N12<522421095 021
ubTÜBINGEN

WERNER STICKEL
Buchbinderei
ÖSCHINGEN

Fachref 473 25.11.66 Z66/19 1-6 cplt. 48.-

Theologie und Philosophie

Vierteljahresschrift

Bis 1965 «Scholastik» · 41. Jahrgang · Heft 1 · 1966

ABHANDLUNGEN

Bruno Schüller, S. J., Zur Analogie sittlicher Grundbegriffe 3

Anton Weber, Die Taufe Jesu im Jordan als Anfang nach Eusebius von Cäsarea 20

Nikolaus Häring, S. A. C., Eine Zwettler Abkürzung der Vätersammlung Adhemars von Saint-Ruf (Valence) 30

Peter Knauer, S. J., Dialektik und Relation. Die Einsicht in das metaphysische Kausalitätsprinzip im Gottesbeweis 54

BEITRÄGE

Johannes Beumer, S. J., Läßt sich die Utopia des Thomas More „ökumenisch" deuten? 75

Ernst H. Röttges, S. J., Aus der Augustinus-Forschung des letzten Jahrzehnts. Ein Literaturbericht 84

Gd 861

UNIV. BIBL. TÜBINGEN

Herder Freiburg · Basel · Wien

24 FEB 1966

Herausgeber: Die Professoren der Theologischen Fakultät S. J. und der Philosophisch-Theologischen Hochschule St. Georgen in Frankfurt (Main) sowie der Philosophischen Fakultät S. J. im Berchmanskolleg zu Pullach bei München. —

Hauptschriftleiter: Alois Grillmeier, S. J., 6 Frankfurt (Main) 70, Offenbacher Landstraße 224. Mitglieder der Schriftleitung: Karl-Josef Becker, S. J., Frankfurt, Helmut Ogiermann, S. J., Frankfurt, Josef de Vries, S. J., Pullach.

Gedruckt mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft

Anschriften der Mitarbeiter

Prof. Dr. Bruno Schüller, S. J., 6 Frankfurt (Main) 70, Offenbacher Landstraße 224

Rev. Dr. Anton Weber, Avenida Agamenon Magalhaes 2619, Epinheiro, Recife/PE, Brasilien

Rev. N. M. Haring, S. A. C., Pontif. Insitute of Medieval Studies, 59 Queen's Pk. Cr. E., Toronto — Ontario. Canada

P. Peter Knauer, S. J., z. Z. 44 Münster, Sentmaringerweg 55

Besprechungen

Harald Delius, *Untersuchungen zur Problematik der sogenannten synthetischen Sätze a priori* (Ogiermann) 92

Gotthard Günther, *Das Bewußtsein der Maschinen. Eine Metaphysik der Kybernetik.* 2. Aufl. (J. de Vries) 94

Felix Heinimann, *Nomos und Physis. Herkunft und Bedeutung einer Antithese im griechischen Denken des 5. Jahrhunderts* (Ennen) 95

Anneliese Maier, *Ausgehendes Mittelalter* (Lay) 97

Wolfgang Büchel, *Philosophische Probleme der Physik* (Lay) 98

Stephan Strasser, *Phänomenologie und Erfahrungswissenschaft vom Menschen* (Gilen) 100

Johannes Messner, *Die soziale Frage.* 7., neubearb. und erw. Aufl. (v. Nell-Breuning) 102

Auguste Pelzer (†), *Études d'Histoire Littéraire sur la Scolastique Médiévale.* Recueil d'articles mis à jour à l'aide des notes de l'auteur par *Adrien Pattin, O. M. I.* et *Émile van de Vyver, O. S. B.* (Beumer) 104

Fortsetzung auf der 3. Umschlagseite

Manuskripte, Korrekturen, Austausch- und Besprechungsstücke (Bücher und Sonderdrucke) sind zu senden an die Schriftleitung von „Theologie und Philosophie". Vierteljahresschrift. 6 Frankfurt (Main) 70, Offenbacher Landstraße 224. „Theologie und Philosophie" erscheint vierteljährlich im Umfang von je 160 Seiten. Der Preis des Einzelheftes beträgt 12,— DM, der Jahrgang kostet 48,— DM. Zu beziehen durch alle Buchhandlungen. Bestellnummer 000 20.

THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE

Vierteljahresschrift

41. JAHRGANG

1966

VERLAG HERDER FREIBURG

Herausgeber: Die Professoren der Theologischen Fakultät S. J. und der Philosophisch-Theologischen Hochschule Sankt Georgen in Frankfurt am Main sowie der Philosophischen Fakultät S. J. im Berchmanskolleg zu Pullach bei München. — Hauptschriftleiter: Alois Grillmeier, S. J., 6 Frankfurt (M) 70, Offenbacher Landstraße 224. Mitglieder der Schriftleitung: Karl-Josef Becker, S. J., Frankfurt (M), Helmut Ogiermann, S. J., Frankfurt (M), Josef de Vries, S. J., Pullach bei München.

Gedruckt mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft

Inhalt des 41. Jahrgangs

Abhandlungen

Biser, Eugen, Glaube als Verstehen 504

Gerhartz, Johannes Günter, S. J., Die Mischehe, das Konzil und die Mischehen-Instruktion 376

Grillmeier, Alois, S. J., Die Wahrheit der Heiligen Schrift und ihre Erschließung 161

Häring, Nikolaus, S. A. C., Eine Zwettler Abkürzung der Vätersammlung Adhemars von Saint-Ruf (Valence) 30

Hödl, Ludwig, Anima forma corporis 536

Knauer, Peter, S. J., Dialektik und Relation 54

Lachenschmid, Robert, S. J., Heilswerk Christi und Liturgie 211

Nell-Breuning (von), Oswald, S. J., Die Wirtschaft im Urteil des Zweiten Vatikanischen Konzils 188

— Die politische Gemeinschaft im Urteil des Zweiten Vatikanischen Konzils 354

Overhage, Paul, S. J., „Homo habilis" 321

Splett, Jörg, Hegel über das Wunder 520

Schneyer, Johannes, Die scholastischen Sermones als Quellen der Liturgiewissenschaft 228

Schüller, Bruno, S. J., Zur Analogie sittlicher Grundbegriffe 3

— Zur theologischen Diskussion über die lex naturalis 481

Weber, Anton, Die Taufe Jesu im Jordan als Anfang nach Eusebius von Cäsarea 20

Beiträge

Bacht, Heinrich, S. J., Vom Umgang mit der Bibel im ältesten Mönchtum 557

Beumer, Johannes, S. J., Läßt sich die Utopia des Thomas More „ökumenisch" deuten? 75

— Die Kirche des Ostens im Urteil katholischer Kontroverstheologen aus der Reformationszeit 567

UNIV. BIBL. TÜBINGEN

gd 861

Grillmeier, Alois, S. J., Zum Stand der Nestorius-Forschung 401

Röttges, Ernst Hermann, S. J., Aus der Augustinus-Forschung des letzten Jahrzehnts 84

Roos, Heinrich, S. J., Neue Handschriften-Funde zu den Modi significandi des Martinus de Dacia 243

Besprechungen 92 247 411 572

Aufsätze und Bücher

Philosophische Gesamtdarstellungen. Erkenntnislehre und Metaphysik. Religions- und Kulturphilosophie 132 448

Geschichte der älteren und neueren Philosophie 138 457

Naturphilosophie. Psychologie und Anthropologie 145 468

Ethik. Rechts- und Staatsphilosophie. Gesellschaftslehre 154 473

Ideen- und Literargeschichte der Scholastik 314 —

Theologische Gesamtdarstellungen. Fundamentaltheologie. Ekklesiologie 286 609

Geschichte der Theologie 613 —

Theologie der Heiligen Schrift 290 620

Dogmatik und Dogmengeschichte. Liturgik 302 626

Verzeichnis der Verfasser besprochener Arbeiten

Abramowski, Luise 402 409
Abn Ma'shar 459
Academia Mariana, Acta III 306
Acta VI Congressus Thomistici Internationalis. Vol. I 249
Action Populaire 473
Alcorta (de), José Ignacio 454
Alfonso de Castro 567
Alverny (d'), M.-Th. 574
Amann, E. 407
Anastos, Milton V. 410
Andreae, Cl.-A. 476
Anselm von Laon 315
Ansprenger, F. 477
Appel, Nikolaus, S. J. 259
Aristoteles 459
Arnold, Gottfried 404
Arnou, R. 409
„Arzt und Seelsorger" 478
Ashley, Benedict M. 449
Assemanus, Jos. Sim. 404
Atiya, Aziz S. 309
Aubert, Jean-Marie 468
Auersperg, Alfred 473
Augustinus, Aurelius 84 ff.
Auhofer, H. 478
Avé-Lallemant, E.

Bärmann, J. 412
Baerwald, F. 158
Baeyer-Katte (v.), Wanda 478
Ballard, E. G. 149
Ballestrem, Karl G. 145
Balthasar (von), Hans Urs 251 254 447
Baluzius, St. 401
Baratta, Giorgio 247
Baraúna, G., O. F. M. 574
Bardy, G. 86 87
Baronius 404
Bartholomäus Mastrius von Meldola 618
Basnage, Jak. 403
Bauer, W. 123
Bavard, G. 87
Beck, Heinrich 415
Becker, M. 157 158
Bedjan, Paul 402
Benoit, P., O. P. 573
Berg, Klaus 439
Bethune-Baker, J. F. 405
Betti, Umberto, O. F. M. 576
Betz, Johannes 304
Bibliothèque Augustinienne 86 f.
Bielmeier, J. 474
Biser, Eugen 447
Bitter, W. 478
Blakeley, Thomas J. 144
Blondel, Maurice 465
Bobik, Joseph 460
Bocheński, J. M. 145 467
Boehner, Philotheus 461
Bohnen, Alfred 156
Bonaventura 318
Born, Max 478
Boros, Ladislaus, S. J. 105
Borst, A. 478
Bose (de), Ch. 149
Bouillard, Henri, S. J. 286
Bouissou, G. 86
Bowra, Maurice 435
Brachfeld, O. 478
Brandenstein (von), Béla 449
Bredow (Freiin von), Gerda 414
Bretschneider, Willy 141
Broglie (de), Louis 147
Brooke, C. N. L. 308
Brosse (de la), Olivier, O. P. 631
Brugger, Walter, S. J. 270
Bruguier, J. 403
Büchel, Wolfgang 98

Caffarena, J. G. 250
Callus, D. A. 536
Caminiti, Fr. N. 413
Casper, Bernhard 445
Castañeda, H.-N. 449
Cayré, F. 86
Ceiller, Dom R. 404
Chappell, V. C. 449
Chemnitius, M. 403
Chéné, J. 87
Chevetogne (Kloster) Vorträge 1963 609
Civitas 476
Clarembald of Arras 616
Collégialité Épiscopale. Histoire et Théologie 609
Colomer, P., S. J. 414
Combès, G. 86 87
Congar, Yves M. J., O. P. 87 447 577 609
Congrès des Sociétés de Philosophie de Langue Française 135
Conrad-Martius, Hedwig 470
Corbin, Henri 458
Coreth, E. 281
Correctorium Corruptorii 540
Cottier, M. M. 250
Courtenay, William J. 109
Cremer, Franz Gerhard 299
Cubeddu, Italo 247
Curé d'Ars 588
Cusanus 411

Daniélou, Jean 294
Danzer, R. 411 413
Darlap, Adolf 251
David, J., S. J. 474 492
Davidson Kelly, John N. 576
Davies, W. D. 119
De Ecclesia. Beiträge zur Konstitution „Über die Kirche" 574
Deissler, A. 447
Delius, Harald 92
Deschoux, M. 135
Deutsche Augustinusausgabe 84 f.
Diepen, Dom Herman 406
Dirks, W. 447
Doctoris Seraphici S. Bonaventurae Tria Opuscula, Sermones Theologici 318
Dörries, Hermann 557
Dombart, B. 87
Donner, Herbert 291
Dopp, Joseph 137
Dossetti, Giuseppe 629
Dreier, Ralf 477
Dreier, Wilhelm 158 475
Driver, G. R. 402
Dunas, Nikolaus, O. P. 286
Du-Pin, L. Elis 404
Duquesne, M. 250
Durrwell, F. X. 627

Ebbinghaus, Julius 464
Eckhart 266
Einleitung in die Heilige Schrift 625

Eißfeldt, Otto 620
Etcheverry, A. 250
Eusebius von Caesarea 596

Fabro, Cornelio 250 281
Farges, J. 86
Faust, Ulrich, O. S. B. 615
Feibleman, J. K. 149
Feiner, Johannes 251 253
Fendt, L. 405
Fessard, G., S. J. 574
Fetscher, Iring 476
Feuillet, A. 625
Fichte-Jubiläumsband 279
Fides quaerens intellectum 314
Fiedler, Frank 132
Fierz, H. K. 478
Finaert, G. 87
Flasche, Hans 107
Fleischer, Helmut 467
Freud, Sigmund 151
Frey, Gerhard 469
Fries, Heinrich 252
Füglister, Notker 624

Gabrielis Biel 109
Gadamer, Hans-Georg 450
Gärtner, Bertil 297
Galilei, Galileo 621
Gallagher, Donald 448
Galli (von), Mario, S. J. 474
Galot, Jean, S. J. 125
Galtier, P. 407
Gandillac (de), M. 415
Garnier, Johann, S. J. 401
Gauvin, J. 281
Gemmeke, Elisabeth 462
Genet, Jacqueline 588
Gerhartz, Johannes Günter, S. J. 574
Gerstenberger, Erhard 430
Gesellschaftspolitik aus christlicher Weltverantwortung 475
Giacon, C. 249 250
Gigon, Olof 95
Gilbert Foliot 308
Gill, Joseph, S. J. 310
Girardi, J. 250
Glorieux, P. 540
Godefroid de Fontaines 598
Göbel, Edith 152
Goethe 473
Goldberg, Arnold M. 293
Gozzini, Mario 575
Graber, R. 475
Graumann, Carl Fr. 150
Grayeff, Felix 451
Grelot, P. 573
Grenner, K. H. 129
Gribomont, J., O. S. B. 573
Grillmeier, Alois, S. J. 302 409
Günther, Gotthard 94
Guy, Jean-Claude, S. J. 87

Haag, Herbert 253 579
Haas, Johannes 148
Habermann, P. 478
Habermas, J. 601
Häring, B. 493
Häring, Nikolaus M., S. A. C. 616
Hättich, M. 476
Haisch, E. O. 478
Hallauer, H. 412
Halleux (de), André 255
Hammacher, K. 281
Harbison, E. Harris 306
Harnack (von), Adolf 408
Harvanek, Robert F. 448
Hasenhüttl, Gotthold 253
Haubst, Rudolf 411 413 414
Haulotte, E. 572
Hegel, G. W. F. 415 464 520
Heidegger, Martin 141 466
Heilige Schrift des AT 293
Heinen, Wilhelm 157
Heinimann, Felix 95
Heinzmann, Richard 315
Heinz-Mohr, G. 415
Helbling, Hanno 612
Hemmerle, Klaus 445
Hengstenberg, Hans-Eduard 472
Hennecke, Edgar 121
Henry, Paul 457
Herweg, Trude 129
Hidding, K. H. A. 137
Hirschberger, Johannes 600
Hoche, Hans-Ulrich 142
Hodgson, L. 402 408
Hödl, Ludwig 317
Höfer, Josef 609
Höffner, Joseph 157 475
Hörz, Herbert 147
Holl, Adolf 84
Hornschuh, M. 123
Horsiesios 557
Huber, Carlo, S. J. 270
Hünermann, Peter 445
Huning, Hildebert Alois, O. F. M. 617
Husserl, E. 142

Iserloh, E. 412
Jahrbuch des Instituts für christliche Sozialwissenschaften, Bd. 6 157
Jaspers, Karl 134 420
Jean de Paris (Quidort), O. P. 317 541
Jean Prieur de Saint-Jean-des Vignes 615
Jedin, Hubert 90 310
Jeremias, Jörg 621
Jolivet, R. 86
Jugie, M. 405
Julia, D. 280
Jung, C. G. 151
Junglas, J. P. 405

Kalb, A. 87
Kant, I. 142
Kasper, Walter 601
Kaufmann, Arthur 477
Keleher, James P. 91
Kemper, W. 478
Kleinen, H. 411
Klibansky, Raymond 284 464
Klöckner, Siegfried Erich 618
Klüber, Franz 607
Knierim, Rolf 623
Koch, J. 413
Koch, Klaus 112
Koehler, W. 408
König, Franz 292
Kogon, E. 478
Kraft, Viktor 155
Krings, Hermann 604
Krschňák, Al. 412
Kühle, Heinrich 303
Küppers, Waltraud 152
Küppers, Werner 576

Labriolle (de), P. 86
Lacan, M.-F. 573
Lacorte, Carmelo 247
Laiblin, W. 478
Lamarche, P., S. J. 302
Lambert, Bernhard 576
Lamparter, Helmut 295
Langgärtner, Georg 307
Laporta, J. 135
Larsson, Edvin 301
Lauth, Reinhard 276 280
La Vérité. Actes du XIIe Congrès des Sociétés de Philosophie de Langue Française Bruxelles-Louvain 1964 135

Leahy, Louis, S. J. 456
Leaky, M. D. 349
Lecler, Jos., S. J. 573
Leclercq, Jean, O. S. B. 256
Lécuyer, J., C. S. Sp. 575
Lee, H. L. 150
Lehmann, Karl 254
Leist, F. 478
Lemay, Richard 459
Lenain de Tillemont 404
Lengsfeld, Peter 253 440
Léon-Dufour, F. X., S. J. 572
Léopold, Fl. 135
Leuner, H. 478
Lexikon für Theologie und Kirche Bd. 7 609
L'Homme devant Dieu. Mélanges offerts au Père Henri de Lubac 572
Liébaert, Jacques 302
Liquier, L. 573
Locke, John 464
Löhrer, Magnus 251 254
Loofs, Fr. 402 408
Loretz, Oswald 115 621
Lotz, Johannes B. 270
Lubac (de), Henri 447 572
Lührmann, Dieter 625
Luijpen, W. 250
Luis, Pedro, S. J. 107
Lupus, Christian 401
Lyonnet, St. 575

Maas, F. 620
Madden, P. P. 307
Madre, Alois 616
Magee, William T. 448
Maier, Anneliese 97
Maier, H. 474
Maier, Willi 153
Mansi, Ioann. Dom. 404
Mantese, Giovan. 412
Marrou, H.-I. 574
Martinus de Dacia 243
Masi, R. 249
Massenwahn in Geschichte und Gegenwart 478
Maximos Confessor 613
Meinhold, Peter 576
Meissner, Bruno 620
Melzer, Friso 586
Mercier, Anton 146
Merleau-Ponty, M. 153
Messner, Johannes 102
Metz, Johannes B. 9 446 447
Meuthen, E. 412
Meyer, Harding 288
Miegge, Mario 247
Mikat, P. 481
Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft I—IV 411
Möbus, G. 478
Möhler, Adam 618
Mommsen, Theodor 311
Mondin, Battista 139
Montagnini, Felice 290
Monzel, Nikolaus 129
Moody, Ernest A. 460
Moreau, J. 135
Morey, Adrian, O. S. B. 308
Mosheim, Joh. Laurentius 404
Mouroux, Jean 517 593
Muck, Otto, S. J. 134
Mühlen, Heribert 626
Muller, Jean-Pierre, O. S. B. 317 540
Mussner, Franz 302 432
Muzio, G. 250
Mysterium salutis 251

Natalis, Alexander, O. P. 404
Nau, F. 402 406
Nellessen, Ernst 300
Nestorius 401
Nevanlinna, Rolf 148
Newman, John Henry 312
Nikolaus von Dinkelsbühl 616
Nikolaus von Kues 411

Oberman, Heiko A. 109
Ockham, Gulielmus 460
Oettingen-Spielberg (zu), Therese 473
Osman Yahya 458
Ott, Heinrich 576
Oury, Guy 615
Overhage, Paul 471

Pachomios 557
Palm, V. 412
Panofsky, Erwin 284
Pattin, Adrien, O. M. I. 104 249
Pawlowsky, Sigismund, O. S. B. 111
Pelzer, Auguste 104
Penna, Angelo, C. R. L. 90
Perl, Carl Johann 84 f.
Pesch, Chr., S. J. 405
Petavius, Dionysius 404
Petrus de Trabibus 617
Petrus von Poitiers 316
Petruzzelis, N. 250
Petter (de), D. M. 138
Pfammatter, Josef 254
Pfender, K. 158
Philipon, M., O. P. 575
Philippe de la Trinité 249
Philippe, M. Dominique, O. P. 249
Piaget, Jean 453
Pintard, J. 87
Pius IX. 288
Planty-Bonjour, Guy 143
Plate, Manfred 610
Plato 270
Plattel, Martinus, O. P. 424
Platzek, Erh. 413
Plebe, Armando 247
Plotin 457
Porreco, Rocco E. 448
Prestige, G. L. 407
Prior, A. N. 449
Proceedings of the American Catholic Philosophical Association, Vol. XXXIX 448
Pugliese, Orlando 466

Quidort 317

Raeymaeker (de), Louis 134
Rahner, Hugo 127
Rahner, Karl 11 254 447 575 609
Ratzinger, Joseph 88 313 446 447 482 502 577
Reck, A. J. 150
Régnier, M. 279
Reich, Ernst Simon 296
Reiner, Hans 154
Reinhardt, Klaus 107
Rengstorf, K. H. 122
Richard, M. 407
Richard von Knapwell 541 ff.
Richard von St. Viktor 316
Richter, Vladimir 453
Rief, Josef 88
Ristow, H. 408
Ritter, Adolf-Martin 628
Robert, A. 625
Robert von Oxford, O. P. 541 ff.
Rock, Martin 606
Röllig, Wolfgang 291
Roensch, Frederick 140
Rössler, O. 291

Rollins, C. D. 449
Romaniuk, Kazimierz 296
Romeo, Antonio 90
Rondet, Henri 305
Roos, Heinrich, S. J. 314
Rucker, I. 406 409
Runciman, Steven 310
Ryle, Gilbert 150 f.

Saint-Jean, Raymond, S. J. 465
Salzburger Jahrbuch für Philosophie VIII, 1964 133
Sandfuchs, Wilhelm 474
Santinello, Giov. 413
Sartre, J.-P. 153
Saur, Karl 145
Saxl, Fritz 284
Scipioni, L. I., O. P. 408
Scrima, Andreas 576
Searle, John R. 449
Seeberg, R. 408 409
Seeck, O. 88
Seiler, Julius 455
Sellers, R. V. 407
Sellheim, R. 620
Semmelroth, Otto, S. J. 574
Senghors, Léopold 477
Settimana Internazionale di Spiritualità Agostiniana 1956 90
Seyyed Hossein Nasr 458
Siegmund, Georg 138
Simon, Richard 404
Smulders, P., S. J. 575
Soden (von), Wolfram 620
Soder, Josef, S. J. 461
Söhngen, Gottlieb 255
Solignac, A. 86
Spengler, Ernst 151
Spirito, Ugo 247
Splett, Jörg 446 447 464
Suárez, Francisco 461 462
Schaer, Jonathan 146
Scharbert, Josef 577
Schedl, Claus 620
Scheeben, M. J. 440
Scheele, Paul-Werner 618
Scheffczyk, Leo 312 447
Schelkle, Karl Hermann 264
Schelling, F. W. J. 601
Schenk, Max 289
Schildenberger, Johannes, O. S. B. 290
Schillebeeckx, Edward 313 447 591
Schlette, H. R. 447
Schmaus, Michael 302
Schnackenburg, Rudolf 432 447 581
Schneemelcher, Wilhelm 121
Schneider, Burkhart, S. J. 474
Schneider, Peter 136
Schneyer, Johannes Bapt. 614
Schöpf, Alfred 139
Schottky, R. 281
Schreiber, Wilfried 475
Schreiner, Josef 426
Schürmann, H. 575
Schütte, H. 158
Schulz, Hans-Joachim 631
Schwaiger, G. 475
Schwartz, E. 406
Schwyzer, Hans-Rudolf 457
Stallmach, J. 414
Stammen, Th. 477
Steer, R. 158
Stein, Edith 153
Stein, W. 153
Storia Antologica dei Problemi Filosofici 247
Strasser, Stephan 100
Studies in Philosophical Psychology 149
Stupperich, R. 478

Tamás, György 452
Tegyey, G. 477
Teilhard de Chardin 472 473
Theiler, Willy 95
Theodoros 557
Thielicke, Helmut 443
Thomas von Aquin 139 249 415 439 460 536
Thomistenkongreß 249
Thum, B. 133
Tihon, Paul, S. J. 598
Tilliette, X. 281
Timpte, Th. 133
Trappé, Agostino, O. E. S. A. 90
Treue, W. 478
Trilling, Wolfgang 294
Trütsch, Josef 254
Tulane Studies 149

Ungerer, Emil 417
Utz, A. Fr. 474

Vaca, Cesar, O. E. S. A. 90
Valverde, C. 250
van Bentum, Adriaan 443
van de Vyver, Émile, O. S. B. 104 412
van Doorne, F. 137
van Praag, J. P. 137
van Steenberghen, Fernand 86 104
Vatican II. Constitution Pastorale ‚Gaudium et Spes' 473
Verneaux, Roger 137
Vianney, Jean-Marie 588
Vielhauer, P. 123 124
Vine, Aubrey R. 407
Vögtle, A. 447
Völker, Ludwig 266
Völker, Walther 613
Volkelt, P. 412
Vooght (de), Paul, O. S. B. 630
Vorgrimler, H. 572 574
Vries (de), Josef, S. J. 461
Vries (de), Wilhelm, S. J. 309

Wahl, Otto 623
Walch, Chr. W. Fr. 403
Wand, J. S. C. 408
Wanke, Otto 143
Warnock, G. J. 449
Wassiliew, Leonid L. 469
Weber, Anton 596
Weber, Hugo, S. D. B. 85
Wehrli, Fritz 95
Weier, R. 414
Weinberg, Julius 458
Weingartner, P. 133
Weiss, Bardo 266
Weisser, G. 156
Weizsäcker 473
Welte, B. 445
Weltverständnis im Glauben 446
Whittemore, R. C. 150
Wickert, Lothar 311
Widmann, J. 281
Wieacker, F. 481
Wilenius, Reijo 462
Wilhelm von Alnwick 143
Winkler, Eberhard 266
Wipfler, Heinz, S. A. C. 316
Witzel, Georg 569 ff.
Wohlgemut, R. 133
Wolff, Hans Walter 624
Wolpers, Theodor 434
Wyss, Bernhard 95

Zameza, José, S. J. 90
Zarathustra 292
Zbinden, H. 478
Zumkeller, Adolar 90

Abkürzungen angeführter Zeitschriften, Sammlungen und Lexika

AAS = Acta Apostolicae Sedis
AnalBoll = Analecta Bollandiana
Ang = Angelicum
Ant = Antonianum
Anthr = Anthropos
ArchFil = Archivio di Filosofia
ArchFrancHist = Archivium Franciscanum Historicum
ArchFrPraed = Archivium Fratrum Praedicatorum
ArchGsmtPsych = Archiv f. d. Gesamte Psychologie
ArchHistDoctrLittMA = Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age
ArchHistSJ = Archivium Historicum Societatis Jesu
ArchIbAmer = Archivo Ibero-Americano
ArchKathKR = Archiv für Kath. Kirchenrecht
ArchLitKGMA = Archiv für Literatur und Kirchengeschichte des Mittelalters
ArchLiturgWiss = Archiv für Liturgiewissenschaft
ArchPh = Archiv für Philosophie
ArchivesPh = Archives de Philosophie
ArchRelPsych = Archiv für Religionspsychologie
ArchRSozPh = Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie (bis 1933: Wirtschaftsphilosophie)
ArchTGran = Archivo Teológico Granadino
ASS = Acta Sanctae Sedis
AtAbh = Alttestamentliche Abhandlungen
Aug = Augustinianum
BeitrGPhThMA = Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters
Bibl = Biblica
BiblZ = Biblische Zeitschrift
Bijdr = Bijdragen
BullThAncMéd = Bulletin de Théologie Ancienne et Médiévale
ByzZ = Byzantinische Zeitschrift
CiencTom = La Ciencia Tomista
CivCatt = La Civiltà Cattolica
CollFranc = Collectanea Franciscana
DArchErfMA = Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters
DictBibl = Dictionnaire de la Bible
DictThCath = Dictionnaire de Théologie Catholique
Div = Divinitas
DivThom = Divus Thomas
DLitZtg = Deutsche Literaturzeitung
DVjschrLitWiss = Deutsche Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte
EphLiturg = Ephemerides Liturgicae
EphThLov = Ephemerides Theologicae Lovanienses
ErbAuftr = Erbe und Auftrag
EstudEcl = Estudios Eclesiásticos
ÉtFranc = Études Franciscaines
ÉtHistLittDoctr = Études d'Histoire Littéraire et Doctrinale de XIIIe siècle
FrancStud = Franciscan Studies
FranzStudn = Franziskanische Studien
FreibZPhTh = Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie
GeistLeben = Geist und Leben
Greg = Gregorianum
HarvardThRev = The Harvard Theological Review
HistJb = Historisches Jahrbuch
HeythropJ = The Heythrop Journal
JEcclHist = The Journal of Ecclesiastical History
JPh = The Journal of Philosophy
JRel = The Journal of Religion
JThStud = The Journal of Theological Studies
KantStudn = Kant-Studien
KerygDogm = Kerygma und Dogma
LexThKir = Lexikon für Theologie und Kirche
MedStud = Mediaeval Studies
MiscCom = Miscelánea Comillas
MiscFranc = Miscellanea Francescana
MonNipp = Monumenta Nipponica
MünchThZ = Münchener Theologische Zeitschrift
NewTStud = New Testament Studies
NewSchol = The New Scholasticism
NKirchlZ = Neue kirchliche Zeitschrift
NouvRevTh = Nouvelle Revue Théologique
NtAbh = Neutestamentliche Abhandlungen
NZSystTh = Neue Zeitschrift für Systematische Theologie
OrChrPer = Orientalia Christiana Periodica
Pens = Pensamiento
PerMorCanLiturg = Periodica de re Morali, Canonica, Liturgica
PhJb = Philosophisches Jahrbuch
PhRev = The Philosophical Review
PhRdsch = Philosophische Rundschau
PsychForsch = Psychologische Forschung
PsychRdsch = Psychologische Rundschau
RechScRel = Recherches de Science Religieuse
RechThAncMéd = Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale
RelGG = Religion in Geschichte und Gegenwart
RevAscMyst = Revue d'Ascétique et de Mystique
RevBén = Revue Bénédictine
RevBibl = Revue Biblique
RevEspT = Revista Española de Teologia
RevÉtAug = Revue des Études Augustiniennes
RevÉtByz = Revue des Études Byzantines
RevHistEccl = Revue d'Histoire Ecclésiastique
RevHistPhRel = Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses
RevIntnPh = Revue Internationale de Philosophie
RevHistRel = Revue de l'Histoire des Religions
RevMétMor = Revue de Métaphysique et de Morale
RevPhLouv = Revue Philosophique de Louvain
RevPortugFil = Revista Portuguese de Filosofia
RevScPhTh = Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques
RevScRel = Revue des Sciences Religieuses
RevThom = Revue Thomiste
RivFilNeoscol = Rivista di Filosofia Neoscolastica
RömQschr = Römische Quartalschrift für Christliche Altertumskunde und für Kirchengeschichte
SacrErud = Sacris Erudiri
Sap = Sapientia
ScEccl = Sciences Ecclésiastiques
Schol = Scholastik
Soph = Sophia
StimmZeit = Stimmen der Zeit
StudMittGeschBenO = Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktinerordens
StudPh = Studia Philosophica
SvenskTKskr = Svensk Teologisk Kvartalsskrift
Symp = Symposion
ThGl = Theologie und Glaube
ThLitZtg = Theologische Literaturzeitung
ThPrQschr = Theologisch-praktische Quartalschrift
ThQschr = Theologische Quartalschrift (Tübingen)
ThRev = Theologische Revue
ThRdsch = Theologische Rundschau
ThStudn = Theologische Studien
ThStud = Theological Studies
ThZ = Theologische Zeitschrift
TFil = Tijdschrift voor Filosofie
Trad = Traditio
TrierThZ = Trierer Theologische Zeitschrift
TTh = Tijdschrift voor Theologie
VigChrist = Vigiliae Christianae
WissWeish = Wissenschaft und Weisheit
ZAtWiss = Zeitschrift für die Alttestamentl. Wissenschaft u. die Kunde des Nachbibl. Judentums
ZExpAngPsych = Zeitschrift für Experimentelle und Angewandte Psychologie
ZKathTh = Zeitschrift für Katholische Theologie
ZKirchGesch = Zeitschrift für Kirchengeschichte
ZMissRelWiss = Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft
ZNtWiss = Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der Älteren Kirche
ZPhForsch = Zeitschrift f. Philosophische Forschung
ZRelGeistGesch = Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte
ZSystTh = Zeitschrift für Systematische Theologie
ZThK = Zeitschrift für Theologie und Kirche

»Theologie und Philosophie«

Seit langem erwägen wir eine Umbenennung unserer Zeitschrift. Programmatisch schrieben die Begründer: „Mit dem offenen Blick für die Wahrheitswerte der Vergangenheit wird sich in der ‚Scholastik' stets der offene Blick für die theologischen und philosophischen Fragen der Gegenwart verbinden" (Schol 1 [1926] 9). Aber der bisherige Obertitel konnte den Eindruck erwecken, unsere Zeitschrift befasse sich ausschließlich mit der Geschichte und Neubelebung mittelalterlicher Theologie und Philosophie. Der Untertitel, der ein solches Mißverständnis ausschließen sollte, wurde vielfach nicht in diesem Sinne aufgefaßt.

Zudem hat die Erfahrung gezeigt, daß schon das Wort ‚Scholastik' immer wieder falsch verstanden wird. Man denkt an schulgebundene und im wesentlichen weitergebende, rein interpretierende Theologie und Philosophie. Daß unsere Zeitschrift, im lebendigen Kontakt mit der großen theologischen und philosophischen Überlieferung, darauf bedacht ist, von heutigen Fragestellungen aus und mit neuzeitlichen Methoden das Bleibende und Gültige jener Überlieferungen fruchtbar zu machen, das wurde für viele aus dem bisherigen Titel nicht deutlich.

Dazu kommt, daß der Name ‚Scholastik' nicht nur die überzeitlich gültigen Gehalte mittelalterlicher Theologie und Philosophie bezeichnet, sondern nicht minder auch eine Form und Methode ihrer wissenschaftlichen Behandlung, die nicht die gleiche überzeitliche Geltung für sich in Anspruch nehmen können. Der Name könnte vermuten lassen, unsere Zeitschrift wolle sich auf eine historische Form festlegen und sich Bemühungen um eine neue, zeitgemäße Gestalt christlichen Wissens von vornherein verschließen.

Der neue Titel will diesen Mißverständnissen abhelfen und den Blick freihalten für die Aufgaben unserer Zeitschrift:

— Die Erforschung der reichen scholastischen Vergangenheit von Theologie und Philosophie wird ohne Frage weiterhin ihren ge-

bührenden Platz erhalten; dies jedoch im Rahmen einer erneuerten, ganzheitlichen Theologie und Philosophie.

— Heilige Schrift (Exegese und biblische Theologie), Väterlehre und die Erörterung der Gegenwartsfragen in Theologie und Philosophie sollen damit eine stärkere Berücksichtigung finden.

— Auch weiterhin werden wir bestrebt sein, in einem ausführlichen Besprechungsteil unseren Lesern die wichtigsten Neuerscheinungen aus Theologie und Philosophie und deren Grenzgebieten vorzustellen.

Wir erhoffen und erbitten von den vielen langjährigen Mitarbeitern und Beziehern wie von den neuen Lesern unserer Zeitschrift Zustimmung und nicht zuletzt echte Partnerschaft.

Die Herausgeber

Zur Analogie sittlicher Grundbegriffe

Von Bruno Schüller S. J.

Seit je lehrt die katholische Theologie, daß Sünde nicht einfach gleich Sünde sei. Sie nimmt nicht nur Gradunterschiede in der Schwere der verschiedenartigen Sünden an, sondern vor allem grenzt sie scharf die sogenannte schwere Sünde (peccatum grave, mortale) von der sogenannten läßlichen Sünde (peccatum leve, veniale) ab, indem sie feststellt, zwischen beiden bestehe ein Wesensunterschied, der Begriff Sünde könne von ihnen nur analog ausgesagt werden. Erstaunlicherweise sieht sich die Moraltheologie aber nicht veranlaßt, den entsprechenden Unterschied auch für den Bereich des sittlich Guten zu konstatieren, auch hier ein „honestum grave" von einem qualitativ andersartigen „honestum leve" abzuheben. Es scheint doch so zu sein: wenn es den Wesensunterschied zwischen schwerer und läßlicher Sünde gibt, dann setzt das voraus, daß der Mensch in wesentlich unterschiedener Weise vom Gesetz Gottes betroffen werden und in ebenso wesentlich unterschiedener Weise sich selbst frei zum Ungehorsam, wenn aber zum Ungehorsam, dann auch zum Gehorsam bestimmen kann. Mithin müßte nicht nur das Böse, sondern auch das Gute und, in beidem eingeschlossen, Gesetz und Freiheit, also Sittlichkeit überhaupt, beim Menschen in zwei wesentlich unterschiedenen Formen vorkommen, zwischen denen nur eine Analogie, keine Univozität besteht. Ob diese naheliegende Annahme zutrifft, soll im folgenden überprüft werden. Mangels besserer Bezeichnungen seien die vorerst hypothetisch angenommenen Formen menschlicher Sittlichkeit moralitas gravis und moralitas levis genannt.

I

Analogie des Begriffes „actus humanus"

1. Der „actus humanus" als personal zentraler Akt totalverfügender Entscheidung

Den Ausgangspunkt der Überlegungen mag die überlieferte Lehre vom Unterschied zwischen schwerer und läßlicher Sünde bilden. Was ist eine schwere Sünde? Durch die schwere Sünde wendet der Mensch sich von Gott als seinem Heil ab, weigert er sich, von Gott das Ganze seines Seins zu empfangen. In der Schulsprache ausgedrückt: peccatum grave est aversio a Deo qua fine ultimo. Daraus ergibt sich: die in der

schweren Sünde gesetzte freie Entscheidung will sich selbst als totale und definitive Entscheidung, und sie ist es auch, soweit es auf sie selbst ankommt. Das Heil des Menschen ist ein unteilbares Ganzes. Man kann es darum nicht bloß teilweise verwirken, sondern wenn man es verwirkt, dann notwendig total. Man kann sein Heil auch nicht bloß vorläufig verlieren. Das Heil des Menschen ist etwas in sich Endgültiges und kann darum auch nur in endgültiger Weise verloren werden. Wenn dem Todsünder ewige Verdammnis gebührt, also der totale und definitive Ausschluß aus jeder Gemeinschaft mit Gott, dann muß die schwere Sünde von sich aus diesen totalen und definitiven Ausschluß auch bewirken; dann muß sie, soweit es auf sie ankommt, totale und definitive Entscheidung gegen Gott sein[1].

Genau diese Qualitäten muß aber auch die Freiheit haben, die der Mensch aufbringt, wenn er, zur schweren Sünde versucht, nicht sündigt, sich nicht gegen Gott, sondern für Gott entscheidet. In der Überwindung einer Versuchung zur schweren Sünde wendet der Mensch sich Gott als seinem Heile zu, will er sich von Gott das Ganze seines Seins schenken lassen, wie es seiner Geschöpflichkeit entspricht. Die Überwindung einer Versuchung zur schweren Sünde ist nach der Schulsprache „conversio ad Deum qua finem ultimum". Wiederum, eine derartige Hinkehr zu Gott ist von sich aus total und definitiv. Sie ist total, weil der Mensch durch sie das von Gott geschenkte Heil festhält oder das von Gott angebotene Heil ergreift. Sie ist definitiv, weil eine von vornherein zeitlich befristete Entscheidung für Gott keine Entscheidung für Gott als das Heil des Menschen wäre, für den Gott, von dem der Mensch das Ganze seines Seins erwartet, also sein Sein nicht nur für eine gewisse Zeit, sondern für immer. Der unbedingte Wille zur Treue ist einer Hinkehr zu Gott als letztem, transzendentem Ziel wesensimmanent[2].

Der Satz, ein wahlfreies Verhalten zu Gott als letztem Ziel oder zu Gott als dem Heil sei eine totale und definitive Entscheidung, ist, genau besehen, ein rein analytisches Urteil. Hier gilt nämlich das scholastische Axiom: actus specificatur ab obiecto. Letztes Ziel im rein formalen Sinn ist das vor allem und in allem Angestrebte, ist das allumfassende Ganze und deshalb auch Endgültige des Erstrebten. Was man nur vorläufig oder nur unter anderem anstrebt, strebt man

[1] Vgl. dazu K. Rahner, Schriften, III, 185: „Daß jede Todsünde als solche, in sich betrachtet, das Ganze des Lebens in ein Nein zu Gott hinein zu integrieren sich bemüht und darum in sich das Entsetzlichste ist, was ein Mensch tun kann, das ist selbstverständlich."

[2] Vgl. M. Flick - Z. Alszeghy, L'opzione fondamentale della vita morale e la grazia, in: Gregorianum (1960) 601: „Dio, proprio perchè è Dio, esige una dedizione assoluta ed illimitata da parte della creatura, che, se vuole amarlo soltanto sotto certe condizioni, entro certi limiti, per ciò stesso non accetta più Dio come è, e quindi, per ciò stesso, cessa di amarlo."

nicht als letztes Ziel an. Mithin macht nur derjenige Gott zu seinem letzten Ziel, der seinem Personwillen, soweit es an ihm liegt, eine totale und definitive Ausrichtung auf Gott gibt. Eine solche Heilsentscheidung stellt die reinste Form menschlicher Wahlfreiheit dar. Darum kann J. B. Metz die Freiheit des Menschen explizieren als „Vermögen zur Totalität" und als „Vermögen zur Definitivität"[3].

Nennen wir den Akt freier Selbstbestimmung, wie er sowohl in der schweren Sünde als auch in der Reue über eine schwere Sünde gegenwärtig ist, einen „actus moraliter gravis" oder einen totalverfügenden Akt. Im „actus moraliter gravis" verhält der Mensch sich zu Gott als seinem Heil (finis ultimus), bestimmt er in Freiheit sein Grundverhältnis zu Gott. Insofern kann man ihn auch „optio fundamentalis" nennen. Seine Wesensmerkmale sind Totalität und Endgültigkeit im vorher umschriebenen Sinn[4].

Es liegt nahe, einzuwenden, der actus moraliter gravis könne keine totale und definitive Entscheidung sein, da in statu viae der Sünder zumindest auf Grund der Versöhnungsbereitschaft Gottes in Christus sich noch bekehren könne und der Gerechtfertigte noch der Versuchung zur Sünde ausgesetzt bleibe. Dieses Problem soll nächstens in einer größeren Arbeit eigens behandelt werden. Darum mögen hier einige Hinweise zu seiner Lösung genügen. Das Problem ist in der Theologie schon immer gestellt worden im Zusammenhang der sich unmittelbar aufdrängenden unterschiedlichen Schwere der verschie-

[3] Handbuch theologischer Grundbegriffe, hrsg. von H. Fries, Bd. I, 410 f. Daß der Mensch sich nur dann zu Gott als seinem letzten Ziel verhält, wenn er eine Totalentscheidung trifft, wenn er seinem ganzen Streben einen Mittelpunkt gibt, entweder in Gott oder in der Schöpfung, bringt sehr gut A. Koch, Moraltheologie, 133, bei der Bestimmung des Unterschiedes zwischen schwerer und läßlicher Sünde zum Ausdruck: es „liegt Todsünde vor, wenn die Abirrung von dem letzten Ziel eine totale, d. h. eine so große sei, daß Gott nicht mehr den Mittelpunkt des menschlichen Strebens bilde, läßliche Sünde, wenn die Abirrung nur eine partiale sei. Danach lautet die gewöhnliche Definition von Tod- und läßlicher Sünde: peccatum mortale est aversio a Deo et conversio ad creaturas cum mutatione centri, ubi vero centrum non mutatur, adest peccatum veniale. Die Todsünde ist also die gänzliche Abwendung von Gott und die volle Hinwendung zu den Geschöpfen als letztem Ziel, die (durch die Veränderung des Mittelpunktes) mit der Hinordnung auf Gott durch die Liebe unverträglich ist." Ganz ähnlich F. X. Linsenmann, Moraltheologie, 159 f.

[4] K. Rahner, Schriften, III, 184, nennt diesen actus moraliter gravis „Grundentscheidung, die über die Richtung auf Gott hin (und so auch über ihr Maß) entscheidet", oder „option fondamentale". Er beschreibt diesen Akt folgendermaßen (a. a. O. 174): „solche Entscheidung (wo sie wirklich fällt) handelt dann doch jedesmal verfügend mit dem Ganzen der Person, so sehr das Material des Lebens, an dem sie sich vollzieht, wechseln mag. Solche Entscheidung verfügt nicht nur über das Ganze der Person (weil sie ja deren ewiges Geschick als Ganzes bestimmt und durch eine solche Verfügung nicht bloß über ein Stück unseres Daseins verfügt und alles andere bloß ‚in Mitleidenschaft zieht'), sie handelt auch aus dem stets anwesenden Ganzen der Person, und so aus deren bisherigem Leben heraus, weil nur der Ganze über den Ganzen verfügen kann."

denen Todsünden. Jede Todsünde stellt eine totale Abkehr von Gott als dem Endziel des Menschen dar. Läßt eine solche totale Abkehr ein Mehr oder Weniger zu? Die unterschiedliche Schwere der Todsünden setzt das voraus, sie ist nur dann zu verstehen, wenn der Mensch seine totalverfügende Freiheitsentscheidung in unterschiedlichen Graden der Radikalität vollziehen kann. Dasselbe Problem stellt sich aber auch von der Tatsache her, daß der Gerechtfertigte aus personal vollzogenem Glaubensgehorsam tiefer oder weniger tief im Glauben und in der Liebe verwurzelt sein kann, obwohl er die Rechtfertigung nur empfangen haben kann, insofern sein Glaubensgehorsam von sich aus eine totale Hinkehr zu Gott als seinem Heil ist. Auch das läßt sich nur verstehen, wenn man annimmt, selbst eine Totalentscheidung des Menschen lasse unterschiedliche Grade der Tiefe und Intensität zu. Dieselbe Frage kehrt wieder, wenn man in der Theologie begreiflich machen will, wieso in der „visio beatifica" der dreieinige Gott sich zwar jedem *ganz* zu erkennen gebe und doch dem einen mehr als dem andern entsprechend dem Maß der einem jeden zugeteilten Gnade. Wie sollte das möglich sein, wenn Gott sich nicht in graduell verschiedener Totalität den Menschen zuwenden könnte. Im selben Sinne antwortet die Theologie seit alters auf die Frage, wie Gott für die Menschen „absolute incomprehensibilis" sein könne, obwohl er sich doch den Erlösten in der „visio beatifica" *ganz* zu erkennen gebe, von Angesicht zu Angesicht. Sie sagen: Beati Deum vident *totum*, sed non *totaliter*. Das ist nur dann keine bloß verbale Auskunft, wenn es in der Hinwendung Gottes zum Menschen und in der entsprechenden Hinwendung des Menschen zu Gott unterschiedliche Weisen der Totalität gibt, graduell unterschiedene, aber des zuletzt erwähnten Problems wegen auch essenziell verschiedene Weisen der Totalität[5].

Von daher wird verständlich, wieso der Gerechtfertigte trotz der Totalität seiner Hinkehr zu Gott noch der Versuchung zur Sünde ausgesetzt bleiben kann und wieso es möglich ist, daß der Sünder trotz der Totalität seiner Abkehr von Gott doch noch von ebendiesem Gott in die Umkehr und Reue gerufen wird. Beide, der Sünder wie der Gerechtfertigte, haben nämlich in ihrer totalverfügenden Entscheidung noch nicht den äußersten Grad der ihnen möglichen Radikalität

[5] Wenn Gott sich durch die übernatürliche Offenbarung in wesentlich anderer und neuer Weise den Menschen mitteilt als durch die natürliche Offenbarung (Schöpfungsoffenbarung), dann ist damit ebenfalls gesagt, daß Gott sich in wesentlich unterschiedener Totalität dem Menschen mitteilen kann. Denn auch durch die natürliche Offenbarung teilt Gott sich selbst dem Menschen mit, und zwar sich selbst in seiner Totalität, weil der Mensch als personhaftes Geschöpf seine innere Möglichkeit darin hat, daß ihm im Medium seines geschaffenen Menschseins Gott selbst angeboten (status viae), zugesprochen (status beatitudinis) oder abgesprochen (status damnationis) ist.

aktualisiert. Aber müßte man daraufhin dieser totalverfügenden Entscheidung nicht wenigstens den Charakter des Endgültigen absprechen? Sie braucht ja faktisch nicht unwiderruflich zu sein, sie kann grundsätzlich noch zurückgenommen und in ihr Gegenteil verkehrt werden. Das ist richtig. Nur fragt es sich, woher dem Menschen die Möglichkeit zukommt, eine einmal vollzogene Totalentscheidung zu widerrufen. Der Sünder kann seine Grundentscheidung gegen Gott durch Reue und Buße nur zurücknehmen, falls er der Versöhnungsbereitschaft Gottes gewiß ist. Nun ist aber diese Versöhnungsbereitschaft Gottes auf alle Fälle ein reiner Gnadenakt, dem Sünder nicht nur ohne Verdienst, sondern wider Verdienst gewährt. Also steht dem Sünder die Umkehr als reale Möglichkeit nur offen kraft eines göttlichen Gnadenaktes. Oder anders formuliert: Wenn der Mensch als Geschöpf sich nur deshalb seinem Schöpfer zuwenden kann, weil und insofern sein Schöpfer zuvor sich ihm zuwendet, dann kann der Sünder von sich aus nicht mehr die echte Möglichkeit haben, sich zu Gott zu bekehren, weil Gott, falls er nicht Gnade für Recht ergehen läßt, auf die Sünde des Sünders nicht anders als mit seiner Abkehr und mit seinem Zorne antworten kann. Folglich fällt der Sünder, soweit es auf ihn allein ankommt, tatsächlich auch eine definitive Entscheidung. Daß er in dieser Entscheidung noch nicht den äußersten Grad der Radikalität aktualisiert, macht nur verständlich, wieso er noch, falls Gott es so gefallen sollte, in die Umkehr gerufen werden *kann*. Der wirkliche Ruf in die Umkehr und damit die wirkliche Möglichkeit des Sünders zur Umkehr haben ihren Grund allein im freien Gnadenakt Gottes.

Daß auch der totalverfügende Akt des Glaubensgehorsams, soweit es allein auf den Glaubenden ankommt, definitiven Charakter hat, läßt sich schwieriger einsichtig machen. Das ist darauf zurückzuführen, daß die Versuchung zur Sünde, wie sie dem Gerechtfertigten widerfährt, verhältnismäßig wenig theologisch durchreflektiert worden ist. Sicher wäre viel stärker, als es gewöhnlich geschieht, herauszuarbeiten, daß die Versuchung zur Sünde immer nur vorkommen kann als die negative Alternative zu einem radikaler zu vollziehenden Glaubensgehorsam. Wer als Gerechtfertigter die Versuchung zur (schweren) Sünde überwindet, bewahrt nicht nur sein bisheriges Gehorsamsverhältnis zu Gott, so daß er aus der Versuchung nur als derselbe hervorginge, als der er in sie hineingeführt worden ist, sondern vertieft seinen Glaubensgehorsam, gibt ihm eine radikalere Entschiedenheit. Jeder existenziell tiefere und radikalere Akt des Gehorsams wird aber erst dadurch ermöglicht, daß Gott sich dem Glaubenden in tieferer Weise zum Heil anbietet und schenkt. Mithin wäre die fortdauernde Versuchlichkeit des Gerechtfertigten notwendig auch positiv

zu verstehen als die fortdauernde Möglichkeit, von Gott in einen existenziell tieferen und umfassenderen Gehorsam gerufen zu werden. Andernfalls wäre auch nicht einzusehen, wie Gott es überhaupt noch zulassen könnte, daß der Gerechtfertigte in die Situation der Versuchung gerät, da dieser dabei zwar alles verlieren, aber nichts Neues gewinnen könnte. Somit erweist sich die Versuchung zur Sünde nur als die negative Alternative zum göttlichen Angebot eines frei anzunehmenden „Mehr" an Gnade, die Gott selber ist. Dieses „Mehr" an Gnade kann aber nicht begriffen werden als etwas, das Gott nicht mehr vorenthalten könnte, nachdem er dem Menschen überhaupt hat Gnade widerfahren lassen und ihn in den Glaubensgehorsam gerufen hat. Sonst brauchte der Gerechtfertigte dieses „Mehr" an Gnade nicht mehr in einem neuen Entscheidungsakt anzunehmen; er hätte es ja bereits in seinem einmal vollzogenen Glaubensgehorsam angenommen. Daraus ergibt sich: wenn der Gerechtfertigte in seinem einmal frei eingenommenen Glaubensgehorsam noch nicht den letzten Grad existenzieller Tiefe erreicht hat, so erklärt das nur, wieso er überhaupt noch einer frei anzunehmenden tieferen Selbstmitteilung Gottes *fähig* ist und wieso er darum auch noch zur Sünde (als der frei abgelehnten tieferen Selbstmitteilung Gottes) versucht werden *kann*. Ob aber Gott tatsächlich gesonnen ist, sich noch mehr dem Menschen zu schenken, als er es bereits getan hat, und dadurch den Menschen erneut, wenn auch radikaler als zuvor, in die Heilsentscheidung zu stellen, das steht ganz und gar in Gottes eigener souveräner Freiheit. Daraus folgt, daß der Mensch, soweit es auf ihn allein ankommt, auch im actus moraliter gravis des Glaubensgehorsams eine definitive Entscheidung fällt.

2. Der „actus humanus" als personal peripherer Akt der Inkonsequenz

Wie steht es nun mit der Freiheit, die der Mensch im Begehen einer läßlichen Sünde aktualisiert? Sie läßt sich genauso schwer bestimmen wie die läßliche Sünde selbst. Alles, was wir über die läßliche Sünde zu sagen vermögen, kann auf zwei Sätze gebracht werden: sie ist Sünde, aber nicht Todsünde; zwischen läßlicher Sünde und Todsünde besteht keine Univozität, sondern nur Analogie. Vergegenwärtigen wir uns den (scheinbar) durchsichtigen Fall einer läßlichen Sünde. Ein Mensch, der in seinem Grundwillen Gott zugewandt ist (conversus ad Deum finem ultimum), lügt aus Verlegenheit. Er kennt das Gebot Gottes, das die Lüge kategorisch verbietet. Aber er sagt sich, bei diesem Gebot geht es nicht um mein Heil; auch wenn ich es übertrete, verwirft Gott mich nicht. Er übertritt mit freiem Willen das un-

bedingte Gebot Gottes und bleibt doch Gott zugewandt, und zwar mit demselben Willen, mit dem er das Gebot Gottes übertritt. So ungefähr stellt man sich in der überlieferten Moraltheologie das „peccatum veniale plene deliberatum" vor.

Was heißt „völlig freier Wille" bei der läßlichen Sünde? Der Grund für die faktische Übertretung des Gebotes ist ganz allein der Wille selbst im Vollzug seiner Freiheit. Das leuchtet ein. Aber der Mensch kann seine Freiheit nur so gebrauchen, daß er sich durch sein Verhalten zu einem göttlichen Gebot auch zu sich selbst verhält. Indem der Mensch sich für die Lüge entscheidet, macht er sich selbst zu einem Lügner. Dadurch daß der Mensch eine Sünde begeht, gibt er sich selbst die sittliche Essenz des Sünders. Wenn dem aber so ist, kann dann noch gesagt werden, die in einer klar überlegten läßlichen Sünde aktualisierte Freiheit sei im selben Sinne Freiheit wie die in einer Todsünde aktualisierte Freiheit? Es macht doch einen fundamentalen, einen wesentlichen Unterschied in der Freiheit selbst aus, ob man in ihrem Gebrauch über Heil und Unheil entscheidet oder ob man das nicht tut. Sobald man Freiheit als Selbstbestimmung faßt, läßt sich kaum mehr übersehen: die freie Verfügung, die man über sich selbst beim Begehen einer Todsünde trifft, ist eine qualitativ andere als die freie Selbstverfügung, die man beim Begehen einer läßlichen Sünde trifft. Das eine Mal ist man sich selbst ganz in die Hand gegeben, das andere Mal nicht. Das eine Mal trifft man eine Entscheidung, die rückgängig zu machen man von sich aus nicht mehr imstande ist, das andere Mal trifft man eine Entscheidung, die man von sich aus selbst wieder zurücknehmen kann.

Die in der scholastischen Philosophie übliche Definition der Willensfreiheit lautet: potestas positis omnibus in actu primo ad volendum requisitis volendi vel non volendi, volendi hoc vel aliud. Diese Definition trifft sicher ebenso zu für die in einer Todsünde wie für die in einer läßlichen Sünde gegenwärtige Freiheit. Sie besagt, daß beidemal der Wille selbst im Vollzug seiner Entscheidung der alleinige Grund für die Sünde ist. Diese Definition der Willensfreiheit ist sicher nicht falsch, aber unvollkommen. Sie läßt nicht erkennen, daß der Mensch, indem er sich zu etwas anderem frei verhält, sich immer auch zu sich selbst verhält, sich engagiert, sich selbst in Verantwortung übernimmt[6]. Solange man Willensfreiheit rein formal als aktive In-

[6] J. B. Metz, Artikel „Freiheit", in: Handbuch theologischer Grundbegriffe, Bd. I. 409: „Mit der wachsenden Einsicht in die originäre Seinsart des Menschen, in seine ‚Subjektivität' zeigte sich auch immer deutlicher, daß die Vermögen des Menschen nicht im Gegenstand, sondern im Menschen selbst terminieren (als aktuelle Weisen der reditio completa subiecti in se ipsum). Die ‚Vermögen' sind je Selbstentfaltungen des Menschen, Ausdruck des menschlichen Seinkönnens. Auch die Freiheit geschieht deshalb nie bloß als ein gegenständlicher Vollzug, als eine Wahl

differenz des Willens gegenüber einem begrenzten Gut (bonum mixtum) faßt, scheint sie in Todsünde und läßlicher Sünde als völlig dieselbe wirksam zu sein. Sobald man jedoch Existenzialität als inneres Konstitutivum jeglicher freien Entscheidung erkannt hat, läßt sich der qualitative Unterschied nicht mehr übersehen, der zwischen Freiheit in Todsünde und läßlicher Sünde besteht.

Daß es verschiedene *Grade* freier Selbstbestimmung gibt, ist schon immer bekannt gewesen und beispielsweise in den moraltheologischen und kanonistischen Traktaten über die „impedimenta voluntarietatis et libertatis" behandelt worden. Wenn man dabei allgemein annimmt, durch Minderung der freien Selbstbestimmung könne ein Verhalten, das an sich (objektiv) schwer sündhaft sei, zu einer läßlichen Sünde werden, gibt man einschlußweise zu, daß es in der Freiheit des Menschen einen qualitativen Unterschied gibt. Denn in diesem Fall ist es voraussetzungsgemäß allein die Freiheit, aus der der wesentliche Unterschied zwischen schwerer und läßlicher Sünde hergeleitet wird. Aber man hat in der Regel diesen Sachverhalt nicht reflektiert und deshalb offensichtlich ohne Bedenken die Rede vom „peccatum veniale plene deliberatum" beibehalten.

J. C. Ford und G. Kelly kommen in ihrem Buch „Contemporary Moral Theology", Bd. 1 (1958) 174—247, auf den doppelten Aspekt menschlicher Freiheit zu sprechen, auf den rein formalen und den existenziellen. Sie unterscheiden zwischen „Philosophical Freedom" und „Psychological Freedom". Unter „Philosophical Freedom" verstehen sie „the power, given certain prerequisites of knowledge and motivation, of saying yes or no freely, to a proposed action, or of choosing freely between two alternative courses of action" (212). Von dieser Freiheit stellen Ford und Kelly fest: „stat in indivisibili"; sie lasse keine Stufen oder Grade zu; sie sei dafür erforderlich, daß man von einem actus humanus sprechen könne. Unter psychologischer Freiheit verstehen Ford und Kelly das Fehlen von Hemmungen, die sich dem Gebrauch der philosophischen Freiheit entgegenstellen, ihn erschweren könnten. Diese psychologische Freiheit lasse verschiedene Grade zu, und nicht jeder Grad reiche für das Begehen einer Todsünde aus. Aber auch Ford und Kelly erwähnen mit keinem Wort, daß irgendwo unter diesen Graden psychologischer Freiheit ein qualitativer Sprung angenommen werden muß, damit sich der wesent-

‚zwischen' einzelnen Objekten, sondern als Selbstvollzug des gegenständlich wählenden Menschen, und erst *innerhalb* dieser Freiheit, in der der Mensch ‚sich selbst vermag', ist er dann auch ‚frei' hinsichtlich des Materials seines Selbstvollzugs: Er kann dies oder jenes tun bzw. unterlassen in Hinsicht auf seine (unumgängliche) Selbstverwirklichung." Vgl. auch G. von Bredow, Das Sein der Freiheit, 125: „Die menschliche Person wird ... durch ihre freien Akte selbst bestimmt, in ihrem Sein betroffen. Die freien Akte, die aus ihrer Wirklichkeit in sich entspringen, wirken ihrerseits an ihr." Im selben Sinne auch K. Rahner, Schriften, I, 392.

liche Unterschied zwischen schwerer und läßlicher Sünde erklären lasse.

Die qualitativ besondere Art freier Selbstbestimmung, die in der läßlichen Sünde gegeben ist, muß auch beim Tun des Guten vorkommen. Wer die Versuchung zu einer läßlichen Sünde überwindet, sich etwa lieber Unannehmlichkeiten aussetzt als die Unwahrheit sagt, kann dabei nur dieselbe Freiheit aktualisieren, die er auch in der Lüge eingesetzt hätte. Es gibt im sittlichen Verhalten des Menschen nicht nur das peccatum leve, sondern auch das honestum leve. Der Unterschied zwischen moralitas gravis und moralitas levis durchzieht das gesamte sittliche Leben des Menschen[7]. Wenn wir die dem Bereich der moralitas levis zugehörige Art freier Selbstbestimmung ihrer Existenzialität noch genauer charakterisieren wollen, kommen wir über negative Urteile kaum hinaus. In ihr geht es nicht um des Menschen Heil und Unheil, um des Menschen Grundverhältnis zu Gott. Darum sind ihr weder Totalität noch Endgültigkeit eigen. Bildlich gesprochen: der Bereich der moralitas levis ist von der Person nicht voll integriert, bleibt ihr mehr oder weniger äußerlich und entzogen, ist deswegen kein mögliches Medium eines ungeteilten Engagements. Sie ist die Sphäre, wo der Mensch mit sich selber uneins sein kann, sittlicher Inkonsequenz fähig ist.

Was ist mit solcher Inkonsequenz gemeint? Inkonsequenz heißt in der Logik: eine Folgerung, die man aus Prämissen zieht, ergibt sich nicht wirklich aus den Prämissen; das zwischen Prämissen und Folgerung angenommene Verhältnis von logischem Grund und logisch Begründetem besteht nicht; die in den Prämissen behauptete Wahrheit rechtfertigt nicht die in der Folgerung behauptete Wahrheit. In der sittlichen Inkonsequenz geht es nicht um Behauptung von Wahrheiten, sondern um die freie und tätige Anerkennung von Werten

[7] In seinem 1941 zuerst veröffentlichten Artikel „Zum theologischen Begriff der Konkupiszenz" schreibt K. Rahner: „Es muß doch den ontologischen und existenziellen Unterschied, den es zwischen läßlichen und schweren Sünden gibt, auch geben auf Seiten der sittlich guten Akte. Für diesen Sachverhalt gibt es noch nicht einmal eine Terminologie" (Schriften, I, 401, Anm. 1). In einer später (1955) verfaßten Arbeit „Über die gute Meinung" fragt Rahner, „ob man nicht auch auf der Seite der sittlich guten Akte eines Menschen jene nicht graduelle, sondern wesentliche Unterscheidung annehmen müßte, die nach allgemeiner Lehre zwischen läßlichen und Todsünden besteht", ob es nicht auch „auf Seiten des sittlich Guten existenziell gesehen ‚leichte' und ‚schwerwiegende' Akte" geben müsse (Schriften, III, 143). In einem wenig später erschienenen Artikel („Trost der Zeit") heißt es: „die Grundentscheidungen, die über die Richtung auf Gott hin ... entscheiden, bauen sich gar nicht eigentlich aus jenen Momenten auf, wie sie in der läßlichen Sünde und den existenziell auf der Seite des sittlich Guten entsprechenden ‚leichten' Akten gegeben sind" (Schriften, III, 184). In seinem 1961 veröffentlichten Artikel „Das ‚Gebot' der Liebe unter den anderen Geboten" setzt Rahner schon als selbstverständlich voraus, daß es im Bereich des sittlich Guten den wesentlichen Unterschied zwischen ‚leichten' und ‚schweren' Akten" gibt (Schriften, V, 505 f.).

und Normen. Vorausgesetzt ist, daß nicht nur zwischen Wahrheiten ein innerer Zusammenhang besteht, sondern auch zwischen Werten, daß die freie Anerkennung eines Wertes einschlußweise bereits Stellungnahme zur Wertordnung im ganzen ist. Sittliche Inkonsequenz meint: man bejaht entschieden einen sittlichen Wert und verneint zugleich einen anderen sittlichen Wert, der mit dem ersten innerlich zusammengehört; man ist einerseits ernstlich entschlossen, den Willen Gottes zu erfüllen, und man tut doch, ohne diesen Entschluß aufzugeben, in Freiheit das Gegenteil des Willens Gottes. Eine gleichzeitige Bejahung und Verneinung des Willens Gottes würde die innere Einheit der Person zerstören, wenn beides in völlig gleicher Weise geschähe. Aber das ist eben nicht der Fall. Wenn ein Mensch tatsächlich den Willen Gottes gleichzeitig bejaht und verneint, dann identifiziert er sich mit der Bejahung des Willens Gottes in wesentlich anderer Weise als mit der Verneinung des Willens Gottes. Man kann hier zurückgreifen auf die überlieferte Unterscheidung zwischen „voluntarium simpliciter" und „voluntarium secundum quid". Ein und derselbe Gegenstand kann für ein und denselben Willen zugleich voluntarium und involuntarium sein, aber voluntarium simpliciter und involuntarium secundum quid. Der Gerechtfertigte, der eine läßliche Sünde begeht, verhält sich frei zu Gott, er bejaht den Willen Gottes „simpliciter", er verneint ihn „secundum quid"; er bejaht ihn aus dem Zentrum seiner Person, er verneint ihn aus mehr peripheren Schichten seines Personseins heraus. Auch das sogenannte „peccatum veniale plene deliberatum" kann mithin, vom menschlichen Willen als einem und ganzem aus gesehen, nur ein voluntarium secundum quid sein. Die sittliche „Prämisse", von der aus der Gerechtfertigte die läßliche Sünde begeht, ist seine freie Entschiedenheit für Gott als sein Heil. An dieser Prämisse hält er fest, auch wenn er läßlich sündigt. Und gerade deswegen nimmt sich seine läßliche Sünde als Mangel an Folgerichtigkeit des Wollens, als Inkonsequenz, aus.

Sobald man die läßliche Sünde des Gerechtfertigten als das Böse erkannt hat, das aus freiem, aber inkonsequentem Willen getan wird, fällt es nicht mehr schwer, dieselbe Inkonsequenz des Willens auch beim Sünder anzunehmen. Der Sünder kann als Sünder noch das Gute tun, aber nur so, daß er zugleich an seinem Sündersein festhält, in seinem Willen Gott als seinem Heil abgekehrt bleibt. Der Sünder tut das Gute aus freiem, aber inkonsequentem Willen. Die Abkehr von Gott ist sein voluntarium simpliciter, das Wollen des Guten voluntarium secundum quid. Darum kann das Gute, das der Sünder tut, nur honestum leve sein, nur dem Bereich der moralitas levis zugehören[8].

[8] In ähnlicher Weise äußerte sich J. Endres, Menschliche Grundhaltungen (1958)

Muß dasselbe nicht auch von der sogenannten „fides informis" und „spes informis" gelten? „Fides informis" besagt: der Mensch glaubt an Gott, aber er liebt Gott nicht. Kann es einen Glauben an Gott geben, der nicht auch Liebe zu Gott wäre? Durch die „fides informis" ist der Mensch Gottes gehorsames Geschöpf; denn der Glaube ist immer auch Gehorsam. Zugleich ist aber das Fehlen der Liebe Anzeichen eines radikalen Ungehorsams. Im Glauben ist der Mensch Gott zugewandt; da er nicht die Liebe hat, ist er Gott abgewandt. Diese widersprüchlichen Aussagen, zu denen uns der Begriff der „fides informis" nötigt, erscheinen ohne weiteres als miteinander vereinbar, wenn man bei der fides informis das Fehlen der Liebe dem Bereich der moralitas gravis, den Glauben der moralitas levis zuordnet. Der Sünder, der glaubt, glaubt und gehorcht aus freiem, aber inkonsequentem Willen. Der Sünder, der glaubt, hat auch Liebe, weil es einen Glauben ohne Liebe wirklich nicht geben kann. Aber seine Liebe ist Liebe mit „geteiltem" Herzen, ist „voluntarium secundum quid", erfaßt nicht das Zentrum der Person. Fides informis und fides formata sind, rein formal betrachtet, im selben Sinne Glaube; ihrer Existenzialität nach sind sie wesentlich unterschieden. Die fides formata ist rechtfertigender Glaube, die fides informis nicht. Die fides formata ist totalverfügender Akt freier Selbstbestimmung, die fides informis nicht. Glaube und Liebe zu Gott aus ganzem Herzen sind nicht in der Weise trennbar, daß der Glaube auch existenziell derselbe bliebe, wenn ihm die vorbehaltlose Liebe fehlt.

Es mag sein, daß es einem spontan widerstrebt, fides informis und spes informis derselben sittlichen Sphäre zuzuweisen wie die läßliche

54: „Dem Menschen dagegen ist diese Folgerichtigkeit (scil. der Engel) nicht immer möglich. Wie er ‚läßliche' Sünden begehen, d. h. Gott als Endziel zuständlich bejahen und doch einzelne Akte setzen kann, die nicht auf Gott gerichtet sind, so kann er auch im Zustand, der grundsätzlich Gott ablehnt, einzelne Akte vollbringen, die nicht gegen Gott, sondern auf Gott bezogen sind. Die schlechte Handlung bei gutem Endziel und die gute Handlung bei schlechtem Endziel haben die gleiche Wurzel." Daß das sittlich Gute, das der Sünder vollbringt, nicht die qualitativ selbe existenzielle Tiefe haben kann wie die sündige Grundentschiedenheit des Sünders, stellen auch M. Flick - Z. Alszeghy fest: „Gli atti buoni del peccatore remangono però sempre limitati nella loro perfezione, sia soggettiva (non si tratta di un' impegno totale, di una presa di posizione della persona), sia oggettiva (non si tratta di quella conversione totale a Dio, prescritta anche solo dalla legge naturale)" (L'opzione fondamentale della vita morale e la grazia, in: Gregorianum [1960] 617).

K. Rahner, Schriften, III, 136, kommt ebenfalls auf das Phänomen sittlicher Inkonsequenz zu sprechen: der Mensch kann sich in seinem Verhalten gleichzeitig von einander widersprechenden Motiven frei leiten lassen: ein Priester kann beispielsweise gleichzeitig aus Liebe zu Gott und aus Eitelkeit predigen. Zur Erklärung dieses Mangels an Folgerichtigkeit des Wollens stellt Rahner fest: „daß diese verschiedenen Motive, wenn sie gleichzeitig denselben Menschen ‚bewegen', nicht alle an derselben Stelle der Person ansetzen können, nicht alle gleichzeitig Ausdruck des einen und selben eigentlichen Kerns der Person sein können, daß das eine Motiv existenziell peripherer, das andere zentraler ‚sitzt' ".

Sünde. Auch losgelöst von vorbehaltloser Liebe scheinen Glaube und Hoffnung eine entschieden größere Bedeutsamkeit zu haben als das Unterlassen oder Begehen einer läßlichen Sünde. Nun, auch im Bereich der moralitas levis gibt es unterschiedliche *Grade* freier Selbstbestimmung. Das Unterlassen einer Verlegenheitslüge hat gewiß nicht dieselbe sittliche Bedeutsamkeit wie fides und spes informis. Auf der andern Seite darf man nicht vergessen, daß der Sünder trotz fides und spes Sünder bleibt, ewige Verwerfung als Strafe verdient hat. „Und wenn ich allen Glauben hätte, so daß ich Berge versetzen könnte, hätte aber die Liebe nicht, so wäre ich nichts" (1 Kor 13, 2 b).

Unser spontanes Widerstreben, die fides informis der Sphäre der moralitas levis zuzuordnen, ist aber in erster Linie auf eine mangelnde Unterscheidung zwischen der objektiven Würde (dem objektiven Wertrang) und der personalen Tiefe eines Aktes zurückzuführen. Man kann etwa Furchtreue und Liebesreue ihrer objektiven intentionalen Struktur nach miteinander vergleichen und dann feststellen, die Liebesreue nehme einen höheren Wertrang ein als die Furchtreue, weil das von Liebe motivierte Verhalten sittlich höher stehe als das von Furcht motivierte Verhalten. Genauso lassen sich der Akt des Unglaubens und der Akt einer Verlegenheitslüge ihrem objektiven sittlichen Unwert nach einander gegenüberstellen, wobei es niemandem entgehen kann, daß der Unglaube objektiv einen wesentlich größeren sittlichen Unwert darstellt als die Verlegenheitslüge. Es ist diese Betrachtung der objektiven Würde oder Unwürde einer Aktklasse, was in der Moraltheologie die Unterscheidung zwischen „materia gravis" und „materia levis" bestimmt. Eine ganz andere Frage ist aber die nach der existenziellen Tiefe eines Aktes, ob es sich um einen personal peripheren oder zentralen Akt handelt. Der Glaube ist seinem objektiven Wertrang nach gewiß sittlich höchst bedeutsam, aber als fides informis ist er nicht als existenziell zentraler Akt vollzogen, weil er nicht das Grundverhältnis des Menschen zu Gott bestimmt, weil er den Menschen weiterhin von Gott als seinem letzten Ziel abgewandt sein läßt. Gewiß bestehen zwischen der objektiven Würdigkeit eines Aktes und seiner personalen Tiefe bestimmte Sollensbeziehungen. Der Glaube *soll* wegen seiner objektiven sittlichen Bedeutsamkeit als ein existenziell zentraler Akt gesetzt werden, er *soll* fides formata sein. Aber als fides informis *ist* er de facto *nicht* als zentraler Akt vollzogen. Daraus läßt sich wiederum erkennen: die fides informis ist auch als Glaube nicht genau dasselbe wie die fides formata. Nur als fides formata ist der Glaube ganz das, was er objektiv sein soll: ein personal zentraler Akt, durch den der Glaubende von Gott Heil und Rechtfertigung empfängt[9].

[9] Zur Unterscheidung zwischen objektivem Wertrang und personaler Tiefe eines

Ein Zweifaches haben wir bisher über die moralitas levis festgestellt: erstmal, sie kommt nicht nur im Bösen vor als peccatum leve, sondern auch im Guten als honestum leve; zum andern, die Art und Weise, wie der Mensch sich im Bereich der moralitas levis in Freiheit selbst bestimmt, ist wesentlich unterschieden vom total verfügenden Akt freier Selbstbestimmung innerhalb der Sphäre der moralitas gravis. Es bleibt noch die Frage, wie der Mensch im Bereich der moralitas levis mit dem Gesetz Gottes konfrontiert wird. Gehen wir wieder von der überlieferten Sündenlehre aus.

II

Analogie des Begriffs „Gesetz"

Jede Sünde ist freie Übertretung des Willens Gottes. Woher kommt es, daß sich diese Übertretung das eine Mal realisiert als ein totalverfügender Akt, das andere Mal nicht? Man führt gewöhnlich die unterschiedliche Bedeutsamkeit des übertretenen Gesetzes an, unterscheidet zwischen Gesetzen, die eine „materia gravis", und solchen, die eine „materia levis" zum Inhalt haben. Es ist nicht daran zu zweifeln, daß unser sittliches Bewußtsein spontan diese Unterscheidung macht. Wir werten ganz selbstverständlich eine Verlegenheitslüge wesentlich anders als einen Meuchelmord. Auf der andern Seite bleibt jedoch die Tatsache bestehen, daß auch die Verlegenheitslüge unter dem kategorischen Verbot Gottes steht. Hinter jedem seiner Gebote und Verbote steht Gott mit seiner ganzen und ungeteilten Autorität. Wie kann unter diesem Umstand der Inhalt eines göttlichen Gebotes oder Verbotes den Charakter einer „materia levis" haben? Wie ist es möglich, daß eine Entscheidung gegen den klar erkannten, kategorisch verbietenden Willen Gottes kein totalverfügender Akt ist, das Grundverhältnis des Menschen zu Gott nicht berührt? Doch stellen wir diese Fragen selbst einmal in Frage. Was in mir erhebt diese Fragen nach der Möglichkeit einer „materia levis"? Meine theoretisch reflektierende Vernunft und nicht mein spontan urteilendes sittliches Bewußtsein. Mein spontanes sittliches Bewußtsein ist von der Tatsache einer „materia levis" immer schon überzeugt. Die kritischen Fragen meldet erst meine theoretisch reflektierende Vernunft an. Mein spontan urteilendes sittliches Bewußtsein ist Werterkenntnis. Meine reflektierende Vernunft ist nicht Werterkenntnis, weil sie sich nicht einem Wert zuwendet, sondern meiner Werterkenntnis und nach deren Möglichkeitsbedingungen fragt. Die theoretische Vernunft ist sicher im Recht, wenn sie zweifelnd fragt, wieso ein unbedingtes Ge-

Aktes vgl. vor allem D. von Hildebrand, Sittlichkeit und ethische Werterkenntnis, in: Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, Bd. V, 525 ff.; ferner K. Rahner, Schriften, III, 31.

bot Gottes den davon betroffenen Menschen nicht in die Heilsentscheidung versetze, sich ihm als „materia levis" darstellen könne. Die Antwort des Menschen auf ein solches Gebot ist jedenfalls nicht unbedingter Natur, sie geschieht als Antwort mit „geteiltem Herzen", als „voluntarium secundum quid" wesentlich unter Vorbehalt. Folgt daraus nicht, daß das unbedingte Sollen des Gebotes Gottes ein je anderes wesentlich unterschiedenes ist, je nachdem ob es vom Menschen in der Sphäre seiner moralitas gravis oder levis vernommen wird? Wenn die theoretische, reflektierende Vernunft dem Gesetz gleichermaßen den Charakter unbedingter Verbindlichkeit zuschreibt, ob es nun eine „materia gravis" oder eine „materia levis" zum Inhalt hat, gibt sie dann tatsächlich das in der Reflektion wieder, was die spontane Werterkenntnis erfaßt, wenn sie vorreflex den Unterschied zwischen „materia gravis" und „materia levis" macht?

„Forma" und „materia" eines Gesetzes bilden doch wohl eine unteilbare Einheit, so daß ein Wesensunterschied in der „materia" notwendig auch einen Wesensunterschied in der „forma", im „Sollen", ausmacht. Das unbedingte Sollen des Gebotes Gottes, das den Menschen zu einer totalen und von sich aus definitiven Entscheidung herausfordert, muß wesentlich verschieden sein von einem unbedingten Sollen, auf das der Mensch mit einem totalverfügenden Akt weder zu antworten braucht noch antworten kann. Wie die Freiheit, die sich in einem actus moraliter gravis und in einem actus moraliter levis verwirklicht, nur rein formal, aber nicht existenziell im selben Sinne Freiheit ist, so kann auch das unbedingte Sollen, von dem der Mensch sich im Bereich der moralitas gravis und der moralitas levis betroffen erfährt, nur rein formal und nicht existenziell dasselbe sein. Die rein formale Betrachtungsweise geht allein auf die theoretische Vernunft zurück. Sie ist nicht falsch, aber ergänzungsbedürftig. Da sittliche Erkenntnis als sittliche notwendig existenziellen Charakter hat, den Menschen zur Stellungnahme und Entscheidung aufruft, darum muß die theoretische Vernunft auch diese Existenzialität zum Gegenstand ihrer Reflektion machen. Der Wesensunterschied in der freien Selbstbestimmung des Menschen ist bedingt durch einen Wesensunterschied seines Betroffenseins vom Gesetz Gottes; und der Wesensunterschied im Betroffensein vom Gesetz Gottes schließt einen Wesensunterschied in der sittlichen Erkenntnis als einer existenziellen Erkenntnis ein. Gesetz, Freiheit, Gut und Böse und deren Erkenntnis, also Sittlichkeit überhaupt kommt beim Menschen in zwei wesentlich verschiedenen Formen vor, zwischen denen nur eine Analogie, keine Univozität besteht.

Thomas von Aquin hat ausdrücklich nur die Analogie zwischen peccatum grave und peccatum leve herausgearbeitet. Den Gesetzes-

begriff gebraucht er in diesem Zusammenhang univok, aber so, daß er ihn allein dem Bereich der moralitas gravis vorzubehalten scheint. Er definiert mit Augustinus die Sünde im allgemeinen als „dictum vel factum vel concupitum contra legem aeternam“ [10]. Wenn er jedoch die läßliche Sünde von der schweren Sünde abheben will, sagt er, die läßliche Sünde sei nicht „contra legem quia venialiter peccans non facit quod lex prohibet, nec praetermittit id quod lex per praeceptum obligat, sed facit praeter legem“ [11]. Demnach wäre das, was wir „materia levis“ nennen, gar kein möglicher Inhalt der „lex divina“; in der läßlichen Sünde nähme der Mensch gar nicht Stellung zum göttlichen Gesetz und also auch nicht zu Gott. Auf diese Weise kommt der fundamentale Unterschied zwischen schwerer und läßlicher Sünde sehr klar zum Ausdruck. Aber was bleibt noch von der Sündigkeit der läßlichen Sünde, wenn Sünde „dictum vel factum vel concupitum contra legem aeternam“ ist, die läßliche Sünde sich jedoch nicht „contra legem“ richtet [12]?

Eines ist jedenfalls nicht zu bezweifeln: eine univoke Zuordnung des Gesetzes auf schwere und läßliche Sünde kann nach Thomas nicht in Betracht genommen werden. Die Analogie, die wir dem Gesetzesbegriff selbst zugeschrieben haben, verlegt Thomas in das Verhalten des Menschen zum Gesetz. Mit dem Gesetz Gottes konfrontiert, kann der Mensch in zweifacher, wesentlich unterschiedener Weise Stellung nehmen, er kann dem Gesetz zuwiderhandeln oder sich außerhalb des Gesetzes stellen. Muß die Möglichkeit zu solch unterschiedlicher Stellungnahme ihren Grund nicht im Gesetz selbst haben, in der Art und Weise, wie das Gesetz den Menschen zur Stellungnahme auffordert? Die Frage muß mit einem Ja beantwortet werden. Denn Gesetz und Stellungnahme zum Gesetz sind korrelativ, lassen sich nur wechselseitig auseinander verstehen. Wer gegen das Gesetz handelt, dem stellt sich das Gesetz wesentlich anders dar als dem, der sich in seinem Verhalten außerhalb des Gesetzes stellt. Wie Sünde, so ist auch Gesetz

[10] S. Th. I-II, q. 71, a. 6.

[11] S. Th. I-II, q. 88, a. 1 ad 1; vgl. auch II-II, q. 105, a. 1 ad 1.

[12] Übrigens dürfte es kaum noch möglich sein, das peccatum veniale als einen actus praeter legem zu charakterisieren, sobald man begriffen hat, daß es auch das honestum leve gibt. Die von Thomas inspirierte Moraltheologie will deswegen im peccatum veniale kein gegen das Gesetz gerichtetes Verhalten erblicken, weil der Mensch nicht imstande ist, durch das peccatum veniale sein Grundverhältnis zu Gott zu bestimmen. Das gleiche gilt aber auch vom honestum leve; auch dieses vermag nicht des Menschen Verhältnis zu Gott als seinem Endziel zu bestimmen. Konsequenterweise kann es darum auch nicht actus secundum legem genannt werden. Von der Grundentscheidung für Gott her betrachtet nimmt sich auch das honestum leve wie ein actus praeter legem aus. Aus der überkommenen scholastischen Begriffssprache würden sich eher folgende Bestimmungen des honestum und inhonestum leve anbieten: das honestum leve ist actus imperfectus secundum legem, das inhonestum leve actus imperfectus contra legem.

ein analoger Begriff entsprechend seiner Zuordnung zum Bereich der moralitas gravis oder der moralitas levis. Gesetz ist allemal ein Sollenssatz, aber der Mensch kann in zwei qualitativ verschiedenen Weisen vom Gesetz als einem Sollenssatz existenziell betroffen werden. In seiner Eigentlichkeit offenbart sich das Gesetz, sooft es den Menschen zu einer totalverfügenden Entscheidung aufruft. Im Bereich der moralitas levis hingegen vermag das Gesetz sich in seiner Eigentlichkeit keine unbedingte Geltung zu verschaffen. Hier ist das Gesetz es selbst und doch nicht es selbst, sich selber ähnlich und unähnlich, nur in abgeleiteter, analoger Form Gesetz.

Woher kommt es, daß der Mensch in einem gewissen Bezirk seiner Existenz für das Gesetz Gottes nicht ganz erreichbar und darum sich auch nicht zu einer totalverfügenden Selbstbestimmung übereignet ist? Inhalt und Form des Gesetzes bilden anerkanntermaßen in der Weise eine untrennbare Einheit, daß nur ein sittlich bedeutsamer Wert (materia gravis) Inhalt eines Gesetzes sein kann, das den Menschen in die Situation einer Totalentscheidung versetzt, ihn vor Gott als sein transzendentes Ziel bringt. Mithin erweist sich ein Gesetzesinhalt dadurch als sittlich bedeutsamer Wert, daß er Vermittlung für das Grundverhältnis des Menschen zu Gott ist. Aber wie ist es möglich, daß nicht jedem beliebigen sittlichen Wert diese Vermittlung gelingt? Wie kann überhaupt etwas den Charakter des Wertes für den menschlichen Willen haben, ohne daß es dessen Streben nach dem transzendenten Gut, nach Gott vermittelt? Der menschliche Wille als geistiges Strebevermögen ist konstituiert durch seine transzendentale Bezogenheit auf Gott als sein transzendentes Gut, so daß also möglicher Gegenstand des menschlichen Willens nur das ist, was dessen Streben nach Gott vermitteln kann. Gerade diese Fähigkeit müssen wir aber der sogenannten „materia levis" absprechen. Wenn nun der menschliche Wille sich trotzdem strebend zu einer „materia levis" verhält, dann kann er offensichtlich nicht reiner Wille sein, dann muß er sich schon an ein anderes Strebevermögen wenigstens teilweise entäußert haben, das auch im Bereich des Geschaffenen zu sich selber kommen kann, das folglich sinnliches Strebevermögen ist. Der Wille aber, der sich in einem sinnlichen Strebevermögen so verleiblicht, daß er seiner selbst nicht mehr in vollem Maße mächtig ist, gleichsam von seinem Streben in die Transzendenz abgelenkt werden kann, ist Wille unter der Konkupiszenz[13]. Die innere Möglichkeit der moralitas levis

[13] Nicht als ob die Konkupiszenz im Widerstand des sinnlichen Strebevermögens gegen den geistigen Willen bestünde. Vielmehr ist es so: der geistige Wille hat sich (als ‚Natur') immer schon in einer Weise in das sinnliche Strebevermögen entäußert, daß er als geistiger Wille nicht mehr von vornherein seiner selbst in vollem Maße mächtig ist. Die Konkupiszenz wird demnach erfahren als Widerständigkeit der „voluntas ut natura" gegen die „voluntas ut ratio". Aber diese

ist grundgelegt durch des Menschen Leibhaftigkeit in Gestalt der Konkupiszenz.

Sollte das Resultat der vorausgehenden Überlegungen richtig sein, dann hätte die Moraltheologie schon von Anfang an bei der Analyse menschlicher und christlicher Sittlichkeit den fundamentalen Unterschied zwischen moralitas gravis und moralitas levis herauszuarbeiten, und zwar ausgehend von der moralitas gravis als dem analogatum primarium jeder Sittlichkeit. Da aber die moralitas levis sich ihrer inneren Möglichkeit nach nur verstehen läßt aus der „konkupiszenten" Verfassung des faktisch vorkommenden Menschen, wäre in die anthropologische Fundierung menschlicher und christlicher Sittlichkeit von Anfang an auch der dogmatische Traktat über die „Konkupiszenz" einzubeziehen.

Widerständigkeit des Willens gegen sich selbst ist ontologisch nur möglich auf Grund der Verleiblichung des Willens in Sinnlichkeit. Deswegen können „reine Geister" nach allgemeiner Auffassung unter keiner denkbaren Voraussetzung unter der Konkupiszenz stehen. Vgl. zum Ganzen den grundlegenden Artikel von K. Rahner, Zum theologischen Begriff der Konkupiszenz, in: Schriften, I, 377—414; ferner J. B. Metz, „Begierde", in: LexThKir 2, Bd. II, Sp. 108—112; ders., „Konkupiszenz", in: H. Fries (Hrsg.), Handbuch theologischer Grundbegriffe, Bd. I., 843—851.

Die Taufe Jesu im Jordan als Anfang nach Eusebius von Cäsarea

Von Anton Weber, Espinheiro, Recife/PE (Brasilien)

Die Taufe Jesu im Jordan spielte im theologischen Denken der vornizänischen Väter wie auch der heterodoxen Gnostiker eine bedeutende Rolle[1]. Selbst noch bei Eusebius von Cäsarea, dem einflußreichen „Vater der Kirchengeschichte", der kaum als Theologe bekannt ist, finden sich beachtliche Spuren dieser theologischen Überlieferung, also noch mitten in jener wirren Übergangszeit des Konzils von Nizäa. Da zudem die Aussagen über den präexistenten Christus in der Christologie des Eusebius ein Übergewicht besitzen[2], vermutet niemand, daß er auch der Taufe Jesu als Anfang so große Bedeutung beimißt und sie als Beginn der Herrschaft und der wahren Gotteserkenntnis durch Jesus Christus versteht.

Mit dieser kurzen Abhandlung beabsichtige ich, dieses Lieblingsthema der Väter der ersten drei Jahrhunderte etwas ins Licht zu rücken und zugleich auf die theologische Verwurzelung des umstrittenen Eusebius in der vornizänischen Tradition hinzuweisen.

Nach Eusebius gleicht die erste Ankunft des Herrn einem „ruhigen, stillen Abstieg"[3], an einem einzigen Ort, in einem Winkel der Erde[4], in Demut und Verachtung[5]. Die Geburt Jesu ereignet sich im Verborgenen, und die dreißig Jahre von Nazareth sind die verborgenen Jahre. Erst mit der Taufe im Jordan offenbart sich das Heilswirken des göttlichen Logos, der schon vor Grundlegung der Schöpfung beim Vater war.

---

[1] Vgl. A. Orbe, La Unción del Verbo, Est. Valent. III, in: Analecta Gregoriana, Bd. CXIII, Rom 1961.

[2] Vgl. meine Studie über APXH, Ein Beitrag zur Christologie des Eusebius von Cäsarea, München 1965.

[3] Zu Ps 71, 6—8: PG 23, 800 C — 801 A.

[4] Theophanien IV, 35 (CB = Corpus Berolinense = Die christl. Schriftsteller der ersten 3 Jahrhunderte: Eusebius III/2, S. 215, 25 — 217, 7).

[5] Zu Ps 94, 2: PG 23, 1209 B: Bei der zweiten Ankunft wird er mit „unverhülltem Antlitz, Macht und großer Herrlichkeit" erscheinen. — Vgl. Justin, Dial. 32, 1; 46, 1; 14,8; 52, 1—4: Die erste Parusie wird den Juden zum Anstoß. Die Doxa des Logos bleibt unsichtbar. Er erscheint als sterblicher, leidender Messias. Erst die zweite Ankunft wird seine Herrlichkeit offenbaren. — Vgl. Beskow, Rex gloriae, The Kingship of Christ in the Early Church, Uppsala 1962, S. 98: „His kingly nature ... was only made manifest at the Resurrection." — Vgl. Daniélou, Théologie du Judéo-Christianisme, Tournai 1958, S. 228—237: Der Logos steigt so herab, daß er auch den Engeln verborgen bleibt. Vgl. 1 Kor 2, 8; Eph 3, 10—12.

„Die Dynamis unseres Erlösers waltet und regiert erkennbar, von Sonnenaufgang bis Sonnenuntergang, nachdem sie vom Fluß her ihr Wirken begonnen hat, sei es wegen des Mysteriums der Taufe oder auch weil am Jordan zuerst sein Heilswirken am Menschen in sichtbarer Weise seinen Anfang nahm." „Von da aus dehnt sich seine Herrschaft über die ganze Erde aus." [6]

Am Jordan beginnt auch die Verkündigung des Reiches Gottes[7]. „Und er wird herrschen von Meer zu Meer und vom Fluß bis an die Grenzen der Erde. Denn angefangen von der Taufe erfüllt er den ganzen Erdkreis." [8] Sogar der Text aus Zach 9, 9 — vom demütigen Messiaskönig — erscheint in diesem Zusammenhang[9].

Das Jordangeschehen in seiner vielfachen Bedeutung erweist sich also im zeitlichen und örtlichen Sinn als Anfang der Herrschaft und Offenbarung Gottes in der Geschichte. Zunächst fragen wir, weshalb gerade der Taufe Jesu im Jordan diese Ursprungsfunktion eignet.

1. Is 61,1 ff. und Lk 4, 16—21

Wurde Christus, der vor allen Äonen mit der Gottheit des Vaters gesalbt wurde, auch als Mensch gesalbt? Trägt wohl die Taufe Jesu im Jordan etwas zum Verständnis der Salbung des Menschen Jesu bei? Oder handelt es sich beim Taufgeschehen nur um die Offenbarung seiner Gottheit? Eine Untersuchung der zwei bekannten Schriftstellen möge zur Beantwortung dieser Fragen beitragen.

Die Propheten haben immer wieder gewünscht, das Heil Gottes möge sich doch vom Sion her dem Volke kundtun, damit die Gefangenschaft gewendet werde. Durch die Ankunft des Erlösers hat nun dieses Sehnen die Erfüllung gefunden[10]. In Jesus von Nazareth ist der Erlöser, das Heil Gottes, erschienen.

Der Vater hat ihm einen doppelten Auftrag gegeben: die Vermittlung der Erkenntnis des einzig wahren Gottes und die Befreiung aus der Knechtschaft der Dämonen[11]. Jesus von Nazareth hat diesen Auftrag ausgeführt, der wahre Gesalbte Gottes, der Heilige, der in der

[6] Dem ev. VII, 3 (CB: Eusebius VI, S. 340, 28 — 342, 18); vgl. zu Ps. 71, 6—8: PG 23, 881 A.

[7] Zu Ps 88, 26—29: PG 23, 1101 CD.

[8] Zu Ps 79, 9—14: PG 23, 961 D.

[9] Zu Ps 88, 26—29: PG 23, 1101 D.

[10] Zu Ps 52, 7: PG 23, 461 Cf: Eusebius unterscheidet zwei τάγματα:
a) solche, die nicht in Gefangenschaft geraten sind: Patriarchen, Propheten, Gerechte, und wer immer sich nicht mit Götzendienst befleckt hat; diese ruhten schon bei Gott aus und freuten sich über die Befreiung.
b) die Gefangenen; niedergehalten durch die „geistigen Mächte", sind sie nun durch Christus frei geworden.

[11] Dem ev. IV, 15 (CB, a. a. O., S. 178, 1—10); VI, 17 (CB, a. a. O., S. 197, 9 bis 198, 8).

Synagoge die Isaias-Stelle vorlas und dann sprechen konnte: „Heute ist diese Schrift in euren Augen erfüllt" (Lk 4, 20.21)[12]. Auf Jesus, hervorgegangen aus der Wurzel Jesse, „ruhten die sieben Geister Gottes; da er die Gerechtigkeit geliebt und die Gesetzlosigkeit gehaßt hat, wurde er von seinem Gott und Vater gesalbt mit dem sogenannten geistigen Salböl der Freude"[13]. Er ist nicht gesalbt worden wie einst die Priester mit „zubereitetem Salböl"[14], noch von Menschenhand[15], noch gleich den früher auf körperliche Weise Gesalbten[16]; er ist mit der „göttlichen Dynamis gesalbt"[17], „durch das Salböl der ungewordenen väterlichen und allgütigen Dynamis ist er zum Gesalbten geworden"[18], er ist „durch das Pneuma der väterlichen Gottheit gesalbt worden"[19], er ist nicht mit gewöhnlichem Öl, sondern „mit besserem und göttlichem Chrisma" gesalbt[20], er ist mit dem Pneuma seines Gottes und Vaters gesalbt, von ihm bekommt er Anteil an der ungewordenen Gottheit als Gott und Kyrios[21].

An der Salbung des Messias ist nicht zu zweifeln, wird doch gleichzeitig mit Is 61,1 fast immer auch Lk 4, 16—21 herangezogen: Tatsächlich ruht auf Jesus von Nazareth die Fülle des siebenfachen Geistes Gottes.

Wann aber hat sich die Fülle des Geistes über ihn ergossen? Könnte mit dieser Salbung nur die des Präexistenten gemeint sein, in der er an der väterlichen Gottheit Anteil bekommt[22]? Wurde der Messias, als er in Menschengestalt erschien, wirklich auch als Mensch gesalbt? Oder was bedeutet denn die Verbindung von Is 61,1 und Lk 4, 16—21 für die Behauptung, daß er auch als Mensch das göttliche Chrisma empfing[23]?

---

[12] Dem ev. IV, 16 (CB, a. a. O., S. 193, 22—194, 2); vgl. Beskow, a. a. O., S. 120: „Eusebius thus accepts the older tradition, that Isa. 61, 1 deals with the anointing of a prophet."

[13] Eccl. proph.: PG 22, 1253 D—1256 B; vgl. Beskow, a. a. O., S. 114: Die Identifikation des Heiligen Geistes mit der Salbung ist allgemein.

[14] Dem. ev. IV, 16 (CB, a. a. O., S. 193, 22—194, 2); IV, 15 (178, 1—10).

[15] Dem ev. IX, 10 (CB, a. a. O., S. 426, 21—427, 24).

[16] Ebd.

[17] Dem. ev. IV, 16 (CB, a. a. O., S. 193, 22—194, 2).

[18] Dem. ev. IV, 15 (CB, a. a. O., S. 178, 1—10).

[19] Zu Ps. 95, 2: PG 23, 1220 C—1221 B.

[20] Dem. ev. V, 2 (CB, a. a. O., S. 217, 19—34).

[21] Dem. ev. IX, 10 (CB, a. .a. O., S. 426, 21—427, 24). — (Vgl. Athanasius CA I, 47—52, PG 26, 108 C—121 B): Der Menschensohn ist im Jordan mit dem Freudenöl, d. h. mit dem Geist, gesalbt worden, nicht in gleicher Weise wie Aaron und David und die anderen, die mit Öl gesalbt worden sind. Athanasius bezieht Is 61, 1 und Apg 10, 38 auf die Taufe Jesu im Jordan: Mit ihm begannen wir, die Salbung und das Siegel zu empfangen (1 Jo 2, 20; Eph 1, 13). Taufe und Salbung gelten uns. — Vgl. Beskow, a. a. O., S. 282.

[22] Vgl. APXH, S. 59 ff., 115 ff.

[23] Beskow, a. a. O., S. 111 ff.: Justin spricht auch gleichzeitig von Is 61, 1 und Lk 4, 18 (vgl. Dial. 12, 2): „This is the fundamental proof of Jesus' Messiasship,

Als Jesus am Jordan erschien, hatten sich alle seine unsichtbaren Feinde wider ihn zusammengerottet. Da sich jedoch der Heilige Geist in Gestalt einer Taube auf ihn herniederließ und die Stimme des Vaters vom Himmel erscholl, sind seine Feinde in Verwirrung geraten; denn damit war bezeugt, daß dieser Mensch Gottes Sohn und der Vielgeliebte des Vaters ist. Vor allem waren sie erstaunt, „daß sie einen neuen Menschen sahen, von dem sie erwarteten, daß er mit größerer Dynamis ihr eigenes Wirken vernichten werde“ [24].

Zunächst spricht dieser Text von der Offenbarung des Jesus von Nazareth als Sohn Gottes. Der Vater selbst gibt Zeugnis von ihm und tut den Umstehenden das Geheimnis dieses Menschen kund. Sodann ist die Herabkunft des Heiligen Geistes in Gestalt einer Taube erwähnt. Darf nicht der „neue Mensch“ als Wirkung dieser Herabkunft angesehen werden, der die feindlichen Mächte in Erstaunen versetzt und sie für ihre eigene Herrschaft in dieser Welt fürchten läßt? Denn mit „größerer Dynamis“ wird dieser Mensch siegen und ihre Macht brechen. Weiterhin ist zu beachten, daß dieser „neue Mensch“ als solcher nur von den gottfeindlichen Mächten erkannt wird, nicht aber von den Menschen, die die Stimme des Vaters vernehmen. Schon die himmlischen Mächte haben sein Geheimnis im Himmel gepriesen, indem sie vorausschauten, wie sich im Eingeborenen die messianischen Verheißungen erfüllen [25]. Auch nur den himmlischen Mächten ist das Geheimnis seines Aufstieges und Heimganges zum Vater offenbar — sie freuen sich und staunen darüber —, während uns sein Aufstieg in Herrlichkeit noch verborgen bleibt und nur in der Verkündigung bezeugt wird [26].

Den gottfeindlichen Mächten ist also bei der Taufe der „neue Mensch“ offenbar. Wegen des Heiles des Menschen, das sich für uns

despite the fact that he never received any form of earthly unction“ (113). — Wie er schon als Logos gesalbt und deshalb ἀπόστολος und ἄγγελος genannt wurde, so wurde er auch in der Taufe gesalbt, um das Evangelium zu verkünden (113). Der Heilige Geist kam nach Gottes Heilsplan bei der Taufe auf ihn herab (Dial. 87, 1—6): „Not because he needed it but in order that it should rest upon him and find its goal in him, so that there should be no more prophets in Israel“ (114). Da empfing er die sieben Gaben des Heiligen Geistes. „The unction of the Spirit is here closely connected with the gift of prophecy. It is thus natural that Christ receives the fulness of the Spirit, there should arise no new prophet in Israel, but that the Spirit of prophecy should pass to the Church“ (114). Nach Justin hat die Salbung eine doppelte Bedeutung: positiv bezeichnet sie den Empfang der Fülle des Heiligen Geistes, negativ das Ende des Propheten-, Priester- und Königtums in Israel (Dial. 52, 2—4; 141, 3): „according to which the fact that Herod was not a Jew and not a high priest is seen as the fulfilment of Gen 49, 10“ (114 f.). — Vgl. Orbe, a. a. O., S. 21—40.

[24] Zu Ps 90: PG 23, 1156 CD.

[25] Vgl. zu Ps 88, 7: PG 23, 1081 D—1084 C.

[26] Dem. ev. IV, 17 (CB, a. a. O., S. 199, 4—9); zu Ps 92, 2.3: PG 23, 1188 C bis 1189 A.

in diesem „neuen Menschen" konkretisiert, waren die himmlischen Mächte von Gott abgefallen und gaben auch Anstoß zum Abfall der Menschen; diesen „neuen Menschen" haben sie beneidet. Dieser ist ein Werk des Heiligen Geistes, das Werk seiner Heiligung[27].

Dürfen wir aus all dem nicht schließen, daß Jesus von Nazareth gemäß seiner Menschheit in der Taufe im Jordan gesalbt worden ist, und zwar vom Heiligen Geist, der sich in jenem Augenblick auf ihn herniederließ? Diese Ansicht wird noch durch die Aussagen über die Sendung bekräftigt: Er kommt, um uns von der Gewaltherrschaft der Dämonen zu befreien — was die gottlosen Mächte befürchteten, wie sie den „neuen Menschen" erblickten — und um uns vom Irrtum des Götzendienstes zu erlösen[28].

Die Salbung des Menschen Jesus von Nazareth konstituiert somit die Taufe als Anfang des sichtbaren Heilswirkens des Logos[29]. Dort beginnt die Ausbreitung seiner Herrschaft — die Vorbereitung auf das Königtum des Vaters, das uns nach der Überwindung des letzten Feindes, des Todes, zuteil wird — und die Ausbreitung seiner Lehre, seiner göttlichen Lehre, die uns auf die Erkenntnis des einzig wahren Gottes vorbereitet.

Diese beiden Aspekte der Herrschaft und der Erkenntnis wollen wir nun noch weiter entfalten.

2. Die Taufe Jesu als Beginn der Herrschaft

Wie der Sohn, hervorgegangen aus dem ewigen Ratschluß des Vaters, vor allen Äonen mit dem göttlichen Pneuma zum Gott und Kyrios gesalbt worden ist, so wird der Menschensohn durch die Salbung des Heiligen Geistes zum „neuen Menschen" gesalbt und so zum Kyrios des ganzen Erdkreises. Vorher war die Menschheit von den gottfeindlichen Mächten dieses Äons beherrscht und niedergehalten. Durch die Ankunft des „neuen Menschen" wird ihre Herrschaft gebrochen. Eusebius betont wiederholt, daß das Königtum Gottes am Jordan beginnt und sich von dort aus über die ganze Erde ausbreitet[30]. Am Jordan setzt die Überwindung der Macht der Dämonen ein, schlägt der Gottessohn die zahlreichen Feinde in die Flucht und

[27] Vgl. zu Ps 88, 21: PG 23, 1097 D—1100 C: Der ἄνθρωπος aus dem Geschlecht Davids ist der verheißene Tempel. Er hat die Salbung des heiligen Öls empfangen und ist so zum „Gesalbten" geworden.

[28] Zu Ps 90: PG 23, 1156 D—1157 A.

[29] Vgl. Dem. ev. X, 2 (CB, a. a. O., S. 455, 14 ff.) zu Is 11, 2: Auf Jesus kamen die sieben Gaben des Heiligen Geistes herab, zur Überwindung des siebenfachen Geistes: πνεῦμα πορνείας, δειλίας, θανάτου, φόβου, τρόμου, πλανήσεως, δυνάμεως.

[30] Dem ev. IX, 10 (CB, a. a. O., S. 426, 21—427, 24); vgl. Or. ad Sanct. 11: PG 20, 1265 B: βασιλικὸν χρῖσμα.

unterwirft sich die Völker[31]. Deshalb waren die Dämonen so entsetzt, wie sich der Himmel am Jordan öffnete[32].

Ebenso ist die Macht des Meeresdrachen vernichtet[33]. Der Herr verwandelt das Meer in trockenes Land — so wurden auch im Jordanübergang große Dinge bedeutet: Gott selbst wird die „geistlichen Ägypter", die Dämonen, vertreiben und besiegen. Auch aus dem Meer, das tobt, aus dem Meer der Irrenden und Gottlosen, gibt es einen Übergang ins trockene Land, zur Wahrheit[34].

3. Die Taufe als Beginn der Erkenntnis des Vaters

Wie verhält sich die Salbung des Heiligen Geistes zur Erkenntnis des Vaters, die uns durch Jesus Christus vermittelt wird? Ist die Erkenntnis eine Wirkung der Geistsalbung? Erlangte Jesus die Erkenntnis auch als Mensch?

Uns ist verheißen, daß der Kyrios selbst kommen wird, gesandt vom Allmächtigen, und daß er in unserer Mitte wohnen wird, um uns „die bessere Erkenntnis des allmächtigen Gottes aufs neue zu schenken"[35]. Der Erlöser hat wirklich viele, die durch Blindheit geschlagen waren, befreit; er hat sie nicht bloß von der leiblichen Blindheit erlöst, sondern auch von der geistigen, indem er ihnen zum Urheber der geistigen Schau und Erkenntnis des Vaters wurde[36].

Mit der Ankunft des Messias hat sich Isaias' Prophezeiung (Is 35, 1—7) erfüllt: Blinde sehen, Lahme gehen, die Kirche aus den Heidenvölkern wird der göttlichen Erkenntnis gewürdigt, der Allerhöchste wird nun überall verehrt[37] ... In ihm sind wir alle reich geworden, „in jeglicher Lehre und Erkenntnis"[38]. Alle diese Aussagen stehen immer in engem Zusammenhang mit dem Taufgeschehen im Jordan: Dort beginnt die Verkündigung der göttlichen Lehre wie auch die Anerkennung des Erlösers als Gott und Kyrios[39]. Der Jubel des Gottesvolkes hat seinen Grund in der Erkenntnis der „Gottheit des

[31] Dem. ev. V, 2 (CB, a. a. O., S. 217, 19—34); zu Ps 95, 2: PG 23, 1220 C—1221 D.

[32] Zu Ps 90: PG 23, 1156 CD.

[33] Zu Ps 63, 10.11: PG 23, 637 AB; vgl. Daniélou, a. a. O., S. 248: „Ce thème du dragon caché dans les eaux de la mort et du baptême du Christ comme descente dans son domaine persistera dans la tradition."

[34] Zu Ps 65, 5.6: PG 23, 652 D—653 A.

[35] Dem. ev. V, 26 (CB, a. a. O., S. 246, 31—247, 8).

[36] Dem ev. IX, 10 (CB, a. a. O., S. 426, 21 — 427, 24): αἴτιος τῆς κατὰ νοῦν θεωρίας καὶ τῆς ἐπιγνώσεως τοῦ τῶν ὅλων θεοῦ γέγονεν. Vgl. Klein, Die Lichtterminologie bei Philon von Alexandrien und in den hermetischen Schriften, Leiden 1962, S. 214: „auch ist Gnosis zu häufig als εὐσέβεια gefaßt, als daß man sie eine intellektuelle Leistung nennen könnte".

[37] Dem. ev. VI, 21 (CB, a. a. O., S. 289, 18 ff.).

[38] Zu Ps 63, 10.11: PG 23, 640 B—D.

[39] Zu Ps 88, 26—29: PG 23, 1101 C.

Erlösers" — am Jordan hat es sein Angesicht geschaut und wurde es der göttlichen Erkenntnis gewürdigt[40]. Am Jordan wurde die Herrlichkeit Gottes offenbar: Johannes der Täufer bereitete das Volk durch die Bußtaufe im Wasser darauf vor: „Er selbst wird euch im Heiligen Geist und im Feuer taufen" (Lk 3, 16). Die Herrlichkeit Gottes besteht im Heil Gottes, das durch die Propheten verheißen ist[41]. Am Jordan hat das Volk die Herrlichkeit Gottes geschaut, „als Jesus aus dem Wasser stieg und sich die Himmel öffneten, als sich der Geist Gottes wie eine Taube auf ihn herniederließ und auf ihm blieb". Dies war der Augenblick, als die Herrlichkeit von Jerusalem wich und auf die Wüste überging, auf die Kirche aus den Heidenvölkern[42]. Die Wüste — am Jordan war die Wüste gegenwärtig, dieses Sinnbild für die Kirche aus den Heidenvölkern — hat sich in einen Ort der Freude verwandelt: „Es freue sich Wüste und Dürre! Es juble die Steppe und jauchze! ... Sie sehen die Herrlichkeit des Herrn, die Pracht unseres Gottes ... Dann werden der Blinden Augen geöffnet ..." (Is 35, 1—6)[43].

Die Offenbarung der Herrlichkeit Gottes am Jordan führt zur Erkenntnis des allmächtigen Vaters: Da wird das glückselige Volk „durch die Erkenntnis Christi erleuchtet"[44], so daß diese Erkenntnis, die bei Eusebius mit der Herrlichkeit Gottes identisch ist (vgl. Is 6, 1 ff.), die ganze Erde erfüllt[45]. Eusebius wird also nicht müde, immer wieder zu betonen, daß am Jordan die Herrlichkeit Gottes offenbar geworden ist und sich von da aus über die ganze Erde hin ausbreitet. Einmal ist damit die Erkenntnis der Gottheit des Sohnes gemeint, der uns selber mit seinem Licht erfüllt, bald die Erkenntnis des Sohnes als Kyrios, der in unserer Mitte wohnt und mächtig ist, in der Mitte der Kirche, die ja nun die von Jerusalem gewichene Herrlichkeit empfangen hat. In der Kirche ist dieser Jesus, auf den sich für immer der Heilige Geist niederließ, als Kyrios offenbar. Bald

[40] Zu Ps 88, 16—19: PG 23, 1096 AB; vgl. Klein, a. a. O., S. 214 f.: Das Verb φωτίζειν bezeichnet das Wirken Gottes auf den Menschen: Erleuchtetsein (im Sinne der Fähigkeit, das göttliche Licht zu schauen), Wiedergeborensein, Vergöttlichtsein, Besitz der Gnosis und Taufe sind eine Gnade Gottes, nicht notwendige Frucht eigenen menschlichen Bemühens. Die Erleuchtung steht meist am Anfang des Heilsweges eines Menschen und hat initiatorischen Charakter; nur so ist zu verstehen, daß die christliche Initiation, die Taufe, „Erleuchtung" genannt wird. Außerdem bedeuten Erleuchtung und Licht „Heil". Die Gleichung λουτρόν = φώτισμα ist unter den frühen christlichen Schriftstellern allgemein üblich. Vgl. A. Orbe, Teología bautismal de Clemente Alejandrino según Paed. I, 26, 3—27, 2, in: Gregorianum 36 (1955), S. 419 ff.; u. a. die Begriffe λουτρόν, φώτισμα, ἐπίγνωσις, (441).

[41] Dem. ev. IX, 5 (CB, a. a. O., S. 413, 25—414, 33).

[42] Dem. ev. IX, 6 (CB, a. a. O., S. 416, 24 ff.).

[43] Vgl. ebd.; zu Ps 65, 5.6: PG 23, 653 BC.

[44] Zu Ps 88, 16—19: PG 23, 1096 B; vgl. Ignatius, Eph 17, 1.2: Λαβέντες θεοῦ γνῶσιν, ἥ ἐστιν Ἰησοῦς Χριστός.

[45] Dem. ev. VII, 1 (CB, a. a. O., S. 298, 19 ff.).

heißt es, daß uns nun der Zugang zur Erkenntnis des Vaters geschenkt ist. Die Erkenntnis des Vaters und des Sohnes widersprechen sich nicht; denn wer den Sohn sieht, der sieht den Vater. Im Jordangeschehen offenbart sich also das Geheimnis des dreifaltigen Gottes, das dem Gottesvolk des Alten Bundes noch verhüllt war, da es diese Wahrheit noch nicht zu tragen vermochte.

Vom Jordan her breitet sich demnach die wahre Gotteserkenntnis aus — bis an die Grenzen der Erde, indem uns der Sohn Gottes durch die Vermittlung seines Lichtes zur Erkenntnis führt als der einzige Mittler der Erkenntnis des Vaters.

Was bedeutet aber die Salbung durch den Heiligen Geist für seine Erkenntnis des Vaters, und zwar für seine Erkenntnis als Mensch? Aus dem Gesagten ist ersichtlich, daß die Taufe einen Anfang der Vollendung, wenigstens für die Kirche, darstellt. Die Vollendung wird aber erst in der Erkenntnis des Vaters erlangt, d. h., wenn alle in die Ruhe des Vaters eingegangen sind. Wenn aber Jesus Urheber dieser Gotteserkenntnis ist, die allein durch ihn vermittelt werden kann, muß er dann nicht auch *als Mensch* davon erfüllt sein?

Eine Stelle aus der Or. ad Sanct.[46] scheint sich nicht in diesen Kontext einzufügen; diese spricht nur von einer „königlichen Salbung, ὁμόψυχον τῆς πάντων συνέσεως". Es ist nämlich ein wichtiges Axiom der Vätertheologie, daß „das gleiche durch das gleiche" erlöst wird[47], d. h., daß Jesus als Mensch die Erkenntnis des wahren Gottes besitzen muß, wenn er diese Erkenntnis den Menschen vermitteln will. Wann soll ihm aber diese Erkenntnis verliehen worden sein, wenn nicht in der Taufe im Jordan, als der Heilige Geist sich auf ihn herniederließ und auf ihm blieb?

Eusebius spricht nicht ausdrücklich davon. Im Gegenteil, in der Auslegung von Ps 21 erwähnt er die Schau des Vaters schon in der Geburt des Sohnes, des Logos. Von Geburt hat er Gott, seinen Vater, vor Augen bis zur Nacht und Verlassenheit am Kreuz, wo er einzig und allein auf Gott seine Hoffnung setzt[48]. Doch die Erkenntnis des Vaters scheint sich da auf den Logos als Logos zu beziehen, der auch in der Menschwerdung beim Vater und auf den Vater hin (d. h. aus der Erkenntnis des Vaters lebt) bleibt, so daß damit unsere Frage, ob in der Taufe Jesus durch den Heiligen Geist mit einer „neuen Erkenntnis" ausgestattet wurde, nicht gelöst ist.

Noch ein anderer Hinweis zur Erhellung unseres Problems: Mit Jesus von Nazareth ist das Vollkommene da und hört das Frühere auf. Anstelle des alttestamentlichen Priestertums ist nun das bessere

[46] Or. ad Sanct. 11: PG 20, 1265 B; vgl. Orbe, a. a. O., S. 588—592.
[47] ὅμοιον ὁμοίῳ.
[48] Dem. ev. X, 8 (CB, a. a. O., S. 481, 33 ff.).

und wahre Priestertum getreten, wie Johannes der Täufer bezeugt. Als dieser nämlich Jesus kommen sah, wies er das Volk auf ihn hin, indem er ausrief, dieser sei das Lamm Gottes, das die Sünden der Welt trägt (Jo 1, 29), und er versiegelte so die messianischen Verheißungen des Alten Bundes[49].

Mit Jesus ist also das Vollkommene und Wahre, die Erfüllung des Alten Bundes da. Mit ihm ist auch jener Mann da, den Gott zu den Ägyptern sendet, um über viele Völker zu herrschen (Num 24, 7). Seit seiner Ankunft „leuchtet nun die Erkenntnis des Allgottes hervor und versiegelt den unumstößlichen Glauben an die Verheißungen“ [50].

In der Theologie des Eusebius tragen die Begriffe Wahrheit und Vollendung wie auch Erfüllung einen betont erkenntnismäßigen Charakter; das Verborgene des Alten Bundes ist nun in Jesus Christus, der eigentlichen Offenbarung des Vaters, endgültig enthüllt. Und wenn Gott einen Mann zu den Ägyptern sendet, dann ist damit nicht nur symbolisch das Joch der Knechtschaft, sondern auch das Dunkel des Irrtums gemeint. Aus diesem „Ägypten“ führt uns der Sohn zur wahren Gotteserkenntnis, zur Vollendung. Die Beantwortung unserer Frage wird also davon abhängen, in welchem Sinne dieses Vollkommene oder die Wahrheit, die sich mit Jesus am Jordan offenbart, zu interpretieren ist. Oder dürfen wir vielleicht bei Eusebius in dieser Frage keine Antwort erwarten, in einer Zeit, als die *Gottheit* Jesu Gegenstand schärfster Auseinandersetzungen war?

Allein auf Grund einer Analyse der Aussagen über die Taufe Jesu im Jordan läßt sich die Frage der Menschheit Jesu, genauer noch: der Menschenseele, nicht befriedigend beantworten. Dazu wäre eine gründliche Untersuchung des Verhältnisses des Logos zum Leib notwendig, die jedoch den Rahmen dieser Abhandlung sprengen würde[51]. Es

[49] Dem. ev. I, 10 (CB, a. a. O., S. 45, 21—46, 5); vgl. Eusebius von Emesa, Vol. I, De fide 81, 10 ff.: „Quia igitur veniebat ut baptizaretur propter nos, Ioannes antequam propinquaret qui baptizandus erat, quia vox erat, non tacuit, sed clamavit dicens: Quid? Ecce agnus Dei. Nonne dictum hoc ostendit eum, qui ad baptismum venerat? Qui enim videbatur, erat agnus Dei; qui autem occultabatur sacerdos Dei.“

[50] Dem. ev. I, 6 (CB, a. a. O., S. 30, 36 ff.). — Vgl. Klemens von Alexandrien bei Orbe, Teología, S. 146: „Al bautizarse Cristo, no obstante el conocimiento perfecto que tenía del Padre en virtud de su filiación divina, vino a demonstrar que para quienes non son Dios come El, la manera única de lograr la perfección (= la Ciencia e Iluminación perfecta) es el Bautismo, pues en cuanto hombre solo asi logra también El la perfección.“ — Zur Tauftheologie des Irenäus vgl. Orbe, La unción, S. 501—520: „La unción profetizada (Is 61, 1 s.) y caracterizada en su finalidad con tanta evidencia: Spiritus Dei super me, quapropter unxit me, evangelizare humilibus misit me ... afecta al Verbo, en cuanto hombre“ (510).

[51] Die Existenz der Menschenseele Christi läßt sich — wenigstens in den Spätschriften des Eusebius, in denen er vor allem gegen Marcellus von Ancyra polemisiert — nicht beweisen, da der Logos selbst deren Funktion übernommen zu haben scheint.

scheint jedoch nicht zu bezweifeln zu sein, wie aus all den untersuchten Texten hervorgeht, daß Jesus von Nazareth auch als Mensch gesalbt wurde, und zwar in der Taufe im Jordan, als sich der Heilige Geist in der Gestalt einer Taube auf ihn herniederließ und auf ihm blieb. Nur so ist auch verständlich, daß nach Eusebius von Cäsarea die Taufe Jesu im Jordan einen Anfang der Herrschaft und der Offenbarung bzw. der Erkenntnis Gottes in der Geschichte darstellt. In dieser Auffassung drückt sich deutlich die Kontinuität seines theologischen Denkens mit der vornizänischen Tradition aus, wenn er diese auch, wie gerade die Frage der Menschenseele Christi zeigt, nicht vollständig weitergibt und nicht mehr in der Tiefe eines Irenäus das Geheimnis der Menschwerdung begreift.

Eine Zwettler Abkürzung der Vätersammlung Adhemars von Saint-Ruf (Valence)

Von Nikolaus Häring S. A. C., Toronto

Beim Versuch einer Rekonstruktion der Vätersammlung des Porretaners Adhemar von Saint-Ruf (Valence), soweit sie aus dem anonymen *Liber de vera philosophia* eines Zeitgenossen erfaßbar schien, habe ich die Gewißheit ausgesprochen, „daß die *Collectio* nicht spurlos vom Erdboden verschwunden ist“ [1]. Dabei habe ich hinzugefügt, man dürfe bei der Suche nach der Sammlung „wohl auch an Österreich denken“.

In seiner äußerst aufschlußreichen Studie „Zur Geschichte der Frühscholastik in Österreich und Bayern“ [2] weist Prof. Peter Classen auf eine „Sammlung von Sentenzen“ hin, die er als eine Stufe im Fortgang der wissenschaftlichen Methode in der Frühscholastik interpretiert. Obwohl das, grundsätzlich gesehen, richtig ist, müssen wir jedoch die Heimat dieser Sammlung und der Methode, die sich in ihr widerspiegelt, von Österreich nach Frankreich verlegen, denn die „Sammlung von Sentenzen“ ist in Wirklichkeit ein Auszug aus Adhemars *Collectio*.

Es handelt sich hier um zwei Handschriften der Stiftsbibliothek Zwettl (Codd. 240 und 295), die wir auf Grund ihrer Signatur mit Z 240 und Z 295 bezeichnen können. Z 295 stammt teils aus dem Ende des 12. Jahrhunderts, während Z 240 ins 13. Jahrhundert zurückgeht. Z 295 besteht heute aus zwei Teilen. Der erste Teil (fol. 1—71) ist unsere von zwei Schreibern [3] geschriebene Sammlung. Der zweite Teil (fol. 73—157: Schluß), im 14. Jahrhundert geschrieben,

[1] Scholastik 38 (1963) 402—420. In den dortigen Quellenangaben sind folgende Verbesserungen oder Ergänzungen nachzutragen: S. 408, Anm. 29: *De Trin.* XV, 14, 23; PL 42, 1076. S. 411, Anm. 62: Alkuin, *De Fide s. Trin.* II, 9; PL 101, 28 D. S. 412, Anm. 81: Vigilius, *Contra Arian.* II, 27—28; PL 62, 214 D—215 D. S. 414, Anm. 11: Ambrosius, *De Incarn.* 7, 77; PL 16, 873 D. Die Eusebius-Zitate S. 415 Nr. 30—32 stammen aus (30) *Homilia prima de symbolo*, (31) *Homilia secunda de symbolo* und (32) *Homilia de Trinitate generalis;* Maxima Bibl. 6 (Lyon 1677) 628 F, 631 D, 653 D. Der darauf folgende Hieronymus ist Pelagius, *In 1 Cor.* 8, 6; ed. A. Souter (Cambridge 1926) 172. Die Nummer 4 in Dist. XIX (S. 414) besteht aus zwei Augustinus-Texten, wobei der zweite lautet: Augustinus *Contra Maximum:* Deus Spiritus est ... cum sint tria, unum sunt (= Augustinus, Ep. 170, 5; PL 33, 749).

[2] MIÖG 67 (1959) 268 f.

[3] Auf fol. 17^{v} bricht der Text in der 11. Zeile innerhalb eines Satzes ab. Die Fortsetzung des Satzes steht auf fol. 18 und ist von einer anderen wohl weniger eleganten und etwas späteren Hand geschrieben.

ist im Katalog richtig angeführt als Formularium in artem prosandi compilatum a monacho ordinis cysterciensis[4]. Weniger genau ist im Katalog der erste Teil beschrieben: De auctoritate Hilarii pictaviensis episcopi.

Z 240 enthält den Tractatus s. Hylarii in evangelium mathei (fol. 2—70^{v}) und eine Sammlung von Texten, die der Katalog auch diesmal recht ungenau „Auctoritates Hylarii (fol. 70^{v}—135)" nennt[5]. Es ist die gleiche Sammlung (fol. 70^{v}—124^{v}) wie in Z 295. Dann folgen zwei im Katalog nicht notierte kleine Traktate gegen einen Porretaner. Der Titel des ersten (fol. 124^{v}) lautet: Tractatus de eo quod persona sit in persona. Der zweite ist tituliert (fol. 129^{v}): Tractatus contra eum qui dicit quod divinitas non sit Deus. Der Schreiber bemerkt am Schluß (fol. 135) der von ihm ganz und säuberlich geschriebenen Handschrift: Laus tibi sit, Christe / quoniam liber explicit iste / scriptori perpes / volo sit pro munere merces[6].

Im ersten Traktat bemerkt der Verfasser, man habe bis jetzt immer geglaubt und gepredigt, der Vater sei im Sohn und der Sohn im Vater. Dann fährt er in seinem etwas bombastischen, aber guten Stil fort: Hoc tu, nescio quis — non enim michi notus es — nova quaedam et incognita introducens giganteae fortitudinis animositate contradicis (fol. 125^{v}). Der zweite Traktat stammt vom gleichen Verfasser und ist wahrscheinlich gegen den gleichen Unbekannten gerichtet: Haec assertio tua eruditorum aures molestat, mentes fidelium turbat, minus doctorum fidem exagitat (fol. 129^{v}).

Vermutlich ist Z 240 die Abschrift oder Schwester einer Handschrift aus Heiligenkreuz, deren Inhalt in einem Verzeichnis aus dem 14. Jahrhundert (1363—1381) beschrieben ist: Hylarii episcopi tractatus super matheum. Sententie quedam de s. Trinitate et Incarnacione Verbi. De illo tractatu quod persona sit in persona. Tractatus contra eum qui dixit quod deitas non sit Deus. Epistola ad Capitulum Frisingense de tribus personis[7].

Diese Handschrift befindet sich nicht mehr in der Stiftsbibliothek von Heiligenkreuz. Abgesehen von dem Brief an das Freisinger Kapitel war sie inhaltlich identisch mit Z 240. Obwohl der Text unserer Vätersammlung in Z 240 und Z 295 inhaltlich gleich ist und

[4] *Xenia Bernardina*, pars II: Handschriftenverzeichnisse der Zisterzienser-Stifte 1 (Wien 1891) 400. Auf fol. 71^{v} steht der Index eines Werkes, dessen erstes Kapitel den Titel trug: De proprio fidei catholice fundamento. Die achte Kustode steht noch deutlich am Fuß des Blattes. Auf fol. 72 finden sich eine lateinische und eine deutsche Urkunde. Auf fol. 72^{v} steht, von einer späteren Hand geschrieben, die Inhaltsangabe des auf fol. 73 beginnenden Formularium in artem prosandi.

[5] *Xenia Bernardina* II, 1, 383 mit Hinweis auf Frast, *Oesterr. Bl.* IV, 508, 551. Das folio nach 116 ist beim Zählen übersehen worden.

[6] Gerhoch von Reichersberg ist wahrscheinlich der Verfasser beider Traktate.

[7] Th. Gottlieb, Mittelalterliche Bibliothekskataloge Österreichs 1 (Wien 1915) 48, Zeile 31—35.

man darum Z 240 als eine Abschrift von Z 295 ansehen möchte, ist es auf Grund des Gesamtinhaltes nicht unwahrscheinlich, daß Z 240 und die verschollene Handschrift von Heiligenkreuz zusammengehören. Dabei darf man nicht übersehen, daß nach dem Verzeichnis von Heiligenkreuz die Sammlung auch die Inkarnation miteinschloß. Dieses Thema ist nämlich in der Zwettler Abkürzung nicht ersichtlich. Der Verfasser des *Liber de vera philosophia* stellt aber ausdrücklich fest, daß die Sammlung Adhemars die Dreifaltigkeit, die Menschwerdung und die Eucharistie umfaßte[8]. Die gleichen drei Gegenstände sind auch das theologische Haupt-Thema der porretanischen Summen im Cod. Vat. Rossianus 212 (fol. 96—151) und Cod. Paris B. N. Lat. 2802 (fol. 77—114), auf die A. Dondaine[9] hingewiesen hat und die eng mit Adhemars *Collectio* zusammenhängen.

Daß wir wirklich Adhemars Sammlung, wenn auch gekürzt, vor uns haben, ergibt sich aus einer Reihe von Eigenheiten, die kurz angedeutet sein mögen. Als Adhemar seinen Kommentar zu Boethius' *De Trinitate* schrieb, der im *Liber de vera philosophia* als *Tractatus de Trinitate* bezeichnet wird, entschloß er sich, seinen Lesern das Studium der Texte zu erleichtern, indem er die ausschlaggebenden Worte mit zwei Punkten kenntlich machte und am Rande ein *Nota*-Monogramm bei der entsprechenden Zeile anbringen ließ[10]. Zahlreiche Spuren dieses Verfahrens finden sich noch in Z 295. In Z 240 sind sie allerdings nicht mehr zu entdecken. Eine Abart dieses Verfahrens findet sich in der erwähnten porretanischen Summe des Cod. Vat. Ross. 212, wo das erste Wort eines jeden Zitates mit zwei Punkten gekennzeichnet ist, dem auf dem Rande zwei Punkte über dem Namen der zitierten Quelle entsprechen.

Ein zweiter Beweis dafür, daß wir Adhemars Sammlung vor uns haben, läßt sich aus einem Vergleich mit den uns aus dem *Liber de vera philosophia* bekannten Texten führen[11].

Man kann einen dritten Beweis führen aus den Hinweisen, die sich in Adhemars *Tractatus de Trinitate* auf den Folio-Rändern der vatikanischen Handschrift (Vat. Lat. 561) finden, oder aus gemeinsamen Text-Gruppen. So steht im *Tractatus* z. B. eine Gruppe von 6 Zitaten, die wörtlich in der gleichen Reihenfolge und mit der gleichen Einleitung in Nr. 1—6 der 5. Distinktion der Zwettler Abkürzung wiederkehrt[12]. Eine andere Gruppe von 8 Zitaten[13], die mit den Worten:

[8] Scholastik 38 (1963) 404.

[9] Écrits de la ‚petite école' porrétaine (Paris-Montreal 1962) 34 und 56.

[10] *Tractatus de Trinitate*, praef. 47; ed. N. Häring, in: ArchHistDoctLittMA 31 (1964) 126.

[11] Scholastik 38 (1963) 406—420.

[12] *Tractatus de Trin.* II, 14—19; ed. Häring 157.

[13] *Tractatus de Trin.* I, 66—67 und 69—74; ed. Häring 141.

Ad Amandum presbiterum epistolaris responsio Ieronimi beginnt, findet sich wörtlich in Nr. 1—8 der 18. Distinktion der Zwettler Sammlung. Diese Vergleiche zeigen, daß die Abkürzung sich mehr um Unterlassung gewisser Texte als um die Kürzung und Änderung von Zitaten bemühte. Um noch ein Beispiel zu bieten, Adhemars *Tractatus* II, 36—46 ist eine Reihe von Texten, die sich nach einer Bleistiftnotiz in der 11. Distinktion der Sammlung befinden soll. Sie findet sich tatsächlich in der Zwettler Abkürzung in Dist. XI, 1—2 und 7—14. Beim Gebrauch seiner eigenen Sammlung hat auch Adhemar es offenbar für gut gehalten, Kürzungen vorzunehmen.

Allerdings ergibt sich auch aus Vergleichen, daß die Abgrenzung der einzelnen Distinktionen in der Zwettler Sammlung nicht in allen Fällen gesichert ist, ja in einigen Fällen sehr wahrscheinlich von der Vorlage abweicht. Im allgemeinen leitet die Zwettler Abkürzung eine neue Distinktion mit den Worten ein: Sequitur auctoritatum alia distinctio. In Z 240 fehlt diese Überleitung bei der 7., 8., 12., 13. und 14. Distinktion (fol. 79, 80, 85, 85^{v}, 87^{v}). Mit Hilfe des *Liber de vera philosophia* und Adhemars *Tractatus de Trinitate* kann man jedoch nachweisen, daß die entsprechenden Einleitungen in Z 295 zu Recht bestehen. Die 16. Distinktion in der Reihenfolge der Zwettler Sammlung enthält allerdings Material, das zur 18. Distinktion, wie wir sie aus dem *Liber* kennen, zu gehören scheint. Dem entspricht die noch viel deutlichere Tatsache, daß unsere 17. Distinktion, die 53 Zitate enthält, sehr viele Texte bietet, die in der 19. Distinktion der bereits veröffentlichten Sammlung zu finden sind[14]. Ferner besteht die 18. und 19. Distinktion der Zwettler Abkürzung aus Texten, die sich in der 20. Distinktion, wie sie uns aus dem *Liber* bekannt ist, teilweise wiederfinden. In der 20. Distinktion treffen sich beide Sammlungen wieder. Nach der 21. Distinktion scheint aber auch in Z 295 der Titel: Sequitur auctoritatum alia distinctio von einem Schreiber übersehen worden zu sein, wie sich aus Vergleichen ergibt. Die *distinctio* XXII erscheint darum ohne Titel. Die letzten zwei Distinktionen bieten keine besondere Schwierigkeit.

Man kann sich aus der Zwettler Sammlung bereits ein besseres Bild machen über die Art, wie die *Collectio* entstanden ist. Wenn man in der 17. Distinktion die Nummern 22—39 mit den Nummern 40—53 vergleicht, ist es klar, daß der Verfasser aus irgendeinem Grunde mit dem 8. Buch des Hilarius das Werk anfing, bis zu Ende überprüfte, dann von vorne anfing, bis er zum 8. Buch kam. Ähnliche Reihenfolgen aus Hilarius' *De Trinitate* und *De Synodis* finden sich in *Dist.* VIII, 10—21; X, 9—14; XX, 22—23. Eine solche Reihe aus Fulgentius steht in *Dist.* VIII, 3—9.

[14] Scholastik 38 (1963) 214—216 mit 37 Zitaten.

Es läßt sich ferner feststellen, daß der Verfasser des *Liber de vera philosophia* schon recht gründlich gekürzt haben muß. So hat er z. B. ein einziges Zitat in der 6. Distinktion, während unsere Abkürzung 10 Zitate hat. Seine 8. Distinktion hat 7 Zitate, während die Zwettler Abkürzung deren 21 aufweist. Und trotzdem muß man die Zwettler Sammlung als Abkürzung ansehen, da sie viele Texte nicht enthält, die uns z. B. durch den *Liber* als zur Sammlung gehörig bekannt sind. Man vermißt in ihr auch gewisse Namen. In der Zwettler Abkürzung fehlen z. B. Pseudo-Dionysius, Eusebius Emissenus, Gregorius Theologus und Didymus, die wir aus dem *Liber* (XIV, 1; XIX, 30—32; XXIII, 7; XIX, 36) kennen. Sophronius, der im *Liber* an drei Stellen (X, 2; XIX, 6; XXIV, 6) zitiert ist, und Theodoret, der mit zwei Zitaten dort vertreten ist (XIV, 18; XVI, 8), treten längenmäßig ein wenig zurück. Allerdings bietet unsere Abkürzung (IV, 10) einen wichtigen Text aus Theodoret, der im *Liber* nicht erwähnt ist. Der Text war der eindeutigste patristische Zeuge für Gilberts These, man müsse irgendwie aus theologischen Gründen in Gott zwischen Person und Natur scheiden.

Die von Gilbert inspirierte „Hilarius-Verehrung“ [15] der Porretaner ersieht man klar aus der Anzahl der Zitate. Hilarius ist mit 137 Texten vertreten, Augustinus mit 106. Daß dabei eine Reihe von Augustinus-Texten aus Fulgentius, Arnobius und Alkuin stammen, ist in diesem Zusammenhang unwichtig.

Die nun folgende Inhaltsangabe der Zwettler Abkürzung enthält die Einleitungen sowohl zu den einzelnen Distinktionen als auch zu den Zitaten in ungekürzter Form, da sie sehr wichtig sind, um literarische Zusammenhänge aufzudecken. Von den Zitaten genügte es im allgemeinen, die ersten und letzten fünf Worte anzugeben. Die Fundstelle ist jedem Zitat beigefügt. Mit einer Ausnahme (I, 3) haben sich alle Zitate auffinden lassen. Schließlich sei noch darauf hingewiesen, daß, abgesehen von der Einleitung, die zwei Zitate in Dist. XXIV, 13 und 15 völlig identisch sind; eine Tatsache, für die eine Begründung nicht einfach scheint.

Da Z 295 unter den beiden Handschriften den Vorzug verdient, steht bei jeder Distinktion die Folio-Nummer von Z 295. Von Hin-

[15] Diese von Prof. P. Classen (MIÖG 67, 268) glücklich geprägte Formulierung muß man mit Vorsicht verwerten. S. Gammersbach, Gilbert von Poitiers und sein Prozeß im Urteil der Zeitgenossen, in: Neue Münst. Beiträge zur Gesch. 5 (Köln 1959) 16, schreibt mit Recht: „Die Werke des hl. Hilarius hatte sich Gilbert nach Inhalt und Wortprägung zu eigen gemacht.“ Man darf aber nicht übersehen, daß Gilberts „Metaphysik“ ganz anderen Ursprungs ist und mit Hilarius sehr wenig zu tun hat, wenn auch etwa das Begriffspaar: *natura* und *res naturae* aus Hilarius stammt und die Wahl gewisser Worte wie *genus, qualitas, proprietas,* auf Gott angewandt, bei Gilbert auch in Hilarius und anderen Kirchenvätern beheimatet sind.

weisen auf Parallel-Texte in Adhemars *Tractatus de Trinitate* und der bereits veröffentlichten Inhaltsangabe aus dem *Liber de vera philosophia* ist hier abgesehen, da es in erster Linie darauf ankommt, den Inhalt der Sammlung zu erfassen[16].

(I)

Quanta auctoritate et reverentia Hylarium Pictavensem episcopum et eius dicta Hieronimus et Augustinus habuerint eorumque auctoritates quae secuntur docent (fol. 1).

1. Hieronimus in *Epistola ad Desiderium de duodecim lectoribus:* Hylarius, inquit, episcopus Romanorum lucifer ... in scripturis messis magna exorta est (Ep. ad Des. 2; PL 23, 765 B).
2. Idem in *Epistola ad Paulinum presbiterum:* Sanctus, inquit, Hylarius Gallicano coturno adtollitur ... lectione simplicium fratrum procul est (Ep. 58, 10; PL 22, 585).
3. Item sanctus Hieronimus in *libro virorum illustrium:* Obiit autem Hylarius in Christo penes ... requiescit sacrarium Spiritus sancti beatus Hilarius (?).
4. Item Hieronimus in *Epistola ad Florentium* secunda: Quaeso ut eos libros quos me ... in lege Domini meditetur die ac nocte (Ep. 5, 2; PL 22, 337).
5. Item Hieronimus *Ad Pammachium de optimo genere interpretandi:* Dies, inquit, me deficiet si omnium qui ... suam linguam victoris iure transposuit (Ep. 57, 6; PL 22, 572).
6. Augustinus in libro primo *Contra Iulianum,* ecclesiae catholicae adversus haereticos acerrimum defensorem: Venerandum, inquit, quis ignoret Hylarium episcopum ... habuit, ita habuit et peccatum etc. (Contra Iul. I, 3, 9; PL 44, 645).
7. Item Augustinus de eodem: Sentisne, Iuliane, quid audias? Quaerisne quid ... si quid tibi frontis est criminari (C. Iul. I, 3, 9; PL 44, 645).
8. Item Augustinus: Verumtamen haec verba quae de sermone ... ecclesiarum doctor loquitur, Hylarius loquitur (Contra Iul. II, 8, 28; PL 44, 693 abgekürzt).
9. Augustinus in libro *De Trinitate* sexto: Quidam cum vellet brevissime singularum ... mutabilia quia inmutabiliter ab eo sciuntur (De Trin. VI, 10, 11; PL 42, 931).

(II)

Secuntur auctoritates Hylarii quibus ostenditur qua ratione ad loquendum de Deo exemplis inferiorum et comparationibus utendum sit et ad divinarum rerum

[16] Die Numerierung der Distinktionen findet sich nicht in den Handschriften. Das gilt auch von der Numerierung der einzelnen Zitate, die jedoch in den Handschriften durch eine große Initiale gekennzeichnet sind. Die Initialen wurden später und nicht immer fehlerfrei eingetragen. Solche und andere Varianten sind hier unberücksichtigt gelassen. Ebenso sind Hinweise auf die schon erwähnten *Nota*-Monogramme und die Punktierung der entsprechenden Worte unterlassen worden, weil das zu einer beträchtlichen Erweiterung des zu veröffentlichenden Textes geführt hätte. Zudem findet man auf dem Rand von Z 295 oft das Wort: „respice". Ferner werden Randnotizen aller Art von fol. 20 an immer zahlreicher. Sie sind meist Hinweise auf den Inhalt.

cognitionem divinis utendum esse doctrinis et ipsi Deo de se credendum esse non hominum opinionibus neque humanis iudiciis de Deo sentiendum esse (fol. 2).

1. Cum itaque de rebus Dei erit ... esse liberam non satisfacientis exempli (De Tr. I, 18—19; PL 10, 38 BC).
2. Idem in quarto de eodem: Non ignoramus autem ad res divinas ... visibilium speciem ad intelligentiam invisibilium protulisse (De Tr. IV, 2; PL 10, 97 C—98 A).
3. Idem in eodem: Nemini autem dubium esse oportet ... ultra divinam institutionem humana iudicia extendant (De Tr. IV, 14; PL 10, 107 AC).
4. Hylarius in quinto de eodem: Non est de Deo humanis iudiciis sentiendum ... intelligentiam nostram de se locutus est (De Tr. V, 21; PL 10, 143 AC).

(III)

Sequitur auctoritatum alia distinctio quibus horum vocabulorum „substantia", „essentia" multimoda significatio ostenditur (fol. 3v).

1. Boecius in libro *De Trinitate* adversus Nestorium pro persona et natura: quoniam vero in tota quaestione contrariarum ... diffinitione eam quam Graeci ypostasin dicunt (Contra Eut. 1—3; S. 76—84).
2. De eodem Athanasius in *Altercatione contra Arrium* docens multis modis dici substantiam: Probus iudex dixit: Prius michi vim qualitatemque sermonis ... demonstrari utrum Patri Filioque conveniat (Vigilius, Contra Arian. II, 5; PL 62, 200 B).
3. Athanasius dixit: Substantia quidem duobus appellationum generibus ... fateri absurdum et inpium esse videtur (PL 62, 200 B—201 B).
4. Augustinus in *Psalmo* lxviii: Infixus sum in limo profundi ... Substantia quippe dicitur et divitiarum secundum quam dicimus: Habet substantiam suam et perdidit substantiam suam (Enarr. in Ps. 68, 4; PL 36, 844).
5. Idem in eodem: Intelligitur alio modo substantia et illud quo sumus quicquid sumus ... hoc est Pater et Filius idem Deus (PL 36, 844—845).
6. De eodem Hylarius in libro *De Synodis* docens multis modis dici essentiam et substantiam: Quia frequens nobis nuncupatio essentiae ac ... his omnibus semper esse subsistit (De Syn. 12; PL 10, 490 A).

(IV)

Sequitur auctoritatum alia distinctio (fol. 6v)

1. Hylarius in octavo: Disseca naturae huius si potes unitatem ... est Deus et quod Dei est (De Tr. VIII, 20—22; PL 10, 251 C—253 A).
2. Idem in eodem: Habitat enim in nobis Christus ... spiritus Christi est a mortuis excitati (De Tr. VIII, 26; PL 10, 255 AC).
3. Idem iterum in quarto *De Trinitate:* Ad hunc ergo non deputabitur alius ... Deum non sinit propheta quod Deus est (De Tr. IV, 42; PL 10, 128 B—129 A).
4. Idem in quinto: Nondum vesanos spiritus tuos ... interim te sola lex enecat (De Tr. V, 10; PL 10, 135 B).
5. Idem in quinto: Unum Deum verum non apprehendit ... alterum Deus unigenitus non refertur (De Tr. V, 35; PL 10, 153 BC).
6. Idem in sexto: Quamquam igitur in superioribus libellus ... veritatem nativitatis existens possit intelligi (De Tr. VI, 8; PL 10, 162 A).

7. Idem in libro *De Synodis:* Patri subiectus est Filius ut ... dissimilem habet natus et generans (De Syn. 69; PL 10, 526 BC).
8. Item in eodem: Nec me fallit, karissimi fratres ... in unione personae sed aequalitate naturae (De Syn. 74; PL 10, 528 C—529 A).
9. Idem in eodem: Caret igitur, fratres, similitudo naturae ... non personae unitate sed generis (De Syn. 76; PL 10, 530 A).
10. De eodem Theodericus *Contra Sabellium:* Oportet igitur desiderantem spirituales divitias ... divisionem incidit aut in confusionem Sabellii (Acta Conc. Oec. V, 2, 152).
11. De eodem in *Concilio Tholetano:* Solus Verbum caro factum est ... Trinitatis esse unam non tamen personam (Coll. hispanica; PL 84, 395 B).
12. Item in eodem: Cum enim dicimus esse Patrem ... sunt natura scilicet non persona (PL 84, 454 D).
13. Item de eodem in *Concilio Tholetano:* Item unius substantiae credimus esse Patrem ... et Filius hominis unus sit Deus (PL 84, 456 A).
14. De eodem Augustinus in *Altercatione Arnobii et Serapionis:* Arnobius: Caro profecit in Verbum, non ... unus est in natura alter est in persona (Leporius, Libellus emendationis 4; PL 31, 1224 D—1225 A).

(V)

Sequitur auctoritatum alia distinctio (fol. 9v)

1. Origenes *Super Evangelium Iohannis:* Non ergo Iohannes erat homo sed ... in una essentia ingressus est (Scotus Erigena, Homilia; PL 122, 285 D).
2. Ex eodem sensu Hilarius in libro *De Synodis* posuit substantiam: Credimus et in Spiritum sanctum qui ... per substantiam tria, per consonantiam vero unum (De Syn. 29; PL 10, 303 AB).
3. Idem in eodem: Volens igitur congregata sanctorum synodus ... Filii diversitate dissimilis essentiae separantes (De Syn. 32; PL 10, 504 B—505 A).
4. De eodem Augustinus in libro septimo *De Trinitate:* Itaque loquendi causa de ineffabilibus ... essentia vel substantia tres personae (De Tr. VII, 4, 7; PL 42, 939).
5. Idem in eodem: Quam enim est illis commune nomen ... dicuntur tres substantiae vel personae (De Tr. VII, 4, 8; PL 42, 941).
6. Idem in eodem: An sicut dicimus aliquos tres ... substantiam pro his naturam dicebant (De Tr. VII, 6, 11; PL 42, 944).

(VI)

Sequitur auctoritatum alia distinctio (fol. 10v)

1. Augustinus in libro *De Fide sanctae Trinitatis* sic posuit: Neque enim aliquid Deus patitur ... non sed est in illo est (Alkuin, De Fide s. Tr. I, 15; PL 101, 24 AB).
2. Idem in eodem: Deum supra omnem existentiam supra ... unum et hoc unum simplex (Ibidem II, 2; PL 101, 24 CD).
3. Idem in eodem: De Dei Filio doctor egregius Apostolus ... similes sed una trium aequalitate (Ibidem II, 3; PL 101, 24 D—25 A).
4. Idem in libro quinto *De Trinitate*: Quapropter illud praecipue teneamus quicquid ... tres magni sed unus magnus (De Tr. V, 8, 9; PL 42, 916).
5. Idem in eodem: Solus enim Deus facit et ipse ... substantiam pertinet qua Deus est (De Tr. VII, 8, 9; PL 42, 917).

6. Idem *Super Genesim ad Litteram:* Dicimus itaque ipsum summum verum ... quae possunt temporis mutabilitatem pati (De Gen. ad litt. VIII, 19, 38; PL 34, 387).
7. Idem in eodem: Cum ergo Deus tale aliquid agit ... re quia ipse est super omnia (Ibidem VIII, 26, 48; PL 34, 391).
8. Ex eodem sensu Hieronimus *Ad Marcellam* de Fide nostra et Dogmate haereticorum: Primum in fidei regula describamus ... Trinitatem unius personae angustiis cogunt (Ep. 41, 3; PL 22, 475).
9. Item Hieronimus in *Explanatione Fidei* de eodem: Credimus et in Spiritum sanctum Deum ... voluntate, potestate, aeternitate, substantia (Pelagius, Lib. fidei 4; PL 48, 489 B).
10. Item in eodem: Nec Pater Filii aut sancti ... unum sunt personis ac nominibus distinguntur (Ibidem 7; PL 48, 489 C).

(VII)

Sequitur alia distinctio (fol. 11v)

1. Hylarius in viiii *De Trinitate:* Nos enim unigenitum Deum in forma ... naturae atque infirmitatis corporalis acceperit (De Tr. IX, 51; PL 10, 322 B).
2. Item in eodem: Nec diversi sunt quia unum ... maneat in Patre dum Deus est (De Tr. IX, 69; PL 10, 336 C).
3. Hylarius in quinto *Synodo:* Dicentibus creaturam vel conditionem esse ... generante naturam sumpsit genita natura (De Syn. 17; PL 10, 493 B—494 B).
4. Idem in eodem: Pater itaque non potest alienae a se ... naturae nativitas naturalis non recipit (De Syn. 20; PL 10, 496 B).
5. Idem in eodem: Cum igitur anathema sit deos ... nisi ex nativitate non extat (De Syn. 36; PL 10, 508 B—509 A).
6. Idem in *Synodo* xiii: Omnibus creaturis substantiam Dei voluntas ... non secundum creaturas voluntatis essentiam (De Syn. 58; PL 10, 520 C).

(VIII)

Sequitur alia distinctio auctoritatum (fol. 13)

1. Augustinus *Super Iohannem* in sermone xxxiii posuit: Incorporaliter Pater locutus est Filio ... non est aliud sed hoc ipsum (In Ioh. Tr. 40, 5; PL 35, 1689).
2. Idem in sermone cviii: Unigenitus autem cum sit Dominus ... una persona carnis et Verbi (In Ioh. Tr. 110, 6; PL 35, 1924).
3. Augustinus *Ad Petrum Diaconum de regula verae fidei:* Quia igitur est aliud genuisse ... Spiritus sancti refertur unitas ad naturam (Fulgentius, De Fide ad P. 1, 6; PL 65, 675 B).
4. Idem in eodem: Verbum caro factum est unius ... humanitatis unam cum matre substantiam (Ibidem 2, 12; PL 65, 677 BC).
5. Idem in eodem: Itaque nec divinitas Christi aliena ... est et habitavit in nobis (Ibidem 2, 14; PL 65, 678 A).
6. Idem in eodem: Intente igitur hanc Apostoli sententiam ... semper erat de quo natus erat (Ibidem 2, 19; PL 65, 680 CD).
7. Idem in eodem: Utraque igitur est in Christo forma ... gratia factus est plenus est (Ibidem 2, 21; PL 65, 681 D).
8. Idem in eodem: Firmissime tene et nullatenus dubites ... naturam tres vero personas (Ibidem 9, 50; PL 65, 695 D).

9. Idem in eodem: Firmissime tene et nullatenus dubites ... dicit Pater maior me est (Ibidem 16, 57; PL 65, 698 AB).
10. Hylarius in quinto: Omnia namque secundum Apostolum per ... erant et fierent quae placerent (De Tr. V, 4; PL 10, 132 AB).
11. Idem in eodem: Non est itaque Dei Filius ... nominis et nomen virtutis implevit (De Tr. V, 5; PL 10, 133 AB).
12. Idem in eodem: Aut Deus verus est Filius Dei ... ab eo veritas abesse naturae (De Tr. V, 14; PL 10, 137 B).
13. Idem in eodem: Dicit autem Deus ad Iacob ... Deus de viso Deo loquitur (De Tr. V, 20; PL 10, 142 B—143 A).
14. Idem in eodem: Reliquus autem nunc sermo omnis ... Deo naturam Dei conservet unus (De Tr. V, 35; PL 10, 154 A).
15. Idem in eodem: Hunc enim responsionis nostrae esse ... quod Filius est absoluta sit (De Tr. VI, 22; PL 10, 173 C).
16. Idem in sexto: Proferamus itaque omnes apostolicae fidei ... nomen sed naturae proprietatem confitemur (De Tr. VI, 39; PL 10, 189 A).
17. Idem in septimo: Deum igitur et Dominum nostrum ... Deum et Deus erat Verbum (De Tr. VII, 9; PL 10, 206 B).
18. Idem in eodem: Haec est verae nativitatis intelligentia ... nativitatem et eadem facta naturam (De Tr. VII, 18; PL 10, 213 C—214 A).
19. Idem in eodem: Postremo ut per sacramentum nativitatis ... et generationis proprietatem existente natura (De Tr. VII, 22; PL 10, 218 C).
20. Idem in eodem: Dominus dixerat: Ego et Pater ... et Filius natura, honore, virtute (De Tr. VII, 26; PL 10, 221 C).
21. Idem in octavo: Nec natura eadem potest velle diversa (De Tr. VIII, 19; PL 10, 250 A).

(IX)

Sequitur auctoritatum alia distinctio (fol. 15)

1. Hylarius in *Synodo* tercio: Si quis audiens unigenitum Filium ... quasi non vere dicens Filium, anathema sit (De Syn. 14; PL 10, 491 B).
2. Hylarius: Indiscreta confirmatur indissimilisque natura ... atque naturam similis essentia sit (De Syn. 15; PL 10, 491 B).
3. Hylarius in *Synodo* tercio: Si quis audiens hoc: Quomodo ... habeat quemadmodum dixit, anathema sit (De Syn. 15; PL 10, 492 AB).
4. Hylarius: Manifestum est enim quod quae ... data est similitudo non discrepet (De Syn. 15—16; PL 10, 492 B).
5. Hylarius in *Synodis:* Brevibus expositio fidei huius sed ... substantia Unigeniti Filii generaretur essentia (De Syn. 35; PL 10, 507 C—508 A).
6. Idem in eodem: Nativitas autem in eo adeo perfecta ... essentiae genitae absoluta perfectio est (De Syn. 37; PL 10, 509 A).
7. Hylarius in *Synodo:* Ne quod nuncupatae essentiae in Patre et ... in utroque naturae indissimilem substantiam praedicemus (De Syn. 42; PL 10, 513 D).
8. Augustinus in libro *De Trinitate:* Verbum ergo Dei Patris Unigenitus ... Nosse enim et esse ibi unum sunt (De Tr. XV, 14, 23; PL 42, 1076).

(X)

Sequitur auctoritatum alia distinctio (fol. 15v)

1. Hormisda papa *Ad Iustinum Imperatorem:* Adoremus Patrem et Filium et ... quod est propriorum nominum transferatur (Ep. 79; PL 63, 514 B).

2. Beatus Sophronius: Haec quidem Trinitas indivisibilem habet divisionem ... omnem refugit secundum essentiam numerum (Ep. ad Serg.; PG 87, 3154 A).
3. Idem in eodem: Dividitur itaque indivise sancta Trinitas ... naturam similiter et deitatem (PG 87, 3155 C).
4. Augustinus in libro *De Trinitate* de eodem: Novit itaque omnia Deus Pater ... aut sigillatim velut alternante conspectu (De Tr. XV, 14, 23; PL 42, 1077).
5. Idem in quinto libro: Sed aliae quae dicuntur essentiae sive ... est maxime ac verissime competit (De Tr. V, 2, 3; PL 42, 912).
6. Idem in eodem: Quae vita enim dicitur in Deo ... nisi vita quod ipse sibi est (De Tr. XV, 5, 7; PL 42, 1061).
7. Augustinus in libro qui inscribitur *De Fide sanctae Trinitatis:* Una est Patris et Filii essentia ... alius Filius, alius Spiritus sanctus (Alkuin, De Fide s. Tr. I, 2; PL 101, 15 A).
8. Idem in eodem: Mentis humanae visio invalida ... vel essentiae dicatur, credatur, intelligatur (Ibidem II; PL 101, 23 C).
9. Hylarius in libro *De Synodis:* Si quis in Filio Patris ... quae est in Patre et Filio, anathema sit (De Syn. 18; PL 10, 495 AB).
10. Idem in eodem: Non enim potest negari quin Filius ... sic habendam dedit Filio vitam (De Syn. 19; PL 10, 495 BC).
11. Si quis Patrem et Filium ... interimens vere Filium Dei esse, anathema sit (De Syn. 19; PL 10, 496 A).
12. Confusis permixtisque verbis veritatem ... ex naturae suae progenie acquiri (De Syn. 20; PL 10, 496 AB).
13. Ubi quia pie dicitur et Pater mittens ... missum atque mittentem discernatur essentia (De Syn. 27; PL 10, 501 A).
14. Illud autem quod post multa ... nec dignitate nec dominatione discernat (De Syn. 33; PL 10, 505 B—506 B).

(XI)

Sequitur auctoritatum alia distinctio (fol. 18)

1. Ieronimus *Ad Paulam et Eustochium:* Unde michi videtur quod altitudinem ... nec alienus a natura vel genere (Ep. 9, 10; PL 30, 133 C).
2. Augustinus in *Altercatione Arnobii et Serapionis:* Arnobius: Vena haec unde fons nascitur ... vere tria et vere unum sint (Arnobius, Conflictus II, 24; PL 53, 304 C—305 A).
3. Hylarius in *Sinodis:* Sed quia frequens nobis nuncupatio ... his omnibus semper esse subsistit (De Syn. 12; PL 10, 490 A).
4. Idem in eodem: Indiscreta confirmatur indivisibilisque natura ... naturae perfectam similitudinem retulisse (De Syn. 15; PL 10, 491 A—492 A).
5. Idem in eodem: Similitudo essentiae configurata in genere indifferens quoque docetur in tempore (De Syn. 25; PL 10, 499 B).
6. Idem in eodem: In natura Dei Deus unus est ... in naturae qualitate diversitas (De Syn. 36; PL 10, 508 B).
7. Idem in eodem: Nam cum necessario Deum Patrem ... nomen non licet esse nisi unum (De Syn. 41; PL 10, 513 C).
8. Non est creatura Filius sed ... Deus per substantiae indifferentis essentiam (De Syn. 69; PL 10, 526 B).
9. Idem in eodem: Caret igitur similitudo, fratres, naturae ... non personae unitate sed generis (De Syn. 76; PL 10, 530 A).

10. Idem in septimo *De Trinitate* libro: Non enim solitarium significat Ego et ... est nec sumus unius est (De Tr. VII, 5; PL 10, 203 B).
11. Idem in eodem: Deus igitur qui est non est aliud ... causa et naturalis generis proprietas (De Tr. VII, 11; PL 10, 208 B).
12. Idem in eodem: Quomodo tu dicis: Ostende nobis ... unum sint natus et generans (De Tr. VII, 38; PL 10, 231 C—232 A).
13. Idem in quinto: Nobis autem in confessione nativitas ... non aliunde quam esse substiterit (De Tr. VI, 11; PL 10, 165 B).
14. Idem in quarto: Dominus enim dixit regi quoniam ... personae tamen distinctione, non generis (De Tr. IV, 40; PL 10, 125 C—126 A).
15. Ieronimus *ad Paulam et Eustochium:* Constat igitur unum eundemque Christum ... et praecognita sanctitas praeiudicatur (Ep. 9, 12; PL 30, 134 D).
16. Idem in eodem: Et nichil aliud ex duabus ... et inconiunctum non ageret utique (Ep. 9, 12; PL 30, 139 CD).
17. Athanasius contra Arrium in *Altercatione:* Substantia quidem duobus appellationum generibus ... habet ab his quae habet derivatur (Contra Arian. II, 5; PL 62, 200 B).

(XII)

Sequitur auctoritatum alia distinctio (fol. 20v)

1. Athanasius in sexto *De Trinitate* libro quod prius a distinctione personarum incoanda sit fidei confessio ne confuse et passim nominetur sicut gentes confuse et passim nominant et confitentur: Nunquid potestis Deum tantum sicut gentes ... nec Filius hic Spiritus sanctus (Eusebius, De Tr. VI, 2; CCL 9, 80).
2. Augustinus de eodem in *Altercatione contra Maximinum Arrianum:* Cum ergo audis: Noli ... videre i. e. intelligere merearis (Coll. cum Max. 26; PL 42, 742).
3. Hylarius episcopus in quinto libro *De Trinitate:* Nescit haeretica perversitas unum Deum ... Deum alterum Deus Unigenitus non refertur (De Tr. V, 35; PL 10, 153 BC).

(XIII)

Sequitur auctoritatum alia distinctio (fol. 21)

1. Hylarius in quinto quod a personis inchoanda fides sit, non ab unitate ne quis ab uno Deo exordium suae fidei constituens cum Arrio Christum verum Dei Filium et Deum deneget aut cum Sabellio unum Deum singularem et unicum ipsum sibi dicat esse Patrem et Filium: Respondentes impiis et vesanis haereticorum ... qui auctor est Dei unius praedicatur (De Tr. V, 1—2; PL 10, 129 B—131 B).
2. Idem Hylarius de eodem in septimo: Et quidem libris ceteris superioribus amonitos ... sed ex Deo esse Filium manifestare (De Tr. VII, 2; PL 10, 200 B).
3. Idem in libro *De Sinodis* de eodem: Multi ex nobis, fratres karissimi ... Patrem esse dicimus et Filium (De Syn. 67—68; PL 10, 525 AC).
4. Idem in eodem prohibens ne quis ab unitate substantiae incipiat sed a personis: Dicturus unam catholicus substantiam Patris ... ut possit religiose dici una substantia (De Syn. 69—70; PL 10, 526 BC).
5. Idem in eodem: Nichil solitarium ex divinis sacramentis ad ... in dissimilibus nec similitudo intra unum (De Syn. 70—72; PL 10, 527 AC).

(XIV)

Sequitur auctoritatum alia distinctio (fol. 23v)

1. Athanasius episcopus in primo libro *De Trinitate* quod secundum distinctionem nominum personae distinguantur: Haec est, inquam, materiae formula in collisione haereticorum ... nomina singulas personas esse distinxit (Eusebius, De Tr. I, 8; CCL 9, 5).
2. Idem in secundo de eodem: Rogo si unitum nomen est in deitate ... propria sunt sed non unita (Eusebius, De Tr. II, 5; CCL 9, 20—21).
3. Idem in quarto de eodem: Hic iam de singulis nominibus ... sunt et non vocabula propria (Eusebius, De Tr. IV, 1—2; CCL 9, 56).
4. Augustinus *De Verbis Domini* sermone xxvi de distinctione Trinitatis: Cum ergo baptizatus esset, aperti ... locis, separantur officiis, separantur operibus (Sermo 52, 1, 1; PL 38, 355).
5. Idem de eodem in sermone xxiiii *Super Iohannem:* Hoc michi videtur dixisse Dominus ... unum lumen, non duo lumina (In Ioh. Tr. 29, 5; PL 35, 1630).
6. Idem in libro *De Fide sanctae Trinitatis* et de eodem: Habent itaque singulae in sancta .... essentialiter tria habentia proprietates suas (Alkuin, De Fide s. Tr. I, 11; PL 101, 19 D—20 A).
7. Item in eodem libro et de eodem: Omne quod est, aut semper fuit ... ad naturam aeternae deitatis pertinet (Ibidem II, 9; PL 101, 28 CD).
8. Idem in libro *De Trinitate* secundo, cap. secundo: Filium quippe dicimus Deum de Deo ... quod est et Patri Filius est (De Tr. II, 1, 2; PL 42, 846).
9. Idem in libro tercio *De Trinitate* cap. xxi: Si autem secundum hoc missus ... itaque mittitur a quo manat (De Tr. IV, 20, 27; PL 42, 906).
10. Item Augustinus *De Regula verae fidei ad Petrum diaconum:* Hanc Trinitatem personarum atque unitatem ... sancti refertur, unitas ad naturam (Fulgentius, De Fide ad P. 1, 6; PL 65, 657 AB).
11. Item in eodem: Pater igitur Deus de nullo ... naturaliter aeternaliter est divinitate coaeternum (Ibidem 2, 10; PL 65, 676 C).
12. Augustinus de eodem in *Altercatione contra Felicianum Arrianum:* Nos contra sic nativitatem utramque ... quod monas dicitur esse genuit (De unit. Tr. 11; PL 42, 1165).
13. Augustinus in primo libro *De Doctrina christiana:* Res igitur quibus fruendum est ... conexa omnia propter Spiritum sanctum (De Doctr. chr. I, 5, 5; PL 34, 21).
14. Augustinus in libro *De quinque haeresibus:* Ego, inquit, Deus et non alius ... Pater est, Filius Filius est (De quinque haer. 4, 5; PL 42, 1106).
15. In eodem: Qui videt me videt et ... nec Patrem habere nec Filium (Ibidem 3, 7; PL 42, 1110).
16. Augustinus in libro *De Verbis Domini* in Evangelio: Non turbetur cor vestrum: Sicut solum Patrem et sine initio ... nunquam genuit sed genitus est (Serm. 246, 3; PL 39, 2199).
17. Ieronimus in *Explanatione Fidei* similiter personas distinguit secundum quod unaquaeque suo proprio nomine significatur: Credimus in Deum Patrem omnipotentem ... personis ac nominibus distinguntur (Pelagius, Lib. fidei 1—7; PL 48, 488 D—489 C).
18. Idem de eodem *Ad Paulinum presbiterum Calcide:* Haereticus vocor ... omoysion praedicans Trinitatem ... cum Damaso Petroque condempnent (Ep. 17, 2; PL 22, 360 A).

19. Vigilius de eodem: Sed ne adhuc de his ... proprietate non unus est Christus (Contra Eutychen I, 10; PL 62, 101 A).
20. Ambrosius Mediol(anensis) *Ad Gratianum Imperatorem* de eodem: Dicat et Sabellianus Ergo te ipsum ... et qui me misit Pater (De Fide ad Gr. II, 13, 118; PL 16, 608 AB).
21. Gregorius Nazanzenus in tercio *De Luminibus* de eodem: Pater ergo Pater est sine ... si transfunditur et transfertur in alterum (De Lum. 12, 3—4; CSEL 46, 122).
22. Beatus Theodericus *Contra Sabellium* de eodem: Arguitur insensatus Sabellius qui ... subsistentias tres res eademque res (Acta Con. Oec. V, 2, 150).
23. Hylarius in primo libro *De Trinitate:* Post hunc enim primi huius sermonis libellum ... neque non nomen sit veritatis (De Tr. I, 21; PL 10, 39 B).
24. Idem in secundo: Baptizare iussit in nomine Patris ... sibi Filium ipsum proponat Patrem (De Tr. II, 1—4; PL 10, 50 C—52 B).
25. Idem in eodem: Dixerat Dominus baptizandas gentes in ... intra naturae significationem nominibus coartentur (De Tr. II, 5; PL 10, 53 C—54 A).
26. Idem Hylarius in eodem dignitatem et officium Patris quibus a Filio et Spiritu sancto distinguatur aperit: Pater est ex quo omne quod est ... est illis vicissim cognitio perfecta (De Tr. II, 6; PL 10, 54 C—56 A).
27. Idem in eodem de Filio distincte: Evecti de inportuosis locis in altum turbat ... dolore a me audiet ignorari (De Tr. II, 8—9; PL 10, 57 A—58 A).
28. Idem in eodem: Audi igitur Patrem ingenitum, audi ... vita viventis in uno est (De Tr. II, 10—11; PL 10, 58 B—59 B).
29. In eodem: Nescio enim quando natus sit Filius ... modo nescire quod natus est (De Tr. II, 12; PL 10, 59 C).
30. Idem in eodem: Contrahantur in unum nomina haereticorum ... tu es Filius Dei vivi (De Tr. II, 22—23; PL 10, 65 AB).
31. Idem in eodem de Spiritu sancto distincte: De Spiritu sancto autem nec tacere ... post hoc Pater et Filius displicebit (De Tr. II, 29; PL 10, 69 A—70 B).
32. Idem in libro tercio: Virtutes in caelo sunt plures ... qui est ex veritate naturae (De Tr. III, 22; PL 10, 91 AB).
33. Idem in quarto: Novit enim ecclesia unum Deum ... videlicet ex paterna aeternitate sumentem (De Tr. IV, 6; PL 10, 99 C—100 A).

(XV)

Sequitur auctoritatum alia distinctio (fol. 32v)

1. Augustinus in *Altercatione contra Maximinum Arrianum* quod et Pater principium et Filius principium: Quid est autem: In principio erat ... ita unum dico esse principium (C. Max. II, 17, 4; PL 42, 784).
2. Augustinus de eodem in libro quinto *De Trinitate:* Dicatur ergo relative Pater idem ... non duo vel tria principia (De Tr. V, 13, 14; PL 42, 920).
3. Athanasius in *Altercatione contra Arrium* quare Filius dicitur Verbum et cetera: Primo ergo recedentes ab omni ... aut iacturae obnoxium esse possit (C. Arian. II, 27—28; PL 62, 214 D—215 D).
4. Hylarius in libro septimo quod Filius Verbum et Sapientia et Virtus appelletur et quare: Sic Moyses Pharaoni Deus datus est ... causa et naturalis generis proprietas (De Tr. VII, 10—11; PL 10, 207 A—208 B).
5. Idem de eodem in xii: Sancte Pater omnipotens Deus ut ... tempora aeterna natus esse memoratur (De Tr. XII, 52; PL 10, 466 C—467 B).

(XVI)

Sequitur auctoritatum alia distinctio (fol. 35)

1. Augustinus in *Altercatione contra Maximinum Arrianum* docet quando et quare de pluribus rebus unus vel unum dicatur: Diligenter itaque intellige quod dico ... recte dicitur Deus unus est (C. Max. II, 20, 1; PL 42, 788).
2. Idem in eodem: Unum sunt, inquis, Pater et ... unus omnipotens et si quid huiusmodi (C. Max. II, 22, 2; PL 42, 794).
3. Idem in eodem: Qui plantat et qui rigat ... unum sunt, una substantia significatur (C. Max. II, 22, 1; PL 42, 792).
4. Augustinus in libro sexto *De Trinitate:* Et nescio utrum inveniatur in ... et unus sapiens sicut tractatum est (De Tr. VI, 3, 4; PL 42, 926).

(XVII)

Sequitur auctoritatum alia distinctio (fol. 36)

1. Augustinus inducens Arnobium contra Serapion: Arnobius: Vena haec unde fons nascitur ... vere tria ut vere unum sunt (Confl. II, 24; PL 53, 304 C—305 A).
   Caro profecit in Verbum ... in natura, alter est in persona (Leporius, Lib. emendationis 4; PL 31, 1224 D—1225 A).
2. Augustinus in libro *De Fide sanctae Trinitatis:* Plane et absque omni dubitatione ... responde unum, omnipotentem, incommutabilem (Alkuin, De Fide s. Tr. I, 2; PL 101, 15 CD).
3. Idem in eodem: Deus per immensitatem naturae suae ... et intelligat quae Dei sunt (Ibidem I, 13; PL 101, 21 AD).
4. Augustinus in *Altercatione contra Maximinum Arri(an)um:* Cum autem de omnibus interrogati ... Patrem et Filium et Spiritum sanctum (Coll. c. Max. 12; PL 42, 715).
5. Idem in eodem: Sexto loco ut eiusdem naturae ... et incorruptibilis aeternusque cum Patre (C. Max. I, 6; PL 42, 748).
6. Idem in eodem: Illa ineffabili generatione etiamsi ex utero ... homo mater et homo filius (C. Max. I, 7; PL 42, 749).
7. Idem in eodem: Secundum autem fidem rectam quicumque ... ineffabiliter copulantur unus Deus est (C. Max. II, 10, 1—2; PL 42, 765).
8. Idem in eodem: Dicite ergo nobis utrum iste ... longissime hinc aliena corruptione carnali (C. Max. II, 14, 3; PL 42, 772).
9. Idem in eodem: Si ergo vultis Dei Filium ... sed non per omnia similem Patri (C. Max. II, 15, 2; PL 42, 778).
10. Idem in eodem: Deus ergo cur non aequalem ... verus Filius esse non posset (C. Max. II, 15, 5; PL 42, 780).
11. Augustinus *Ad Pascentium comitem Arrianum:* Quod de Deo scriptum est ... non duo dii sed unus Deus (Ep. 238, 2, 11—12; PL 33, 1042).
12. Idem in eodem: Ego claritatem quam dedisti michi ... sed ipsa principaliter vita aeterna (Ep. 238, 5, 26; PL 33, 1049).
13. Augustinus *De Verbis Domini in Evangelio secundum Iohannem:* Ego et Pater unum sumus: Quia ergo ille hoc est ... ille hoc est et ille (Serm. 139, 2, 2; PL 38, 770).
14. Augustinus *Ad Maximum:* Haec Trinitas unius est eiusdemque ... non genuisse id quod est ipse (Ep. 170, 3—6; PL 33, 749).
15. Ambrosius *Ad Gratianum Imperatorem:* Unde quidam interrogatus quid amicus ... sit voluntatis sed in substantia Trinitatis (De Sp. s. II, 13, 154; PL 16, 808 AB).

16. Idem in eodem: Et ideo quia sic adquirit ... alium se alium Patrem dixit (De Sp. s. III, 16, 116—117; PL 16, 837 D—838 A).
17. Sophronius: Propterea perfectus Deus est Pater ... consensivam Trinitatem absque confusione conservat (Ep. ad S.; PG 87, 3158 B—3159 A).
18. Athanasius in persona Probi iudicis: Difficilem quoque illam et ut... Trinitas est secundum personarum distinctionem (Vigilius, C. Arian. III, 9; PL 62, 234 D—235 C).
19. Athanasius: Ne tuos gravem oratione longissima ... dixi unius eam naturae uniusque substantiae credo (C. Arian. I, 17; PL 62, 191 D—192 A).
20. Leo papa in *Expositione evangelii:* Assumpsit Iesus Petrum et Iacobum: Hic est Filius meus dilectus ... formam servilem inclinavit incommutabilem deitatem (Serm. 51, 6; PL 54, 312 BC).
21. Ieronimus *Ad Marcellam:* Primum in fidei regula discrepamus nos ... Trinitatem unius personae angustiis dederunt (Ep. 41, 3; PL 22, 475).
22. Hylarius in viiii: Nos autem evangelicam atque apostolicam ... ut uterque non unum sunt (De Tr. VIII, 4; PL 10, 239 B—240 B).
23. Idem in eodem: Excutiat igitur ingenii sui aculeos ... unitatem confiteatur referendum esse naturae (De Tr. VIII, 19—20; PL 10, 250 B—252 A).
24. Idem in eodem: Unum itaque Deum Apostolus praedicans ... Patrem professus est et Christum (De Tr. VIII, 34—36; PL 10, 262 B—264 B).
25. Idem in eodem: Una igitur fides est Patrem ... excedit evangelicam praedicationem Apostolus docens (De Tr. VIII, 41; PL 10, 267 BC).
26. Idem in eodem: Videte ne quis vos seducat ... dum eius est habitator ostenderet (De Tr. IX, 1; PL 10, 280 B).
27. Idem in eodem: Abscisa est omnis impiae temeritatis ... corporaliter inhabitans naturalem obtinet veritatem (De Tr. IX, 1; PL 10, 280 C).
28. Idem in eodem: Infelix voluntas et veritati obnitens ... in se tenet naturali nativitate naturam (De Tr. IX, 35—36; PL 10, 307 B—308 B).
29. Idem in eodem: Nesciens plane dispensationem fidei extra ... per honoris aequalitatem per nativitatis generationem (De Tr. IX, 51; PL 10, 321 C—322 A).
30. Idem in eodem: Si diligeretis me gauderetis utique ... infirmet factus oboediens usque ad mortem (De Tr. IX, 52; PL 10, 323 C—324 A).
31. Idem in eodem: Aut numquid Pater maior non ... innascibili Deo esse quod Deus est (De Tr. IX, 56—57; PL 10, 327 AC).
32. In eodem: Humanae istud conscientiae non potest ... aliud quam cognitio futurorum est (De Tr. IX, 60—61; PL 10, 330 AC).
33. Idem in eodem: Solent enim de nobis ita ... operatus et locutus et visus sit (De Tr. X, 5—6; PL 10, 347 AC).
34. Idem in eodem: Natus autem est non ut ... quam verus in forma servi (De Tr. X, 22; PL 10, 359 B—360 B).
35. Idem in eodem: Et quia sacramentum omne et ... unum baptisma et fides una est (De Tr. XI, 1; PL 10, 400 AB).
36. Idem in eodem: Ignorat Deum Patrem qui ... generis natura qua Deus est (De Tr. XI, 11; PL 10, 406 B—407 A).
37. Idem in eodem: Pater quod dedit michi maius ... proprietas ex nativitate naturae est (De Tr. XI, 12; PL 10, 407 B).
38. Idem in eodem: Nostra vero tantum haec sola ... nascendo esse quod Filius est (De Tr. XII, 2; PL 10, 435 AB).
39. Idem in eodem: Non praeiudicatur autem Deo ut ... est internarum causarum naturalis necessitas (De Tr. XII, 8; PL 10, 438 AC).
40. Hilarius in tercio: Affert plerisque obscuritatem Domini sermo ... quia ex Deo est confiteri (De Tr. III, 1—4; PL 10, 76 A—78 A).

41. Idem in eodem: Audis: Ego et Pater unum ... in eo quod similitudinem dicat ostendit (De Tr. III, 23; PL 10, 91 C—92 B).
42. Idem in quarto: Laetamini gentes cum populo eius ... aeternae non sit secunda natura (De Tr. IV, 33; PL 10, 120 CD).
43. Idem in sexto: Volens igitur lex immo per legem Deus ... quod unus ex uno est (De Tr. V, 11; PL 10, 136 AB).
44. Idem in eodem: Verum et absolutum et perfectum ... in naturam eandem nativitas subsistit (De Tr. V, 37; PL 10, 154 C—155 A).
45. Idem in eodem: Videte, videte quoniam ego sum ... quia in se Deo Deus inesset (De Tr. V, 37—38; PL 10, 155 B—156 A).
46. Idem in sexto: Volentes enim nichil inter Patrem ... neque aliunde quod Deus est (De Tr. VI, 11; PL 10, 165 AB).
47. Idem in eodem: Postremo quod dixit ex Patre ... ex quo ipse profitebatur exisse (De Tr. VI, 16; PL 10, 170 A).
48. Idem in eodem: Ad cognitionem me tui omnipotens ... esset perfectae nativitatis veritas edoceret (De Tr. VI, 19; PL 10, 171 BC).
49. Idem in sexto: Unum Deum Sabellius praedicat Filii ... est nec sumus unius est (De Tr. VII, 5; PL 10, 203 AC).
50. Idem in eodem: Veritatem igitur evangelici sacramenti Thomas ... itaque Dei Filio nomen ex nativitate (De Tr. VII, 12; PL 10, 209 B).
51. Idem in eodem: Conclusa sunt omnia adversum haeretici ... nativitatis est unitas ad utrumque (De Tr. VII, 21; PL 10, 216 C—217 A).
52. Idem in eodem: Non est relictus ut arbitror ... eam ex qua subsistit afferre naturam (De Tr. VII, 25; PL 10, 221 AB).
53. Idem in eodem: Operibus credite quoniam Pater in ... unus et unus in significatione non solus sit (De Tr. VII, 31—32; PL 10, 226 A).

(XVIII)

Sequitur auctoritatum alia distinctio (fol. 52)

1. *Ad Amandum presbiterum* epistolaris responsio Ieronimi: Non ait ut sit Pater omnia ... Filium et Spiritum sanctum referri potest (Ep. 55, 5; PL 22, 564 D).
2. Augustinus in libro quinto *De Trinitate* capitulum octavum: Non enim de Patre solo ... sanctus quia Trinitas unus Deus (De Tr. V, 8, 9; PL 10, 917).
3. Augustinus *Contra Arrianos:* Non Patri tantum sed universae ... nemo bonus nisi unus Deus (C. serm. Ar. 35, 33; PL 42, 707).
4. Augustinus *Contra Maxim(in)um Arrianum:* Putas Deum Patrem cum Filio ... de ipsa Trinitate sit dictum (C. Max. II, 10, 1; PL 42, 764).
5. Idem in eodem: Prorsus verum dicit cum dicit ... et non est alius praeter me (C. Max. II, 23, 2; PL 42, 798).
6. Idem in eodem: Nunc vero ut intelligas quomodo ... dixit quod est ipsa Trinitas (C. Max. II, 25, 10; PL 42, 811).
7. Augustinus *Ad Petrum diaconum De regula verae fidei:* Firmissime itaque tene et nullatenus ... adorabis et illi soli servies (Fulgentius, De Fide ad P. 4, 45; PL 65, 694 C).
8. Gregorius Nazanzenus in libro secundo *De Epiphaniis:* Cum dico de Deo de Patre ... unam dominationem deitatemque concurrunt (De Epiph. 8, 3; CSEL 46, 94).

(XIX)

Sequitur auctoritatum alia distinctio (fol. 53v)

1. Augustinus *Super Iohannem* in sermone xcii: In nullo autem credendus est ... unus igitur Trinitas Deus unus (In Ioh. Tr. 94, 5; PL 35, 1870).
2. Augustinus in libro primo *De Trinitate* capitulo viii: Sive ergo audiamus: Ostende nobis ... quem hic mundus non potest accipere (De Tr. I, 8, 17—18; PL 42, 832).

(XX)

Sequitur auctoritatum alia distinctio (fol. 53v)

1. Athanasius in persona Probi iudicis: Cum igitur Sabellio primum disputandi licentiam ... sententiarum obiectionibus fidei christianae illudere (C. Ar. III, 2; PL 62, 230 C—231 A).
2. Gregorius Nazanzenus in primo libro *Apologetici:* Supra omnia et quod primum est ... quod esse uniuscuiusque transfunditur (Apologeticus 36, 1—2; CSEL 46, 31).
3. Idem in tercio: Timeamus autem eum qui potest ... venerantes et Trinitatem in unitate confitentes (De Reconc. 22, 1—2; CSEL 46, 232).
4. Ambrosius *Ad Gratianum Imperatorem:* Si enim verum est verbum ... substantiae proprietatem non potest separari (De Sp. s. II, 12, 135; PL 16, 803 C).
5. Idem in eodem: Quod si unius voluntatis et ... discretio vel terrena corporalisque mutatio (De Sp. s. II, 12, 142; PL 16, 805 A).
6. Idem in eodem: Et ideo quia sic adquirit ... alium se alium Patrem dixit (De Sp. s. III, 16, 116—117; PL 16, 837 D—838 A).
7. Idem in eodem: Assertio autem nostrae fidei haec ... eundem Patrem asseramus et Filium (De Fide ad Gr. I, 1, 6; PL 16, 552 B).
8. Idem in eodem: Dominum Deum tuum adorabis et ... divinitas, una voluntas, una praeceptio (Ibidem II, 10, 86; PL 16, 602 B).
9. Augustinus in libro *De Civitate Dei* decimo: Nobis autem ad certam regulam ... nec Patrem nec esse Filium (De Civ. Dei X, 23—24; CSEL 40, 485).
10. Augustinus *Super Iohannem* in sermone xxvii: Quid enim intelliges? Quia doctrina ... non de Filio Deo Deus est (In Ioh. Tr. 29, 6—7; PL 35, 1631).
11. Idem in sermone xxxv: Breviter insinuavimus caritati vestrae esse ... cavendum est in utroque naufragium (Ibidem 37, 6; PL 35, 1672).
12. Augustinus in libro septimo *De Trinitate:* Quod enim de personis secundum ... dicuntur tres substantiae vel personae (De Tr. VII, 4, 7; PL 42, 941).
13. Augustinus inducens Arnobium contra Serapion: Arnobius dixit: Tunc integra in ... Filium et Spiritum sanctum confitetur (Arnobius, Confl. I, 3; PL 53, 242 C—243 A).
14. Augustinus *Contra Arrianos:* Quod autem in isto sermone ... sed unum Pater et Filius (C. serm. Ar. 34, 32; PL 42, 705).
15. Augustinus in *Altercatione* in qua inducit Serapion et Arnobium altercantes: At dicis simpliciter in Patre ... in Patre et Patris in Filio (Cf. Confl. II, 26; PL 53, 307 A).
16. Augustinus in *Expositione Evangelii:* Non turbetur cor vestrum quae sic incipit: Erigenda est nobis, fratres: Tanto tempore vobiscum sum et ... in nullo prorsus discrepet Filius (In Ioh. Tr. 70, 2; PL 35, 1819).

17. Augustinus *De Verbis Apostoli:* Si enim data esset lex quae posset vivificare omnino ex lege esset iusticia in expositione quae sic incipit: Verbi Dei altitudo: Cum audis Deus summe bonus est ... tota unus Deus summe bonus (Serm. 156, 6, 6; PL 38, 853).
18. Hylarius in primo *De Trinitate:* Nam ut de ceteris haereticorum ... sibi natus sit in Filium (De Tr. I, 16; PL 10, 36 B—37 A).
19. Idem in secundo: Nec igitur immutare de eo ... Filium ipsum proponat et Patrem (De Tr. II, 4; PL 10, 52 B: Haec igitur mutare).
20. Idem in eodem: Patrem et Filium si audet ... et tu es Filius Dei vivi (De Tr. II, 23; PL 10, 65 AB).
21. Idem in vii: Dominus dixit cum rogaretur ut ... est et Filius Filius est (De Tr. VIII, 38—39; PL 10, 231 B—232 B).
22. Hylarius in prima Sinodo: Si quis audiens imaginem esse ... non confitens vere Filium, anathema sit (De Syn. 12; PL 10, 490 B).
23. Hylarius: Exclusa est assertio volentium nominibus ... est, in se habeat auctoris (De Syn. 13; PL 10, 490 BC).
24. Sinodus secunda: Et si quis audiens Filium ... quem et illum qui dederit, anathema sit (De Syn. 13; PL 10, 491 A).
25. Hylarius: Discernitur persona accipientis et dantis ... per quem sit causa vivendi (De Syn. 14; PL 10, 491 AB).
26. Sinodus viii: Si quis intelligens similem secundum ... incorporalem Filium subsistentem, anathema sit (De Syn. 20; PL 10, 496 C.).
27. Hylarius: Cavetur in omnibus adversus singularum ... Filius ex incorporali Patre subsistens (De Syn. 21—22; PL 10, 496 C—497 C).
28. Sinodus viiii Hylarius: Et si quis propterea quod ... dicat etiam iuxta essentiam Patri, anathema sit (De Syn. 22; PL 10, 497 C).
29. Hylarius: Dictum ad Apostolos Domini est ... naturae sit natus et generans (De Syn. 23; PL 10, 498 AC).
30. Sinodus xii: Et si quis intemporalem Unigeniti ... referat Filium Patrem dicens, anathema sit (De Syn. 25; PL 10, 499 C).
31. Hylarius: Dedisse superior diffinitio occasionem haereticis ... solus atque idem auctor aeternus (De Syn. 26; PL 10, 499 C—500 B).
32. Idem in eodem capitulo quasdam de praedictis sententiis recapitulando: Ubi sicut inter Patrem et ... missum atque mittentem discernatur essentia (De Syn. 27; PL 10, 501 A).
    Ex quo sensu de Patre et de Filio unum dicatur determinat Hylarius in expositione ecclesiasticae fidei quae exposita est in Sinodo (habita) per encenias Anthiochenae ecclesiae (PL 10, 502 A).

(XXI)

Sequitur auctoritatum alia distinctio (fol. 60)

1. Credamus in Spiritum sanctum qui ... tria per consonantiam vero unum (De Syn. 29; PL 10, 503 AB).
2. Hylarius: Minus forte expresse videtur de ... substantiae similitudinem praedicari convenit unitatem (De Syn. 31—32; PL 10, 504 A—505 A).
3. Idem de eodem in libro *De Sinodis:* Confitemur plane in sancti Spiritus ... naturae indifferentiam praedicare ne unus sit (De Syn. 64; PL 10, 523 C—524 B).
4. Idem in eodem et (de) eodem: Multi ex nobis, fratres karissimi ... Patrem esse dicimus et Filium (De Syn. 67—68; PL 10, 525 AC).

5. Idem in eodem et de eodem: Non est, fratres karissimi, una ... non unione personae sed aequalitate naturae (De Syn. 71—74; PL 10, 527 A—529 A).
6. Idem in eodem et de eodem: Caret igitur similitudo, fratres, naturae ... ob id quia unum sunt (De Syn. 76; PL 10, 530 AB).
7. Idem in eodem et de eodem Nicea: Credamus in unum Deum Patrem ... Patre quod Graeci homousyon (De Syn. 84; PL 10, 536 A).
8. Hylarius: Non hic sanctissima religiosorum virorum ... nisi de paterna auctoritate naturae (De Syn. 84; PL 10, 536 BC).
9. Idem in eodem et de eodem: Date veniam dolori meo, fratres ... nisi quod esset ex eadem natura (De Syn. 91; PL 10, 544 A—545 A).
10. Idem in vii libro *De Trinitate:* Pater igitur in Filio est ... unum sint negare blasfemium est (De Tr. VII, 39; PL 10, 232 C—233 A).
11. Idem in viii et de eodem: Sacramentum dicti dominici Apostolus tenens ... cum sit uterque non solus est (De Tr. VIII, 36; PL 10, 263 C—264 A).
12. Idem de eodem *Contra Constantium:* Michi quidem similitudo ne unioni ... semper anteferam et Pater unum sumus (C. Const. 22; PL 10, 598 A).

(XXII)

1. Augustinus in *Altercatione contra Maxim(in)um Arrianum:* Non itaque dico Filium ingenitum ... sunt per substantiam quod parentes (C. Max. I, 18; PL 42, 756).
2. Idem in eodem et de eodem: Aut si sancta scriptura cogente ... non est tamen aliena substantia (C. Max. I, 6; PL 42, 748).
3. Augustinus in eodem: At si fieri potest ut ideo ... et hoc esse dicimus filium (C. Max. I, 13; PL 42, 754).
4. Idem in eodem et de eodem: Patri ergo Deo Filius verus ... Filii esse substantiam negare nolite (C. Max. II, 7; PL 42, 762).
5. Augustinus *De Verbis Domini* in Evangelio secundum Iohannem: Ego et Pater unum sumus: Attende hominem homo est quid ... ergo degener est, non natura (Serm. 139, 2, 3; PL 38, 771).
6. Augustinus *De Verbis Domini* in expositione quem sic incipit: Evangelica lectio proposuit nobis unde loquamur: Hominem enim Deus fecit ad imaginem ... hoc quod tu persona alius quam tu (Serm. 52, 6, 17; PL 38, 361).
7. Augustinus in libro *De Fide sanctae Trinitatis:* His igitur omnibus modis solet ... eo quod est magnus est, bonus est (Alkuin, De Tr. I, 15; PL 101, 22 D—23 A).
8. Augustinus in libro secundo *De Trinitate:* Omnis filius de patre est ... quod est sed filio pater est (De Tr. II, 1, 2; PL 42, 846).
9. Idem de eodem: Ipsa enim natura vel substantia ... est, corporaliter videri non potest (De Tr. II, 18, 35; PL 42, 868).
10. Athanasius in *Altercatione contra Arrianum:* Generans Pater ex se ipso ... est ipse an aliud aliquid? (C. Arian. II, 4; PL 62, 199 D).
11. Idem in eodem: Ergo ne extrinsecus neque ex ... id quod ipse est genuit (C. Arian. II, 4; PL 62, 199 D—200 A).
12. Idem in eodem: Et nos confitemur quia alius ... eiusdem cum Patre substantia erit (C. Arian. II, 4; PL 62, 200 A).
13. Idem in eodem: Dixit ergo Arrius Filium ex ... substantiae generantis servare non poterit (C. Arian. II, 5; PL 62, 261 B).
14. Fulgentius in *Lectione* quae sic incipit: Salvator noster: In hoc autem quod per ... habet esse quod Pater est (Serm. 2, 1; PL 65, 726 B).

15. Leo papa in *Lectione* quae sic incipit: Totum quidem: Unus enim Deus est Dei ... dividat nec Trinitatem singularitate confundat (Serm. 72, 5; PL 54, 393 AB).
16. Augustinus in primo libro *De Trinitate:* Qui autem putant eius potentiae ... quae se ipsam gignat ut sit (De Tr. I, 1, 1; PL 42, 820).

(XXIII)

Sequitur auctoritatum alia distinctio (fol. 65)

1. Augustinus in xi *De Civitate:* Est unum summum simplex et ... artifice et recte dici potest (De Civ. XI, 10; PL 41, 325).
2. Augustinus in libro vi *De Trinitate:* Si autem quaeritur quomodo simplex ... est omnia autem creatura mutabilis (De Tr. VI, 6, 8; PL 42, 928).
3. Idem in eodem: Deus vero multipliciter quidem dicitur ... non simul ambo Pater est (De Tr. VI, 7, 8; PL 42, 929).
4. Augustinus *Contra Arrianos:* Dixit ergo Filius: Sicut audio ... a quo illi est ipsum esse (C. serm. Ar. 14; PL 42, 693).
5. Augustinus *Super Iohannem* in sermone xviii: Homo aliud est quod est ... ideo non potest a se (In Ioh. Tr. 20, 4; PL 35, 1558).
6. Athanasius in *Altercatione contra Arrianum:* Quid est ergo: Sicut Pater ... essentiae atque unius esse naturae (C. Arian. II, 13; PL 62, 206 BC).
7. Idem in eodem: Ergo Deum qui procul dubio ... a lumine proprio non secernit (C. Arian. II, 24—25; PL 62, 212 D—214 A).
8. Augustinus in septimo *De Trinitate:* Hoc est ibi esse quod sapere ... illi causa est ut sit (De Tr. VII, 1, 2; PL 42, 935).

(XXIV)

Sequitur auctoritatum alia distinctio (fol. 67^{v})

1. Augustinus *Contra Arrianos:* Homines autem minus intelligentes quid ... ipsa substantiam qua unum sunt (Ep. 238, 2, 14; PL 33, 1043).
2. Augustinus in v libro *De Trinitate:* Quicquid autem ad se dicitur ... relativum non secundum substantiam dicitur (De Tr. V, 6, 7; PL 42, 915).
3. Idem in eodem: Quod autem relative pronuntiatur non indicat substantiam (De Tr. V, 7, 8; PL 42, 916).
4. *De Fide sanctae Trinitatis:* Habent itaque singulae in Trinitate ... essentialiter tria habentia proprietates suas (Alkuin, De Fide s. Tr. I, 11; PL 101, 19 D—20 C).
5. Gregorius Nazanzenus in tercio libro: Nec enim defraudatus est Pater ... si transfunditur et transfertur in alterum (De Lum. 12, 4; CSEL 46, 122).
6. *Concilium Tholetanum* xi: Tres ergo illa unius atque ... vero sanctus processionem sine nativitate (Coll. hispana; PL 84, 455 BC).
7. Vigilius *Contra Nestorium et Euticem:* Sed ne adhuc de his ... est unicuique personae specialiter proprium (C. Eut. I, 10; PL 62, 101 A).
8. Ambrosius *Ad Gratianum Imperatorem:* Cum enim dico genitum, non ... huiuscemodi exprimunt substantiae qualitatem (De Inc. 9, 97—98; PL 16, 878 AB).
9. Idem in eodem: Usya quod semper sit Deus ... utique distincta sed indistincta divinitas (De Inc. 9, 100; PL 16, 878 D—879 A).

10. Idem in eodem: Ceterum Pater et Filius generantis ... non videntur separare et iungere (De Fide ad Gr. II, 8, 66; PL 16, 597 A).
11. Sophronius: Numeratur beata Trinitas non essentiis ... divisibilibus et non dividentis deitatis (Ep. ad Serg.; PG 87, 3155 C).
12. Idem in eodem: Igitur est cum hoc quod Deus ... consensivam Trinitatem absque confusione conservat (PG 87, 3158 D—3159 A).
13. Augustinus in quinto *De Trinitate:* In Deo autem nichil quidem ... aeternum atque incommunicabile est eis (De Tr. V, 5, 6; PL 42, 914).
14. Augustinus in libro *De Trinitate:* Haec Trinitas unus est Deus solus ... vel ad Filium Pater relative (Alkuin, De Fide I, 5—7; PL 101, 17 A—18 B).
15. Idem in eodem: In Deo autem nichil quidem ... aeternum atque incommutabile est eis (De Tr. V, 5, 6; PL 42, 914).

Alphabetisches Verzeichnis der von Adhemar zitierten Quellen

ALKUIN

De Fide sanctae Trinitatis I, 2, (X, 7; XVII, 2); I, 5—7 (XXIV, 14); I, 11 (XIV, 6; XXIV, 4); I, 13 (XVII, 3); I, 15 (VI, 1; XXII, 7); II (X, 8); II, 2 (VI, 2); II, 3 (VI, 3); II, 9 (XIV, 7). Siehe AUGUSTINUS.

AMBROSIUS

De Fide ad Gratianum I, 1, 6 (XX, 7); II, 8, 66 (XXIV, 10); II, 10, 86 (XX, 8); II, 13, 118 (XIV, 20).
De Incarnatione 9, 97—98 (XXIV, 8); 9, 100 (XXIV, 9).
De Spiritu sancto II, 12, 135 (XX, 4); II, 12, 142 (XX, 5); II, 13, 154 (XVII, 15); III, 16, 116—117 (XVII, 16; XX, 6).

ARNOBIUS

Conflictus Arnobii catholici cum Serapione I, 3 (XX, 13); II, 24 (XI, 2; XVII, 1); II, 26 (XX, 15). Siehe AUGUSTINUS.

ATHANASIUS siehe EUSEBIUS von Vercelli und VIGILIUS

AUGUSTINUS

De Trinitate I, 1, 1 (XXII, 16); I, 8, 17—18 (XIX, 2); II, 1, 2 (XIV, 8; XXII, 8); II, 18, 35 (XXII, 9); IV, 20, 27 (XIV, 9); V, 2, 3 (X, 5); V, 5, 6 (XXIV, 13; 15); V, 6, 7 (XXIV, 2); V, 7, 8 (XXIV, 3); V, 8, 9 (VI, 4; XVIII, 2); V, 13, 14 (XV, 2); VI, 3, 4 (XVI, 4); VI, 6, 8 (XXIII, 2); VI, 7, 8 (XXIII, 3); VI, 10, 11 (I, 9); VII, 1, 2 (XXIII, 8); VII, 4, 7 (V, 4; XX, 12); VII, 4, 8 (V, 5); VII, 6, 11 (V, 6); VII, 8, 9 (VI, 5); XV, 5, 7 (X, 6); XV, 14, 23 (IX, 8; X, 4).
Contra sermonem Arianorum 14 (XXIII, 4); 34, 32 (XX, 14); 35, 33 (XVIII, 3).
Collatio cum Maximino 12 (XVII, 4); 26 (XII, 2).
Contra Maximinum I, 6 (XVII, 5; XXII, 2); I, 7 (XVII, 6); I, 13 (XXII, 3); I, 18 (XXII, 1); II, 7 (XXII, 4); II, 10, 1 (XVIII, 4); II, 10, 1—2 (XVII, 7); II, 14, 3 (XVII, 8); II, 15, 2 (XVII, 9); II, 15, 5 (XVII, 10); II, 17, 4 (XV, 1); II, 20, 1 (XVI, 1); II, 22, 1 (XVI, 3); II, 22, 2 (XVI, 2); II, 23, 2 (XVIII, 5); II, 25, 10 XVIII, 6).
In Iohannem Tractatus 20, 4 (XXIII, 5); 29, 5 (XIV, 5); 29, 6—7 (XX, 10); 37, 6 (XX, 11); 40, 5 (VIII, 1); 70, 2 (XX, 16); 94, 5 (XIX, 1); 110, 6 (VIII, 2).
De Civitate Dei X, 23—24 (XX, 9); XI, 10 (XXIII, 1).
Enarrat. in Ps 68, 4 (III, 4; 5).
Sermo 52, 1, 1 (XIV, 4); 52, 6, 17 (XXII, 6); 139, 2, 2 (XVII, 13); 139, 2, 3 (XXII, 5); 156, 6, 6 (XX, 17); 246, 3 (XIV, 16).
Epistola 170, 3—6 (XVII, 14); 238,

2, 11—12 (XVII, 11); 238, 2, 14 (XXIV, 1); 238, 5, 26 (XVII, 12).
Contra Iulianum I, 3, 9 (I, 6); II, 8, 28 (I, 8).
De Genesi ad litteram VIII, 19, 38 (VI, 6); VIII, 26, 48 (VI, 7).
De Doctrina christiana I, 5, 5 (XIV, 13).
De quinque haeresibus 3, 7 (XIV, 15); 4, 5 (XIV, 14).
Unter dem Namen Augustins sind zitiert ALKUIN, ARNOBIUS, FULGENTIUS und VIGILIUS (De unit. Tr.).

BOETHIUS
Contra Nestorium et Eutychen 1—3 (III, 1).

CONCILIUM
Toletanum vi (IV, 11).
Toletanum xi (IV, 12; 13; XXIV, 6).

EUSEBIUS von Vercelli
De Trinitate I, 8 (XIV, 1); II, 5 (XIV, 2); IV, 1—2 (XIV, 3); V, 2 (XII, 1). Siehe ATHANASIUS.

FULGENTIUS von Ruspe
De Fide ad Petrum 1, 6 (VIII, 3; XIV, 10); 2, 10 (XIV, 11); 2, 12 (VIII, 4); 2, 14 (VIII, 5); 2, 19 (VIII, 6); 2, 21 (VIII, 7); 4, 45 (XVIII, 7); 9, 50 (VIII, 8); 16, 57 (VIII, 9).
Sermo 2, 1 (XXII, 14).

GREGORIUS von Nazianz
De Epiphaniis 8, 3 (XVIII, 8).
De Luminibus 12, 3—4 (XIV, 21); 12, 4 (XXIV, 5).
De Reconcil. 22, 1—2 (XX, 3).
Apologet. 36, 1—2 (XX, 2).

HIERONYMUS
Epistola 5, 2 (I, 4); 17, 2 (XIV, 18); 41, 3 (VI, 8; XVII, 21); 55, 5 (XVIII, 1); 57, 6 (I, 5); 58, 10 (I, 2).
Lib. vir. illustr. (I, 3)
Ep. ad Desiderium (incerti auctoris) 2 (I, 1). Siehe *Pelagius* und *Paschasius.*

HILARIUS
De Trinitate I, 16 (XX, 18); I, 18—19 (II, 1); I, 21 (XIV, 23); II, 1—4 (XIV, 24); II, 4 (XX, 19); II, 5 (XIV, 25); II, 6 (XIV, 26); II, 8—9 (XIV, 27); II, 10—11 (XIV, 28); II, 12 (XIV, 29); II, 22—23 (XIV, 30); II, 23 (XX, 20); II, 29 (XIV, 31); III, 1—4 (XVII, 40); III, 22 (XIV, 32); III, 23 (XVII, 41); IV, 2 (II, 2); IV, 6 (XIV, 33); IV, 14 (II, 3); IV, 33 (XVII, 42); IV, 40 (XI, 14); IV, 42 (IV, 3); V, 1—2 (XIII, 1); V, 4 (VIII, 10); V, 5 (VIII, 11); V, 8 (VI, 6); V, 10 (IV, 4); V, 11 (XVII, 43); V, 14 (VIII, 12); V, 20 (VIII, 13); V, 21 (II, 4); V, 35 (IV, 5; VIII, 14; XII, 3); V, 37—38 (XVII, 45); V, 37 (XVII, 44); VI, 11 (XI, 13; XVII, 46); VI, 16 (XVII, 47); VI, 19 (XVII, 48); VI, 22 (VIII, 15); VI, 39 (VIII, 16); VII, 2 (XIII, 2); VII, 5 (XI, 10; XVII, 49); VII, 9 (VIII, 17); VII, 10—11 (XV, 4); VII, 11 (XI, 11); VII, 12 (XVII, 50); VII, 18 (VIII, 18); VII, 21 (XVII, 51); VII, 22 (VIII, 19 20); VII, 25 (XVII, 52); VII, 31—32 (XVII, 53); VII, 38 (XI, 12); VII, 39 (XXI, 10); VIII, 4 (XVII, 22); VIII, 19 (VIII, 21); VIII, 20—22 (IV, 1); VIII, 26 (IV, 2); VIII, 34—36 (XVII, 24); VIII, 36 (XXI, 11); VIII, 38—39 (XX, 21); VIII, 41 (XVII, 25); IX, 1 (XVII, 26—27); IX, 35—36 (XVII, 28); IX, 51 (VII, 1; XVII, 29); IX, 52 (XVII, 30); IX, 56 (XVII, 31); IX, 60—61 (XVII, 32); IX, 69 (VII, 2); X, 5—6 (XVII, 33); X, 22 (XVII, 34); XI, 1 (XVII, 35); XI, 11 (XVII, 36); XI, 12 (XVII, 37); XII, 2 (XVII, 38); XII, 8 (XVII, 39); XII, 52 (XV, 5).

De Synodis 12 (III, 6; XI, 3; XX, 22); 13 (XX, 23; XX, 24); 14 (IX, 1; XX, 25); 15 (IX, 2; 3; XI, 4); 15—16 (IX, 4); 17 (VII, 3); 18 (X, 9); 19 (X, 10; XII, 10); 20 (X, 12; VII, 4; XX, 26); 21—22 (XX, 27); 22 (XX, 28); 23 (XX, 29); 25 (XX, 30; XI, 5); 26 (XX, 31); 27 (XX, 32; X, 13); 29 (V, 2; XXI, 1); 31—32 (XXI, 2); 32 (V, 3); 33 (X, 14); 35 (IX, 5); 36 (XI, 6; VII, 5); 37 (IX, 6); 41 (XI, 7); 42 (IX, 7); 58 (VII, 6); 64 (XXI, 3); 67—68 (XIII, 3; XXI, 4); 69 (IV, 7; XI, 8); 69—70

(XIII, 4); 70—72 (XIII, 5); 71—74 (XXI, 5); 74 (IV, 8); 76 (XXI, 6; IV, 9; XI, 9); 84 (XXI, 7—8); 91 (XXI, 9).

Contra Constantium 22 (XXI, 12).

HORMISDA (Papst)

Epistola 79 (XI, 1)

LEO I

Sermo 51, 6 (XVII, 20); 72, 5 (XXII, 15).

LEPORIUS

Libellus emendationis 4 (IV, 14; XVII, 1).

ORIGENES = Scotus Erigena

PASCHASIUS RADBERTUS

Ep. ad Paulam et Eustochium 10 (XI, 1); 12 (XI, 15—16).

PELAGIUS

Explanatio fidei 1—7 (XIV, 17); 4 (VI, 9); 7 (VI, 10).

SCOTUS ERIGENA

Homilia in Ev. Iohannis (V, 1).

SOPHRONIUS von Jerusalem

Epistola syn. ad Sergium (X, 2—3; XVII, 17; XXIV, 11—12).

THEODORETUS

Contra Sabellium (IV, 10; XIV, 22).

VIGILIUS von Thapsus

Contra Eutychen I, 10 (XIV, 19; XXIV, 7).

Contra Arianos I, 17 (XVII, 19); II, 4 (XXII, 10—12); II, 5 (III, 2—3; XI, 17; XXII, 13); II, 13 (XXIII, 6); II, 24—25 (XXIII, 7); II, 27—28 (XV, 3); III, 2 (XX, 1); III, 9 (XVII, 18).

De unitate Trinitatis 11 (XIV, 12).

Dialektik und Relation

Die Einsicht in das metaphysische Kausalitätsprinzip im Gottesbeweis

Von Peter Knauer S. J.

Die Überzeugung von der Existenz Gottes gewinnt man gewöhnlich nicht erst durch einen streng wissenschaftlichen Gottesbeweis. Zu einem geläuterten Gottesbild ist es ursprünglich nur durch die Offenbarung gekommen[1]. Diese verkündet als Voraussetzung für den Glauben das Geheimnis, nach dem alle Kreatur schon immer sucht, auch ohne es deutlich zu wissen: Gott, ohne den nichts anderes sein kann. Ein Gottesbeweis ist eher nur als ein *nachträglicher* Versuch zu betrachten, die im Glauben vorausgesetzte Überzeugung von der Existenz Gottes auch ausdrücklich zu begründen.

Die Berechtigung der Überzeugung von der Existenz Gottes hängt für den einzelnen nicht davon ab, ob ihm ein solcher Gottesbeweis tatsächlich gelingt. Dazu ist unter Umständen mehr Zeit und Mühe erforderlich, als er ohne weiteres aufbringen kann. Aber es verhält sich mit der Überzeugung von der Existenz Gottes ähnlich wie mit einer Sprache. Seine Muttersprache kann man korrekt und mit Leichtigkeit sprechen, selbst wenn man nie über ihre abstrakten grammatischen Regeln nachgedacht hat. Der grammatischen Regeln bedarf nur der Ausländer, der die Sprache noch nicht völlig beherrscht. So kann jemand auch mit Recht von der Existenz Gottes überzeugt sein, obwohl er seine Gründe nicht gleich im einzelnen zu entfalten vermag. Wissenschaftliche Entfaltung ist immer nur ein nachträgliches Stadium der menschlichen Erkenntnis, das deren ursprüngliche Fülle nicht mehr einzuholen vermag.

Es ist aber immerhin möglich, jede berechtigte Überzeugung auch ausdrücklich zu begründen. Wenigstens prinzipiell muß deshalb auch ein Gottesbeweis geführt werden können. Man bemüht sich gleichsam, von einer höchsten Leitersprosse her den Weg zum Boden zurückzufinden. Im Bilde bedeutet die prinzipielle Möglichkeit eines Gottes-

[1] Der Begriff einer „Schöpfung aus dem Nichts" kommt, wie es scheint, außerhalb des Einflusses der Offenbarung nicht vor. Es gibt Wahrheiten, die zwar, metaphysisch betrachtet, der natürlichen Vernunft nicht prinzipiell unzugänglich sind, de facto aber ohne den Einfluß der Offenbarung nicht erreicht werden konnten (vgl. Denz † 1786, * 3005). Wenn wir um solche Wahrheiten wissen, dann dürfen wir diese Tatsache in einem strengen theologischen Sinn bereits als ein Wunder bezeichnen.

beweises, daß die Leiter nicht in der Luft hängt, sondern wirklich bis zum Boden zurückreicht und auf solidem Grund steht, ja mehr noch: daß es auch notwendig ist, diese Leiter, die zur Überzeugung von der Existenz Gottes führt, zu begehen. Vielleicht ist es aber jemandem, der von oben zurückschaut, vorerst nur gelungen, die letzte, obere Hälfte seines Weges noch einmal genau zu beschreiben. Damit ist einem anderen, der ganz unten steht, wenig geholfen. Er mag vor allem darauf angewiesen sein, daß ihm der Anfang des Weges, den er gehen soll, erklärt wird. Wenn man ihm gar die halbe Höhe der Leiter als deren angeblichen Anfang beschreibt, ist er nur irregeführt und wird am Boden vergeblich nach etwas suchen, was der Beschreibung entspricht. Ein Gottesbeweis ist erst zu verstehen, wenn er auf seine letzten Voraussetzungen zurückgeht.

In einer gewissen Entsprechung dazu, daß ein Gottesbeweis nur geführt wird, um die bereits bestehende Überzeugung von der Existenz Gottes reflex zu begründen, ist das System des *dialektischen Materialismus* ein Versuch, umgekehrt für die Leugnung des Daseins Gottes nachträglich eine objektive Begründung zu finden. Allerdings erweist sich das dabei vorausgesetzte Gottesbild bei genauem Zusehen als eine nahezu vollständige Zusammenfassung von all dem, was man sich tatsächlich nicht unter Gott vorstellen darf. Der eigentliche Grund für den humanistischen Atheismus des Diamat ist die Befürchtung, im Maße einer behaupteten Abhängigkeit von Gott müsse der Mensch seine Selbständigkeit und Eigenwürde verlieren.

Der Diamat verfällt dem tragischen Irrtum, dieses rationalistisch-abergläubische Gottesbild, gegen das seine Argumente weitgehend zutreffen, für das Gottesbild des christlichen Glaubens zu halten. Nach dem christlichen Gottesbild steht die Abhängigkeit von Gott nicht im Gegensatz zur Selbständigkeit des Geschöpfes, sondern konstituiert diese überhaupt erst. Gerade weil es ganz und gar aufgeht in Relation auf den absoluten Schöpfer, ist das Geschöpf selbst relativ absolut.

Allzu naive „Gottesbeweise" geben allerdings dem Diamat Anlaß zu einer solchen Verwechslung. Eine falsche Begründung für das christliche Gottesbild wird immer dieses selbst verfälschen und in Mißkredit bringen. Dies geschieht vor allem, wenn man in volkstümlichen Darstellungen die Existenz Gottes unbesehen auf die gleiche Weise und mit den gleichen Prinzipien glaubt beweisen zu können, mit denen man sonst auch auf innerweltliche Ursachen schließt, etwa von der Uhr auf den Uhrmacher oder vom Rauch auf das Feuer. An solchen Vergleichen ist allenfalls richtig, daß auch ein Gottesbeweis die Anstrengung des Denkens erfordert; die anzuwendenden Denkgesetze sind von ganz anderer Art.

Sein Hauptargument gegen das von ihm vorausgesetzte falsche Gottesbild sieht der Diamat in den unleugbar dialektischen Eigenschaften der Wirklichkeit unserer Erfahrung. Die gleichen Gründe, die man gegen eine falsche Gottesvorstellung geltend machen kann, sind möglicherweise bereits die Gründe, die für das wahre Gottesbild sprechen. Wir hoffen, zeigen zu können, daß Dialektik in einem tieferen Verständnis zum christlichen Gottesbild führt.

Unsere Überlegungen folgen zunächst der absteigenden Fragerichtung und suchen über die traditionellen Gottesbeweise zurück nach deren letzter Begründung. Im zweiten Teil soll gezeigt werden, daß dem so erreichten Ausgangspunkt nicht nur in der aristotelisch-scholastischen Akt-Potenz-Lehre, sondern sogar innerhalb des Systems des dialektischen Materialismus, insofern dieser Erfahrungswissenschaft sein will, eine reale Problematik entspricht, die nur durch einen Gottesbeweis gelöst werden kann. Dies untersuchen wir im dritten Teil für die Dialektik des endlichen Seins.

I

Das metaphysische Kausalitätsprinzip und seine Begründung

In den traditionellen Gottesbeweisen wird die Existenz Gottes mit Hilfe des metaphysischen Kausalitätsprinzips erschlossen. Dieses drückt die Notwendigkeit aus, „wonach jedes endliche und kontingente Seiende zu seiner Existenz einer Ursache und genauerhin des absoluten Seins als seiner Ursache bedarf“ [2]. Es unterliegt keinem Zweifel, daß unter Voraussetzung eines solchen Prinzips tatsächlich auf die Existenz Gottes geschlossen werden kann. Die ganze Schwierigkeit eines Gottesbeweises liegt nur in der Einsicht in dieses metaphysische Kausalitätsprinzip selbst.

Nach dem christlichen Gottesbild ist *Gott allein Schöpfer*, und jede Wirklichkeit unserer Erfahrung ist von ihm aus dem Nichts erschaffen. Es würde diesem Gottesbild zutiefst widersprechen, wenn man sich die Abhängigkeit von Gott als eine Kette von Ursachen denkt, von denen eine jede ihre jeweilige Wirkung bereits ganz und gar erklärte und nur selbst wiederum einer Erklärung bedürfte, bis man endlich einmal auf eine „erste“ Ursache stößt [3]. Gott ist nicht

[2] Vgl. LexThKir² VI, Sp. 98, Art. „Kausalitätsprinzip“ (E. Coreth).

[3] Leider schließt die „via secunda“ des hl. Thomas (S. th. I, q. 2, a. 3) ein solches Mißverständnis nicht auch im Wortlaut ausdrücklich aus; Thomas ist jedoch selbstverständlich davon überzeugt, daß kein Geschöpf ein anderes aus dem Nichts schaffen kann (S. th. I, q. 45, a. 5). Im Rahmen der innerweltlichen Ursachen ist ein „regressus in infinitum“ nur insofern unmöglich, als *damit allein* eben noch nichts erklärt ist. Ohne eine transzendente Ursache läßt sich nicht auskommen, selbst wenn man beliebig oder sogar unendlich viele innerweltliche Ursachen annimmt.

erstes Glied einer Ursachenkette, sondern Ursache schlechthin, die mit keiner innerweltlichen Ursachenkette zu einem Ganzen zusammengezählt werden kann. Der wechselseitige Zusammenhang zwischen innerweltlichen Ursachen und Wirkungen liegt auf einer ganz anderen Ebene als die einseitige, unmittelbare Abhängigkeit aller dieser Wirklichkeiten von Gott. Innerweltliche Ursachen sind nicht „Zwischenursachen" zwischen Gott und Geschöpf; denn für die Tatsache, daß sich etwas vom Nichts unterscheidet, ist unmittelbar nur seine Abhängigkeit von Gott die Erklärung.

Erst unter Voraussetzung einer solchen unmittelbaren Abhängigkeit des Geschöpfes von Gott ist es möglich, daß dieses darüber hinaus durch seinen Bezug auf andere Geschöpfe auch noch einmal mittelbar von Gott abhängt. Ein solcher Bezug auf andere Geschöpfe wird mit dem *physischen* Kausalitätsprinzip erschlossen, demzufolge jedes empirische Phänomen normalerweise durch andere empirische Phänomene bedingt ist. Das physische Kausalitätsprinzip situiert ein Geschaffenes in seinem ebenfalls geschaffenen Kontext. Der Aufweis eines gesetzmäßigen Zusammenhangs der Geschöpfe untereinander ist nur ein weiterer Ausgangspunkt für einen Gottesbeweis: es handelt sich in metaphysischer Betrachtung noch nicht um eine Erklärung der Welt, sondern nur um eine ausführlichere Beschreibung all dessen, was erst noch erklärt werden muß.

Für die metaphysische Frage nach der Existenz Gottes ist es deshalb ziemlich belanglos, ob die Reihe der innerweltlichen Ursachen endlich oder unendlich ist, ob eine innerweltliche Ursachenkette also mit einem ersten Glied beginnt oder ob sich ähnlich wie in einer geometrischen Reihe, die das Glied 1 umfaßt und deren einzelne Glieder jeweils durch Verdopplung des vorausgehenden entstehen sollen (. . . ¼, ½, 1, 2, 4 . . .), kein erstes Glied angeben läßt. Ob endlich oder nicht, in jedem Falle ist eine innerweltliche Ursachenkette als ganze und auch unmittelbar jedes ihrer Glieder nach dem metaphysischen Kausalitätsprinzip auf die Existenz Gottes angewiesen[4].

Wenn sich somit das metaphysische Kausalitätsprinzip vom physischen Kausalitätsprinzip grundlegend unterscheidet, dann bedeutet dies mit anderen Worten, daß es, seinem adäquaten Sinngehalt nach, *überhaupt nur im Gottesbeweis vorkommt.* Es empfiehlt sich, das metaphysische Kausalitätsprinzip von vornherein dementsprechend

[4] Wenn theologisch ein „Anfang" der Welt angenommen werden muß, so bedeutet dies zumindest, daß auch die Zeitlichkeit selbst Gottes Geschöpf ist. Aus dem Dogma folgt aber nicht, daß ein solcher Anfang ohne weiteres auch mit den physikalischen Methoden der Zeitmessung bestimmt werden kann. Ein im geisteswissenschaftlichen Sinn „geschichtlicher" Anfang ist ohnehin Privileg der geschaffenen Personen. — Zur Frage der philosophischen Erkennbarkeit eines zeitlichen Anfangs der Welt vgl. W. Brugger, Theologia Naturalis (Barcelona ²1964), nn. 203—219.

richtig zu formulieren: „*Kontingent Seiendes bedarf als solches einer nicht-kontingenten Ursache.*"

Um so dringender stellt sich die Frage nach der Einsicht in dieses Prinzip. Wenn das metaphysische Kausalitätsprinzip nicht aus der Erfahrung innerweltlicher Kausalität als bekannt vorausgesetzt werden kann, so ist es doch auch nicht unmittelbar einsichtig. Der Begriffsvergleich von Subjekt und Prädikat erweist zwar, daß es sich um ein *synthetisches* Prinzip handelt, d. h., der Inhalt des Prädikats („einer nicht-kontingenten Ursache bedürfend") ist von dem des Subjekts („kontingent Seiendes") begrifflich verschieden und fügt ihm ein neues Merkmal hinzu. Im Subjekt des metaphysischen Kausalitätsprinzips wird ein Seiendes in sich selbst betrachtet, während im Prädikat von ihm die Relation auf ein anderes ausgesagt wird. Es ist nicht möglich, durch bloßen Begriffsvergleich mehr einzusehen als eben die Tatsache, daß es sich nicht um ein analytisches Prinzip handelt. Das Subjekt ist analytisch im Prädikat enthalten, aber nicht das Prädikat im Subjekt. Deshalb läßt sich die Berechtigung der Synthese nicht durch bloßen Begriffsvergleich zeigen. Was nützte auch die abstrakte Einsicht in die Gültigkeit eines Prinzips, wenn nicht gleichzeitig aufscheint, warum das Prinzip mit Notwendigkeit angewandt wird? Abstrakte Prinzipien könnte man, selbst wenn sie objektiv gültig sein sollten, auf sich beruhen lassen und sich mit der bloßen Feststellung empirischer Tatsachen und ihrer innerweltlichen Zusammenhänge begnügen. Ein Gottesbeweis kann nur dann überzeugen, wenn er die *Lösung eines Problems* ist, dem man von vornherein überhaupt nicht ausweichen kann. Ursprünglich handelt es sich im Gottesbeweis nicht um einen Syllogismus, sondern um eine Frage-Antwort-Struktur.

Es ist nur wenig gewonnen, wenn man das metaphysische Kausalitätsprinzip auf das *metaphysische Prinzip vom zureichenden Grunde* zurückführt. Wenn jedes Seiende einen Grund haben muß, dann folgt natürlich, daß ein kontingent Seiendes, das seinen Grund nicht in sich selbst hat, ihn in einem anderen, nicht-kontingent Seienden hat. Aber warum muß ein Seiendes überhaupt einen „Grund" haben? In dieser Aussage liegt die ganze Synthese. Wie kommt man zu diesem Begriff, und was ist damit gemeint? Was bedeutet es, wenn etwas „durch" einen Grund erklärt werden muß? Was ist eine „Erklärung"? Wann und warum muß überhaupt nach einer Erklärung gefragt werden? Was bedeutet es speziell, daß das Kontingente seinen Grund „nicht in sich selbst" hat?

Da wir in diesem ersten Teil unserer Untersuchung der absteigenden Fragerichtung folgen und deshalb immer schon das Ergebnis vor

Augen haben, zu dem uns ein Gottesbeweis hinführen soll, wissen wir von vornherein, daß mit dem „Grund" und der „Erklärung" der Welt deren vollständige *Abhängigkeit von Gott* gemeint sein muß. Etwas metaphysisch zu begründen bedeutet: es in jeder Hinsicht auf Gott zurückzuführen. Nach dem christlichen Gottesbild unterscheidet sich alles in unserer Erfahrungswelt einzig und allein dadurch vom Nichts, wodurch es von Gott abhängig ist. Jeder Aspekt an den Seienden unserer Erfahrung ist letzten Endes ein Hinweis auf Gott. Man würde das vom Glauben vorausgesetzte Gottesbild gänzlich verfehlen, wenn man meint, die Abhängigkeit von Gott käme nur als ein weiterer Aspekt zu anderen hinzu, die bereits problemlos gedacht werden könnten, wenn man noch von Gott abstrahiert. Gerade das Eigensein des Geschöpfes i s t die Abhängigkeit des Geschöpfes von Gott. Ohne Zurückführung auf Gott läßt sich nichts an der Wirklichkeit unserer Erfahrung begreifen.

Bei unaufmerksamer Betrachtung könnte eine solche (im übrigen noch zu beweisende) Feststellung den Anschein der Vermessenheit erwecken. Ist es denn überhaupt wahr, daß unsere Vernunft über die Welt hinaus auch Gott zu umgreifen vermag? Wer die Welt aus Gott begründet, scheint in seinem Erkennen den bloß geschöpflichen Bereich hinter sich lassen und gleichsam von einer höchsten Warte aus Gott selbst „in den Griff bekommen" zu wollen. Vor einem solchen Mißverständnis des Gottesbeweises, das der vom Glauben vorausgesetzten absoluten Unbegreiflichkeit Gottes widerspricht, ist unbedingt zu warnen. Unsere Formulierung erhebt nicht diesen Anspruch, sondern weist ihn zurück. Die Welt mit Gott zu begründen, bedeutet nicht einen positiven Schluß von der Welt auf *Gott in sich selbst*, sondern nur darauf, daß *die Welt von ihm abhängig* ist. Die Abhängigkeit von Gott ist von ihm selbst völlig verschieden und weist nur auf ihn hin. Philosophische Gotteserkenntnis ist nur eine auf Gott hinweisende Erkenntnis, die ihn keineswegs zu begreifen vermag. Gott wird nur insofern erkannt, als die Welt von ihm abhängig ist. Es kann sich nicht darum handeln, zwischen Gott und Welt als zwei im voraus bekannten Größen nachträglich eine Relation aufzustellen: das Worauf der Abhängigkeitsrelation kann überhaupt nur aus dieser Relation selbst erkannt werden. In sich bleibt Gott absolutes und unbegreifliches Geheimnis. Wenn sich die Welt von Gott gerade durch ihre Abhängigkeit von ihm unterscheidet, dann unterscheidet sich Gott von der Welt nur durch sich selber, in einer Weise also, von der wir keinen positiven Begriff bilden können. Durch ihre vollständige Abhängigkeit von ihm ist die Welt Gott ähnlich und unähnlich zugleich; Gott seinerseits ist nicht abhängig von der Welt und

nicht auf sie bezogen, und deshalb ist *er* der Welt auch in keiner Weise ähnlich[5].

Wenn die Welt durch diese vollständige Abhängigkeit von Gott „erklärt" werden soll, dann ist, wenn wir weiter der absteigenden Fragerichtung folgen, zunächst zu untersuchen, was denn dadurch überhaupt zu ihrer eventuellen „Erklärung" beigetragen würde. Erst danach fragen wir, wann und unter welchen Bedingungen eine solche „Erklärung" auch tatsächlich notwendig wird.

Die Aussage, daß etwas ganz und gar von Gott abhängig sei, enthält *in ursprünglicher Einheit zwei verschiedene Aspekte.* Die vollständige Abhängigkeit des Geschaffenen von Gott besagt nämlich als solche *Verschiedenheit von Gott,* die allein durch *Bezogenheit auf Gott* konstituiert ist. Bildlich läßt sich dieser Sachverhalt in einem Pfeil darstellen, der zugleich auf sein Worauf hinweist und sich von diesem unterscheidet.



In der Abhängigkeit des Geschaffenen von Gott sind die beiden genannten Aspekte *in ursprünglicher Einheit* gegeben: hier schließen sie jeweils einer den anderen ein. Es handelt sich um eine Bezogenheit, die sich, wenn sie besteht, notwendig von ihrem Worauf unterscheidet. Umgekehrt ist das Abhängige gerade in seiner Verschiedenheit von dem Worauf seiner Abhängigkeit notwendig auf dieses bezogen.

Daß sich die beiden Aspekte voneinander *unterscheiden,* erhellt daraus, daß Verschiedenheit an sich auch ohne Bezogenheit und Bezogenheit ohne Verschiedenheit möglich ist. Bezogenheit ohne Verschiedenheit wäre Relation eines Seienden nicht auf ein anderes, sondern auf sich selbst; es würde sich nicht um Abhängigkeit, sondern um reinen Selbstbesitz und Selbstbestimmung handeln[6]. Verschiedenheit ohne Bezogenheit muß, wie schon erwähnt, von Gott gegenüber der Welt ausgesagt werden; man würde sonst leugnen, daß Gott ab-

[5] Vgl. die bedeutsame Formulierung des IV. Laterankonzils, Denz † 432, * 806: „inter creatorem et creaturam non potest similitudo notari, quin inter eos maior sit dissimilitudo notanda".

[6] Relation einer Wirklichkeit auf sich selbst ist in der Erfahrung des Selbstbewußtseins gegeben; dieses ist als Bewußtsein von etwas Realem auf einen realen Terminus hin konstituiert und deshalb als reale Relation zu bezeichnen. — Der Begriff einer substantiellen (transzendentalen) Relation einer Geistnatur auf sich selbst gehört zur Definition der Person. Eine geschaffene Person ist aber gerade in ihrer so begründeten Fähigkeit zur Selbstbestimmung noch einmal als ganze auf Gott bezogen.

solutes Geheimnis ist. Sonst kann Verschiedenheit ohne jede Bezogenheit allerdings nur noch von „nichts" ausgesagt werden, d. h. überhaupt nicht. Denn alles, was sich positiv von Gott unterscheidet, bezieht sich auf ihn.

Daß in einer Abhängigkeitsrelation die beiden Aspekte gerade in ihrer Unterscheidung ursprünglich geeint sind, liegt daran, daß eine *Relation auf ein anderes,* in der etwas vollkommen aufgeht, bereits zwischen sich und ihrem Worauf unterscheidet und doch ohne ihr Worauf nicht gedacht werden kann. Sie ist zu gleicher Zeit *nur Relation auf ein anderes,* deshalb diesem anderen ähnlich, und sie ist *nur Relation auf ein anderes,* ohne also mit diesem anderen identisch zu sein: deshalb ist sie diesem anderen zugleich unähnlich. Was in sich selbst nur Relation auf ein anderes ist, ist aber in seinem eigenen Sein ganz und gar von diesem anderen bestimmt. Sein Bezogensein kommt zu seinem Sein nicht hinzu, sondern konstituiert dieses überhaupt erst[7].

Die beiden genannten Aspekte: Bezogenheit in Verschiedenheit, sind bereits alles, was die Behauptung, daß etwas ganz und gar von Gott abhängig sei, zu seiner eventuellen „Erklärung" beitragen würde. Nur scheinbar wäre diese Erklärung schlechterdings die gleiche für alle Wirklichkeiten unserer Welt, mögen sie sich auch voneinander unterscheiden wie ein Staubkorn von der Sonne, wie eine Blume von einem Hund oder wie ein Mensch von einem anderen Menschen. Das Worauf von ihrer aller Abhängigkeit ist tatsächlich immer nur Gott, ein und derselbe. Aber das Maß ihrer Bezogenheit auf Gott ist jedesmal völlig verschieden: es läßt sich ablesen an dem Maß, in dem jedes Ding selbst ist und sich vom Nichts unterscheidet.

Nun lautet die entscheidende Frage: Warum ist eine solche „Erklärung" für die Wirklichkeit unserer Erfahrung unumgänglich? Warum ist die Welt unter allen Umständen durch eine Abhängigkeit von Gott zu begründen? Warum ist es unmöglich, nicht nach einer solchen Erklärung zu suchen? Das Gelingen eines Gottesbeweises hängt von der Antwort auf diese Frage ab. Die Antwort nicht nur implizit, sondern ausdrücklich zu geben ist das eigentliche Anliegen

[7] Die von A. D. Sertillanges, L'idée de Création (Paris 1945) S. 46 f., vertretene Auffassung, daß die Relation des Geschaffenen auf Gott die Existenz des Geschöpfes ontologisch *voraus*setzt, dürfte sich selbst widerlegen: „Pour que la créature soit en rapport avec Dieu il faut d'abord qu'elle existe. Si c'est ce rapport qui est la création, la création vient donc dans l'ordre de l'être après la créature. C'est le monde renversé, vraiment." In Wirklichkeit konstituiert die Abhängigkeit von Gott das Geschöpf so, daß sie dieses selbst ist. Das haben aus der Schöpfungsmetaphysik des Thomas aufgezeigt: E. Gilson, A. Hayen u.a.; und, Gilson folgend, sehr ansprechend J. Pieper, Hinführung zu Thomas von Aquin (München 1959), z. B. S. 180 f.

unserer ganzen Untersuchung. Es geht um das oft nur stillschweigend vorausgesetzte Fundament der traditionellen Gottesbeweise.

Die „Erklärung" der Wirklichkeit unserer Erfahrung durch ihre vollständige Abhängigkeit von Gott muß die Antwort auf ein *Problem* sein, von dem man unmöglich absehen kann und das nur so gelöst wird. Jede unmittelbare Beschreibung unserer Erfahrung muß durch dieses Problem so in Frage gestellt sein, daß sie bei Leugnung der Möglichkeit einer Lösung in sich selbst völlig unverständlich würde und nicht mehr ernst genommen werden könnte, weil sie offenbar falsch ist.

In der Metaphysik ist eine Aussage dann unverständlich und offenbar falsch, wenn sie einen *kontradiktorischen Widerspruch* behauptet. Es ist ja unmöglich, ernstlich zu meinen, daß eine Aussage stimmt und doch genau in dem Sinn, in dem sie der Wirklichkeit entspricht, zugleich falsch ist[8]. Selbst wer dies zu leugnen versuchte, würde damit nur zugeben, daß seine Leugnung nicht nur wahr, sondern im gleichen Sinne auch falsch ist, so daß er dafür nicht einstehen kann. Deshalb steht von vornherein fest, daß eine kontradiktorisch widersprüchliche Aussage falsch ist und der Wirklichkeit in keiner Weise entspricht. Eine andere Unmöglichkeit als die des kontradiktorischen Widerspruchs gibt es letzten Endes in der Metaphysik nicht.

Der Ausgangspunkt für einen Gottesbeweis muß also das Problem sein, *wie* eine Beschreibung einer Erfahrungswirklichkeit von einem kontradiktorischen Widerspruch unterschieden werden kann. Ein solches Problem entsteht immer dann, wenn unumgänglich *ein Sachverhalt zugleich mit seiner eigenen Negation* ausgesagt werden muß, so daß keine der beiden Feststellungen unterdrückt werden kann. Nehmen wir an, es müßte ausgesagt werden, daß ein Seiendes sowohl notwendig als auch nicht-notwendig ist. Eine solche Aussage wäre solange nicht von einem kontradiktorischen Widerspruch zu unterscheiden, als nicht für das Zugleich-Bestehen des Sachverhaltes mit seiner eigenen Negation wenigstens implizit *zwei verschiedene Hinsichten* angegeben werden, die *ursprünglich geeint* sind.

[8] Dieser Sachverhalt ist so selbstverständlich, daß die meisten Menschen ihn nie in ihrem Leben ausdrücklich formulieren. In der Formulierung handelt es sich um das logische Nichtwiderspruchsprinzip, das seinerseits im ontischen Ausschluß eines Widerspruchs begründet ist. Dieser wird in jeder Wirklichkeitserkenntnis miteingesehen. Wo überhaupt eine Wirklichkeit erkannt wird, ist mitverstanden, was von Wirklichkeit überhaupt gilt: „Ein Seiendes kann nicht, insofern es ist, unter der gleichen Rücksicht zugleich auch nicht sein." Die Reduplikation des Subjektes („ein Seiendes, insofern es ist") deutet an, daß der konkrete Inhalt des Prinzips an der jeweiligen konkreten Erfahrung immer neu abgelesen werden muß; das bestimmte Maß, in dem ein Seiendes ist, kann nicht a priori deduziert werden. Begrifflich ist auch das Nichtwiderspruchsprinzip synthetisch, da es über bloß faktisches Bestehen hinaus eine Notwendigkeit aussagt.

Es ist nämlich gleichermaßen unmöglich, daß ein Sachverhalt zugleich mit seiner eigenen Negation unter ganz der gleichen Hinsicht ohne jede Unterscheidung oder aber unter völlig verschiedenen Hinsichten bestehe. Im ersten Fall könnte kein *Gegensatz* zwischen dem Sachverhalt und seiner Negation bestehen, im zweiten Fall würde von einem *Zugleich* der Gegensätze keine Rede mehr sein.

Wenn das Zugleich-Bestehen eines Sachverhaltes mit seiner eigenen Negation notwendig behauptet werden muß, dann ist deshalb in einer solchen Behauptung von vornherein impliziert, daß es dafür zwei verschiedene Hinsichten gibt, die so ursprünglich geeint sind, daß sie nicht wiederum das Problem stellen, wie man sie von einem kontradiktorischen Widerspruch unterscheiden könne. Es muß dann aber auch möglich sein, diese verschiedenen Hinsichten ausdrücklich zu nennen. In der Suche danach besteht der Fortschritt des Denkens.

Nun haben wir bereits gesehen, daß das metaphysische Kausalitätsprinzip nichts anderes als gerade die Angabe von zwei verschiedenen Hinsichten (Bezogenheit auf Gott in Verschiedenheit von ihm) besagt, die in dem Begriff der Abhängigkeit von Gott ursprünglich und problemlos geeint sind. Soll die Angabe solcher Hinsichten möglich und notwendig sein, dann muß ihr in unserer Erfahrung ein Zugleich-Bestehen von Sachverhalten mit ihrer eigenen Negation entsprechen, das sich erst so ausdrücklich von einem kontradiktorischen Widerspruch unterscheiden läßt.

Dies würde bedeuten, daß die Frage nach der „Erklärung" eines Seienden überhaupt nur gestellt werden kann, dann aber auch gestellt werden muß, wenn anderenfalls bereits die bloße Beschreibung des betreffenden Seienden von einem kontradiktorischen Widerspruch und damit von einer falschen Aussage, die zudem völlig unverständlich ist, nicht abzuheben wäre[9]. Die Beschreibung einer beliebigen Wirklichkeit unserer Erfahrung müßte, damit sie einer „Erklärung" bedürfe und so zum Ausgangspunkt eines Gottesbeweises werden kann, von sich selbst her unumgänglich das Problem stellen, wieso sie nicht widersprüchlich sei.

Es gilt nunmehr zu zeigen, daß ein solches Problem als Voraus-

[9] Nach W. Brugger, a. a. O., n. 150, besagt daher das recht verstandene metaphysische Prinzip vom zureichenden Grunde, daß ein Seiendes als solches alles das haben muß, ohne was es unmöglich, d. h. widersprüchlich wäre (vgl. J. Maréchal, Le Point de Départ de la Métaphysique, Brüssel 1949, cah. V, S. 566). Damit ist natürlich das, was konkret ein Seiendes notwendig hat, um nicht widersprüchlich zu sein, noch nicht ausdrücklich genannt; um diese Frage zu beantworten, ist eine Analyse der betreffenden Wirklichkeit selbst erfordert. Das Nichtwiderspruchsprinzip ist dabei die Regel, nach der die Analyse zu erfolgen hat. Daß unsere Erfahrungswelt von Gott abhängt, darf nicht vorausgesetzt werden, sondern ist ursprünglich daraus nachzuweisen, daß sonst an irgendeiner Stelle in der Beschreibung der Erfahrungswirklichkeit ein kontradiktorischer Widerspruch ausgesagt werden müßte.

setzung eines Gottesbeweises tatsächlich besteht. „Problem" im strengen Sinn bedeutet, daß nach einer Lösung gesucht werden *muß*.

II

Das Problem der Dialektik

Jede Wirklichkeit unserer Erfahrung ist innerlich *endlich* und besagt damit ein Zugleich von Sein und Nicht-Sein. Sein und Nicht-Sein des endlichen Seienden sind nicht zwei voneinander deutlich abgetrennte Bereiche, denn das Sein des endlichen Seienden ist in sich selbst endlich und damit von Nicht-Sein durchdrungen. In diesem (nicht unbedingt quantitativen, sondern) metaphysischen Sinn ist auch die Welt als ganze endlich, d. h. ein Zugleich von Sein und Nicht-Sein, weil alle ihre Teile so konstituiert sind.

Alle Wirklichkeiten unserer Erfahrung sind in ständiger *Veränderung* begriffen. Wo sich etwas verändert, bleibt es sich wenigstens in bestimmter Hinsicht auch gleich, denn sonst würde es sich von vornherein nur um zwei verschiedene Seiende handeln. Andere Hinsichten sind jeweils verschieden. Aber damit hört auch das Gleichbleibende auf, nur ein „starres Wirklichkeitsklötzchen" zu sein. Durch seinen eigenen, ihm innerlichen Bezug auf je Verschiedenes nimmt das Gleichbleibende selbst jeweils an der Veränderung teil. Es bleibt sich gleich und verändert sich doch.

Über die vielen *einzelnen* Dinge sind allgemeine Aussagen möglich. Sowohl Peter als auch Paul sind ein Mensch. Einzelnes ist Allgemeines, und das Allgemeine ist jeweils vereinzelt. Zugleich ist aber das Einzelne als solches nicht das Allgemeine, und das Allgemeine als solches ist nicht einzeln.

Wegen ihrer Endlichkeit, Veränderung und Vereinzelung kommt den Wirklichkeiten unserer Welt keine unbedingte Notwendigkeit zu: sie sind nicht notwendig in jeder Hinsicht. Was nicht in jeder Hinsicht notwendig ist, kann auch gar nicht in jeder Hinsicht notwendig sein: es ist *notwendigerweise* nicht in jeder Hinsicht notwendig. Das Kontingente ist also, gerade insofern es kontingent, d. h. nicht-notwendig ist, notwendig kontingent und kann nicht zugleich nicht-kontingent sein. Aber gerade damit besagt Kontingenz Notwendigkeit und Nicht-Notwendigkeit im Zugleich[10].

[10] Vgl. S. th. I, q. 86, a. 3 c: „Respondeo dicendum, quod contingentia dupliciter possunt considerari: uno modo secundum quod contingentia sunt; alio modo secundum quod in eis aliquid necessitatis invenitur; *nihil enim est adeo contingens, quin in se aliquid necessarium habeat;* sicut hoc ipsum quod est Socratem currere, in se quidem contingens est; sed habitudo cursus ad motum est necessaria; necessarium enim est Socratem moveri, si currit." Nach der scholastischen Analogielehre lassen sich innerhalb des Kontingenten Notwendigkeit und Nicht-Notwendigkeit niemals vollkommen voneinander unterscheiden. Im dialektischen Materialismus finden wir

Wenn ein Mensch danach *fragt*, was Wirklichkeit ist, dann weiß er offenbar, wonach er fragt; sonst würde er nicht einmal seine eigene Frage begreifen. Dennoch fragt er gerade deshalb, weil er das, wonach er fragt, eben noch nicht weiß. So ist die Frage als der Grundakt menschlicher Erkenntnis Wissen und Nicht-Wissen zugleich.

So könnten wir mit jeder beliebigen Aussage über eine Wirklichkeit unserer Erfahrung beginnen: Überall stoßen wir auf die gleiche Dialektik von Sein und Nicht-Sein, Identität und Nicht-Identität, Einheit und Vielheit, Notwendigkeit und Nicht-Notwendigkeit usw. So entgegengesetzte Weltanschauungen wie die scholastische Philosophie und der dialektische Materialismus anerkennen diesen Erfahrungsbefund und bauen darauf auf. Das Zugleich von Gegensätzen in der Erfahrung ist so evident, daß man es gewöhnlich überhaupt als selbstverständlich hinnimmt und kaum darüber nachdenkt. Von vornherein steht fest, daß es sich nie um einen kontradiktorischen Widerspruch handelt, sondern daß für das Zugleich von Sein und Nicht-Sein und aller anderen Gegensätze immer die Einheit verschiedener Hinsichten besteht. Ein Gottesbeweis bedeutet dann nur noch, daß diese verschiedenen Hinsichten in ihrer Einheit, wodurch sich Dialektik von kontradiktorisch widersprüchlichem Unsinn unterscheidet, nicht nur ungenannt vorausgesetzt, sondern ausdrücklich zur Sprache gebracht werden.

Auf den ersten Blick könnte es allerdings scheinen, daß gerade die scholastische Philosophie das Problem der Dialektik auch ohne Gottesbeweis zu lösen vermag. Ist nicht mit der *Unterscheidung von Akt und Potenz* bereits jeder Anschein eines Widerspruchs in den Gegebenheiten unserer Erfahrung beseitigt? Das endlich Seiende ist auf Grund seines Seinsaktes, und es ist endlich durch sein Wesen. Veränderung gründet in der Unterscheidung zwischen sich selbst gleichbleibender Substanz und den ständig wechselnden Akzidentia. Die Vereinzelung des Allgemeinen läßt sich von einem Widerspruch abheben durch die Unterscheidung von Materie und Form. Da auf diese Weise jeweils zwei verschiedene Hinsichten für das Zugleich von Sein und Nicht-Sein, Identität und Nicht-Identität, Einzelnem und Allgemeinem angegeben werden können, möchte es sogar scheinen, daß überhaupt von wirklicher Dialektik im Erfahrungsbefund keine Rede mehr ist.

Daß dieser Schein trügt, beweist die jahrhundertealte Diskussion zwischen Suarezianern und Thomisten über die Frage, ob der Akt

eine ähnliche Feststellung bei W. I. Lenin, Zur Frage der Dialektik, in: Marx, Engels, Marxismus (Moskau ²1947), S. 248 f.: „Für die objektive Dialektik ist auch *im* Relativen Absolutes enthalten. Für den Subjektivismus und die Sophistik ist das Relative nur relativ und schließt das Absolute aus." Tatsächlich ist die Wirklichkeit unserer Erfahrung relativ absolut. Dies nur, weil sie Geschöpf ist.

in sich oder nur durch die Potenz begrenzt sei, so daß er aus sich unbegrenzt ist.

Die beiden Schulen werfen einander Widerspruch vor. Die Suarezianer sagen, daß ein Akt, der als solcher unbegrenzt ist, durch nichts mehr begrenzt werden kann. Die Thomisten erwidern, daß ein Akt, der sich selbst begrenzt, sich als Akt selbst aufheben würde.

Ein Ausweg aus diesem Dilemma ist nur möglich, wenn man sich mit der bloßen Unterscheidung von Akt und Potenz nicht begnügt. Akt und Potenz unterscheiden sich nicht nur voneinander, sondern gehören zusammen. Der Akt ist der Akt gerade dieser Potenz, und die Potenz ist die Potenz dieses Aktes, d. h., beide sind *transzendental aufeinander bezogen*[11]. Die thomistische These, daß der Akt durch die Potenz begrenzt werde, besagt dann in genauerer Ausdrucksweise, daß der Akt nicht deshalb, weil er Akt ist, begrenzt wird, sondern weil transzendental bezogen auf die Potenz. Die suarezianische These, nach der der Akt in sich selbst begrenzt ist, trägt der Tatsache Rechnung, daß der Akt selbst diese transzendentale Bezogenheit ist. Somit ist der Akt „in sich", aber nicht „aus sich" begrenzt, d. h., er setzt nicht als Akt seine eigene Begrenzung, sondern nur, insofern er zugleich Bezogenheit auf die Potenz ist. Umgekehrt ist auch die Potenz zwar „in sich", aber nicht „aus sich" aktuiert, sondern nur, weil sie zugleich Bezogenheit auf den Akt ist. Aber gerade mit diesen Unterscheidungen, mit denen sich das umstrittene Problem endlich einer Lösung zu nähern scheint, stellt sich die ganze Schwierigkeit in ihrer bisher schärfsten Formulierung. Der Akt ist einerseits mit seiner Bezogenheit auf die Potenz real identisch, da es sich um eine transzendentale Bezogenheit handelt[12]. Andererseits kann er aber in dieser Bezogenheit nicht völlig aufgehen: insofern der Terminus seiner Bezogenheit durch ein negatives Element konstituiert ist, bringt er eine Nicht-Bezogenheit mit sich[13]. Das vorkonkrete metaphysische Ansichsein des Aktes und sein konkretes Bezogensein auf die Potenz sind voneinander zu unterscheiden, obwohl hier keine Zusammensetzung mehr vorliegt. Umgekehrt wird die Potenz durch ihre Bezogenheit auf den Akt in einer Weise aktuiert, daß sie nicht mehr nur reine Potenz ist. Es ist aber ebenfalls nicht möglich, innerhalb der Potenz von

[11] Vgl. die Analyse des endlichen Seins bei W. Brugger, a. a. O., nn. 53—58.

[12] Sich statt einer transzendentalen Bezogenheit mit einer prädikamentalen, d. h. vom Akt real verschiedenen Relation zufriedenzugeben, ist deshalb nicht möglich, weil der Akt auch dann noch wenigstens auf diese prädikamentale Relation transzendental bezogen sein müßte, da sie sonst nie als *seine eigene* Bezogenheit verstanden werden könnte.

[13] Dieser Sachverhalt wird besonders deutlich bei der Bezogenheit der Substanz auf ihre ständig wechselnden Akzidentia: mit ihrem jeweiligen Terminus ist auch die Bezogenheit auf ihn jeweils verschieden. Die Substanz kann nicht vollkommen in einer Bezogenheit aufgehen, die sie gleich wieder verliert.

neuem eine reale Unterscheidung anzusetzen. Wenn man also die Analyse des Zugleich von Gegensätzen in unserer Erfahrung durch die Unterscheidung von Akt und Potenz in ihrer gegenseitigen Bezogenheit bis an diese Stelle geführt hat, ist das Problem, wie es sich von einem kontradiktorischen Widerspruch abhebt, noch längst nicht gelöst, sondern überhaupt erst endgültig gestellt.

Da der *dialektische Materialismus* ebenfalls auf die Erfahrung zurückgreifen will, ist von vornherein zu erwarten, daß auch in seiner Philosophie ein ähnliches Problem auftaucht: Wie ist Dialektik ohne kontradiktorischen Widerspruch möglich? Besonders seit der vom Philosophischen Institut der Akademie der Wissenschaften der UdSSR im Frühjahr 1958 einberufenen Konferenz zum „Problem des Widerspruchs im Lichte der modernen Wissenschaft und Praxis" steht diese Frage im Mittelpunkt der Diskussion[14]. Es „werden in der sowjetischen Fachliteratur zwei verschiedene Interpretationsmöglichkeiten erörtert, deren eine (realistische oder absolute) auf der uneingeschränkten o n t o l o g i s c h e n Geltung des Widerspruchsprinzips zu beruhen scheint, während die andere (formalistische oder relative) das Kontradiktionsverbot nur ‚im Bereich rein l o g i s c h e r Operationen mit Gedanken' als verbindlich anerkennt"[15].

Die Vertreter der ontologischen Geltung des Nichtwiderspruchsprinzips sind der Auffassung, daß eine kontradiktorisch widersprüchliche Aussage deshalb falsch ist, weil ein kontradiktorischer Widerspruch in der Wirklichkeit selbst unmöglich ist. Sie begründen ihre Auffassung damit, daß man anderenfalls jeden beliebigen, auch falschen und unsinnigen Satz streng logisch ableiten könnte[16]. Das Argument ist überzeugend.

Es wird dann allerdings mühsam, mit dem Erfahrungsbefund der Dialektik fertig zu werden. Läßt sich die *Einheit* von Gegensätzen mit

[14] Vgl. H. Dahm, Die Dialektik im Wandel der Sowjetphilosophie (Köln 1963), S. 88—103; ferner N. Lobkowicz, Das Widerspruchsprinzip in der neueren sowjetischen Philosophie (Dordrecht 1959).

[15] H. Dahm, a. a. O., S. 89. Die realistische Richtung wird vor allem von V. P. Rožin, V. I. Sviderski, K. Ajdukiewicz, A. Schaff und A. Kolman vertreten; zur formalistischen Richtung gehören J. Elez, P. V. Kopnin, A. V. Svinov.

[16] Dieses Argument wird mit kaum zu übertreffender Deutlichkeit von G. Klaus, Jesuiten — Gott — Materie (Berlin ²1958), S. 291, formuliert: „Nun zeigt aber schon die elementare Aussagenlogik, daß die Zulassung eines logischen Widerspruchs gestattet, jeden beliebigen, auch falschen oder unsinnigen Satz streng logisch abzuleiten, womit wir zum absoluten Sophismus kämen, eine Konsequenz, die gerade den Auffassungen des Marxismus völlig wesensfremd ist. Das bedeutet, daß wir an der absoluten Gültigkeit des Satzes vom ausgeschlossenen Widerspruch festhalten müssen." Nach Klaus sind die logischen Gesetze zwar nicht unmittelbar Seinsgesetze, „es liegen ihnen aber Seinsgesetze zugrunde. Das Seinsgesetz, das etwa dem erwähnten logischen Tatbestand [dem logischen Nichtwiderspruchsprinzip] zugrunde liegt, lautet: Ein Sachverhalt kann nicht mit dem von ihm zu gleicher Zeit und in derselben Beziehung verschiedenen Sachverhalt zusammen bestehen" (S. 289 f.).

der bloßen Aussage beschreiben, „daß allen Dingen in *verschiedener* Beziehung und zu *verschiedenen* Zeiten gegensätzliche Eigenschaften zukommen“ [17]? Wo bleibt das Zugleich der Gegensätze und ihre gegenseitige Durchdringung, wie sie in der Erfahrung unleugbar vorliegt? Besteht nicht die vielberufene „dialektische Identität“ gerade in einem solchen Zugleich?

Die formalistische Schule schlägt deshalb den umgekehrten Weg ein. Sie stellt fest, daß die in der Erfahrung unumgänglich gegebene Dialektik sich im Lichte des Nichtwiderspruchsprinzips keineswegs ohne weiteres auflösen läßt [18]. Wir glauben, daß auch diese Beobachtung der Wirklichkeit vollkommen entspricht.

Läßt sich aber das Problem dadurch beseitigen, daß man die Geltung des Nichtwiderspruchsprinzips für die Wirklichkeit leugnet? Damit würden die Formalisten die Dialektik, die festzuhalten ihr berechtigtes Anliegen ist, doch an einer entscheidenden Stelle wieder aufgeben: von einer Gegensatzeinheit von Sein und Erkennen, von dialektischer Logik könnte dann keine Rede mehr sein. Ein solcher Lösungsversuch richtet sich auch unmittelbar gegen sich selbst: wer die Geltung des Nichtwiderspruchsprinzips für die Wirklichkeit leugnet, gibt damit zu, daß es zugleich für die Wirklichkeit gilt: in der Wirklichkeit könnte ein Widerspruch zugleich möglich und auch unmöglich sein. Dies wäre dann auch nichts Unmögliches mehr.

Beide Richtungen im dialektischen Materialismus haben in ihrem Grundanliegen recht. Einerseits ist ein kontradiktorischer Widerspruch tatsächlich in der Wirklichkeit ausgeschlossen, andrerseits ist der unausweichliche Erfahrungsbefund eines Zugleich von Gegensätzen, die einander durchdringen, im Lichte des Nichtwiderspruchsprinzips höchst problematisch. Der Diamat bleibt weiter vor die Aufgabe gestellt, in einer dialektischen Synthese endlich ganz zu sich selber zu kommen [19]. Eine solche Synthese ist, wie im dritten Teil gezeigt

[17] G. Klaus, a. a. O., S. 292.

[18] In „Grundlagen der marxistischen Philosophie“ nach der zweiten überarbeiteten und ergänzten russischen Ausgabe (Berlin 1964), S. 234, wird Dialektik folgendermaßen beschrieben: „Unter einem inneren Widerspruch ist ein solches Wechselverhältnis zwischen den gegensätzlichen Seiten eines Gegenstandes zu verstehen, bei dem diese einander voraussetzen, bedingen und gleichzeitig negieren, einander ausschließen. Im Rahmen des Ganzen kann die eine Seite des Widerspruchs nicht ohne die andere existieren. Gleichzeitig aber negieren die beiden Seiten einander infolge ihres gegensätzlichen Charakters.“ Das Werk vertritt deshalb die Auffassung der formalistischen Schule (vgl. S. 231).

[19] Dabei bedarf vor allem der Materiebegriff einer dialektischen Klärung, um sich endgültig von dem des Vulgärmaterialismus zu unterscheiden. Es gibt im dialektischen Materialismus bekanntlich zwei verschiedene philosophische Definitionen der Materie, deren eine ungefähr dasselbe wie „objektive Realität“ im Gegensatz zu bloßer Vorstellung meint (vgl. W. I. Lenin, Materialismus und Empiriokritizismus. Kritische Bemerkungen über eine reaktionäre Philosophie, Moskau 1947, S. 276), während die andere von der Sinnenerkenntnis her bestimmt wird (vgl.

werden soll, nur möglich als ein Gottesbeweis, der aber von vornherein jede falsche Gottesvorstellung ausschließt und so alle berechtigten Anliegen des Diamat vollkommen wahrt.

Es mag überraschend erscheinen, daß somit zwischen der „philosophia perennis" und dem dialektischen Materialismus im Grundproblem (Wie ist der Erfahrungsbefund von einem kontradiktorischen Widerspruch zu unterscheiden?) eine tiefgehende Übereinstimmung besteht. Wie ist sie zu erklären? Das Denkschema des dialektischen Materialismus ist entstanden als Reaktion auf ein durch und durch rationalistisches Weltbild einer analogievergessenen Aufklärungsphilosophie. Für diese „Klötzchenmetaphysik" lassen sich alle Gegensätze säuberlich scheiden, und die verschiedenen Seienden stehen einzeln und beziehungslos nebeneinander. Man ist letzten Endes nur mit „starren, unveränderlichen Wesenheiten" befaßt. Soweit in diesem Weltbild überhaupt an der Existenz Gottes festgehalten wird, wird dieser wie eine innerweltliche Wirklichkeit vorgestellt, die dem Menschen als fremde Übermacht gegenübersteht und ihn sogar an seiner eigenen Entfaltung behindert.

Es ist die Tragik des dialektischen Materialismus, daß er dieses Gottesbild für das einzig mögliche hält und es auch mit dem Gottesbild der Offenbarung verwechselt. Damit bleibt er noch selbst dem rationalistischen Weltbild des 18. Jahrhunderts verhaftet.

Uns ist in der Atheismus-Literatur des Diamat bisher noch kein einziges Argument begegnet, das irgend etwas mit dem eigentlichen christlichen Gottesbild zu tun gehabt hätte. Was soll man zu der ständigen Wiederholung der Behauptung sagen: die Kosmonauten haben im „Himmel" von Gott nichts entdeckt? Es handelt sich immer nur um Unterschiebung eines völlig falschen Gottesbegriffs, der dann natürlich mit Recht abgelehnt wird. Leider ist zuzugeben, daß auch Christen das Gottesbild der Offenbarung nicht selten mit eigenen Vorstellungen verwechseln. Die Argumente des Diamat gegen solche Vorstellungen sind zuweilen die gleichen, die schon von den Propheten des Alten Testamentes gegen den Abfall zum Götzendienst gebraucht worden sind[20].

Weit davon entfernt, auch den christlichen Gottesbegriff überflüssig zu machen, ist Dialektik in unserer Erfahrung der eigentliche Ausgangspunkt jeden Gottesbeweises. Dialektische Widersprüche sind

W. I. Lenin, a. a. O., S. 147); das Körnchen Wahrheit an der letzteren Definition liegt darin, daß auch die geistigste Erkenntnis des Menschen immer an die „conversio ad phantasma" und damit an die Sinnenerkenntnis gebunden bleibt (S. th. I, q. 84, a. 7).

[20] Vgl. z. B. Is 44, 6—20; Jer 10, 1—6; Bar 6, 3—72; ferner Weish 13—15. Diese Texte beweisen, daß die atheistischen Argumente des Diamat offenbar nicht auf das Gottesbild der Offenbarung anwendbar sind.

keine Erklärung unserer Erfahrungswelt, sondern deren unumgängliche Beschreibung. Diese stellt ein Problem, das nur durch einen Gottesbeweis gelöst werden kann. Zu Ende gedacht, bedeutet Dialektik etwas Ähnliches wie die scholastische Analogie, in der sich ebenfalls gegensätzliche Sachverhalte nicht adäquat und vollkommen voneinander scheiden lassen[21].

III

Relation auf Gott als einzige Lösung

Der Ausgangspunkt jeden Gottesbeweises ist die handfeste Realität unserer Erfahrung. Sie erweist sich unumgänglich als ein dialektisches Zugleich von Gegensätzen, die einander durchdringen. Um das Problem zu verdeutlichen, sei noch einmal auf die Analyse des Zugleich von Sein und Nicht-Sein zurückgegriffen, auf die wir uns im folgenden beschränken. Die Beschreibung dieses Erfahrungsbefundes stellt ein Problem, das gelöst werden muß: Wie unterscheidet sie sich von einem kontradiktorischen Widerspruch und damit von einer falschen Beschreibung[22]? Es steht auch von vornherein fest, daß es eine Lösung geben muß. Die Schwierigkeit besteht nur darin, anzugeben, worin sie besteht.

Sein und Nicht-Sein unter ganz der gleichen Hinsicht schließen sich gegenseitig aus. Die Hinsicht, unter der etwas ist, ist deshalb nicht als solche die Hinsicht, unter der es nicht ist. Und umgekehrt: die Hinsicht, unter der etwas nicht ist, ist nicht als solche die Hinsicht, unter der es ist.

Weder die Hinsicht, unter der etwas ist, noch die Hinsicht, unter der es nicht ist, sind als solche die Hinsicht, unter der es *zugleich* ist

[21] Vgl. auch H. Ogiermann, Zur Frage nach dem Wahrheitsgehalt von „Dialektik", in: Der beständige Aufbruch, Festschrift für Erich Przywara, hrsg. von S. Behn (Nürnberg 1959), S. 106—125. Der Verfasser untersucht die scholastische Analogielehre, die Unterscheidung von Akt und Potenz und den Begriff der transzendentalen Relation.

[22] Dieses Problem darf nicht mit dem Sachverhalt verwechselt werden, der die Geheimnisse der Offenbarung kennzeichnet. Wenn sich deren Nichtwidersprüchlichkeit nicht „positiv" nachweisen läßt, so bedeutet dies, daß man nicht in der *gegenteiligen* Aussage einen kontradiktorischen Widerspruch nachweisen kann. Es handelt sich aber nicht darum, daß man hier auf einmal für ein behauptetes Zugleich von Gegensätzen nicht mehr die Einheit verschiedener Hinsichten angeben könne (wenn man sich damit an irgendeiner Stelle abfinden könnte, dann wäre dies auch von vornherein zulässig, und man könnte sich von Anfang an auch die Mühe eines Gottesbeweises ersparen). Bei richtiger Beschreibung stellen die Geheimnisse des Glaubens im Lichte des Nichtwiderspruchsprinzips kein wirkliches Problem; nur läßt sich weder ihre Möglichkeit noch ihre Unmöglichkeit *durch Ausschluß des Gegenteils* positiv nachweisen. Vgl. V. Richter, Logik und Geheimnis, in: Gott in Welt, Festschrift für Karl Rahner, hrsg. von J. B. Metz u. a. (Freiburg 1964) I, 188—206.

und nicht ist. Zugleich sein und nicht sein kann etwas nur unter verschiedenen Hinsichten; diese sind als solche nicht miteinander identisch.

Gerade deshalb ist ein *Zugleich* von Sein und Nicht-Sein problematisch. Es würde bedeuten, daß die genannten verschiedenen Hinsichten alle zugleich, d. h. in einer einzigen Hinsicht, bestehen, in der sie sich nicht mehr gegenseitig ausschließen können, sondern notwendig und damit problemlos miteinander vereint sind. Diese eine noch anzugebende Hinsicht, unter der etwas zugleich ist und nicht ist, besagt bereits als solche die verschiedenen Hinsichten, unter denen es zugleich ist und nicht ist; und sie besagt zugleich als solche die Hinsicht, unter der es ist, wie die Hinsicht, unter der es nicht ist, wie auch beide Hinsichten zugleich. (Das Paradox dieser Tatsache wird sich erst von der Lösung her ganz aufhellen können.)

Zwischen jener einen Hinsicht und den übrigen Hinsichten besteht somit eine begriffliche Identität, die nicht umkehrbar ist, es sei denn, man *begreift* in der Lösung des Problems alle anderen Hinsichten in ihrem realen Zugleich, nämlich unter Angabe jener einen Hinsicht. Das Zugleich aller anderen Hinsichten bleibt aber solange unbegriffen und problematisch, d. h., es stellt das Problem, wie man es von einem kontradiktorischen Widerspruch unterscheiden könne, als man diese eine Hinsicht noch nicht ausdrücklich anzugeben vermag.

Diese gesuchte eine Hinsicht, die mehrere Hinsichten enthält, ohne sich aus ihnen zusammenzusetzen, läßt sich nicht dadurch angeben, daß man einfach sagt, Sein und Nicht-Sein bestehen nur insofern zugleich, als sie eben zugleich bestehen. Diese Aussage stimmt, aber sie ist genauso problematisch wie zuvor.

Ein Zugleich von Sein und Nicht-Sein in gegenseitiger Durchdringung und Unterscheidung bedeutet, daß beide sich transzendental aufeinander beziehen. Das Problem besteht nun darin, daß erstens das Sein eines Seienden identisch mit seiner Bezogenheit auf das Prinzip des Nicht-Seins des Seienden ist und dennoch nicht ganz in dieser Bezogenheit aufzugehen vermag: Bezogenheit auf Nicht-Sein ist, insofern es sich im Terminus dieser Bezogenheit um Nicht-Sein handelt, in dieser Hinsicht ein Nicht-Sein der Bezogenheit selbst, d. h., das Sein des Seienden ist nicht in jeder Hinsicht auf sein Nicht-Sein bezogen. Es ist bezogen und nicht-bezogen zugleich, und zwar so, daß die Bezogenheit selbst zugleich eine Nicht-Bezogenheit ist; beide Aspekte lassen sich grundsätzlich nicht vollkommen voneinander unterscheiden. Umgekehrt geht zweitens das Nicht-Sein des Seienden so in seiner Bezogenheit auf das Sein des Seienden auf, daß es von vornherein mehr ist als bloßes Nicht-Sein. Beide Aussagen sind im Lichte des Nichtwiderspruchsprinzips problematisch.

Die ausdrückliche Lösung des Problems läßt sich nicht ursprünglich durch Anwendung fertiger Prinzipien gewinnen, etwa des oben genannten metaphysischen Kausalitätsprinzips, demzufolge kontingent Seiendes (wir können jetzt auch sagen: dialektisch Seiendes, nämlich jedes Seiende, das eine Gegensatzeinheit bildet) von einer schlechterdings nicht-kontingenten Ursache abhängt. Ein solches Prinzip läßt sich nur als zusammenfassendes Ergebnis aufstellen, wenn das Problem bereits gelöst ist. Es gilt ja gerade, den Begriff der vollständigen Abhängigkeit von einer nicht-kontingenten Ursache ursprünglich zu bilden. In der unmittelbaren Beschreibung der Erfahrungswirklichkeit als ein Zugleich von Sein und Nicht-Sein in gegenseitiger Beziehung und Unterscheidung kommt dieser Begriff noch nicht ausdrücklich vor: dort besteht nur das Problem und die vorbegrifflich implizite Gewißheit, daß es eine Lösung gibt; es ist aber gerade noch nicht zur Sprache gekommen, worin sie besteht.

Die Offenbarung kommt der Schwierigkeit zuvor, indem sie von sich aus im Begriff einer Schöpfung aus dem Nichts die Abhängigkeit von Gott und damit die Lösung des Problems ausdrücklich nennt: Der Erfahrungsbefund eines Zugleich von Sein und Nicht-Sein geht ganz und gar auf in einer einseitigen Abhängigkeitsrelation auf Sein ohne jeden Schatten von Nicht-Sein. Insofern das Abhängige vom reinen Sein abhängig ist, kommt ihm auch selbst Sein zu; insofern es aber vom reinen Sein nur abhängig ist, ohne mit ihm identisch zu sein, ist sein eigenes Sein von Nicht-Sein durchdrungen.

Ein solches Aufgehen in einer einseitigen Abhängigkeitsrelation auf Sein ohne jeden Schatten von Nicht-Sein ist zunächst in sich selbst unproblematisch; es entsteht nicht von neuem die Frage, wieso dies kein kontradiktorischer Widerspruch sei. Denn der Terminus der Relation ist nur reines Sein und als solches ohne inneren Gegensatz. Die Relation ist als solche, wenn sie besteht, notwendig auf ihren Terminus bezogen. Weil das Sein des Erfahrungsbefundes in seinem Bezogensein auf Gott ganz und gar aufgeht, besteht auch hier nicht mehr die Problematik eines Zugleich von Identität und Nicht-Identität. Auch die Einseitigkeit der Abhängigkeitsrelation ist als solche unproblematisch. Wäre hingegen das reine Sein, der unendliche Gott, selbst ebenfalls auf das Zugleich von Sein und Nicht-Sein so bezogen, daß es sich um einen für seine Relation konstitutiven Terminus handelte, dann könnte er in einer solchen Bezogenheit wiederum nicht ganz und gar aufgehen: damit wiederholte sich nur das gleiche Problem, und das ursprüngliche Problem wäre seiner Lösung um nichts näher gekommen[23]. Gott wäre noch nicht Gott.

[23] Deshalb die wichtige scholastische These, daß von Gott zur Welt keine reale

Die Abhängigkeitsrelation gegenüber dem unendlichen Sein besagt unmittelbar als solche Bezogenheit und Verschiedenheit zugleich gegenüber ihrem Worauf, und diese Aussage ist unproblematisch. Die Abhängigkeit von Gott ist als solche bereits die Hinsicht, unter der das Abhängige zugleich ist und nicht ist. Als Bezogenheit auf das unendliche Sein ist sie die Hinsicht, unter der das Abhängige selbst *ist;* als Verschiedenheit von diesem unendlichen Sein ist sie die Hinsicht, in der das Abhängige endlich und begrenzt ist, in der es also zugleich *nicht ist.*

Umgekehrt besagt Bezogenheit als solche nicht Verschiedenheit, und Verschiedenheit als solche besagt nicht Bezogenheit; deshalb besagt auch keines von beiden für sich allein Abhängigkeit. Diese besagen sie nur in ihrem Zugleich, das aber ohne Problem ist.

Daß nur die Angabe dieser Abhängigkeitsrelation das Problem des Zugleich von Sein und Nicht-Sein von einem Widerspruch unterscheidet und damit löst, erkennt man daran, daß bei jeder Veränderung an diesem Begriff das Problem von neuem entsteht. Weil es darum geht, die Beschreibung des Zugleich von Sein und Nicht-Sein in unserer Erfahrung von einem kontradiktorischen Widerspruch und damit von einer falschen Aussage zu unterscheiden, die nicht der Wirklichkeit entsprechen würde, kommt dieser Abhängigkeitsrelation ontologische Geltung zu.

Es wäre jedoch überaus mühsam, den Begriff der vollständigen Abhängigkeit von Gott ohne die Hilfe der Offenbarung zu bilden. Dies ist wahrscheinlich nur durch „Probieren" möglich, indem man nämlich die am ursprünglichen Erfahrungsbefund ablesbaren Begriffselemente (Sein, das in seiner Bezogenheit auf Nicht-Sein nicht völlig aufgeht; auf Sein bezogenes und deshalb nicht bloßes Nicht-Sein) anders zusammenstellt, bis ein neuer Begriff gegeben ist, der das Pro-

Relation möglich ist. Wenn wir in unserem Denken dennoch Gott mit der Welt in Beziehung setzen, dann handelt es sich nur um eine Relation *zwischen unseren Begriffen:* relatio rationis (vgl. S. th. I, q. 13, a. 7 c). Aus der Einseitigkeit der realen Relation von der Welt zu Gott folgt, daß man zwar alle geschaffene Wirklichkeit auf Gott in seiner unendlichen Absolutheit zurückführen, jedoch nichts von Gott herleiten kann. Deshalb ist z. B. die Frage, wie menschliche Freiheit mit einer aus göttlicher Ursächlichkeit deduzierten Wirkung vereinbar sei, bereits als Frage völlig sinnlos; einer solchen Deduktion geht jede ontologische Grundlage ab (vgl. W. Brugger a. a. O., nn. 354, 387, 412—424). — Die Offenbarung setzt reale Relationen Gottes zur Welt, aber in einem ganz anderen Sinn. Die drei göttlichen Personen sind von Ewigkeit her als untereinander verschieden vermittelte Relationen der einen göttlichen Natur auf sich selbst konstituiert. Philosophisch läßt sich nicht ausschließen, daß eine geschaffene Wirklichkeit als sekundärer Terminus in eine solche ihr präexistente reale Relation aufgenommen werde, die als Relation bereits durch einen innergöttlichen Terminus bestimmt ist. Strenggenommen handelt es sich dann nicht um eine „relatio ad extra", sondern um Aufnahme geschöpflicher Wirklichkeit „ad intra", wie sie nur im Glauben erkannt werden kann und im strengen Sinn Geheimnis ist.

blem löst. Es würde sich dabei um ein tastendes Suchen (ψηλαφάω, Apg 17, 27) handeln und nicht um ein bloß analytisches Verfahren. Immerhin läßt sich sagen, daß die gesuchte Hinsicht etwas an der Erfahrungswirklichkeit selbst sein muß, weil diese selbst das Problem stellt. An ihr für sich allein genommen läßt sich aber keine solche Hinsicht finden: alles stellt hier nur das Problem. Also muß es sich um ihren Bezug auf ein anderes handeln. In dieser Bezogenheit muß die Erfahrungswirklichkeit vollkommen aufgehen, weil sich sonst statt einer Lösung wieder nur das Problem stellt. Vollkommen in Bezogenheit auf ein anderes aufgehen kann der Erfahrungsbefund nur, wenn der Terminus dieser Bezogenheit reines Sein ist ohne jeden Schatten von Nicht-Sein.

IV

Ergebnis

Somit läßt sich die Dialektik unserer Erfahrungswelt nur verstehen und begreifen, wenn man sie als Relation auf das absolute Geheimnis Gottes betrachtet. Die Wirklichkeiten unserer Welt können nur deshalb in dialektischer Weise Sein und Nicht-Sein, Notwendigkeit und Nicht-Notwendigkeit, Absolutheit und Relativität, Gleichbleiben in Veränderung, Vollkommenheit und Begrenztheit, Einheit in der Vielheit ohne kontradiktorischen Widerspruch in sich vereinigen, weil sie sich ganz und gar auf eine Wirklichkeit beziehen, ohne mit ihr in irgendeiner Weise identisch zu sein, die Sein ohne Nicht-Sein, also die Fülle des Seins, absolute unendliche Notwendigkeit, reine Identität ohne jeden Schatten einer Veränderung, nur noch Einheit, Vollkommenheit und Selbstbesitz ist. Nur weil die Welt zugleich bezogen auf Gott und verschieden von ihm ist, wird verständlich, daß ihr wirklich Sein zukommen kann, das gleichwohl endliches Sein ist, von Nicht-Sein durchdrungen. Bei Leugnung der Abhängigkeit der Welt von Gott ließe sich die doch unumgängliche Beschreibung der Wirklichkeit unserer Erfahrung als dialektischer Gegensatzeinheit von Sein und Nicht-Sein nicht mehr von einer kontradiktorischen und damit unhaltbaren und falschen Aussage unterscheiden. Es ließe sich dann nicht mehr die Einheit zweier verschiedener Hinsichten angeben, die das Zugleich von Sein und Nicht-Sein erklärt. Anders denn als Abhängigkeit von Gott ist deshalb ein Zugleich von Sein und Nicht-Sein nicht zu begreifen.

Aber erst im Hinhören auf die Offenbarung, nach der Gottes Verhalten zu uns darin besteht, daß Gott sich selbst (und nicht nur seine Schöpfung) an uns mitteilt, kann man die ganze Bedeutung einer solchen von der Offenbarung vorausgesetzten Einsicht, daß dieser Gott der Grund aller anderen Wirklichkeit ist, vollkommen erfassen.

Läßt sich die Utopia des Thomas More „ökumenisch" deuten?

Von Johannes Beumer S. J.

Kaum jemals hat eine Schrift ihrer Zeit und der ganzen Nachwelt so mannigfache Rätsel aufgegeben wie die, die der bekannte englische Humanist, Thomas More (1478—1535), im Jahre 1516 unter dem vielversprechenden Titel „Libellus vere aureus nec minus salutaris quam festivus de optimo rei publicae statu deque nova insula Utopia" (kurz: „Utopia") veröffentlicht hat[1]. Mehrere Interpreten der neueren Geschichte wollen in ihr eine Vorbereitung und Verherrlichung des Sozialismus und Kommunismus erblicken, wie z. B. Karl Kautsky, der behauptet: „More mußte Utopist sein, wir wissen das. Noch trat keine Partei, keine Klasse für den Sozialismus ein; die ausschlaggebende politische Macht, von deren Belieben der Staat abzuhängen schien, waren die Fürsten, damals noch ein junges, in gewissem Sinne revolutionäres Element, ohne feste Traditionen: warum sollte man nicht einen von ihnen zum Kommunismus bekehren können? Wenn einer wollte, so konnte er den Kommunismus durchführen. Wenn keiner wollte, war das Elend des Volkes unabänderlich. So dachte More, und von diesem Standpunkt aus mußte er einen Versuch machen, einen Fürsten zu gewinnen. Aber er täuschte sich keineswegs über die Hoffnungslosigkeit seiner Aufgabe. Er kannte die Fürsten seiner Zeit zu gut . . . Die Größe seines Charakters bewies More auf dem Blutgerüst, das er bestieg, weil er seine Überzeugung nicht einer Fürstenlaune opferte. Sie ward von seinen Zeitgenossen anerkannt. Die Größe seines Genies konnten sie dagegen nicht erfassen, so sehr sie es auch priesen; erst in unseren Tagen, erst mit dem Erstehen des wissenschaftlichen Sozialismus, ist es möglich geworden, dem Sozialisten More völlig gerecht zu werden."[2] Eine solche Deutung hat freilich wegen ihrer unhistorischen Konstruktion entschiedenen Widerspruch hervorgerufen[3], und hierin wird man wohl einig sein, aber die positiven Erklärungsversuche gehen noch immer in die verschiedenen, oft entgegenstehenden Richtungen[4].

Wäre es unter diesen Umständen nicht leicht möglich, einmal den religiösen Ökumenismus — das Wort im weiteren Sinne genommen — als heuristisches oder interpretierendes Prinzip heranzuziehen? Wenn damit auch nicht gerade alles in der Schrift des Thomas More bis zum letzten aufgehellt werden mag, so könnte doch mindestens ein brauchbarer Ansatzpunkt gegeben sein, der auf seine Weise, vielleicht nur indirekt, zu tieferen und sogar grundlegenden Einsichten in das vom Verfasser gestellte Thema samt dessen Durchführung hinüberleitet.

---

[1] Hier ist folgende Ausgabe benutzt: Thomae Mori Opera omnia, Francofurti ad Moenum et Lipsiae, sumtibus Christiani Genschii, Anno 1689, 187—230.

[2] Thomas More und seine Utopie (Berlin [3]1947), 322 f. und 333.

[3] R. W. Chambers, Thomas More, Ein Staatsmann Heinrichs VIII. (München 1946); G. Möbus, Politik des Heiligen, Geist und Gesetz der Utopia des Thomas Morus (Berlin 1953).

[4] Neben den schon genannten Werken sind noch zu erwähnen: F. Brie, Machtpolitik und Krieg in der Utopia des Thomas More, in: Hist. Jahrbuch 61 (1941); M. Freund, Zur Deutung der Utopia des Thomas Morus, Hist. Zeitschrift 142 (1930); H. Oncken, Thomas Morus, Utopia (Einleitung), Klassiker der Politik 1 (1922); G. Ritter, Die Dämonie der Macht (München 1948).

1. Aussagen von „ökumenischer" Eigenart

Die Utopie überrascht ohne Zweifel den Leser durch einige Aussagen von einer auf den ersten Blick ökumenisch anmutenden Eigenart. Die Bewohner der seltsamen Insel zeigen nämlich untereinander in ihren religiösen Anschauungen, die oft stark differieren, eine weitgehende Toleranz[5], und hierin folgen sie getreu den Weisungen ihres Königs Utopus, der so nicht allein das Anliegen des sozialen Friedens, sondern vornehmlich das der rechten Gottesverehrung und deren Sicherung im Auge hatte[6]. Die öffentlichen Gebete der Utopier dienen u. a. dem einen Zweck, bei ihnen neben der betonten Dankbarkeit eine große Offenheit für die Wege der göttlichen Vorsehung zu erhalten, auch wenn diese einen neuen, besonderen Kult verlangen sollte, es sei denn, daß nach ihrem Willen gerade die verschiedenen Formen bestehen bleiben müßten: „In diesen Gebeten anerkennt ein jeder Gott als den Urheber der Schöpfung und Lenkung und aller anderen Güter, und er sagt Dank für die vielen von ihm empfangenen Wohltaten, namentlich aber dafür, daß er durch Gottes Güte Anteil an dem Staate erhalten hat, der der glücklichste ist, und an der Religion, die, wie er hofft, die meiste Wahrheit besitzt. Sollte er sich hierin irren oder sollte es in beiden Hinsichten etwas Besseres geben, was Gott auch besser gefalle, so bitte er, seine Güte möge ihn das erkennen lassen. Denn er sei bereit, Gott zu folgen, wohin immer er von ihm geführt werde. Sollte aber seine eigene Staatsform die beste und seine Religion die richtigste sein, dann möge er ihm Beständigkeit darin verleihen und auch alle anderen Menschen zu derselben Lebensweise und zu derselben Anschauung über Gott führen, falls es nicht sein

[5] Religiones sunt non per insulam modo, verum singulas etiam urbes variae: aliis Solem, Lunam aliis, aliis aliud errantium siderum, Dei vice venerantibus ... At multo maxima pars, eademque longe prudentior, nihil horum, sed unum quoddam Numen putant incognitum, aeternum ... Quin caeteris quoque omnibus, quanquam diversa credentibus, hoc tamen cum istis convenit, quod esse quidem unum censent summum, cui et universitatis opificium et providentia debeatur, eumque communiter omnes patria lingua Mithram appellant: sed eo dissentiunt, quod idem alius apud alios habetur: autumantes quoque, quicquid id sit, quod ipse summum ducit, eandem illam prorsus esse naturam, cujus unius Numini ac Majestati, rerum omnium summa, omnium consensu gentium tribuitur. Caeterum paulatim omnes ab ea superstitionum varietate desciscunt, atque in unam illam coalescunt religionem, quae reliquas ratione videtur antecellere. Neque dubium est, quin caeterae jam pridem evanuissent, nisi quicquid improsperum cuiquam inter mutandae religionis consilia sors objecisset, non id accidisse casu, sed coelitus immissum interpretaretur timor, tanquam Numine, cujus relinquebatur culus (?cultus), impium contra se propositum vindicante: Lib. II, De religionibus (ed. cit. 210 b).

[6] Utopus enim jam inde ab initio, cum accepisset, incolas ante suum adventum de religionibus inter se assidue dimicasse, atque animadvertisset eam rem, quod in commune dissidentes singulae pro patria sectae pugnabant, occasionem praestitisse sibi vincendarum omnium: adeptus victoriam inprimis sanxit, uti quam cuique religionem libeat, sequi liceat: ut vero alios quoque in suam traducat, hactenus niti possit, uti placide ac modeste suam rationibus astruat, non ut acerbe caeteras destruat, si suadendo non persuadeat, neque vim ullam adhibeat, et conviciis temperet: petulantius hac de re contendentem exilio aut servitute mulctant. Haec Utopus instituit, non respectu pacis modo, quam assiduo certamine atque inexpiabili odio funditus vidit everti, sed quod arbitratus est, uti sic decerneretur ipsius etiam religionis interesse: de qua nihil est ausus temere definire, velut incertum habens, an varium ac multiplicem expetens cultum Deus, aliud inspiret alii. Certe vi ac minis exigere, ut quod tu verum credis, idem omnibus videatur, hoc vero et insolens et ineptum censuit ... sin armis et tumultu certetur, ut sint pessimi maxime pervicaces, optimam ac sanctissimam religionem ob vanissimas inter se superstitiones, ut segetes inter spinas ac frutices obrutum iri. Itaque hanc totam rem

unerforschlicher Wille sei, sich an dieser Mannigfaltigkeit der Religionen zu erfreuen[7]. Selbst gegenüber der Verkündigung und der Ausbreitung des Christentums, das aber ohne den Anspruch auf eine allgemein geltende Verbindlichkeit neu eingeführt wird, legen die Utopier dieselbe Duldsamkeit an den Tag, allerdings nur solange, als dabei nicht der Friede in ihrer Gemeinschaft durch Unruhen oder Gewalttaten zu Schaden kommt[8]. Alles das erweckt den Eindruck, daß Thomas More mit seiner Utopia, wenn nicht einen religiösen Indifferentismus, so doch jedenfalls eine weltoffene und tolerante Haltung in Religionsfragen verteidigt hat.

2. Schwierigkeiten dieser „ökumenischen" Theorie

Indes muß sich diese „ökumenische" Theorie mit erheblichen Bedenken auseinandersetzen, die von der Tendenz und dem klar erkennbaren Gesamtplan der Utopia herrühren. Sie sind also zunächst literarischer Natur und keineswegs prinzipiell, auch nicht durch die zeitgeschichtlichen Verhältnisse bedingt, weil der Humanismus zu Anfang des 16. Jahrhunderts dafür Vorbilder (in Nikolaus von Kues u. a.) und Parallelbeispiele (in Erasmus von Rotterdam) anzubieten hatte. Immerhin ist es erforderlich, einen etwaigen Ökumenismus, den Thomas More vertreten hätte, in den Gedankengang seines ganzen Werkes einzuordnen.

Ein erstes Bedenken gründet in der wesentlich erscheinenden Konzeption der Utopia, die dem Titel und der Anlage nach politisch ist, näherhin sozial- und wirtschaftspolitisch. Obschon Thomas More, der christliche Humanist, seine Politik, wie Gerhard Möbus bewiesen hat, aus dem Glauben heraus betreibt, so bezieht sich

in medio posuit, et quid credendum putaret, liberum cuique reliquit: ibd. (ed. cit. 221 a).

[7] In his Deum et creationis, et gubernationis, et caeterorum praeterea bonorum omnium, quilibet recognoscit autorem, tot ob recepta beneficia gratias agit: nominatim vero quod Deo propitio in eam rempublicam inciderit, quae sit felicissima, eam religionem sortitus sit, quam speret esse verissimam. Qua in re si quid erret, aut si quid alterutra melius, et quod Deus magis approbet, orare se, ejus bonitate efficiat, hoc ut ipse cognoscat. Paratum enim sequi se quaque versus ab eo ducatur: sin et haec reipublicae forma sit optima, et sua religio rectissima, tum uti et ipsi constantiam tribuat, et caeteros mortales omnes ad eadem instituta vivendi, in eandem de Deo opinionem perducat, nisi per inscrutabilem eius voluntatem etiam sit, quod in hac religionum varietate delectet: ibd. (ed. cit. 224 a).

[8] At posteaquam acceperunt a nobis Christi nomen, doctrinam, mores, miracula, nec minus mirandam tot Martyrum constantiam, quorum sponte fusus sanguis tam numerosas gentes in suam sectam longe lateque traduxit: non credas quam pronis in eam affectibus etiam ipsi concesserunt, sive hoc secretius inspirante Deo, sive quod eadem ei visa est haeresi proxima, quae est apud ipsos potissima: Quanquam hoc quoque fuisse non paulum momenti crediderim, quod Christo communem suorum victum audierant placuisse, et apud germanissimos Christianorum conventus adhuc in usu esse. Certe quoque id momento accidit, haud pauci nostram in religionem coierunt, lymphaque sacra sunt abluti. Verum quoniam in nobis quatuor ... nemo, id quod doleo, Sacerdos erat, caeteris initiati, ea tamen adhuc Sacramenta desiderant ... Quum hi quoque religioni Christianae, qui non assentiunt, neminem tamen absterrent, nullum oppugnant imbutum, nisi quod unus e nostro coetu me praesente coercitus est. Is quum recens ablutus, nobis contra suadentibus, de Christi cultu publice majore studio quam prudentia dissereret, usque adeo coepit incalescere, ut jam nostra modo sacra caeteris anteferret, sed reliqua prorsus universa damnaret, profana ipsa, cultores impios ac sacrilegos aeterno plectendos igni, vociferaretur. Talia diu Concionantem comprehendunt, ac reum non spretae religionis, sed excitati in populo tumultus agunt, peraguntque, damnatum exilio mulctant: siquidem hoc inter antiquissima instituta numerant, ne sua cuiquam religio fraudi sit: ibd. (ed. cit. 220 b—221 a).

doch das, was er eigentlich mit seinem Buche sagen will, auf das politische Gebiet, und die den Utopiern beigelegten religiösen Anschauungen, denen nur ein einziges Kapitel am Schluß gewidmet ist, spielen hierbei offensichtlich eine untergeordnete Rolle. Demnach kann auch den ökumenischen Ideen keine entscheidende Bedeutung oder gar eine Schlüsselposition für den Sinngehalt der Schrift zufallen. Andererseits wird dadurch nicht absolut ausgeschlossen, daß sie wirklich vorhanden sind und auch von Thomas More bejaht werden, aber das dann nur nebenbei und immer im Hinblick auf das Hauptziel der Darstellung. Möglicherweise soll in ihnen noch mehr das Andersartige aller Zustände und Denkrichtungen auf der geheimnisvollen Insel zu einem lebendigen Ausdruck gelangen.

Ein zweites Bedenken wiegt viel schwerer, daß sich nämlich Thomas More von dem Inhalt der Erzählung, die (selbstverständlich in literarischer Fiktion) einem Raphael Hythlodeus in den Mund gelegt ist, bewußt und deutlich distanziert und deshalb nicht jede darin mitgeteilte Einzelheit als seiner persönlichen Überzeugung entsprechend wiedergeben kann. Das geht schon aus dem Beinamen hervor, mit dem er seinen Berichterstatter bei den Lesern einführt; denn Hythlodeus bedeutet soviel wie Aufschneider oder Schwätzer und Phantast[9]. Und ganz gegen Ende der Schrift liest man die formelle Erklärung des Verfassers, der nunmehr in eigener Sache spricht: „Es kam mir nicht weniges in den Sinn, was mir an den Sitten und Gesetzen jenes Volkes überaus widersinnig erschien, nicht nur in der Art Krieg zu führen, auch im Gottesdienst, der Religion und noch anderen Einrichtungen, aber vor allem gerade darin am meisten, was die tiefste Grundlage ihrer ganzen Verfassung ist, nämlich in ihrem gemeinschaftlichen Leben und Lebensunterhalt ohne allen Geldverkehr, wodurch allein aller Adel, alle Pracht, aller Glanz, alle Würde und Erhabenheit von Grund aus zerstört, worin nach der allgemeinen Ansicht die wahre Würde und Zier des Staates besteht.“ [10] Vorausgesetzt, daß diese Worte ernst und ehrlich gemeint sind, läßt sich zwar mit ihnen noch vereinbaren, daß Thomas More auch die eine oder die andere Einrichtung der Insel im positiven Sinne beurteilt[11], aber es müßte folgerichtig stets genau unterschieden werden, was anerkannt und was verworfen sein soll. Bei einigen Gebräuchen der Utopier mag das ziemlich leicht geschehen können[12], bei anderen ist es schwierig oder gar un-

[9] Vgl. Oncken, a. a. O., 121.

[10] Haud pauca mihi succurrebant, quae in ejus populi moribus legibusque perquam absurde videbantur instituta, non solum de belli gerendi ratione, et rebus divinis, ac religione, aliisque insuper institutis: sed in eo quoque ipso maxime, quod maximum totius institutionis fundamentum est, vita scilicet victuque communi, sine ullo pecuniae commercio, qua una re funditus evertitur omnis nobilitas, magnificentia, splendor, majestas, vera, ut publica est opinio, decora atque ornamenta Reipublicae: Utopia II, De religionibus (ed. cit. 225 b).

[11] Interea quemadmodum haud possum omnibus assentiri quae dicta sunt, alioqui ab homine citra controversiam eruditissimo, simul et rerum humanarum peritissimo: ita facile confiteor, permulta esse in Utopensium Republica, quae in nostris civitatibus optarim verius, quam sperarim: ibd. (ed. cit. 225 b).

[12] So billigt More sicher nicht die Anwendung der Euthanasie bei den Utopiern (De servis; ed. cit. 215 a b). Etwas Ähnliches gilt wohl auch für den merkwürdigen Gebrauch bei der Brautschau, von dem Hythlodeus berichtet: In deligendis conjugibus ineptissimum ritum — uti nobis visum est — adprimeque ridiculum, illi serio ac severe observant. Mulierem enim, seu virgo seu vidua sit, gravis et honesta matrona proco nudam exhibet, ac probus aliquis vir vicissim nudum puellae procum sistit. Hunc morem quum velut ineptum ridentes improbaremus, illi contra caeterarum omnium gentium insignem demirari stultiam, qui cum in equulio comparando, ubi de paucis agitur nummis, tam cauti sint, ut quamvis fere nudum, nisi detrecta selle tamen, omnibusque revulsis ephippiis recusent emere, ne sub illis operculis ulcus aliquod delitesceret: in deligenda conjuge, qua ex re

möglich. Was die ökumenischen und irenischen Gedanken betrifft, so wäre noch der Beweis zu erbringen, daß sie nicht nur im Namen des Hythlodeus, sondern auch in dem des Thomas More zu gelten haben, der jedenfalls in seinem späteren Leben, als die Reformation vom Festland aus auf England überzugreifen begann, eine so weit gehende Toleranz, wie sie gemäß seiner Schilderung in der Religion des Idealstaates Utopia eine beinahe selbstverständliche Gewohnheit war, weder theoretisch vertreten noch praktisch geübt hat[13].

Diese auffallende Diskrepanz führt uns folgerichtig zu einer dritten Erwägung, der es gelingen könnte, die zutiefst liegende Schwierigkeit völlig aufzudecken: Die Bewohner der Insel befinden sich zweifellos in einem vorchristlichen Zustand, ihre Religion ist eine Naturreligion, von der nicht ohne weiteres auf das geschlossen werden darf, was für das Christentum maßgebend sein soll, und demnach sind auch die ökumenischen Anschauungen der Utopier zu beurteilen. Die hier zugrunde gelegten Tatsachen ergeben sich wie von selbst aus dem Bericht des Hythlodeus; denn die Utopier verehren das allerhöchste Wesen so, wie es aus der Natur erkennbar ist, den einen unendlichen Gott, der das Weltall erschaffen hat und durch seine Vorsehung lenkt, der die Bösen bestraft und die Guten belohnt[14], und stehen einer etwaigen Offenbarung, auch der christlichen, offen und doch abwartend gegenüber. Selbst wenn man Hythlodeus mit Thomas More identifizieren wollte, bliebe der wesentliche Unterschied zwischen der religiösen Einstellung auf Utopia und bei einem christlichen Volke bestehen, ebenso der Unterschied zwischen der auf beiden Seiten verwirklichten oder anzustrebenden Toleranz. Hythlodeus ist in seiner Erzählung ganz der „Philosoph“[15], und nur an einer einzigen Stelle spricht er die Ansicht aus, daß der von ihm beschriebene Idealstaat mit seinen Einrichtungen auch dem Gesetze Christi gerecht werde: „Es kommt mir gar kein Zweifel daran, daß die Rücksicht auf den Vorteil eines jeden einzelnen oder auch die Autorität Christi, unseres Erlösers, der in seiner großen Weisheit wohl wissen mußte, was das Beste sei, und in seiner Güte nur das anraten könnte, was er als das Beste erkannt hätte, schon längst die ganze Welt zu den Gesetzen dieses Staates hinübergezogen hätte.“[16] Indes macht die von ihm unmittelbar danach beigefügte Bedingung den

---

aut voluptas, aut nausea sit totam vitam comitatura, tam negligenter agant, ut reliquo corpore vestibus obvoluto, totam mulierem vix ab unius palmae spatio — nihil enim praeter vultum visitur — aestiment, adjungantque sibi non absque magno — si quid offendat postea — male cohaerendi periculo: ibd. (ed. cit. 215 b). Der Vergleich der Gattenwahl mit dem Pferdekauf offenbart die ganz naturalistische Einstellung.

[13] Das zeigt sich einmal in den Schriften, die er während der Jahre 1528 bis 1533 verfaßt hat (Dialogue concerning heresies, Debellacyon of Salem and Bizance, Apology), dann aber auch in seinem Vorgehen gegen aufrührerische Häretiker; allerdings kann er für kein einziges Todesurteil verantwortlich gemacht werden. Siehe hierüber: J. Leclercq S. J., Histoire de la tolérance au siècle de la Réforme (Théologie 31) I (Paris 1955) 153—156.

[14] Sancte et severe (Utopus) vetuit, ne quis usque adeo ab humanae naturae dignitate degeneret, ut animas quoque interire cum corpore, aut mundum temere ferri sublata providentia putet. Atque ideo post hanc vitam supplicia vitiis decreta, virtuti praemia constituta credunt: Utopia II, De religionibus (ed. cit. 221 a b).

[15] Navigavit quidem (Raphael) non ut Palinurus, sed ut Ullysses, imo velut Plato. Nempe Raphael iste, sic enim vocatur gentilicio nomine Hythlodaeus, et Latinae linguae non indoctus, et Graecae doctissimus, cujus ideo studiosior quam Romanae fuit, quoniam totum se addixerat Philosophiae: qua in re nihil quod alicujus momenti sit, praeter Senecae quaedam ac Ciceronis, extare Latine cognovit: ibd. I (ed. cit. 191 b).

[16] Neque mihi quidem dubitare subit, quin vel sui cujusque commodi ratio, vel Christi Servatoris autoritas — qui neque pro tanta sapientia potuit ignorare, quid optimum esset, neque qua erat bonitate, id consulere quod non optimum

hypothetischen und geradezu irrealen Charakter seines Wunschbildes unübersehbar deutlich: „wenn nicht eine Bestie allein, das Haupt und der Ursprung alles Unheils, die Hoffart, sich dem widersetzte“ [17]. Mit vortrefflicher Einsicht in den Zusammenhang erläutert Gerhard Möbus den verborgenen Gegensatz, der Hythlodeus von Thomas More trennt, indem er ausführt: „Grundsätzlich zurückgewiesen aber ist (durch More) die entscheidende Voraussetzung des Hythlodeus, auf der sich alle seine Forderungen, vor allem auch sein kommunistischer Idealstaat, aufbauen: es werde jemals den besten Staat in Wirklichkeit geben. Die von Hythlodeus gemachte Voraussetzung enthält eine unerfüllbare Bedingung, da es den Menschen nicht gibt, der diesen Staat aufbauen und tragen müßte. Es gibt diesen Staat und diesen Menschen der Vollkommenheit nur in der philosophischen Spekulation des Hythlodeus.“ [18] Analog hierzu wäre von unserem Standpunkt aus zu sagen: Auch den „Ökumenismus“ der Utopier gibt es nicht in der konkreten Wirklichkeit des erbsündlichen Christenmenschen, sondern lediglich in einer abstrakten philosophischen und naturalistischen Konstruktion.

3. Die bleibenden Ideen des Thomas More

Was bleibt aber schließlich von den Ideen des Thomas More übrig, die doch zunächst so günstig für die religiöse Toleranz zu sein schienen? Gewiß nicht allzu viel, aber immerhin das eine, daß der Blick dessen, der sich im Zeitalter der Neuentdeckungen in die Utopia vertiefte, auf die fernen Länder mit ihren fremdartigen Sitten und Gebräuchen gelenkt wurde. Thomas More wollte ihm dann gleichsam sagen: Es gibt noch andere Völker mit anderen religiösen Anschauungen, und auch von ihnen kannst du lernen; denn manchmal sind in einigen Stücken die Heiden besser als die Christen. Wenn das schon Ökumenismus bedeutet, so war Thomas More sein Vertreter oder mindestens sein Vorläufer. Eine genauere Bestimmung dessen, was bei den Heiden und namentlich bei den Utopiern nachahmenswert sein sollte, hätte er dementsprechend dem Leser überlassen. Vielleicht darf man noch hinzufügen, daß der Verfasser der Utopia im einzelnen auch an eine gewisse Toleranz gedacht hat, die auf Gewaltanwendung bei der religiösen Propaganda verzichtet und sich bei der Abwehr sektiererischer Umtriebe weise Mäßigung auferlegt; denn eine solche Toleranz ist in dem Bericht des Hythlodeus zu wiederholten Malen eingeschärft worden, sie würde zudem mit den Ideen des zeitgenössischen Humanismus ganz in Einklang stehen, und das spätere Verhalten des Thomas More würde ihr wenigstens nicht widersprechen. Aber so etwas wie eine restlose Sicherheit läßt sich in diesem Punkt wohl schwerlich erreichen.

Überhaupt darf man aus der Schrift des Thomas More nicht übermäßig viel an bestimmten Einzelheiten herauslesen. Hubert Schiel sagt im allgemeinen zutreffend:

---

sciret — totum orbem facile in hujus Reipublicae leges jamdudum traxisset: ibd. II, De religionibus (ed. cit. 225 a).

[17] Nisi una tantum bellua, omnium Princeps parensque pestium, superbia, reluctaretur. Der Text fährt unmittelbar fort: Haec non suis commodis prosperitatem, sed ex alienis metitur incommodis: haec ne dea quidem fieri vellet, nullis relictis miseris, quibus imperare atque insultare possit: quorum miseriis praefulgeat ipsius comparata felicitas, quorum suis explicatis opibus, angat atque incendat inopiam. Haec averni serpens mortalium pererrans pectora, ne meliorem vitae capessant viam, velut remora retrahit ac remoratur. Quae quoniam pressius hominibus infixa est, quam ut facile possit evelli, hanc Reipublicae formam, quam omnibus libenter optarim, Utopiensibus saltem contigisse gaudeo, quia ea vitae sunt instituta secuti, quibus Reipublicae fundamenta jecerunt, non modo felicissime, verum etiam, quantum humana praesagiri conjectura contigit, aeternum duratura: ibd. (ed. cit. 225 a b).

[18] A. a. O., 68.

„Die ‚Utopia' ist keine Patentlösung für die sozialen Mißstände dieser ‚traurigen' Welt und nicht das Westentaschenprogramm für eine neue menschliche Gemeinschaft. Wer hier auf den Einzelfall anwendbare Reformweisungen sucht und zu finden hofft, tritt nicht mit der rechten Voraussetzung an das Buch heran. Der Geist des Buches steckt im Ganzen, nicht im einzelnen ... Wo schon ohne die Gnadenmittel der Kirche Christi dies Volk in seiner Gesamtheit eine solche Tugendhöhe erklommen hat, welche Früchte wird es zeitigen, wenn es erst einmal den Gnadenschatz der Erlösungstat Christi ausmünzen wird. Wer nicht mit solchem Auge auf Utopien schaut, mag zur Deutung der ‚Utopia' im einzelnen vieles und vielerlei beitragen, der Sinn des Ganzen und die Absicht des Thomas Morus ist ihm verschlossen geblieben. Nicht ob es Privateigentum geben darf oder nicht, steht zur Frage. Morus denkt darüber nicht anders als die Lehre der Kirche. Nicht ob der Priester verheiratet sein soll, steht zur Debatte, vielmehr sollte da und dort ein Licht aufgesteckt werden, daß die mehr oder weniger erzwungene Ehelosigkeit noch keinen frommen Priesterstand verbürgt, wenn daneben Fraß und Völlerei und Schlimmeres hergeht. Nicht einen Augenblick denkt Morus daran, sich zur kirchlichen Glaubens- oder Sittenlehre in Gegensatz zu setzen. Er übersteigert sich in seiner Satire nur darum in den handgreiflichsten Gegensätzen zu allem gewohnten Wesen, um den klaffenden Zwiespalt zwischen Soll und Haben in der Verwirklichung des Christentums auch dem Dümmsten zum Bewußtsein zu bringen. Und er tut es in dem Bild eines Nirgendlandes und sagt: So lebt ein Völkchen ohne all die Segnungen der christlichen Lehre und ohne ihre Gnadenmittel — und wie lebt ihr? Das ist die Frage, mit der die ‚Utopia' das schlafende christliche Gewissen wachrütteln will." [19] Auf ähnliche Weise muß in unseren Belangen der von Thomas More vertretene „Ökumenismus" gewertet werden: Er gehört mit zu dem Idealbild, das dem Menschen der Wirklichkeit, dem Christenmenschen des 16. Jahrhunderts und der Folgezeit, als Mahnung vorgehalten sein soll, und dieses Bild ist wirksam, selbst wenn nicht alle seine Züge auf die Wirklichkeit anwendbar sind.

Folgerungen, die näher an die konkrete Durchführung herankämen, wären nur dann berechtigt, wenn der Nachweis gelänge, daß Thomas More die Ansichten des Hythlodeus schlechthin oder im einzelnen zu den seinigen gemacht hat und deren Geltungskraft gerade für die christlich geformte Welt und nicht allein für das gedanklich konstruierte Utopien behaupten will. Beides ist indes, wie wir gesehen haben, unmöglich. Der Grund, Hythlodeus sei ganz und gar ein Phantasieprodukt des Verfassers der Utopie, ist kaum durchschlagend, weil auch so ein Unterschied noch erhalten bleibt; Thomas More hätte eben seinem Erzeugnis wohl etwas von seinem Humanismus, aber nicht dazu seine zutiefst im Christentum verwurzelte Seele mitgegeben. Bestenfalls kommen zum Beweis des Gegenteils die Texte in Betracht, in denen Hythlodeus selbst seinem Bericht und den dort geschilderten Einrichtungen des Staates Utopia objektiv und kritisch gegenübertritt, so daß er nicht mehr so sehr der Philosoph, sondern der Christ ist, der als solcher die dem Thomas More eigentümlichen Ideen aussprechen könnte. Eine von diesen Stellen sei hier im Wortlaut angeführt: „Ja, wenn man freilich alles als ungewohnt und widersinnig beiseite lassen müßte, was die verkehrten menschlichen Sitten als seltsam erscheinen lassen, dann sollten wir unter uns Christen fast das meiste geheimhalten, was Christus gelehrt hat und uns so entschieden zu leugnen verbot, daß er im Gegenteil sogar befahl, das öffentlich von den Dächern zu verkünden, was er selbst den Seinigen nur ins Ohr geflüstert hatte. Weicht doch der größte Teil seiner Lehre weit stärker von unseren Sitten ab als das, was ich erzählt habe [20]. Aber der-

[19] Des Heiligen Thomas Morus Utopia das ist Nirgendland oder Von der besten Staatsform (Köln 1947) 23 und 29.

[20] Equidem si omittenda sunt omnia tamquam insolentia atque absurda, quae-

artige Stellen begegnen uns nicht sehr häufig, da nur wenige zu der vorhin beigebrachten hinzukommen[21], und sie sind in sich auch nicht ganz eindeutig. Sie fügen zwar der sonst einheitlichen Gestalt des Philosophen Hythlodeus etwas Fremdes bei, was den Eindruck des Mangels an Folgerichtigkeit hervorruft, entweder so von Thomas More beabsichtigt, wie Gerhard Möbus meint[22], oder eher durch die Sorglosigkeit seiner dichterischen Komposition verursacht; sie reichen jedoch keineswegs dazu aus, um die Scheidung zwischen Hythlodeus und Thomas More aufzuheben, und noch weniger dazu, um den philosophisch konstruierten Staat der Utopier zu einer vom christlichen Glauben geprägten und wirklich bestehenden Gemeinschaft umzuformen. Endlich ist, was für unsere Zielsetzung die entscheidende Bedeutung hat, der Ökumenismus überhaupt nicht davon betroffen. Die Einrichtungen des Inselreiches und die Tendenzen seiner Bewohner bleiben „utopisch", d. h. irreal und von Grund aus auf die natürliche Vernunft aufgebaut[23].

---

cumque perversi mores hominum fecerunt, ut videri possint: dissimulemus oportet apud Christianos pleraque omnia, quae Christus docuit, ac dissimulari usque adeo vetuit, ut ea quoque, quae ipse in aures insurrasset suis, palam in tectis iusserit praedicari: quorum maxima pars ab istis moribus longe est alienior, quam mea fuit oratio: Utopia I (ed. cit. 201 a). — H. Schiel bemerkt zu dieser Stelle: „Diese Worte können nur von der in der Bergpredigt verkündeten neuen Ethik verstanden werden. Das schreiende Mißverhältnis zwischen den Forderungen der Bergpredigt und der christlichen Wirklichkeit ist das Mene Tekel der ‚Utopia'. Was anders kann Morus mit ihr sagen wollen als dieses: Anderthalb Jahrtausende nennt ihr euch nun bereits ein ‚christliches' Europa, und was ist dabei herausgekommen? Eine traurige Welt, die im Argen liegt, die von Brudermord und Blutvergießen trieft, von der noch immer das vergossene Blut des Bruders zum Himmel schreit, auf der ihr stets von neuem die Kriegsfurie entfesselt, eine Welt, die nach wie vor bestimmt wird von Habsucht und Genußsucht, und die jeder Erfüllung des christlichen Liebesgebotes im Verkehr von Mensch zu Mensch bar ist. Schon längst wäre das Angesicht der Erde erneuert, hättet ihr nur Ernst gemacht mit der christlichen Lehre. Aber ihr seid schlimmer als die Heiden" (a. a. O., 24 f.).

[21] Haec est eorum de virtute ac voluptate sententia, qua nisi sanctius aliquid inspiret homini coelitus immissa religio, nullam investigari credunt humana ratione veriorem: quia (? qua) in re rectene an secus sentiant, excutere nos neque tempus patitur, neque necesse est: quippe qui narranda eorum instituta, non etiam tuenda suscepimus. Caeterum hoc mihi certe persuadeo, utut sese habeant haec decreta, nusquam neque praestantiorem populum, neque feliciorem esse Rempublicam: Utopia II, De peregrinatione (ed. cit. 214 a); De virtute disserunt ac voluptate: sed omnium prima est ac princeps controversia, quanam in re, una pluribusve sitam hominis felicitatem putent. At hac in re propensiores aequo videntur in factionem voluptatis assertricem, ut qua vel totam, vel potissimam felicitatis humanae partem definiant: ibd. (ed. cit. 211 a). Siehe auch die Texte in Anm. 16 und 17.

[22] „Gerade an der Stelle, an der sich die radikale Rhetorik des Hythlodeus zu ihrem höchsten Schwung erhebt und der Programmatiker des kommunistischen Utopien den ganzen Erdkreis im Zeichen seines Zieles sieht, läßt ihn Thomas Morus unversehens in den Abgrund der Unwirklichkeit stürzen. Eben hat Hythlodeus ausgerufen, er habe keinen Zweifel, daß sein utopischer Staat sowohl dem Nutzen eines jeden wie auch der Lehre Christi entspreche und er darum von allen angenommen würde, da drängt sich ihm ein ‚Wenn nicht' auf die Lippen, mit dem er — von Thomas Morus her gesehen — alles vorher Gesagte von Grund auf in Frage stellt. Es wäre nämlich der Staat der Utopier längst überall da: ‚wenn nicht ein einziges Ungeheuer sich dem widersetzte, der Anfang und Ursprung aller Übel: die Hoffart...' Wir brauchen nicht lange zu fragen, was es ist, das die geistige Scheinwelt des Hythlodeus in ihrer ganzen Unwirklichkeit sichtbar macht. Denn er selbst spricht von einer Tatsache, die im Entwurf seines Idealstaates außer acht gelassen ist ... Das ist die Ursünde der Menschheit" (a. a. O., 71 f.).

[23] Vgl. noch die folgende Stelle: Ea principia sunt hujusmodi. Animam esse

Ergebnis

Wenn nun zum Schluß die Ergebnisse der Untersuchung zusammengefaßt werden sollen, so sind sie zunächst, was den von Thomas More intendierten „ökumenischen" Gehalt seiner Utopia angeht, mehr negativ, da dieser auf den recht allgemeinen Hinweis einzuschränken wäre, daß auch andere Völker mit ihren religiösen Anschauungen und Gebräuchen ein Vorbild für die Christen abgeben können, und vielleicht noch auf das Postulat einer gewissen Toleranz. Positiv dürfte hingegen zu werten sein, daß auf diesem Umwege ein besserer Einblick in die wesentlichen Ideen der Utopia und deren Verbindung erreicht wurde[24].

immortalem, ac Dei beneficientia ad felicitatem natam: virtutibus ac benefactis nostris praemia post hanc vitam, flagitiis destinata supplicia. Haec, tametsi religionis sint, ratione tamen censent ad ea credenda et concedenda perduci: Utopia II, De peregrinatione (ed. cit. 211 a).

[24] Was den Kommunismus betrifft, so ist Thomas More gegen Ende des ersten Buches der Utopia, das nach dem zweiten geschrieben wurde, deutlich von der Ansicht des Hythlodeus abgerückt: At mihi, inquam, contra videtur, ibi numquam commode vivi posse, ubi omnia sint communia. Nam quo pacto suppetat copia rerum, unoquoque ab labore subducente se? utpote quem neque sui quaestus urget ratio, et alienae industriae fiducia reddit segnem. At quum et stimulentur inopia, neque quod quisquam fuerit nactus, id pro suo tueri ulla possit lege: an non necesse est perpetua caede ac seditione laboretur? sublata praesertim autoritate ac reverentia magistratuum, cui quis esse locus possit apud homines tales, quos inter nullum discrimen est, ne comminisci quidem queo: ibd. (ed. cit. 202 a). Nachdem Thomas More den Bericht des Hythlodeus angehört hat, bekräftigt er noch einmal seine ablehnende Haltung, die sich namentlich auf den Kommunismus bezieht (vgl. den Text zu Anm. 10).

Aus der Augustinus-Forschung des letzten Jahrzehnts

Ein Literaturbericht

Von Ernst H. Röttges S. J.

Das Jubiläumsjahr des hl. Augustinus — 1954 — brachte bekanntlich eine besonders reiche Ernte an Schrifttum ein, das dem theologischen Erbe des Kirchenlehrers galt. Heute kann festgestellt werden, daß dieser Strom nicht versiegt ist und daß die „Welle 1954" glücklicherweise nicht nur ein festliches Erfüllen eines einzigen Gedenkjahres gewesen ist, sondern auf weitere Sicht verstärktes Interesse für die Augustinusforschung erweckte. Die folgende Übersicht ist nicht am Prinzip sachlicher Einheit orientiert. Sie bringt vielmehr den Nachweis der Mannigfaltigkeit: neben der Anzeige zweier im Erscheinen begriffener Übersetzungsserien augustinischer Schriften sei eine Auswahl von 4 Arbeiten über recht distinkte, aber sehr typische an Augustinus gerichtete Fragestellungen vorgestellt.

1. Deutsche Augustinusausgabe

Der groß angelegte Plan des Paderborner Verlages für eine vollständige deutsche Ausgabe der Werke des hl. Augustinus (soweit diese nicht in Arbeitsteilung durch den Augustinusverlag Würzburg durchgeführt wird) gewinnt nicht nur durch die steigende Zahl der Titel — bereits mehr als 10 — beachtliches Profil. Zugleich wird am Bestehenden verbessert, und zwar in einer Weise, die eine eigene Anzeige rechtfertigt: die zweite Auflage der Bekenntnisse[1], die bereits 1948 als erstes Glied der Serie in deutscher Sprache herausgebracht wurden, zeigt wirkliche Verbesserung. Zwar nicht was den eigentlichen Text angeht! Und so kann bezüglich des Textes verwiesen werden auf die damalige Besprechung in dieser Zeitschrift (Schol 25 [1950] 594 f.). Ebenfalls unverändert übernommen wurde das Register. Was als Bereicherung zu loben ist, ist neben der technischen Ausstattung z. B. das vom Übersetzer verfaßte Vorwort; da ist weiterhin ein recht umfangreiches Begleitinstrument an Anmerkungen (402—496). Gestalter dieser Anmerkungen ist *Adolf Holl*, der sich durch einschlägige Studien dafür qualifizierte (*A. Holl*, Die Welt der Zeichen bei Augustin, Wien 1963). Holl sieht sich natürlich nicht in der Lage, an dieser Stelle den im deutschen Raum noch fehlenden umfassenden wissenschaftlichen Kommentar zu bringen. Er bekennt sich vielmehr zur Methode anderer Interpreten und bleibt im gewiß sehr anspruchsvollen Stil des Essay. Wer wollte erwarten, daß Holls Ausführungen in allen Einzelheiten ungeteilte Zustimmung finden könnten und sollten! Aber sie imponieren durch stilistische Feinheit und durch eine Vielfalt an Anregungen und Kontakten. Wie weit sie allerdings einem wirklich breiteren Leserkreis der Bekenntnisse — und die Verbreiterung des Leserkreises ist doch der Hauptzweck der Übertragung ins Deutsche! — als Erleichterung dienen wird, muß sich erst noch erweisen.

Moderne Menschen streiten mit akuten Problemen der Kosmologie und Entwicklungslehre. Kann ihnen da eine zeitgemäße Übersetzung des großen Genesis-

[1] Aurelius Augustinus, Dreizehn Bücher Bekenntnisse (Deutsche Augustinusausgabe). Übertragen von Carl Johann Perl. Mit Anmerkungen von Adolf Holl. 8° (XXII u. 506 S.) Paderborn 1964, Schöningh. 22.— DM.

Kommentars Augustins[2] eine Hilfe sein? Zunächst einmal sei darauf hingewiesen, daß das etwa 415 vollendete Werk des Kirchenlehrers für sich in Anspruch nimmt, wissenschaftlicher und unpersönlicher zu sein als die übrigen großen Schriften des Kirchenvaters, in denen sich aber der heutige Mensch vielleicht leichter beheimatet fühlen könnte. Der Übersetzer benutzt als Textvorlage die Ausgabe von *J. Zycha* (im Corpus Script. eccl. ant. vol. XXVIII, 1894). Die Schwierigkeit seiner Aufgabe erhellt, wenn die beiden Bänden beigefügten Vorworte und besonders die darin enthaltenen Tabellen (XXXVI—XLVII; XXX—XXXV) zur Kenntnis genommen werden: „So kommt es, daß der hl. Augustinus uns einen Bibeltext auslegt, der mit dem uns geläufigen Text der Genesis nicht übereinstimmt. Um dem heutigen Leser eine Handhabe zum Verständnis der vielfachen Abweichungen zu geben, folgt hier eine Gegenüberstellung der zwei Texte, des hieronymianischen der sogenannten Vulgata und des augustinischen, der zum Teil auf der sogenannten Itala, zum Teil auf einer afro-italischen Variante beruht; den beiden Texten werden die deutschen Übersetzungen von heute an die Seite gestellt" (I, XXXV). An diesen textkritischen Fragen mögen sich die Diskussionen berufener Bibelwissenschaftler entzünden. Der Übersetzer scheint — und er gibt Winston Churchill als Gewährsmann an — den Hauptzweck, der sich für den modernen Menschen aus der Kenntnisnahme eines solchen Genesis-Kommentars ergibt, in der erlebten Spannung zwischen Glauben und Wissen zu sehen. Allerdings will Augustin mehr, wenn er ausdrücklich den Titel „ad litteram" nennt, und wenn er in seinen Retractationes gerade für diesen Kommentar die sachliche Bedeutung herausstellen will, also sich des wissenschaftlichen Wertes der allegorischen Deutung klar bewußt wird (zitiert I, XXI ff.). Beiden Bänden ist ein Teil Anmerkungen beigefügt (I, 241—265; II, 299—329), die trotz aller Knappheit und Nüchternheit die Beziehung zur heutigen theologischen bzw. kirchlichen Problemstellung herstellen. So zeigt sich in sympathischer Weise auch im Vorwort zum 2. Band, daß die Übersetzung und der Übersetzer ausgerichtet sein wollen auf die heutige Fragestellung. Es geht also in der Hauptsache nicht darum (wie man gegenüber einer so breiten Übersetzungstätigkeit argwöhnen könnte), daß im humanistischen Sinne klassische Texte des Altertums in eine würdige Form der deutschen Sprache übertragen werden.

Von der deutschen Übersetzung der Augustinus-Schrift über die Psalmen[3] liegt nur die 1. Lieferung vor. Aber eine Anzeige ist angebracht, weil der Fortschritt der gesamten deutschen Augustinusausgabe hier eine erneute Garantie findet. Aus der Broschüre können wichtige Informationen entnommen werden, z. B. daß als Textvorlage sowohl die Mauriner-Ausgabe (Editio novissima emendata et denuo recognoscente J.-P. Migne, Tomus Quartus. Pars Prior, Parisiis 1861) als auch die Ausgabe Corpus Christianorum Ser. Lat. XXXVIII—XL (Turnholti 1956) dienen. Es fällt auf, daß bei dieser Augustinus-Schrift zum erstenmal im Rahmen der Schöningh-Ausgabe jeweils auf der linken Seite der lateinische Text wiedergegeben wird. Wahrscheinlich wird mancher Benutzer dies begrüßen; denn ein Vergleich mit der gleichzeitig laufenden Ausgabe französischer Übersetzungen (welche unten angezeigt werden) könnte man schon mehrfach das Fehlen des lateinischen Textes als Mangel und Einschränkung empfunden haben. Über den Inhalt wird mitgeteilt: „Den Inhalt dieser 1. Lieferung ... bilden 17 Auslegungen, die nur in der ersten

[2] Aurelius Augustinus, Über den Wortlaut der Genesis. Der große Genesiskommentar in zwölf Büchern (Deutsche Augustinusausgabe). Übertragen von Carl Johann Perl, Bd. 1: Buch I—VI. 8° (L u. 265 S.) Paderborn 1961, Schöningh. 13.— DM; geb. 16.— DM. — Bd. 2: Buch VII—XII. 8° (XXXV u. 348 S.) ebd. 1964. 20.— DM; geb. 24.— DM.

[3] Aurelius Augustinus, Die Auslegung der Psalmen (Deutsche Augustinusausgabe). Übertragen von Hugo Weber S.D.B. 1. Lfg. 8° (320 S.) Paderborn 1964, Schöningh. 20.— DM.

Form der Skizzierung vorhanden sind" (Titelblatt) und: „Der Leser findet also in diesem Band nur glossierende oder exegetische Erläuterungen, die alle im Jahr 392 von Augustinus diktiert wurden; der Vollständigkeit zuliebe hat er sie schließlich in die Zusammenfassung der Enarrationen aufgenommen und damit sanktioniert. Von Ps 32 an liegen ausnahmslos Homilien vor (Titelblatt). Das vom Herausgeber und Übersetzer gefaßte Vorwort (3—21) gestattet dem Leser gleichsam einen ersten Kontakt mit diesem neuen Mitarbeiter der Schöninghschen Augustinus-Ausgabe, des vierten der bisher namentlich Genannten. Hier werden sowohl nützliche Einzelangaben gemacht, wie etwa, daß die frühesten Handschriften der Psalmenkommentare Augustins in das frühe 8. Jahrhundert zurückreichen oder daß die Löwener Theologen von St. Maur sich 1576 zum erstenmal des Titels „Enarrationes in psalmos" bedienten (3 f.). Während die französische Übersetzung bereits seit 1683 vorlag, eine englische zumindest in der von *Ph. Schaff* herausgegebenen Select Library (1887 ff.) einen Platz gefunden hatte, stand in deutscher Sprache bislang nur eine Teil-Übersetzung, besorgt von *H. Urs v. Balthasar* (1936) zur Verfügung. Ebenfalls von Interesse ist die Darstellung der Regeln, an die sich der Heilige bei der Auslegung der Psalmen hielt, wie er selbst sie in seiner Schrift „Über die christliche Lehre" beschrieben hatte (13). — Im übrigen wird eine ausführliche Würdigung dieser Herausgabe und Übersetzungsarbeit angebracht sein, sobald sie nach Abschluß auf dem Büchermarkt erschienen ist.

2. Bibliothèque Augustinienne

Mit dem Erscheinen des 25. Bandes der Werke des hl. Augustinus in französischer Sprache[4], um die sich der rührige belgische Verlag so verdient gemacht hat, ist ein Punkt erreicht, an welchem mit dem Rückblick ein Ausdruck echter Anerkennung berechtigt ist. Wie in wenigen Jahren hier ein Werk begonnen und zuversichtlich begründet wurde, dies erwirbt sich vor allen Dingen die Bewunderung desjenigen, der sich von der Auswahl und Autorität des Mitarbeiterstabes überzeugt. Es läßt sich nicht übersehen, daß einzelne Namen für die Einführung, Übersetzung und für den Kommentar der einzelnen Augustinus-Schriften eine glänzende Garantie bieten. Die Aufteilung in einzelne Serien läßt bis jetzt eine fünffache Unterteilung erkennen.

Die *erste Serie* umfaßt die sogenannten *Opuscula* und vereinigt in bisher 12 Bänden verschiedene Stoffgebiete. Nach einer von *F. Cayré* und *F. van Steenberghen* verfaßten Einführung im 1. Band folgt eine Reihe von ca. 30 Titeln kleinerer Augustinus-Schriften, die mit lateinischem Text und französischer Übersetzung synoptisch dargeboten werden. In der gesamten Serie sind allein vier Bände (vol. 4—7) den philosophischen Dialogen gewidmet. *R. Jolivet* zeichnet verantwortlich für Übersetzung und Kommentar von Contra Academicos, De Beata Vita, De Ordine, während *P. de Labriolle* den nächsten Band besorgte: Deus et Anima, Soliloquia, De Immortalitate Animae. Der 11. Band umfaßt Werke, die unter dem Titel „Le Magistère Chrétien" zusammengefaßt sind (Übersetzung und Kommentar von *G. Combès* und *J. Farges*): De Catechizandis Rudibus; De Doctrina Christiana etc. Als 12. Band der 1. Serie besorgte schließlich *G. Bardy* die Retractationes.

Die *zweite Serie* ist in bisher 5 Bänden vertreten unter dem Titel: *Dieu et son Œuvre*. Hier sind zusammengefaßt die Confessiones (Text der Teubner-Ausgabe von Skutella; Einleitung und Anmerkungen: *A. Solignac*; Übersetzung: *G. Bouissou*), die 15 Bücher De Trinitate und 6 antimanichäische Traktate.

[4] Œuvres de Saint Augustin (Bibliothèque Augustinienne). kl. 8°, Bruges ab 1959, Desclée de Brouwer. Die Preise der einzelnen Bände schwanken zwischen 110.— bfrs bzw. 12 frs (Bd. 5) und 390.— bfrs bzw. 40.— frs (Bd. 29).

Von der *vierten Serie: „Traités Anti-Donatistes"* erschienen erst vor kurzem zwei Bände: Psalmus contra partem Donati. Contra Epistulam Parmeniani libri tres. Epistola ad Catholicos de secta Donatistarum. Übersetzt von *G. Finaert* und eingeleitet und mit Anmerkungen versehen von *I. Congar* (1963), und neuestens: De Baptismo libri septem. Übersetzt von *G. Finaert* und eingeleitet und mit Anmerkungen versehen von *G. Bavard.*

Schließlich ist die *fünfte Serie* zu erwähnen, die als Einheit in 5 Bänden die 22 Bücher *De Civitate Dei* enthält. Als Text hat man der von *B. Dombart* und *A. Kalb* besorgten Ausgabe der Bibl. Teubneriana (Leipzig 1928—29) den Vorzug gegeben, jedoch mit den hauptsächlichen Varianten aus den Ausgaben Migne und Corpus Christianorum. Die Übersetzung ins Französische stammt von *G. Combès,* die Einführung und Anmerkungen fügte *G. Bardy* hinzu.

Einer besonderen Empfehlung wert scheint uns der 1962 erschienene Band der 3. Serie (La Grâce) — in der Gesamtausgabe no. 24 —, der betitelt ist: Aux Moines d'Adrumète et de Provence. Er umfaßt vier aufeinander zugeordnete Schriften des Kirchenlehrers (De Gratia et Libero Arbitrio; De Correptione et Gratia; De Praedestinatione Sanctorum; De Dono Perseverantiae) und zeigt in der von *J. Chéné* und *J. Pintard* eingeleiteten und kommentierten Ausgabe — unter Benutzung des Textes der Patrologie Latine des Mauristes — ein Musterbeispiel einer wissenschaftlich zuverlässigen, aber zugleich für weitere interessierte Kreise bereiteten Handhabe der augustinischen Theologie: Gerade weil die erwähnten vier Schriften nicht so sehr als Gegenmaßnahmen gegen die pelagianische Lehre, sondern vielmehr als besonnene Beeinflussung rein innerkirchlicher Auseinandersetzungen und Gärungsprozesse entstanden sind (9), und weil sie deswegen der polemischen Über-Akzentuierung weitgehend entfliehen, sind sie als sachlichere Niederschrift der augustinischen Gnadentheologie willkommen.

Das Musterbeispiel von Edition erweist sich auch in der klug ausgewählten Beigabe von Hilfsmitteln zu den einzelnen Augustinus-Schriften. So wird z. B. für „De Correptione et Gratia" folgende Einleitung gebracht: L'objet du „De . . ." — Plan du „De . . ." (248 ff.). — Analyse du „De . . ." (251 ff) — Manuscrits (260 f.) — Éditions (261) — Traductions (262 f.) — Bibliographie (263 f.). — Nimmt man hinzu, daß Ausstattung und Druck durch Handlichkeit und Klarheit überzeugen, wertet man ferner die Zusammenstellung der biblischen Zitate und Belege wie eines ausreichenden Sachregisters, so wird klar, daß nicht viele Wünsche offenbleiben. Und die für diesen Band 24 ausführlicher gerühmten Vorteile können mutatis mutandis bei jedem anderen anerkannt werden.

Ein Einwand könnte sich allerdings anmelden, wenn die Frage nach der Einheitlichkeit der Gesamtausgabe gestellt wird. Selbstverständlich erhebt sich ein diesbezügliches Bedenken bei fast allen großen Sammlungen und Gesamtausgaben (vgl. etwa BKV). Aber es wird bei anderen Werken kaum eine verhältnismäßig so große Vielfalt von Namen zu nennen sein: wenn für einen einzigen Band manchmal 5 bis 6 verschiedene Bearbeiter verantwortlich zeichnen, kann wohl auch bei sorgsamster Absprache nicht immer erreicht werden, daß Sicht und Deutung der Bearbeiter als nahtlose Einheit erscheinen.

3. Abhandlungen zu Einzelfragen aus dem Schrifttum Augustins

Jean-Claude Guy S. J. untersucht in einer Studie die Einheit und den logischen Aufbau des Werkes Augustins „De Civitate Dei" [5]. Seine Untersuchung dient dem

[5] Guy, Jean-Claude S.J., Unitée et structure logique de La ‚Cité de Dieu' de saint Augustin. gr. 8° (158 S.) Paris 1961, Études Augustiniennes. 22.— frs.

Anliegen, das in der Erforschung Augustins mit an erster Stelle steht. Bescheiden wehrt der Verfasser ab, mit ihr das auf dem Internationalen Augustinus-Kongreß versprochene umfassende Kommentar-Werk zu De Civitate Dei (Siehe „Augustinus Magister", Schol 32 [1957] 599—601) vorwegnehmen zu wollen. Aber unbestreitbar dient sie als Weiterführung und Ergänzung entsprechender Versuche der letzten Zeit, etwa desjenigen von *J. Ratzinger*, Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche, München 1954 (vgl. Schol 30 [1955] 284—285). Wenn die Augustinus-Karikatur, wie sie von O. *Seeck* (Geschichte des Untergangs der antiken Welt, VI. Band., 1—32) gezeichnet wurde, noch irgendwie als sachliche Problemstellung ernst genommen wird, ist jede neue Systematisierung des Gottesstaates willkommen als neuer Erweis der theologischen Tiefgründigkeit dieses Werkes, welche Seeck nicht erspüren konnte und wohl auch nicht wollte.

G. zieht vor, nicht für eine formaltheologische Fragestellung den Gottesstaat auszuwerten, sondern das Gesamtwerk des in 22 Bücher unterteilten Stoffes in nachweisbaren Ordnungsprinzipien zu überprüfen. Das zweifellos nicht im ruhigen und klaren Stile des Lehrbuches verfaßte Werk Augustins, das vielmehr von einem Bischof in der spontanen Ereiferung für das Haus Gottes niedergeschrieben wurde, drängt auf nachträgliche Systematisierung; und es kommt darauf an, daß ein Forscher eine möglichst begründete und deshalb glaubwürdige Systematisierung anbietet — ohne der pathetischen Begeisterung zu erliegen.

G. teilt — nach einer Einleitung und einem vorbereitenden Kapitel — seine Darlegung in zwei Hauptteile: 1. „Das Christentum und die Formen des Heidentums" (29—80) und 2. „Christliche Offenbarung in der Geschichte" (81—156). Diese Einteilung markiert eine Trennungslinie nach dem 10. Buch im Ablauf der Gedanken Augustins. Vorher geht es um eine systematische apologetische Bekämpfung des Heidentums, welches nicht nur durch die massierten Vorwürfe auf Grund der römischen Katastrophe von 410 den Gegenangriff Augustins provoziert hat: eine grundsätzliche Bekämpfung des Heidentums in dessen abstrahierten Äußerungen (Buch 2—5: Gegen das heidnische Suchen irdischen Glücks; Buch 6—10: Gegen das heidnische Suchen jenseitigen Lebens) hatte sich wohl seit langem in Augustinus vorbereitet und kam zur Niederschrift zugleich mit der sachlichen Kontrastierung im 2. Hauptteil: „Christliche Offenbarung in der Geschichte" (Buch 11—14: Erhebung des Gottesstaates, Buch 15—18: Geschichtliche Entfaltung des Gottesstaates, Buch 19—22: Beide Staaten am Endpunkt der Geschichte).

Eine kurze Wertung der Studie dürfte zugeben, daß sie durch gestraffte Anordnung und Formulierung ein nützlicher Wegweiser für den Leser des Gottesstaates ist. Allerdings melden sich Zweifel, ob G. nicht allzusehr vereinfacht und allzu unbekümmert systematisiert hat. Denn letztlich wird sowohl die historische Gestalt des Kirchenlehrers kaum zur Deutung herangezogen, als auch das eigentliche geschichtstheologische Anliegen von G. nicht in dem Maße berücksichtigt, wie es auf Grund anderer Gottesstaat-Studien mit Recht erwartet wird. Ob G. das Adjektiv „logisch" im Titel seiner Studie nicht allzu großzügig genommen hat zur Einschränkung auf die spekulative philosophische und theologische Thematik?

Der Moraltheologie soll die großzügig angelegte Studie von Josef Rief[6] dienen, die im wesentlichen 1959/60 der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Tübingen als Dissertation vorgelegen hat. Ein beinahe minutiös geformtes Inhaltsverzeichnis bietet einen glaubhaften Hinweis, daß auf ca. 370 Druckseiten sowohl die geistesgeschichtlichen Entwicklungen wie auch der literarische

[6] Rief, Josef, Der Ordo-Begriff des jungen Augustinus (Abhandlungen zur Moraltheologie, 2). gr. 8° (XXII u. 372 S.) Paderborn 1962, Schöningh. 24.— DM.

Niederschlag, den der Ordo-Begriff in den frühen Werken Augustins findet, eine gründliche und umfassende Bearbeitung findet.

Zunächst möchte man fragen: Warum und mit welchem Recht beschränkt R. seine Fragestellung auf den jungen Augustin, also auf die Zeitspanne von dessen Bekehrung bis zur Übernahme des Bischofsamtes? Der Grund dürfte nicht von der Hand zu weisen sein: In der bisherigen Augustinusforschung sind die entsprechenden Werke des Kirchenlehrers, vorab der Ordo-Dialog, allgemein unterbewertet und vernachlässigt worden (10 ff.). Und diese Schriften haben nicht nur ihre Autorität in sich selbst, sie sind auch das Spiegelbild eines Augustinus, dessen subtile philosophische Begriffe sich gleichsam „unberührter" und unabhängiger zeigen (jedenfalls verglichen mit den späteren verwirrten und verwirrenden Auseinandersetzungen, die dem Heiligen in seinem Bischofsamt aufgezwungen wurden). Ein kleiner Schönheitsfehler: R. gibt dem ersten Hauptteil den Titel: „Der Zugang zum Ordo-Begriff des jungen Augustinus" (7—110); und der zweite Hauptteil heißt: „Die Ordo-Idee des jungen Augustinus" — also ungefähr wie die Gesamtstudie (111—363). Etwas verwirrend ist auch, daß eine durchgezählte Reihe von 41 §§ der gesamten Darstellung eine formal andere Aufteilung gibt als die Aufteilung in Teile, Abschnitte und Kapitel. Doch hindern diese geringfügigen Einwände nicht ernstlich daran, der gesamten Leistung ihre Bedeutung und ihren Nutzen zu bestätigen, und außerdem einige spezielle Teilstücke besonders hervorzuheben.

So bietet z. B. das unter § 9 zusammengefaßte Thema: „Die Ordo-Idee in der Stoa und im Neuplatonismus als Strukturprinzip des Philosophierens" (56—73) einen in dieser überzeugenden Linienführung wichtigen Hinweis für das Werden der Philosophie des jungen Augustin. Daß aber meist philosophie-geschichtliche Entwicklungen nicht entscheidend die Erkenntnisse des Neubekehrten bestimmten, wird durch gründliche Darlegung des Anteils, den das Glaubensbewußtsein des jungen Augustinus an diesem Ordo-Begriff gewonnen hat, nachgewiesen (73 ff.). Hier wird die überkommene philosophische Sicht neu ausgerichtet an der christlichen Offenbarung, vorab in der Deutung der Genesis.

Der zweite Hauptteil im Buch Riefs bringt eine reichere Gedankenfülle, als es das am Ende zusammengefaßte Schlußkapitel (355—363) vermuten läßt. Einmal ist es die physische Weltordnung, die Augustin weit hinwegführt über mehr oder minder seriöse Denkgebilde, die sich auch ihm sicherlich aufgedrängt haben müssen (111—249). Diese Feststellung wird weitergeführt durch den Abschnitt „Die Ordnung und die einzelne Kreatur" (194 ff.), in welchem besonders § 21 „Der Aufweis triadischer Formeln" (236—249) und das Kapitel „Interpretation der Triasformeln" (236—249) eine besonders typische Augustinus-Problematik berühren.

Endlich vollzieht R. im letzten großen Teil „Die sittliche Weltordnung" (249 bis 355) ein zwar sporadisches, aber unübersehbares Überleiten in jene späteren Gedanken Augustins, die im Gottesstaat breiten Raum gefunden haben, die aber in den Frühschriften als kosmologisches und eschatologisches Element weit weniger drängend auftreten. Immerhin wagt R. eine gewisse Abwertung seines Endergebnisses: „Wenn Augustinus trotzdem eine Definition (der Ordnung) versucht, so handelt es sich im Grunde nur um Umschreibungen, die entweder darauf abzielen, das Verhältnis zwischen dem Sein und der Ordnung oder die Wirkung der letzteren deutlich zu machen (360). Jedenfalls mißt R. dem augustinischen Versuch trotz der aufgezeigten Grenzen besondere Bedeutung bei, „weil er als die erste Ordnungslehre bezeichnet werden kann, die geschrieben worden ist" (362). Ist diese Formulierung nicht unberechtigte Abwertung griechischer Philosophen? Und selbst wenn R. einschränkend behauptet „Einen neuen Anfang stellt sie (die Ordnungslehre) auch insofern

dar, als sie auf der Grundlage des neuen Glaubens fußt" (ebd.), könnte man fragen, ob nicht Origenes und andere Alexandriner diesen Ruf ebenso für sich in Anspruch nehmen können.

4. Der Tagungsbericht von der 7. Internationalen Woche

über augustinische Spiritualität[7] bietet zweifellos einen überzeugenden Beweis für den ungeheuren Einfluß, den Augustinus auf den Gesamtraum des geistlichen Lebens ausüben kann und in der Vergangenheit ausgeübt hat. Der schriftliche Niederschlag von 23 innerhalb der Arbeitstagung vorgetragenen Referaten läßt auf den ersten Blick eine Vollständigkeit erkennen, die sich ohne allzu große Mühe in die Form eines systematischen Lehrbuches gießen lassen könnte. Zwölf der Referenten gehören dem Orden der Augustiner-Eremiten an. Sie sind besonders berufen, die weitreichende Wirkung augustinischen Schrifttums in langer Ordens- und Frömmigkeitsgeschichte darzustellen. Als technische Angabe mag interessieren, daß 14 Beiträge in italienischer, 3 in spanischer, je 2 in deutscher und englischer, je einer in französischer und lateinischer Sprache abgefaßt sind.

Bezüglich des Inhaltes soll hier wenigstens auf einige besonders auffallende Darstellungen hingewiesen werden. *Agostino Trapè* O.E.S.A. bringt mit dem Thema „Il principio fondamentale della spiritualità agostiniana e la vita monastica" (I, 1—41) eine klug abgezirkelte Gebietsumschreibung als Rahmen der folgenden Einzelskizzen. *Antonino Romeo* steuert mit seinem Artikel „L'antitesi delle due città nella spiritualità di Sant' Agostino" (113—146) einen wichtigen Beitrag zur akuten und offenen Diskussion über die beiden Staaten bei, wie ebenso modernes Interesse geweckt wird durch *Angelo Penna* C.R.L., „Lo studio della Bibbia nella spiritualità di Sant' Agostino" (147—168). Recht gewagt sieht der nächste Beitrag aus, dem auch angesichts des viel zu beschränkten Raumes — angesichts solcher Themenstellung — nicht ganz getraut werden kann: *Cesar Vaca* O.E.S.A., „La doctrina agustiniana del amor y los postulados de la psicologia moderna (169—193). Zumindest klingt es noch recht ungewohnt, wenn ein Unterabschnitt heißt: „Concepto de ‚libido' en S. Agustín y en Freud" (!). Drei Untersuchungen gelten dem Einfluß der Spiritualität Augustins auf die Spiritualität der Prämonstratenser (221—244), Dominikaner (245—273) und Franziskaner (275—323). Sie werden jeweils von einem Mitglied des betreffenden Ordens durchgeführt. Entsprechend behandelt *Josè Zameza* S. J., „Puntos principales de los ‚Ejercicios' de San Ignacio a la luz de la doctrina espiritual de San Agustin" (325—355).

Für den 2. Band, der vorwiegend dem Wirken späterer Augustiner gewidmet ist, bezieht wiederum *Agostino Trapè* die Schlüsselstellung: „Scuola teologica e spiritualità nell'Ordine Agostiniana" (II, 5—75). Zwei Autoren deutscher Sprache bieten Fragen und Ergebnisse, die im Spiegel allgemeiner Kirchengeschichtsschreibung ihre Bedeutung für die Darstellung der europäischen Glaubensspaltung und der Reformkonzilien erweisen: *Adolar Zumkeller*, „Die Lehre des geistlichen Lebens unter den deutschen Augustinern vom 13. Jahrhundert bis zum Konzil von Trient" (239—338), und *Hubert Jedin*, „Seelenleitung und Vollkommenheitsstreben bei Kardinal Seripando" (389—410). Gerade Seripando ist als Schlüsselfigur seiner Zeitverhältnisse ein kirchengeschichtliches Phänomen, bei dem konkrete Aussagen, wie „eine Frontstellung gegen die Reformatoren macht sich nur ganz von ferne bemerkbar ..." (II, 410) oder: „ihn als Vorläufer des Jansenismus zu bezeichnen, verbietet seine Absage an jeden Rigorismus ..." (ebd.), wesentlich zur Entflech-

[7] Sanctus Augustinus, vitae spiritualis magister (Settimana Internazionale di Spiritualità Agostiniana, Roma 22—27 ottobre 1956). 2 Bände, gr 8° (XX u. 396 bzw. 547 S.) Roma 1956, Analecta Augustinana. 4500.— Lire.

tung verwirrender Darstellungen helfen. Für die gesamte Ausgabe sei lobend hervorgehoben, daß die meisten Referenten sich um Anfügung einer ausreichenden Bibliographie bemühen und daß umfassende Anmerkungen auf vielen Seiten die Weiterarbeit erleichtern.

Mit dem Begriff des Schismas in der donatistischen Kontroverse setzt sich James P. Keleher in seiner Dissertation an der Päpstlichen Theologischen Fakultät von Mundelein[8] auseinander. Keineswegs berechtigt die Qualifikation „Dissertatio" von vornherein, den allgemeinen wissenschaftlichen Wert gering anzuschlagen. In diesem Falle beweist bereits die Themawahl ein gutes Gespür für akute Fragestellung, und selbst die Einschränkung auf die donatistische Auseinandersetzung wird der Tatsache gerecht, daß Augustinus seinen Schisma-Begriff weniger als theologischer Theoretiker, sondern vielmehr als zentrale Persönlichkeit konkreter Kirchengeschichte gefunden hat. Zunächst beweist K., daß er in sehr fleißiger Ausnutzung vorgegebener Literatur die von Augustinus sicherlich stark beeinflußte Volkstümlichkeit des Begriffes „Schisma" wie anderer verwandter Begriffe nach Theorie und Praxis zu ordnen vermag. — Drei Hauptteile werden nüchtern und logisch dargestellt: I. The preliminary historico-theological components of schism in Augustin (11—65). — II. Schism and its causes (66—103). — III. The malice and spiritual effects of schism (104—136). In der Conclusion (137—139) zeigt und rechtfertigt K. zunächst den Unterschied zwischen dem Schismabegriff des Kirchenlehrers und dem unseres CIC: „The Saint understood schism as a sacrilegious state of existence in which a Christian people refuses communion with the *Catholica* against the manifest will of God and the dictates of fraternal charity" (137). Und sachgemäß folgt die Ergänzung, daß „Schisma" eine doktrinäre Grundlage haben oder auch nicht haben kann. K. geht im Vergleich ein auf die Unterschiede, die bei Augustinus zwischen Schisma und Exkommunikation oder (was gerade die Eigenart des donatistischen Streites ausmacht) zwischen Schisma und Sünde auszumachen sind. Vor allen Dingen will K. nachweisen, daß Augustinus eine reale Distinktion zwischen „Schisma" und „Häresie" anerkannte, wenn er auch einen inneren kausalen Nexus oft so stark hervorhob, daß die Grenzen zu verschwimmen schienen (138).

Ohne den logischen Aufbau der Untersuchung in Zweifel ziehen zu wollen, könnte man wünschen, daß K. etwas ausführlicher und gründlicher die geschichtlichen Vorgänge analysiert und etwas Zurückhaltung bei der Herausschälung theologischer Begriffe geübt hätte. Das Unterkapitel II A 3 „The Donatists as Schismatics" etwa ist auf einen Raum von ca. 5 Seiten zu kurz geraten. Gerade diejenige Phase des Donatismus, auf die Augustinus als Bischof traf, ist wesentlich stärker bestimmt durch kaiserliche Kirchenpolitik und die Verfallserscheinungen des Weströmischen Reiches, als daß der nur sporadisch aufgezeigte historische Hintergrund (18—25 usw.) die tatsächliche Abhängigkeit des Heiligen erklären könnte. Vielleicht darf man in der Tatsache, daß in der Bibliographie zwar *Ratzinger* und *Grabmann-Mausbach* (mit Recht) zitiert werden, daß aber der historiographische Reichtum von *F. van der Meer,* Augustinus der Seelsorger (vor allem darin: „Die Pars Donati und die Ketzer" [109—163]) nicht der Erwähnung für wert erachtet wurde, ein Symptom für die Unterbewertung der geschichtlichen Faktoren sehen.

[8] Keleher, James P., Saint Augustine's Notion of Schism in the Donatist Controversy (Dissertationes ad Lauream, 34). gr. 8° (147 S.) Mundelein/Illinois 1961, Saint Mary of the Lake Seminary.

Besprechungen

Delius, Harald, *Untersuchungen zur Problematik der sogenannten synthetischen Sätze a priori.* gr. 8 (338 S.) Göttingen 1963, Vandenhoeck & Ruprecht. 35.— DM; Lw. 39.— DM.

Vorliegende Untersuchung bietet den überarbeiteten Text der Göttinger Habilitationsschrift des Verf. Sie behandelt die analytischen und synthetischen Sätze nicht in der Gestalt, die ihnen durch Kant gegeben wurde. Den Problembereich stecken die Idee des materialen Apriori bei Husserl und die Deutung ab, die materialapriorische Sätze von seiten des logischen Positivismus sowie der sprachanalytischen Philosophie erfahren. Aber beide Interpretationen übernehmen die These vom disjunktiven Gegensatz analytisch/synthetisch und apriori/aposteriori. Die Untersuchung will diese Disjunktion schließlich sprengen.

Die thematische Auseinandersetzung mit den erwähnten Positionen, die bisher noch nicht erfolgt sei (19), entzündet sich an der allgemein zugestandenen Apriorität der sogenannten *Farbsätze:* „Alle Farben sind ausgedehnt" und „Keine Raumstelle kann zugleich rot und grün sein" (21); Husserl nennt sie apriori synthetisch, die anderen versuchen, sie als apriori analytische Sätze aufzufassen und aufzuzeigen. Als gemeinsamer Ausgangspunkt gilt, daß Farben „unmittelbar verständliche, elementar anschauliche Gegebenheiten" bezeichnen (25), wobei übrigens die Frage einer realistischen Erkenntnistheorie nach der „Realität" solcher Gegebenheiten anscheinend offengelassen wird. Die Untersuchung selbst gliedert sich in 4 Hauptteile: 1. Die linguistische Theorie a priori wahrer Aussagen, 2. Die Unterscheidung von Satz und Proposition („ausgedrücktes Urteil", Satz-Sinn, Satzbedeutung), 3. Substitutionsregeln und Bezeichnungsregeln, und schließlich 4. Notwendigkeit der Farbsätze (als in gewisser Hinsicht apriorischer und in anderer aposteriorischer). Mit erstaunlichem Scharfsinn und auch viel Langatmigkeit werden die einzelnen Theorien seziert und kritisiert; die fast abgöttische Liebe zum Detail soll wohl dem Ideal wissenschaftlicher Akribie nahekommen, wie gerade die logischen Positivisten es anstreben. Für den scholastisch orientierten Philosophen ist schon einmal die Diskussion der Disjunktion apriori/aposteriori und analytisch/synthetisch interessant; allein z. B. die Tabelle möglicher Bedeutungen von „analytisch" in logistischen Systemen auf S. 32, Anm. 5, und dazu später die eigene Terminologie des Verf. (286 f.) müssen den metaphysischen Erkenntnistheoretiker zur Vorsicht mahnen, aber vielleicht auch die Selbstverständlichkeit der These, ohne Rekurs auf logistische Formeln sei es unmöglich, den genauen Sinn zu verifizieren, in dem a priori synthetische Sätze von der Gegenseite verworfen werden. Die Einführung in die einschlägige Symbolik (167 f.) darf mustergültig heißen, ebenso die Analyse der sprachanalytischen Methode überhaupt (passim). Dabei ist speziell die Darstellung der Sprachanalyse Wittgensteins sehr erhellend (55 f., 290 f.). Aus der weitläufigen Auseinandersetzung des Verf. mit Husserl ergibt sich nun, daß jene Farbsätze insofern (material-)analytisch sind, als sie allein aus den verwendeten Ausdrücken „Farbe" und „ausgedehnt" (sowie „rot" und „grün") kraft der Bezeichnungsregeln gewonnen werden — was diese Ausdrücke bezeichnen, impliziert sich „material" (vgl. 295); sie sind synthetisch insofern, als man eben Bezeichnungsregeln und nicht etwa nur formale Substitutionsregeln (Einsetzen anderer, einfacherer Ausdrücke für die problematischen) verwenden muß (vgl. schon 269/270). Weiter: sie sind a priori, weil nicht induktiv, und zugleich a posteriori, weil Bezeichnungsregeln den Bezug auf die gemeinten Gegebenheiten aussprechen. Man sieht sofort, daß die betreffenden Termini in einem neuartigen und ungewohnten Sinne gefaßt werden. Der Rezensent erlaubt sich kein fertiges Urteil über dieses Ergebnis, das ja die herkömmliche Disjunktion gerade überwinden möchte, worauf der Verf. insistiert (12, 310 f.). Vielleicht aber macht das Verweilen bei der Frage nach der *Notwendigkeit* jener Sätze das zentrale Anliegen der Untersuchung auch

ohne detailliertes Referat ihres Verlaufs deutlich und die Eigentümlichkeit des Lösungsversuchs verständlicher.

Es bleibt unklar, um was für eine Art von Notwendigkeit es sich hier handelt. Wenn (worauf die neue Theorie beruht) die elementaren Gegebenheiten „Farbe" und „ausgedehnt" deshalb a priori „zusammengehören", weil Farbe sich nur „ostensiv" definieren läßt (durch einfachen Hinweis auf das Phänomen), solche ostensive Definition (dazu bes. 235 f., 255 f.) aber die Gegebenheit „ausgedehnt" ostensiv „konnotiert" (255 f.), dann mag man fragen, ob diese Konnotation nicht eben doch nur *induktiv* legitimiert ist und nur als *Anschauungs*notwendigkeit. Es soll jedenfalls offensichtlich keine formallogische sein kraft direkter oder indirekter Zurückführung auf das Widerspruchsprinzip, sondern eine „linguistische": kraft der sprachlichen Ausdrücke, insofern sie etwas bezeichnen; die Bezeichnungsregel für so etwas wie Farbe verlangt „ostensive Definition", aber indem Farbe „gezeigt" wird, wird „Ausgedehntes" notwendig mitbezeichnet, mitgezeigt, und ebendarum gehören Farbe und Ausdehnung, sobald man sie sprachlich vorstellt, notwendig zusammen. „Die Notwendigkeit, die diesen Sätzen eignet, ist, so behaupten wir, nichts anderes als das Korrelat der Unmöglichkeit, mit den in ihnen auftretenden Ausdrücken eine andere Bedeutung zu verbinden als die, die ihnen durch ihre ostensive Definition zugeordnet ist" (266/267). Rekurs auf Wesensgesetze oder auf Notwendigkeitszusammenhänge „in der Natur" der Sache wird formell abgelehnt (266). Es reduziert sich das Problem also auf eine Definitionsfrage, die ihrerseits nicht unproblematisch ist, denn „ostensive" Definition darf ja nur in einem sehr analogen Verstande als Definition gelten. Was ich nur so „definieren" kann, sei es wie auch immer, daß ich anderes dabei mitdefiniere, schließt dieses andere natürlich definitionsgemäß ein. Jedoch scheint es wichtiger, das induktive Element in solchem Definieren nicht zu übersehen. Der Verf. verwahrt sich gegen die Unterstellung, der Grund jener Notwendigkeitserkenntnis sei induktiv gewonnen (315); daher müsse auch die Forderung nach „Verifikation" als sinnlos betrachtet werden (314). Sollte man indes nicht entgegenhalten, es werde nicht nur, was evident ist, der Sinn von „Farbe" usw. aus dem Sprach*gebrauch* vieler (aller?) erhoben, also induktiv, sondern auch das „Zusammen" von Farbe und Ausdehnung? Die „nicht-sprachliche Tatsache" (317 u. ö.), die durch die Bezeichnungsregeln erfaßt wird, ist ja gerade auch das stete Zusammengehen beider; Bezeichnungsregeln formulieren jedoch den Sprach*gebrauch*, der nur empirisch feststehen kann, falls er nicht etwa rein normativ eingeführt wird.

Auch wenn man den induktiven Charakter, der jede irgendwie „analytische" Notwendigkeit illusorisch macht, nicht weiter urgiert, läßt sich in unseren Fällen sicherlich nur von Anschauungsnotwendigkeit reden, nicht etwa von Notwendigkeit in den Sachen selbst, irgendwie im Sein selbst (von Farbe, Ausdehnung usw.). Mit dergleichen wird sich Philosophie nicht zufriedengeben — aber die Frage wäre, was denn Philosophie sei. Jedenfalls fällt Seinsdenken ganz aus. Es werden ja auch die Versuche der scholastischen Metaphysik, dem Apriori, zumal dem synthetischen, einen ontologischen Sinn zurückzugeben, gar nicht beachtet, vielleicht überhaupt nicht ernst genommen, möglicherweise nicht einmal zur Kenntnis genommen. Die Thematik des Buches beschränkt sich zwar auf die Farbsätze, von denen scholastische Ontologie ihrerseits keine Kenntnis nimmt (weitere Beispiele S. 54). Gleichwohl wäre eine umfassende Diskussion möglicher Entwürfe von Apriorität, auch ontologischer, dringlicher als die Auseinandersetzung mit dem oder jenem aus der Reihe der logischen Positivisten und Sprachanalytiker, die oft genug herzlich wenig beeindrucken.

Man begreift, daß D. (im Anhang, der einige seit der Fertigstellung des Manuskriptes erschienene einschlägige Veröffentlichungen bespricht) den von J. L. Austin verwendeten Ausdruck „ostensively analytic" seinem eigenen „material-analytisch" nun vorziehen möchte (328). Das zeigt aber auch, wie sehr seine „linguistische" Interpretation der Farbsätze in gewissen Kreisen Anklang finden mag. Immerhin ist aufschlußreich, und, wie es scheinen will, in vielerlei Hinsicht durchschlagend seine Kritik an der radikal linguistischen Position, besonders an der von *Ayer:* mit bloßen Sprach*konventionen*, mögen sie sich auch, wie Ayer sagt, „to some extent upon the nature of the facts" orientieren (vgl. 73), bleiben die wesentlichen Pro-

bleme ungeklärt, ja sie werden überspielt: man müßte fragen, wieweit Sprachgebrauch sich an der „Natur" der bezeichneten Sachen orientieren *müsse* und wieweit solche Orientierung, also eine Begründung in der Sache selbst, möglich sei. Die Auskunft „to some extent" ist schlechthin unphilosophisch. — Übrigens sieht D. den Kern seiner Kritik an den extrem linguistischen Theorien bei Husserl (Logische Untersuchungen II/1) vorgebildet (94), obwohl er die ideellen Allgemeingegenständlichkeiten, die Husserl seinerseits postuliert und bemüht, streng ablehnt (115, 252). Falls seine eigene Theorie nicht standhält, müßte er, wofern überhaupt eine Lösung des Rätsels der synthetischen Apriorität gesucht wird, eventuell doch zu Husserl zurückkehren oder noch über ihn hinausgehen — und wenn das, läßt es sich anders denken als in Richtung ontologischen Fragens? Oder scheint echte Ontologie in den Augen derer, die von Sprachanalytik gekostet haben, heute nicht mehr zumutbar?

H. Ogiermann S. J.

Günther, Gotthard, *Das Bewußtsein der Maschinen. Eine Metaphysik der Kybernetik.* 2. Aufl. 8° (213 S.) Krefeld 1964, Agis. 6.80 DM.

Gleich zu Anfang des 1. Teiles (19—46) wird die grundlegende These des Verf. klar formuliert: „Die bisherige Annahme der klassischen Metaphysik, daß sich das Wesen der Wirklichkeit ... aus zwei, und nur zwei, metaphysischen Realitätskomponenten, nämlich Materialität und Spiritualität, erklären lasse, beruht auf einem Irrtum" (21). Es bleibt ein Restbestand von Phänomen übrig, der weder als etwas Materielles noch als etwas Geistiges bezeichnet werden kann, eben das, was in der Kybernetik als „Information" bezeichnet wird (21). Daß Information weder Materie noch En-ergie ist, hat schon 1948 Norbert Wiener in seinem grundlegenden Werk „Cybernetics" gegen den Materialismus erklärt (22). Information ist aber auch etwas völlig anderes als das seiner selbst bewußte Subjekt. Ein solches Subjekt ist Voraussetzung aller Kybernetik, Bewußtsein — wenigstens als Selbstbewußtsein — „liegt jenseits aller Möglichkeit der Mechanisierung" (24). So ergibt sich also eine Dreiheit von „protometaphysischen" Komponenten der phänomenalen Wirklichkeit (24).

Mit dieser Dreiheit scheint dem Verf. aber die bisherige klassische Logik und Metaphysik unvereinbar zu sein. Denn diese sei wesentlich dualistisch, da sie auf dem Satz vom ausgeschlossenen Dritten beruhe (25). Dieser Satz schließe ein Drittes aus zwischen Sein und Nicht-sein, Positivem und Negativem, Objekt und Subjekt, Welt und Ich, Sein und Denken, Wahr und Falsch (25—33). Demgegenüber habe die Kybernetik „praktisch bewiesen, daß Kategorien, wie Erinnerung, Vergessen, Spontaneität, Intelligenz usw., nicht unbedingt als Manifestationen von Geistigkeit ... angesehen werden dürfen. Jedenfalls nicht, soweit als dieselben im ‚mechanischen' Modell darstellbar und wiederholbar sind" (33). Wenn sich auch die metaphysischen Tiefenperspektiven des Subjekts nicht im Modell darstellen lassen (34), so müssen doch „von der ursprünglichen klassischen Komponente der Subjektivität gewisse Elemente abgespalten werden, von denen sich positiv nachweisen läßt, daß sie nicht spiritueller Natur sein können ... d. h., sie bilden zwischen Materialität und Spiritualität eine autonome ... dritte Sphäre" (36).

Ist der 1. Teil noch rational nachvollziehbar, so läßt sich der Verf. im 2. Teil (47—88) durch die Begeisterung für seine Maschinen zu Behauptungen verleiten, die mehr und mehr nüchternen Wirklichkeitssinn vermissen lassen. Zunächst wird noch die *Frage* gestellt, ob nicht etwa ein Mechanismus konstruiert werden könne, „der nicht nur auf Kausaleinflüsse, sondern auf sinnvolle Bedeutungsmotive hin reagiert" (49). Heute erscheine uns das noch unglaublich. Eine solche Reaktionsform würde zur Folge haben, daß wir das Verhalten eines solchen Mechanismus als „bewußt" interpretieren müßten, freilich nur in einer Analogie zum menschlichen Bewußtsein (49 f.). Im folgenden scheint aus dem hypothetischen Satz unvermerkt ein kategorischer zu werden. Weil die Kybernetik hinter die kausal notwendigen Naturgesetze auf eine Seinsschicht zurückgeht, in der die Kausalität durch statistische Wahrscheinlichkeiten abgelöst ist (69), und weil es dort Funktionen gibt, die reflexiven Charakter haben (70), gibt es eine Gestalt der Reflexion, die erst im Es auftritt (71), und es ist nicht mehr einzusehen, warum man dann dem Objekt nicht auch das Denken beibringen könnte (73). Ja, „einem solchen Sein braucht

man das Denken schon gar nicht mehr beizubringen. Es denkt implizit schon von selber" (75). Schließlich wird die Kybernetik sogar zum Religionsersatz: „Wir begegnen in der Kybernetik einem neuen Weltgefühl, in dem die Seele ihre Heimat nicht in einem Jenseits sucht, sondern in dieser Welt, die durch den Prozeß der Reflexion ihrer Fremdheit entkleidet und zum Abbild des Menschen umgeschmiedet werden soll" (87).

Der 3. Teil, „Idealismus, Materialismus und Kybernetik" (89—166), ist in dieser 2. Auflage neu hinzugefügt. Er geht dadurch wesentlich über den 1. Teil hinaus, daß er den Gegensatz von Idealismus und Materialismus als „die letzte heute noch wirksame Antithese des dualistischen Denkens" bezeichnet und darum als „unwiderruflich zum Verschwinden verurteilt" (95) erklärt. Dialektischer Materialismus und transzendentaler Idealismus nehmen beide ein „primordiales X" an; der Materialismus nennt es „Materie", der Idealismus „Geist" oder „Gott"; das ist nach dem Verf. nur „Geschmackssache" (115), „leerer Streit um Worte" (118). Den Unterschied der beiden Standpunkte sucht er dadurch begreiflich zu machen, daß der Idealismus vom eigenen Selbstbewußtsein ausgeht, während der Materialismus von der Beobachtung der zur Erkenntnis führenden materiellen Prozesse in einem andern Menschen ausgeht. Der ideologische Streit zwischen Ost und West wird dadurch relativiert, so wie etwa die von verschiedenen Raumstellen aus erfolgenden Urteile darüber, ob sich A rechts oder links von B befindet (130—132). Das Endergebnis aller Überlegungen ist schließlich: „Es ist einfach nicht abzusehen, welche Erkenntnisse der Mensch von sich selbst gewinnen wird, wenn er — der Einsicht folgend, daß wir nur wirklich verstehen, was wir selbst zu machen imstande sind — ein kybernetisches Ebenbild seiner selbst herstellt" (166). In diesem Sinn wird das Wort des hl. Paulus zitiert: „Wir sehen jetzt durch einen Spiegel in einem dunklen Wort; dann aber von Angesicht zu Angesicht" (166).

Man ist geneigt, dem ein anderes Pauluswort entgegenzuhalten: „Du aber sei nüchtern in allem" (2 Tim 4, 5). Die Kühnheit der Gedanken ist noch keine Begründung. Der Verf. scheint anzunehmen, daß die Unhaltbarkeit des bisherigen „dualistischen" Weltbildes völlig neue Wege des Denkens rechtfertige. Aber ist diese Unhaltbarkeit wirklich nachgewiesen? Oder beruht der angebliche Nachweis auf Mißverständnissen? Jedenfalls ist es ein Mißverständnis, wenn der Verf. meint, Gegensätze wie Sein und Denken, Subjekt und Objekt, Materie und Geist seien nach der „klassischen Metaphysik" gleichbedeutend mit dem kontradiktorischen Gegensatz von Sein und Nichtsein und darum auch untereinander gleichbedeutend. Namentlich der Gegensatz von Materie und Geist schließt Mittelglieder keineswegs aus. Im Zusammenhang mit der Kybernetik kann z. B. hingewiesen werden auf die Lehre des Thomas von Aquin von der „intentio", die er nicht nur als Eigenschaft geistiger und seelischer Akte kennt, sondern auch als einen Sinn, dessen Träger materielle Dinge und Vorgänge sind. Zugegeben ist allerdings, daß diese Ansätze bisher wenig beachtet worden sind. Das dürfte damit zusammenhängen, daß die thomistische Philosophie zu einseitig nur als Naturphilosophie, nicht aber als Philosophie menschlichen Kulturschaffens entfaltet worden ist.

Ein anderes Mißverständnis besteht m. E. darin, daß die Unbestimmtheit im subatomaren Bereich mit der Freiheit im geistigen Bereich mehr oder weniger gleichgesetzt wird. In Wirklichkeit dürfte diese Unbestimmtheit der Freiheit nicht näher, sondern eher ferner stehen als die Naturgesetzlichkeit. Jedenfalls ist nicht einzusehen, warum die statistische Wahrscheinlichkeit echtes Denken eher ermöglichen soll als strenge Naturgesetzlichkeit. — Im ganzen dient der unkritische Gebrauch psychologischer Termini für die Leistungen der Maschinen schwerlich der Klarheit. J. de Vries S. J.

Heinimann, Felix, *Nomos und Physis. Herkunft und Bedeutung einer Antithese im Griechischen Denken des 5. Jahrhunderts.* (Schweizerische Beiträge zur Altertumswissenschaft. In Verbindung mit *Olof Gigon, Willy Theiler, Fritz Wehrli.* Herausgegeben von *Bernhard Wyss.* Heft 1.) 8° (221 S.) Basel 1965, Reinhardt. 18.— DM.

Ziel dieser mit sauberer philologischer Methode durchgeführten Untersuchung ist es, durch erneute Prüfung aller Zeugnisse, besonders der hippokratischen Schriften,

die mannigfaltigen Einflüsse aufzudecken, welche an der Formung der sophistischen Antithese von Nomos - Physis mithalfen.

Zum erstenmal ist dieser Doppelbegriff literarisch greifbar in der aus der perikleischen Zeit stammenden hippokratischen Schrift περὶ ἀέρων ὑδάτων τόπων (13—41). Hier dient er sachlich zur Beantwortung der Frage nach den Ursachen für die Verschiedenheit der Völker. Ein Vergleich mit Herodot, welcher der hippokratischen Schrift nahesteht, ergibt, daß „das Begriffspaar Nomos - Physis ursprünglich aus dem griechischen Nationalgefühl erwachsen ist" (39).

Zwischen dem Sinngehalt des Begriffspaares in der hippokratischen Schrift und der späteren sophistischen Verwendung besteht ein grundlegender Unterschied. Zur Vorgeschichte der sophistischen Antithese Nomos - Physis (42—109) gehören drei ihr nahestehende Grundformen, die den Gegensatz von Schein und Wahrheit im frühgriechischen Denken zum Ausdruck bringen.

Die älteste und verbreitetste dieser drei Grundformen ist das Begriffspaar „Wort und Tat" (43—46), eine im frühgriechischen Denken gleichwertige Äußerungsform menschlichen Tuns. Aber auch der Wandel menschlicher Verhältnisse und das Zerreißen des einheitlichen Menschenbildes finden in diesem Begriffspaar ihren Ausdruck, indem die Tat als das eigentliche Wirkliche bewertet wird und die Logoi entsprechend geringer geschätzt werden (44).

Dieser Antithese steht nahe die von ὄνομα (Benennung), welches nicht fähig ist, das wahre Wesen einer Sache auszudrücken, und ἔργον, d. h. Wirklichkeit, gewordenes Sein (46—56). Damit ist für die vorsophistische Zeit die Überleitung gegeben zur schärfsten Antithese von „Sein und Schein", wie sie sich in der Lehre des Parmenides findet (57—58).

Diese drei Grundformen sind inhaltlich der sophistischen Antithese von Nomos und Physis verwandt. Da die Worte Nomos und Physis im Vergleich zu ihrer Verwendung in der sophistischen Antithese eine ganz andere Grundbedeutung haben (νόμος = das Zugeteilte) (61), φύσις = das Werden, das Wachsen (89), geht der Verfasser ihrem Bedeutungswandel nach (59—109). Im archaischen Denken (61—73; Hesiod, Heraklit, Pindar, Alkman) hat der Nomosbegriff autoritative Bedeutung, eine objektive über dem Einzelnen und der Gemeinschaft stehenden verpflichtenden Lebensregel (65); dann sinkt er auch herab zur Bezeichnung einer bloßen Sitte, ohne das Verpflichtende einer Gemeinschaftsordnung hervorzuheben (72). Die Bedeutung „unverbindlicher Sitte" tritt im Werke Herodots am klarsten zu Tage (78; 78—85: Nomos in der Sprache der Aufklärung des 5. Jahrhunderts). Herodot 4, 39 zeigt sich hier „als Sprachbeobachter, der an die sorglose Alltagsrede den Maßstab der Logik legt und gerne jede sich bietende Gelegenheit benützt, um auf Grund seiner Einsicht Korrekturen anzubringen am νόμος, dem geltenden Sprachgebrauch" (82, 83). Herodot setzt den Akzent auf „Brauch" (83). Für die terminologische Verwendung von Nomos im Sinne „allgemein gültiger Meinung" durch eleatische Umwertung liefert Empedokles (B 9) das Hauptzeugnis (84). In den Kreisen jener σοφοί, die aufgrund eigener besserer Einsicht das νομιζόμενον, den νόμος als in Widerspruch mit der Wahrheit stehendes Unkonventionelles verwarfen, ward Nomos zum Gegenbegriff „der Wahrheit" (85—89). Mit dem ethnographisch-politischen Nomosbegriff des Herodot hat dieser durch sophistischen Einfluß im scharfen Gegensatz zur Wahrheit stehende Nomosbegriff nichts mehr zu tun. Schon bei Sophokles (fr 83) trat die verbale Form νομισθέν in Gegensatz zur ἀλήθεια. In der Formulierung des Demokrit (B 9 = B 125; 87) sind Begriffe wie Geschmack, Farbe aus der communis opinio, die der Sprache zugrunde liegt, hervorgegangen. Für die Physiker ist dieser Nomos falsch, da er nicht „das wahre auf mechanistischer Gesetzmäßigkeit beruhende Wesen der Dinge bezeichnet" (88). Damit wird die Physis zur Norm erhoben (89—109). Die zu Nomos antithetische Verwendung von Physis als Inbegriff der Wahrheit kam nicht von Parmenides und den Eleaten, sondern sie vollzog sich im 5. Jahrhundert durch die Naturauffassung der jonischen Physiker in Verbindung mit medizinischem und erzieherischem Denken (108). Durch die Normhaftigkeit der Physis und ihrer Wertung als das Richtige wurde eine weitere negative Seite des Nomos aufgezeigt, in dem die Relativität jeder seiner Formen verkündet wurde (125). Die Voraussetzung dieser Wertung der Physis ist die Anerkennung einer unverbrüchlichen und allgemein geltenden Natur-

gesetzlichkeit (125—146), wodurch „die ältere Vorstellung, daß die angeborene Art (φυά) sich nicht verändere, sondern in ihr alle Keime zur Entwicklung schon angelegt seien" (125), rational erklärt wird.

Diese so mit neuem Gehalt gefüllten Begriffe von Nomos und Physis stellten die Sophisten in den Dienst ihrer Kulturentstehungslehre (147—152), indem sie einen kulturlosen Anfangszustand des Menschen lehrten. Die Überwindung seiner φύσις ἄταχτος (= die individuelle ungeordnete Natur) durch die Ordnung der Nomoi galt als Kulturfortschritt. In der erkenntnistheoretischen Verwendung (152—156) besagt Physis die absolute Wahrheit, Nomos der falsche Schein (152). Erkenntnistheorie und Sprachphilosophie sind eng verbunden. Deshalb dringt diese Antithese auch in das Gebiet der Sprachphilosophie ein (152—156).

Verfolgt man die Entwicklung dieser Antithese weiter, dann erkennt man, daß die Stoa die Gegensätze vereint, „für die der Logos und der von ihm geschaffene Nomos nur Teile der einen göttlichen Physis bedeuteten" (169).

Der Verfasser schließt seine Untersuchung ab, indem er in einem Anhang (170—209) Datierungsfragen behandelt von πάὐτ und πίν, ihr gegenseitiges Verhältnis und das zu nichtmedizinischen Schriften. Im Vorwort seiner Arbeit schreibt der Verfasser: „Die vorliegende Arbeit wurde Ende 1942 der Philosophisch-Historischen Fakultät der Universität Basel als Dissertation eingereicht. Sie ist inzwischen nur unwesentlich geändert worden. Beanspruchung durch Lehramt und Militärdienst hat mir auch verunmöglicht, zu der seither erschienenen Literatur Stellung zu nehmen." Damit dürfte wohl der Rezensent der Pflicht einer kritischen Stellungnahme enthoben sein. Vielleicht hätte doch der Verfasser zur Zeit der Abfassung manchen philosophischen Fragen ein schärferes Profil geben können durch Vergleich mit der damaligen Problemlage, um so den positiven Charakter seiner Untersuchung zu vertiefen.

Ob das allerdings in seiner Absicht lag, steht offen. Aber eine wichtige sprachphilosophische Erkenntnis, die heute in den Dienst der Interpretation antiker Autoren gestellt zu werden beginnt, findet durch die Arbeit ihre Bestätigung, daß nämlich die Sprache geformt wird durch den Umgang mit dem „Sein". Die Seinsstrukturen spiegeln sich also in der Sprache wider. So kann durch Sprachanalyse Vergangenes in neues Licht gerückt werden. K. Ennen S. J.

Maier, Anneliese, *Ausgehendes Mittelalter* (Gesammelte Aufsätze zur Geistesgeschichte des 14. Jahrhunderts, I). gr. 8° (VII u. 507 S.) Roma 1964, Edizioni di Storia e Letteratura.

Frau Professor Maier, sicherlich einer der besten Kenner der scholastischen Naturphilosophie des 14. Jahrhunderts, legt in einem ersten Band 17 schon in 6 verschiedenen Zeitschriften und 3 Festschriften erschienene Beiträge aus den Jahren 1947 bis 1960 über die scholastische Philosophie des 14. Jahrhunderts vor. Auf 41 Seiten werden zu jedem Artikel (im Buch etwas unglücklich Kapitel genannt) „Addenda" beigefügt. Wenn es auch verdienstlich ist, so verstreute Beiträge zuzammengefaßt zu haben, liegt der besondere Wert in eben diesen Addenda, die den neuesten Stand der Forschung berücksichtigen, das z. T. vor 17 Jahren Geschriebene ergänzen und somit die Artikel zu einem wichtigen Hilfsmittel auch der modernsten Forschung machen. Vor allem werden zahlreiche Konjekturen durch neu aufgefundene Mss. bestätigt oder korrigiert.

Die Beiträge der Verfasserin zeichnen sich durch gründliche Kenntnis und zuverlässige Zitierung des oft schwer zugänglichen, noch gar nicht oder in mittelalterlichen Drucken nur unzulänglich edierten Handschriftenmaterials aus. Insgesamt wurden 165 Mss. (davon 124 aus der Vatikanischen Bibliothek) zitiert.

Das 1. Kapitel behandelt die Bologneser Quaestionen Wilhelm von Alnwicks gegen den Averroismus. Im 2. wird die Problematik der das hoch- und spätmittelalterliche Denken rege beschäftigenden Frage nach der Möglichkeit und Wirklichkeit des aktuell Unendlichen bei Heinrich von Harclay, Thomas von Wylton, Wilhelm von Ockham und den zeitgenössischen Oxfordern dargestellt. Das Quodlibet des Thomas von Wylton wird im 3. Kapitel literarhistorisch besprochen. Eine Untersuchung ähnlicher Art über Walter Burleys Politikkommentar schließt sich im

4. Kapitel an. Auch das 5. Kapitel handelt über Burley und seinen „Averroismus"; diesmal liegt jedoch der Akzent auf einer inhaltlichen Darstellung seiner Thesen.

Das 6. Kapitel ist Wilhelm von Ockham gewidmet; genauer: es geht um die literarkritische Analyse eines neu (1947) aufgefundenen Ms., das eventuell die Originalform der Expositio aurea beinhaltet. Das 7. Kapitel versucht eine kritische Analyse von Ms. Ripoll 77bis, Barcelona, das im ersten Teil zwei anonyme Sentenzenkommentare, wohl aus der Feder eines unmittelbaren Durandusschülers, enthält und einige interessante Querverbindungen Durandus — Aureoli aufhellt. Im zweiten Teil legt (wohl derselbe) Verfasser einige Thesen des „Kanzlers", Franziskus Caracciolo, der nach Aureoli in Paris die Sentenzen las und wohl sein schärfster Gegner gewesen sein dürfte, vor, die ebenfalls von M. gründlich analysiert werden. Der 8. Beitrag ist wieder Wilhelm von Ockham gewidmet. Hier geht es der Verfasserin vor allem um die Erstellung einer Chronologie seiner Werke und eine Erhellung der (noch recht ungeklärten) Abhängigkeitsverhältnisse seiner Lehren von früheren oder auch zeitgenössischen Denkern (vor allem von Walter Burley). Der 9. Beitrag ergänzt die Untersuchungen des vorhergehenden durch die textkritische Analyse eines weiteren Ms.

Das 10. Kapitel schließt eine empfindliche Lücke unseres Wissens um die Aristoteleskommentare (vor allem der libri naturales) aus der Zeit des 14. Jahrhunderts. Diese Kommentare sind eine der wesentlichsten Anhaltspunkte für ein richtiges Verständnis der ersten Blüte der abendländischen „Naturwissenschaften" im 14. Jahrhundert. Es folgt (als 11. Kapitel) eine literarhistorische Studie über die Sentenzenkommentare des Petrus Aureoli, Heinrich Harclays und des Petrus Plaoul. Das 12. Kapitel widerlegt die verschiedentlich vertretene Auffassung, der Verfasser des im Cod. Vat. Borg. 346 enthaltenen anonymen Sentenzenkommentars sei Heinrich von Harclay, ohne jedoch den wahren Verfasser angeben zu können.

Das 13. Kapitel behandelt die Lehre des Nikolaus von Oresme von den Configurationes intentionum, an die sich (im 14. Kapitel) eine Abhandlung über die philosophische Bedeutung der Impetustheorie anschließt. Von ziemlicher Bedeutung für die Naturphilosophie des 14. Jahrhunderts war ebenfalls die in der Quaestio de velocitate des Johannes von Casale aufgeworfene Problematik (15. Kapitel). Auch die beiden abschließenden Beiträge sind — allerdings mehr grundsätzlich — der Naturphilosophie des 14. Jahrhunderts gewidmet. Im 16. wird die Stellung der scholastischen Naturphilosophie in der Geschichte der Physik untersucht; eine Abhandlung, die im letzten (17.) Kapitel um die Darstellung einiger spezieller Ergebnisse scholastischer Naturphilosophie erweitert und ergänzt wird.

Eine ausführlichere Würdigung eines jeden Beitrags wäre sicher angemessen, ist aber insofern nicht nötig, als die erwähnten Artikel wohl allen, die sich mit scholastischer Naturphilosophie beschäftigen, ausreichend bekannt sind. In ihrer Gesamtheit stellen sie eine wesentliche Erleichterung für Untersuchungen über die Philosophie des 14. Jahrhunderts dar, für die wir der Verfasserin nur dankbar sein können.

R. Lay S. J.

Büchel, Wolfgang, *Philosophische Probleme der Physik.* 8° (472 Seiten) Freiburg - Basel - Wien 1965, Herder. 42.— DM.

Die geistigen Ursprünge auch unserer „modernen" Physik liegen im philosophischen Mühen des Menschen gegründet, sich der Welt geistig zu bemächtigen, ihre Geheimnisse zu erlauschen, ihre Rätsel zu lösen. Zu Beginn des 17. Jahrhunderts geschah im Abendland (die muslimische Welt war diesen Weg schon Jahrhunderte zuvor gegangen) die Emanzipation der Naturwissenschaften: die große Wissenschaftssynthese des Mittelalters zerbrach in neuem Suchen und Fragen, das sich schon gegen Ende des 13. Jahrhunderts zögernd angemeldet hatte. Und von nun an sollten Philosophie und Physik bis an die Schwelle des 20. Jahrhunderts getrennte Wege gehen. Der größte Triumph der emanzipierten Naturwissenschaften war die klassische Mechanik, in der perfekten Gestalt, die ihr das 19. Jahrhundert zu geben in der Lage war. Es war aber zugleich ihr letzter.

Die Quantenphysik und die Relativitätstheorien, welche die klassische Mechanik in einigen ihrer fundamentalen Voraussetzungen und Aussagen in Frage stellten und zu modernen neuen mechanischen Vorstellungen einer Operatoren- und Matri-

zenmechanik, einer statistischen und relativistischen Quantenmechanik führten, brachte die Säulen, die das klassische mechanische Gebäude einer determinierten Welt trugen, ins Wanken.

Zwar hatte die Philosophie stets die Verbindung zu den Naturwissenschaften gesucht — ein Suchen, das leider allzu oft in eigenartigen, ja physikalisch völlig abwegigen, Theorien seinen Ausdruck fand —, jetzt aber begannen sich auch die Naturwissenschaften wieder der Philosophie zuzuneigen, fragend nach den philosophischen Voraussetzungen, fragend nach den philosophischen Konsequenzen ihrer Aussagen. Und dieses anfangs noch recht zögernde Zuneigen sollte im Laufe der Jahrzehnte zu einer echten Freundschaft werden, die getragen war von dem Wissen, daß jede der beiden Wissenschaften für sich nur ein Torso ist, suchend, verlangend nach Ergänzung. Im Feld dieser geistesgeschichtlichen Strömung steht das Buch von W. Büchel. Und es bringt manches führende, klärende, läuternde Wort.

B. hat es sich zum Ziel gesetzt, die philosophischen *Konsequenzen* der Erkenntnisse und Theorien der modernen Physik zu prüfen und darzustellen (leider werden die Fragen nach den philosophischen *Voraussetzungen* der heutigen Physik meist nur gestreift). In einer auch dem Nichtphysiker verständlichen Sprache stellt er gründlich und ohne Verfälschung die für das gewählte Thema relevanten physikalischen Theorien dar: den Entropiesatz als beherrschende Aussage für die Analyse der raum-zeitlichen Struktur der makrophysikalischen Welt; die Relativitätstheorien, wobei er ausführlich — vielleicht etwas zu ausführlich, da heute kaum noch vertreten — philosophische Einwände gegen das Gelten der speziellen Relativitätstheorie ausräumt; schließlich die Operatorenmechanik. Werfen doch gerade diese Theorien eine Unmenge bislang kaum zufriedenstellend beantworteter philosophischer Fragen auf.

Die genannten Theorien werden jedoch ohne jeden mathematischen Apparat völlig korrekt an glücklich und gewandt gewählten Beispielen erklärt. Gerade das Auffinden von guten, den Inhalt der Theorien nicht verzerrenden Beispielen (oft in Form von Gedankenexperimenten vorgetragen) ist eine der großen Leistungen des Verfassers. Die philosophischen Konsequenzen werden in verständlicher, den philosophischen „Fachjargon" meidenden Sprache überzeugend dargelegt. Dabei zeigt sich die wissenschaftliche Redlichkeit des Verfassers, der niemals mehr behauptet, als er beweisen kann. Allerdings ist ein erkenntnistheoretischer kritischer Realismus die kaum begründete Voraussetzung seiner Deduktionen. So läßt es sich vielleicht erklären, daß er das Anliegen der „Kopenhagener Schule" in der Frage um den „Wahrheitsgehalt" formalistischer Aussagen der Physik etwas recht schematisch abhandelt. Man sollte nicht vergessen, daß die große Diskussion der „Kopenhagener" mit Einstein, ihrem überzeugtesten Gegner, im Oktober 1927 (5. Solvay-Kongreß in Brüssel) keineswegs mit einem Sieg der Einsteinschen realistischen Deutung endete.

Manche Passagen des Buches werden den Physiker zu einem tieferen Verständnis seiner Wissenschaft führen. Ausgezeichnet ist etwa die Reduktion der klassischen Erhaltungssätze auf die „Gleichförmigkeit" der Struktur von Raum und Zeit (136 f.) u. v. a. m.

Wenn wir abschließend einige Vorschläge bringen, die vielleicht in einer Neuauflage berücksichtigt werden könnten, dann mag das vor dem Hintergrund der großartigen Konzeptionen, die dieses Buch entfaltet, kleinlich, ja ungerecht erscheinen, ist aber gemeint als bescheidener Dienst an einer großen Sache: Eine Skizze der „einfachsten Form" eines Wasserstoffelektrons bildet fälschlich das Orbital eines angeregten (2s) Elektrons ab (41). Einer sauberen Terminologie willen, wäre der Begriff „Wärme" für eine Energieform (45 f.) zu meiden, weil Wärme doch wohl eher eine Form von Energieübertragung ist und somit in Analogie zur „Arbeit" zu verstehen wäre. Auch sollte man vielleicht den Bezug Entropieabnahme — Ordnung (53) vermeiden, da „geordnete Systeme" durchaus einen höheren Betrag an Entropie haben können als ungeordnete (vgl. etwa diffuser kosmischer Nebel — Planetensystem).

Von den (seltenen) Druckfehlern ist eigentlich nur ein wirklich störender dem Rezensenten begegnet: Die Anziehungskraft der Sonne auf einen Planeten wird

mit $dP/dr = (n-2)C/r^{n-1}$ angegeben (454), während die rechte Seite der Gleichung $(n-2)C/r^{n-1}$ lauten müßte.

Über diese geringfügigen Mängel wird aber sowohl der physikalisch interessierte Philosoph als auch der philosophisch interessierte Physiker gerne hinwegsehen. Für beide wird die Lektüre des Buches nicht nur eine echte Bereicherung bedeuten, sondern auch viel Freude mit sich bringen. R. Lay S. J.

Strasser, Stephan. *Phänomenologie und Erfahrungswissenschaft vom Menschen* (Phänomenologisch-Psychologische Forschungen, 5) gr. 8° (XV u. 313 S.) Berlin 1962, de Gruyter. 38.— DM.

Die Crux der Erfahrungswissenschaften vom Menschen liegt vielleicht doch mehr im Aufdecken, dem Studium und der Interpretation der „Tatsachen" (zu diesem Begriff und seinem Verhältnis zur methodischen Idee vgl. das Sachverzeichnis 310 ff.) als in der wissenschaftstheoretischen, sehr reflexen und damit auch echt philosophischen Frage, in der S. das Kernproblem sehen möchte: „Wie kann der Mensch als Person den Menschen als Person zum Gegenstand empirischen Forschens machen?" (7). Auf diese Stufe einer wünschenswerten Reflexion werden sich wohl nur verhältnismäßig wenige der von ihm als „Anthropologen" bezeichneten Wissenschaftler begeben; als solche gelten ihm die Vertreter der empirischen Menschenkunde, zu der er die Psychologie, die Psychiatrie, die Soziologie, die Geschichte, die Ethnologie und die Vergleichende Religionswissenschaft rechnet (7 A.). Man möchte wünschen, daß der Begriff der Person, der in der genannten Formulierung fast als Formalbestimmung erscheint, in seiner Bedeutung für empirische, philosophische und phänomenologische Menschenkunde noch mehr in den Blickpunkt dieser phänomenologischen und weitgehend an Husserl orientierten Arbeit gerückt worden wäre. Daß dieser Begriff und seine Entfaltung nicht ganz die Stellung gefunden haben, die man erwarten möchte, kann wohl rein äußerlich daran ersehen werden, daß im Sachregister die Worte „Person" und „Persönlichkeit" thematisch nicht erscheinen. Was der Verf. mit dem Worte meint, wird allerdings von allem Anfang an klar umrissen: es ist „das leib-seelische Ganze des Menschen, nicht aber eine ‚Schicht' oder ein reines ‚Aktzentrum' im Menschen" (3 A. 1). Damit distanziert S. sich von der Personauffassung mancher Charakterologen, auch von Scheler und den Gedanken der Existenzialphilosophen, soweit sie sich mit dem Problem der Personalität befaßt haben. Die Aufgabe, die der Verf. sich gestellt hat, ist nicht leicht, und er hat diese Schwierigkeit sehr wohl gesehen: er will philosophische und erfahrungswissenschaftliche Einsichten bzw. Theorien über den Menschen in einer Synthese vereinigen oder doch zum mindesten den Weg zeigen, auf dem eine solche Synthese möglich ist. Daß bei einer solchen Synthese Vollständigkeit im Sinne einer vollen Beherrschung der in allen Sektoren sehr ausgebreiteten Literatur nicht zu erreichen war, wird man dem Verf. begründeterweise nicht zum Vorwurf machen können. Auch daß er nicht auf alle sachlichen Probleme in der gleichen Ausführlichkeit eingehen konnte, wird aus der großen Vielheit der Fragestellungen verständlich, die bei diesem Thema berücksichtigt werden müssen. Es kommt ihm vielmehr auf „Wesenseinsichten" an (VI), wobei der Bereich dieser anzugehenden Wesenseinsichten, ihr intentionales Ziel vielleicht noch näher einzugrenzen wäre. Es geht dabei nicht nur um das Wesen „Mensch" (der mit Merleau-Ponty aufgrund seiner Erfahrungen definiert werden muß, 250) oder das Wesen von Freiheit (vgl. 25—52), oder das Wesen der verschiedenen Zugänge zur Natur von Mensch und Freiheit, etwa im Sinne der phänomenologischen Philosophie, obwohl die hierher gehörigen Wesenseinsichten für das Buch und die in ihm aufgerollte Problematik von entscheidender Bedeutung sind. Darüber hinaus wird aber auch noch eine Reihe anderer Fragen angeschnitten, die mit den genannten Problemen in Verbindung stehen und darum auch für Wesenseinsichten innerhalb dieses Themas in Betracht kommen, so die Frage nach einer dreifachen Objektivität (9, 25 ff., 92 ff.). Gelegentlich wird man bei der Lektüre des Buches auch zu kritischer Stellungnahme angeregt. So wird man dem Verf. recht geben, wenn er meint, daß die Wissenschaftstheorie zwar nicht die wichtigste, aber doch e i n e Aufgabe des Philosophen ist. Ob er aber auf die Frage „Wie ist Erfahrungswissenschaft vom Menschen möglich?" mit seinen sehr lebendig geschriebenen Untersuchungen schon

eine Lösung geboten hat (273), die auch dem Empiriker, wenn er sich für philosophische und speziell erkenntnistheoretische Fragen interessiert, voll befriedigt, möchten wir bezweifeln. Man darf aber hoffen, daß der Verf. in seinem kommenden Buch über das Wesen der phänomenologischen Philosophie (VI, vgl. 223—236: Dialektische Phänomenologie) hier noch weitere Klärung bringen wird.

In dem vorliegenden Werk sind drei zum großen Teil wissenschaftstheoretische Untersuchungen zusammengefaßt. In der ersten Abhandlung findet der Leser sich mit dem Verf. „Auf der Suche nach einem dritten Weg" der Objektivität (3—58). Der „Erste Weg" zur Objektivität und einer empirischen Menschenkunde ist der des Objektivismus (9—20), der sodann einer Kritik unterzogen wird (20—25). Der hier angezielte Weg der Menschenkunde ist mehr oder weniger identisch mit dem Behaviorismus. Dieser Forschungsmethode entgeht im letzten der Mensch als solcher, die Person des Menschen liegt außerhalb seiner „Sicht" (zu diesem Begriff vgl. 162—170) und seines Blickfeldes: das „Agieren" des Menschen, das er vor allem oder ausschließlich beobachtet, ist nicht einfaches und vorherzuberechnendes „Reagieren" des Organismus (24). Ob man deswegen und wegen der vom Behaviorismus durchgeführten „Einklammerung" der Freiheit schon sagen muß, es sei überhaupt „unmöglich, ein freies Wesen empirisch zu beschreiben" (13), scheint uns eine Aussage zu sein, die noch näher determiniert werden muß (vgl. auch die Einschränkungen des Verf. selber gegenüber den Versuchen von Michotte und Prüm). In diesem Kapitel hätte S. wohl noch auf die sehr gründliche Kritik des Behaviorismus hinweisen können, die E. Straus in seinem Buche „Vom Sinn der Sinne" gegeben hat. Im übrigen dürfte S. recht haben, wenn er meint, daß „starres Festhalten an einem enzyklopädischen Erkenntnisideal" (VI) für eine Synthese, wie sie ihm auf dem Gebiet der Menschenkunde vorschwebt, steril bleiben muß. (Übrigens verfügt der Verf., wie das ausgiebige Literaturverzeichnis [287—306] zeigt, über eine ausgebreitete Kenntnis der hier in Frage kommenden und in Richtung einer möglichen Synthesis gehenden Literatur; das Verzeichnis wird jedem zugute kommen, der sich in bestimmte Probleme des Buches näher einarbeiten will.) — Die zweite und umfangreichste Untersuchung des vorliegenden Werkes ist betitelt: „Wesen und Gestaltwandel der Objektivität" (61—220). In den Hauptkapiteln handelt der Verf. zunächst über „Objektivität und Lebenswelt" (61—91), sodann über „Universelle Objektivität" (92—170); schließlich gibt er unter der Überschrift „Wissenschaft und Weisheit" (171—220) zunächst in drei Abschnitten eine Kritik der wissenschaftlichen Aufklärung (171—188); weiterhin bespricht er die Möglichkeit und Notwendigkeit einer „Dritten Objektivität" (188—208) und schließt diese Untersuchung mit einem Abschnitt „Menschenkunde und Philosophie" (208—220).

Die dritte Untersuchung ist dem Problem gewidmet, das der Verf. auch zum Titel des Buches gewählt hat: Phänomenologie und Erfahrungswissenschaft vom Menschen (223—283). Im ersten Abschnitt (223—236) bespricht er die dialektische Phänomenologie, die abzuheben ist von der hermeneutischen und intuitiven Phänomenologie. Im Unterschied zu manchen Phänomenologen meint der Verf., daß für jede phänomenologische Philosophie (und auch für die phänomenologische Psychologie) „das dialektische Prinzip die unentbehrliche Ergänzung des intuitiven [und auch des hermeneutischen] Prinzips darstelle" (233). Die dialektische Methode, wie sie S. im Anschluß an Heidegger auffaßt, dient dazu, das anfänglich am Phänomen Verdeckte „systematisch" zu ent-decken und für den Blick freizugeben. In dem hier gemeinten Verfahren soll der Forscher seinen Standpunkt mehrfach ändern (etwa auch durch andere Arbeiten dazu angeregt: „geordnete Änderung des Standpunktes", 234) und auf diese Weise „einseitige Perspektiven und beschränkte Horizonte systematisch aufheben" (234) bzw. aufzuheben versuchen. Aus dem Abschnitt „Krisis der Evidenz" (236—250) ist der Gedanke des Verf. über den Begriff der „Urevidenz" besonders hervorzuheben. So anregend die Gedanken des Verf. zu diesem Problem sind, zu einer völligen Sichtbarmachung dessen, was mit diesem für ihn entscheidenden Begriff intendiert ist, scheint er uns nicht recht gelangt zu sein. Wenn wir ihn richtig verstehen, meint er mit dem Wort jene „evidenten Einsichten, die die Dialektik selbst unmittelbar zum Gegenstand haben" (244). Auf solchen Urevidenzen muß nach ihm phänomenologische Philo-

sophie (und das gleiche gilt wohl auch von einer in seinem Sinn verstandenen phänomenologischen Psychologie) „wesentlich beruhen". Diese Urevidenzen können sich niemals in eine Nicht-evidenz verwandeln, im Unterschied zu allen anderen Evidenzen. Die Urevidenzen sind nicht identisch mit den unmittelbar einsichtigen Bewußtseinsurteilen (die sich gleichfalls niemals in Nichtevidenzen verwandeln können) etwa im Sinne des Cogito ergo sum, obwohl hier Annäherungen zu bestehen scheinen. Aber bei diesem Cogito und anderen der Struktur nach ähnlichen Bewußtseinsurteilen fehlt der Bezug zur konkreten Dialektik (Gleiches dürfte auch von den unmittelbar einsichtigen Wesensurteilen gelten, z. B. vom Satz des Widerspruches). So ist zwar urevident „meine Existenz, [aber insofern] sie die Existenz von Dir und uns in sich schließt". Urevident in diesem Sinn sind auch die Symbole, die Zeichen, die Sprache, der Raum und die Zeit („so wie sie durch mein leibliches und psychisches Sein enthüllt werden", 245); dabei ergibt sich gerade für das so komplexe Phänomen der Sprache das Problem, *was* an der Sprache und ihrer „Zuhandenheit" urevident ist. Auch die Welt ist urevident „als Horizont von allem, das für mich sinnvoll ist". Bei dem letzten Beispiel möchte man fragen, ob sich hier die postulierte Urevidenz nicht doch in eine Nichtevidenz verwandeln kann, nämlich dann, wenn sie sich selber als Täuschung über die Welt oder doch über bestimmte ihrer Erscheinungen enthüllt: ein Vorgang, der im Falle der Verzweiflung oder auch schon des an die Wurzeln der Existenz greifenden Zweifels an der Zuverlässigkeit von Menschen oder der Sinnhaftigkeit von Welt und Geschehen überhaupt vorzuliegen scheint. —

Die wechselseitige Bedeutung der empirischen Menschenkunde und einer philosophischen und speziell phänomenologischen Anthropologie wird zusammenfassend dargestellt in dem Abschnitt: Zwischen philosophischer und empirischer Menschenkunde (251—266). Wenn es dem Phänomenologen gelingt, die wesentliche Grundstruktur menschlicher Erfahrung herauszuarbeiten (vgl. Husserl, Erfahrung und Urteil, Hamburg 1948), dann dürfte er auch in der Lage sein, anzugeben, „in welcher Dimension die Phänomene beheimatet" sind, mit denen z. B. der Psychologe in seinen empirischen Untersuchungen zu tun hat (wobei zu bedenken ist, daß auch die Psychologie, über die Phänomene hinausgehend, mit allem Recht die transphänomenalen Strukturen zum Gegenstand ihrer Forschungen machen kann). In diesem Sinn ist es sicher für die Psychologie — Analoges gilt für die anderen oben genannten „empirischen" Zweige der Menschenkunde — von hohem Wert, wenn der Phänomenologe ihr „die allgemeine und notwendige Struktur jener Erfahrungen aufweist, durch die seine Existenz als eine menschlich bewußte, freie, persönliche, leibliche, soziale und historische [was hier sicher auch heißt: in Entwicklung stehende] gekennzeichnet ist" (250). Freilich hätte das an sich wünschenswerte nähere Eingehen auf derartig spezifische Analysen, wie sie mit diesen Prädikaten nahegelegt werden, den Rahmen des vorliegenden Buches überschritten. Es wird ein Gewinn sein, wenn der Verf. in seinem kommenden Werk über das Wesen der phänomenologischen Philosophie (VI) auch auf diese konkreteren Fragen eingeht und sie in der Möglichkeit ihrer Anwendung auf die einzelnen empirischen Wissenschaften vom Menschen noch genauer exemplifiziert. — Das besprochene Buch des Verf. kann für jeden fruchtbar werden, der phänomenologisch und zugleich auch wissenschaftstheoretisch an einer Synthese philosophischer und empirischer Anthropologie interessiert ist.

L. Gilen S. J.

Messner, Johannes, *Die soziale Frage.* 7., neubearb. u. erw. Aufl. gr. 8° (796 S.) Innsbruck - Wien - München 1964, Tyrolia. 60.— DM/sfr.

Daß dieses vor drei Jahrzehnten erstmals erschienene Standardwerk katholischer Soziallehre heute in 7. Auflage vorliegt, ist ein seltener und schöner Erfolg. Noch mehr darf man sich darüber freuen, daß der Verf. vermocht hat, über diese Zeitspanne hinweg, in der die Fragen und die darauf zu gebenden Antworten sich so überaus schnell wandelten, sein Werk ständig aktuell zu halten; so sind in diese Auflage bereits die beiden Enzykliken „Mater et magistra" und „Pacem in terris" (1961 bzw. 1963) nicht nur äußerlich eingearbeitet, sondern richtig verarbeitet.

Die besondere Stärke des Verf. liegt auf dem philosophischen, insbesondere naturrechtlichen, sowie auf kulturellem Gebiet. Was den Bereich der Wirtschaft

angeht, so hält er, obwohl Schüler von v. Zwiedineck-Südenhorst, ganz die Linie von Adolf Weber, der mit größtem didaktischem Geschick und Erfolg zeitlebens eine „Nationalökonomie des gesunden Menschenverstands" vorgetragen hat, dem jedoch der Zugang zur „new economics" verschlossen geblieben ist. So lehnt denn M. nicht etwa nur die unvermeidlichen Irrtümer, mit denen behaftet diese neue Nationalökonomie zu gleicher Zeit wie die 1. Auflage dieses Buches ans Licht der Öffentlichkeit getreten ist, und die wirtschaftspolitischen Mißgriffe übereifriger Anhänger ab, sondern auch die inzwischen Allgemeingut gewordenen unverlierbaren Erkenntnisse, die wir Keynes verdanken. Für denjenigen, der gewohnt ist, in den Kategorien dieser modernen Nationalökonomie zu denken, ist es daher schwer, über Fragen der Preisbildung, gerechter Verteilung des Sozialprodukts und damit der Lohngerechtigkeit sich mit M. auseinanderzusetzen. Hier liegt eine Schwäche des Werks, die man um so mehr bedauert, je höher man die Leistung des Verf. im Ganzen schätzt.

In der Frage des Eigentums, der Partnerschaft und insbesondere der Mitbestimmung scheint mir M.s Haltung nicht ganz konsequent zu sein. Grundsätzlich sind nach ihm Arbeit und Eigentum *gleich*berechtigte Ordnungsprinzipien der Sozialwirtschaft, und spricht er die uns gestellte Aufgabe in der Form der Frage aus: „Wie kann der Arbeit die ... gleichberechtigte Stellung mit dem Eigentum gegeben werden, so daß sich der Arbeiter auf allen Stufen der Sozialwirtschaft in Mitverantwortung und Mitbestimmung und damit in vollwirklicher Partnerschaft an ihrer Gestaltung und Steuerung beteiligt wissen kann?" (113, im Original kursiv!). An einzelnen Stellen aber erscheint das Eigentum *vor*betont, ist nach M. das „Privateigentumsrecht das grundlegende Ordnungsprinzip der Sozialwirtschaft" (393). Zwar erklärt M. eindeutig, das Privateigentum begründe „seiner Natur nach ... ganz ausschließlich Herrschaftsgewalt über Sachen, nicht über Personen und daher keine gesellschaftliche Herrschaftsgewalt" (104), und betont folgerecht nochmals ausdrücklich, ihm sei „die Ausübung gesellschaftlicher Macht, also einer die Herrschaft über Sachen überschreitenden Herrschaftsgewalt, verwehrt" (477). Dann aber wird doch wieder dem Unternehmer „kraft des Eigentumsrechts" (sic!) die Befugnis zu „Anordnungen über Arbeitsleistungen" (505) zuerkannt. Ähnlich war schon an früherer Stelle die Rede von einer — selbstverständlich auf das Arbeitsverhältnis beschränkten — „Unterordnungspflicht", die „das Privateigentum mit der darin begründeten (sic!) Verfügungsgewalt" vermittele (104); diese „Vermittlung" wird dann allerdings dahin erläutert, die Unterordnungspflicht sei „rechtlich begründet im Arbeitsvertrag", was wieder ökonomisch begründet sei „in der Notwendigkeit der Organisation und Leitung des Produktionsprozesses, die dem Eigentümer an den Produktionsmitteln zusteht" (ebd). Daß das ganze Geschehen in Unternehmen und Betrieb organisiert und geleitet werden muß, daß aus dieser Sachnotwendigkeit sich eine „Unterordnungspflicht im Arbeitsverhältnis" ergibt, ist unbestreitbar und unbestritten. *Wenn* es zutrifft, daß das Privateigentum *das* grundlegende Ordnungsprinzip der Sozialwirtschaft ist, dann wird man — obwohl auch dies nicht ganz schlüssig ist — bereit sein, den Eigentümer der Produktionsmittel als zu dieser „Organisation und Leitung" berufen anzuerkennen; macht man jedoch Ernst damit, Arbeit und Eigentum als *gleichberechtigte* Ordnungsprinzipien der Sozialwirtschaft anzuerkennen, dann liegt jedenfalls zunächst der Gedanke näher, daß Arbeit und Eigentum, d. h. diejenigen, die ihre Arbeit, und diejenigen, die die Sachmittel im Produktionsprozeß einsetzen, gemeinsam die Unternehmensleitung bestellen, daß diese von ihnen beiden ihre Befugnisse herleitet und daher auch beiden gegenüber verantwortlich ist. Natürlich verkennt auch M. nicht, daß er die von ihm proklamierte Gleichberechtigung von Arbeit und Eigentum auch auf der Ebene von Unternehmen und Betrieb gelten lassen muß, die zwar einzelwirtschaftliche Gebilde, als solche aber eben doch Glieder der „Sozialwirtschaft" sind. M. glaubt aber, die Gleichberechtigung sei dadurch gewahrt, daß dank der gewerkschaftlichen Organisation der Arbeitnehmerschaft die Bedingungen des Arbeitsverhältnisses in rechtlicher und tatsächlicher Gleichberechtigung ausgehandelt und vereinbart werden. M. übersieht, daß es sich auch heute noch um eine „hinkende" Gleichberechtigung handelt, derzufolge der Arbeitsvertrag zwar nicht zum Inhalt, wohl aber zur faktischen Voraussetzung hat, daß der Arbeitnehmer sich einer *fremd-*

bestimmten, *nicht* von ihm *mit*bestimmten Unternehmens- und Betriebsleitung unterwirft. Wenn M. „das Recht aller zur Mitbestimmung in der Gestaltung und Verwaltung des Gemeinwohls" als ein „zwar entwicklungsbedingtes, aber bei fortgeschrittener Entwicklung des Rechtsbewußtseins ... natürliches Recht" bezeichnet (348), dann überrascht es, daß er der Bochumer Formel, „das Mitbestimmungsrecht aller Arbeitenden bei sozialen, persönlichen und wirtschaftlichen Fragen (sei) ein natürliches Recht in gottgewollter Ordnung, dem die Mitverantwortung aller entspricht", seine Zustimmung versagt und der Meinung ist, daß „heute kaum noch jemand" sie vertrete (522). Ich selbst habe diese Formulierung von Anfang an als mißglückt angesehen („Betriebsunfall!"), aber mit der von M. so schön formulierten Einschränkung „entwicklungsbedingtes, aber bei fortgeschrittener Entwicklung des Rechtsbewußtseins natürliches Recht" wäre ich geneigt, ihr nachträglich zuzustimmen.

Meinungsverschiedenheiten in diesem und in anderen Punkten sind kein Hindernis, M.s Werk als eines der wenigen anzuerkennen, worauf die katholische Soziallehre stolz sein darf. O. v. Nell-Breuning S. J.

Pelzer (†), Auguste, *Études d'Histoire Littéraire sur la Scolastique Médiévale.* Recueil d'articles mis à jour à l'aide des notes de l'auteur par *Adrien Pattin O. M. I.* et *Émile van de Vyver O. S. B.* (Philosophes Médiévaux, VIII). gr. 8° (596 S.) Louvain - Paris 1964, Publications Universitaires u. B. Nauwelaerts. 600.— FB; 12.— Doll.

Die Hrsg. haben sich einer dankenswerten Aufgabe unterzogen, als sie die wichtigsten Artikel des am 4. Januar 1958 verstorbenen Verf., der wie kaum ein anderer von der jetzigen Generation in der Erforschung der mittelalterlichen Scholastik einen Namen besaß, der Öffentlichkeit in diesem stattlichen Bande zugänglich machten. Die Arbeiten, 21 an der Zahl, würden sonst wohl untergegangen sein, und vor allem hätte man nichts von den instruktiven Anmerkungen und Verbesserungen erfahren, die P. selbst noch nach der ersten Drucklegung hinzugefügt hat. *F. van Steenberghen* schickt der Sammlung eine kurze Einführung voraus (7—12), dann folgt von den Hrsg. eine „Bibliographie d'Auguste Pelzer" (13—18), und erst darauf erscheinen die 21 Artikel; am Schluß finden sich noch die ausführlichen Register (Table des manuscrits, Table des noms de personnes, Index des principaux sujets traîtés). Die (relativ wenigen) Anmerkungen der Hrsg. sind durch besondere Zeichen deutlich von denen des Verf. unterschieden. Der Druck ist außerordentlich sorgfältig, wie man es bei den Editionen der Löwener Universität gewohnt ist.

Der Einführung entnimmt der deutsche Leser zu seinem Erstaunen, daß P. zu Aachen von belgischen Eltern geboren ist und daß er am dortigen Kaiser-Karls-Gymnasium seine humanistischen Studien begonnen hat. Die Bibliographie zählt nur 87 Nummern, von denen die meisten bloß Besprechungen oder Literaturberichte mit jeweils wenigen Seiten anzeigen; wenn das auch nicht übermäßig viel ist bei einem Gelehrten, der sich fast sein ganzes Leben der schriftstellerischen Tätigkeit widmen konnte, so darf die in ihnen vorliegende Fülle von minutiös ausgearbeiteten Einzelangaben nicht übersehen werden. Als größeres Werk wäre zu nennen: Les quatre premiers Quodlibets de Godefroid de Fontaines, Texte inédit (Les philosophes belges, 2). Louvain 1904 (en collaboration avec M. de Wulf). Es sei auch nicht vergessen, daß P. das Andenken des deutschen Gelehrten Ludwig von Pastor geehrt hat: L'historien Louis von Pastor d'après ses journaux, sa correspondance et ses souvenirs (RevHistEccl 46 [1951] 192—201).

Die in dem Sammelband enthaltenen Arbeiten des Verf. können hier nicht sämtlich angeführt, geschweige denn gewertet werden. Wir beschränken uns auf die bedeutendsten.

Dazu gehört ohne Zweifel: Répertoires d'Incipit pour la littérature latine philosophique et théologique du Moyen Âge (35—69), zuerst veröffentlicht in RevHistEccl 43 (1948) 495—512, dann zum zweitenmal, von P. selber ergänzt und verbessert, in „Edizioni di storia e letteratura" (Sussidi eruditi, 2), Roma 1951. Die nunmehr vorgelegte Ausgabe ist also eigentlich die dritte, und zwar zum größten Teil wiederum vom Verf. besorgt. Freilich wäre an dieser Stelle noch mehr nachzutragen gewesen, aber die Hrsg. selbst, die schon einiges dazu beigetragen haben,

verweisen auf eine weitere Edition, die in Vorbereitung ist und für die sie die Mitteilung von Forschungsergebnissen erbitten.

Die P. eigentümliche Arbeitsweise zeigt sich am deutlichsten in einer kurzen Untersuchung „Un essai américain de catalogue sommaire de tous les manuscrits" (97—109, erstmalig erschienen in RevHistEccl 32 [1936] 621—630), die das amerikanische Werk kritisiert: A Union World Catalog of Manuscript books, II. The Manuscript Books Collections of Spain and Portugal (by H. A. Grupps), New York 1933—1935. Die Kritik ist vernichtend, aber nicht ungerecht, da Druckfehler, Unrichtigkeiten, Auslassungen und dergleichen das Maß des Zulässigen weit übersteigen. Man wird aber das verallgemeinernde Urteil nicht mehr voll annehmen dürfen: „Somme toute ... on a cédé à la fâcheuse tendance répandue aux États-Unis plus qu'ailleurs, en matière de travaux scientifiques, de faire plutôt vite que bien, de rechercher la quantité plus que la qualité, de préférer le provisoire au définitif, d'entasser et d'encombrer plutôt que d'ordonner" (108).

Zwei weitere Arbeiten verdienen deshalb eine ganz besondere Beachtung, weil sie neue, auch über den Kreis der Spezialisten hinaus interessierende Forschungsergebnisse gebracht haben. Es sind dies: Les versions latines des ouvrages de morale conservés sous le nom d'Aristote en usage au XIIIe siècle (120—187; zuerst in der Revue Néo-Scolastique de Philosophie 23 [1921] 316—341 378—412); und: Le cours inédit d'Albert Le Grand sur la morale à Nicomaque recueilli et rédigé par S. Thomas d'Aquin (272—335; zuerst in derselben Revue 24 [1922] 333—361 479—520). Es ist nämlich P. darin gelungen, die mittelalterlichen Übersetzer der Nikomachischen Ethik und der dazu gehörenden griechischen Kommentare (mit Einschluß anderer dem Aristoteles zugeeigneten Moraltraktate) zu identifizieren, vor allem aber auch am Rande des Cod. lat. Vat. 2088 die Spuren einer lateinischen Übersetzung der Aristotelesschrift De caelo aus der Hand des Robert Grosseteste aufzufinden, was dann etwas später von G. Lacombe neu, und zwar selbständig, bestätigt worden ist. Die meiste Aufmerksamkeit beansprucht indes noch immer die von P. zugleich gemachte Entdeckung, daß wir eine reportatio der Vorlesungen Alberts des Großen über die Nikomachische Ethik besitzen, die keinen geringeren als Thomas von Aquin zum Urheber hat: „Le Cours d'Albert sur la Morale à Nicomaque a donc été recueilli de la bouche du maître par S. Thomas entre les années 1245 et 1252, à Paris ou à Cologne, mais plus probablement entre les années 1248 et 1252 et à Cologne" (295).

Nicht unerwähnt darf die recht eingehende Untersuchung bleiben: Le premier Livre des Reportata Parisiensia de Jean Duns Scot (422—467; erstmalig in den Annales de l'Institut Supérieur de Philosophie [Louvain] 5 [1924] 447—492). Hier sind die zusätzlichen Anmerkungen aus der Feder des Verf. sehr zahlreich und ausgedehnt (z. B.: La question scotiste; Sur les reportations; Sur les multiples reportations et les mulitiples rédactions; Sur les mauvaises reportations), und es ist bekannt, welchen Einfluß die ganze Arbeit auf die von den Franziskanern unternommene kritische Edition der Scotus-Werke ausgeübt hat. Vgl. auch: À propos de Jean Duns Scot et des études scotistes (411—421; zuerst in Revue Néoscolastique de Philosophie 25 [1923] 410—420).

Das Werk von Auguste Pelzer wird also, dank der Mühen der Hrsg. dieses Sammelbandes, fortleben. Möchte doch auch die immer zuverlässige, unermüdliche Arbeitsweise, die ihm persönlich zu eigen war, ihre Nachahmer finden! P. hat selbst einmal das Ideal des Bibliothekars und damit sein eigenes Bild gezeichnet: „Homme d'ordre, courtois, patient et, à l'occasion, ferme, toujours disposé à répondre aux demandes d'information orales ou écrites et à se prêter, dans les limites du possible, aux désirs légitimes du public auquel la bibliothèque est destinée, toujours soucieux de connaître ou d'acquérir de nouvelles publications, le bibliothécaire n'oubliera jamais que la bibliothèque n'existe pas pour lui, mais qu'il existe pour la bibliothèque" (Manuscrits et Bibliothèques, 34). J. Beumer S. J.

Boros, Ladislaus, S. J. *Der anwesende Gott. Wege zu einer existentiellen Begegnung.* 8^{0} (242 S.) Olten und Freiburg i. Br. 1964, Walter. 16.— DM.

Der Titel des Werkes verrät nicht seinen eigentlichen Inhalt. Der Verf. will aufweisen, wie an der menschlichen Gestalt Jesu das Göttliche aufleuchtet, um auf

diese Weise Suchenden einen Weg zu Gott zu bahnen, sie zu einer existentiellen Begegnung mit Gott hinzuführen. In zehn Kapiteln wird jeweils ein bestimmtes allgemein-menschliches Verhalten (Liebe, Hoffnung, Sprechen, Schweigen, Versuchung usw.) einer eingehenden phänomenologischen Untersuchung und Analyse unterworfen. In einem zweiten Teil desselben Kapitels wird dann auf Grund neutestamentlicher Texte dargelegt, wie im Meister von Nazareth eben dieses menschliche Verhalten zwar volkommen da ist, aber immer in einer Weise, die unsere menschlichen Vorstellungen und Maßstäbe sprengt: Jesus lebt wesenhaft anders als wir alle; seine irdische Gestalt läßt sich nicht in unsere gewohnten Vorstellungen einfangen; an ihm versagen unsere menschlichen Begriffe. Es ist etwas Einzigartiges an ihm, etwas grundsätzlich Andersartiges: In ihm berühren wir Gott selbst.

Die phänomenologische Analyse des menschlichen Verhaltens wird durchweg in einem leicht zu übersehenden Aufbau, in einer ansprechenden Art und Weise und in leicht verständlicher Sprache entwickelt. Man wird diese Teile sicher mit viel Genuß lesen. Das Werk ist trotz seines reichen Inhalts wie aus einem Guß geschrieben.

Führt nun der vom Verf. eingeschlagene Weg auch sachlich zum vorgesteckten Ziel? Ist seine Methode einwandfrei? — S. 221 gibt er in einer kurzen Note zu erkennen, daß ihm das Problem des historischen Jesus und des Christus des Glaubens nicht unbekannt ist, und er verweist auch auf die wichtigste einschlägige Literatur. Tatsächlich kommt aber in dem jeweils zweiten Teil der einzelnen Kapitel in der Handhabung der neutestamentlichen Texte die Problematik, die Formgeschichte und Redaktionsgeschichte der Evangelien (und auch der Apostelgeschichte) heute bieten, nicht zur Geltung. Der Verf. gebraucht die neutestamentlichen Texte meistens unbekümmert um ihre Problematik, so wie sie in den neutestamentlichen Schriften vorliegen. In manchen Kapiteln, z. B. in den Kapiteln ‚Versuchung', ‚Hoffnung', ‚Schweigen', ‚Fremdheit', ‚Glauben' und im Kapitel ‚Erbarmen', wo er von den Wundern Jesu spricht, nimmt er unbemerkt das Jesusbild der Verkündigung einfach als das des irdischen Jesus, das sich damit nicht schlechthin deckt. Damit soll natürlich nicht gesagt sein, daß in der urchristlichen Verkündigung, die im NT ihren Niederschlag gefunden hat, hinter dem Christus des Glaubens nicht der Jesus der Geschichte in den wesentlichen Zügen erkennbar wird. Vgl. dazu u. a. R. Schnackenburg: ZKathTh 85 (1963) 27—30; A. Vögtle: ZKathTh 86 (1964) 411; Xav. Léon-Dufour S. J., Les évangiles et l'historire de Jésus, Paris 1963.

Die beanstandete Vereinfachung im Gebrauch der neutestamentlichen Texte macht sich vor allem im Kapitel „Glaube" bemerkbar, wo das eigentliche Beweismaterial fast ausschließlich aus Johannes und Paulus entnommen wird. Über das Johannesevangelium siehe diesbezüglich A. Wikenhauser, Das Evangelium nach Johannes, 3. Aufl. Regensburg 1961, S. 23, und noch besser Xav. Léon-Dufour S. J., a. a. O., S. 102—143; bes. 140—143. Im ersten Kapitel, wo B. von der Liebe Jesu handelt, stützt er sich im wesentlichen auf die Aussagen der Brotrede Joh 6. Nun ist es auch für katholische Exegeten von Namen eine Frage, ob wir es hier mit unmittelbaren Aussagen des irdischen Jesus zu tun haben. Siehe z. B. H. Schürmann: BiblZ NF 2 (1958) 249, Anm. 18.

Aus dieser ersten Feststellung ergibt sich für uns ein weiteres Bedenken. In den einzelnen phänomenologischen Analysen erarbeitet der Verf., was jeweils das Wesentliche, das Eigentlichste eines bestimmten menschlichen Verhaltens (Liebe, Demut usw.) ist, um dann festzustellen, daß dieses Verhalten bei Jesus alle Grenzen rein menschlicher Möglichkeiten sprengt. Nun ist es u. E. in den konkreten Einzelfällen nicht so leicht und einfach zu bestimmen, bis zu welchem Grade solch ein menschliches Verhalten, wie Demut, selbstlose Liebe, Erbarmen, Güte, Milde, innere Ruhe u. a., rein menschlich möglich sind. Der Verf. stellt dann öfters ziemlich leicht und kurzerhand fest, daß so ein Verhalten bei Jesus „grundsätzlich" anders und einzigartig vorhanden sei. Die konkreten Texte aber, die dafür angeführt werden, lassen in manchen Fällen auch eine andere Erklärung zu, besonders, wenn wir die oben erwähnte Problematik bezüglich des historischen Jesus vor Augen haben. Kann denn, rein historisch betrachtet, eine gewisse Einzigartigkeit

bestimmter Züge im Jesusbild der Evangelien teilweise nicht das Ergebnis eines Entwicklungsprozesses der Verkündigung sein? Jedenfalls dürfen wir die Möglichkeit eines solchen Idealisierungsprozesses in der Verkündigung nicht einfach unberücksichtigt von der Hand weisen. Berechtigt bleibt in manchen Fällen bloß die Folgerung, daß Jesu Verhalten, seine selbstlose Liebe, seine Demut, seine innere Ruhe usw. auf Grund dessen, was darüber in den Evangelien geschildert wird, Zeichen einer ganz hohen sittlichen Größe waren. Daß sie aber „grundsätzlich" und „wesenhaft" etwas ganz anderes sind, das alle unsere Vorstellungen und Begriffe sprengt, scheint u. E. aus den in den verschiedenen Kapiteln angeführten Texten nicht ohne weiteres zu folgen. Manches von dem, was B. S. 240—242 in dem schönen Newman-Zitat (definition of a gentleman) als Zeichen menschlicher Größe anführt, wird dann im Kapitel über das „Schweigen" zum Aufweis der Einzigartigkeit des Schweigens Jesu verwendet. — Das Kapitel über die „Fremdheit" ist trotz seines klaren Aufbaus, seiner guten Analyse menschlichen Fremdseins und der Beispiele, die angeführt werden, um Jesu Fremdsein zu schildern, was seine Beweiskraft angeht, eines der schwächsten Kapitel des Werkes. Existentielle Begegnung mit der Person Jesu, wie B. sie anstrebt, ist nur auf der Ebene gesicherter, stichhaltiger exegetischer Forschung möglich. Wir haben es hier wesentlich nicht mit Philosophie zu tun, sondern mit Geschichte. Was das Buch an positiv Stichhaltigem bietet, hat u. E. als psychologische Bekräftigung (als Teilargument) in einem Gesamtbeweis seinen Platz, wo vorher Jesu göttliches Sendungsbewußtsein mit voller Berücksichtigung der Eigenart unserer Evangelien als geschichtlich zuverlässig nachgewiesen wird, ist aber als in sich selbständiger Weg, wie der Verf. ihn auffaßt, nicht befriedigend.

Für den kritischen Leser bleibt bei der Lektüre des Werkes die Frage: Kann nicht das, was aus den Evangelien an sittlich Hohem über Jesus angeführt wird, im wesentlichen in der sittlich hohen, aber menschlichen Größe des Meisters von Nazareth seine Erklärung finden, während die Züge, die darüber hinausgehen, das Ergebnis eines Idealisierungsprozesses in der urchristlichen Verkündigung sein könnten, solange nicht anderweitig seine gottmenschliche Würde feststeht? Was würde der Verf. auf diese Frage antworten?

Die hier gemachten Beanstandungen beziehen sich aber nicht einfach auf den gesamten Inhalt des Werkes. So behält z. B. das, was in den Kapiteln über das ‚Sprechen' und über die ‚Reue' behandelt wird, auch bei aller Problematik, die von der Formgeschichte und Redaktionsgeschichte herkommt, seine Beweiskraft. Darum will unsere Kritik keineswegs als eine rein negative Beurteilung verstanden werden. Wir sind überzeugt, daß dem Werke auf Grund seiner hohen literarischen Qualitäten und auch seines sachlichen Inhaltes ein schöner Erfolg beschieden sein wird.

A. Fábry S. J.

Reinhardt, Klaus, *Pedro Luis S. J.* (1538—1602) *und sein Verständnis der Kontingenz, Praescienz und Praedestination. Ein Beitrag zur Frühgeschichte des Molinismus* (Portugiesische Forschungen der Görresgesellschaft. Hrsg. von *Hans Flasche*, 2. Reihe, 2. Bd.). 8° (XXXI u. 256 S.) Münster 1965, Aschendorff. 39.— DM; geb. 43.— DM.

Der Verfasser, der 1963 und 1964 seine „Dokumentation zu Pedro Luis" in der ersten Reihe der Portugiesischen Forschungen herausgegeben hat, veröffentlicht hier seine Untersuchungen zu drei entscheidenden Themen im Denken des Mannes, der Schüler Molinas war (1568—1573) und dessen Nachfolger auf der Cadeira de Prima in Evora wurde (1584—1595). Sein Lebenslauf, bisher weithin unbekannt — selbst ein kurzes Stichwort fehlt in DictThCath und LexThKir —, ist im 1. Kapitel aufgrund der Quellen zum erstenmal dargestellt. Die ausnahmslos ungedruckten theologischen Vorlesungen von Luis, deren Liste schon Stegmüller veröffentlicht hatte, sind vom Verfasser, von den drei in England aufbewahrten Handschriften abgesehen, persönlich studiert, überprüft und in einer mehrfach verbesserten Übersicht zusammengestellt worden. Auf diese Zusammenstellung muß man jetzt immer zurückgreifen. (Zwischen der zeitlich geordneten Aufstellung der Handschriften im 2. Kapitel und der nach Bibliotheken geordneten Liste im „Verzeichnis der Quellen" bestehen leider geringfügige Unterschiede. Bei den Handschriften G, K, L, Mb, Q, T [des 2. Kapitels] decken sich die Quaestionenangaben,

bei B, Md, Y die Jahresangaben nicht völlig mit dem Verzeichnis der handschriftlichen Quellen. S fehlt in diesem Verzeichnis. Ist Ea VI sicher oder möglicherweise von P. Luis?)

Die sorgfältige Auswertung des Materials zeigt einen Theologen, der in mehrfacher Hinsicht in einer Zeit des Übergangs steht. Zwar ist von Ignatius her die Summa theologica als Lehrbuch vorgeschrieben. Aber wie eng soll sich ein Professor in der Gesellschaft an Thomas anschließen, wie weit bestimmte Lehrsätze verbindlich vertreten? Luis hört seine Theologie kurz nach der Studienordnung Borjas (1565), er lehrt etwa zwischen den beiden Rationes studiorum Acquavivas (1586 und 1599), in der Zeit des Werdens des Molinismus, nach den ersten Vorlesungen Molinas, zum Teil aber noch vor dem Druck der Concordia (1588). Luis folgt nicht starr einem Autor. Wie bei vielen Männern seiner Zeit entspringt diese mangelnde Festlegung auch dem Wunsch, alle großen Theologen zu berücksichtigen und das Gute von ihnen zu übernehmen. Schon die Kontingenzlehre von Luis ist ein deutlicher Beweis dafür. In den Grundlinien hält Luis sich an Molina. Aber er steht positiver als er zu Scotus, wenn er von Gott als Wurzel der Kontingenz spricht, wenn er eine distinctio formalis im realidentischen Wirken von göttlicher Erst- und menschlicher Zweitursache annimmt. Er nennt mit Wohlwollen den spanischen Franziskaner Antonio de Córdoba und den Scotuskommentator Franciscus Lychetus als Wegbereiter der molinistischen Auffassung des Verhältnisses von menschlicher Freiheit und göttlichem Mitwirken. Er übernimmt von Sylvester Ferrariensis die Unterscheidung von immediatio virtutis und suppositi. Er stellt sich gegen Domingo de Soto, wenn er die Bestimmung der numerischen Individualität durch Gott lehrt; er entscheidet sich für ihn, wenn er im ersten Summenkommentar den Zukunftsaussagen eine echte, aber indeterminierte Wahrheit zuerkennt. Er wendet sich im zweiten Summenkommentar wieder von ihm ab, steht damit aber auch gegen Molina, wenn er sich Suárez in der Auffassung anschließt, die contingentia futura als actu determinate vera anzusehen und in ihnen das medium für die scientia media zu sehen.

Diese Haltung, sich Molina zwar grundsätzlich anzuschließen, sich aber doch die Freiheit anderer Lösungen zu wahren, bleibt in der Lehre vom göttlichen Vorherwissen spürbar. Luis lehnt wie Molina die über Domingo de Soto kommende und von Fernão Peres in Evora vertretene Erklärung dieses Vorauswissens aus der realen Gegenwart aller Dinge in Gottes Ewigkeit ab. (Er geht aber weiter als Molina, wenn er diese reale Gegenwart in der Ewigkeit überhaupt für falsch hält.) Bei dem Versuch, für dieses göttliche Vorherwissen in der Form der scientia media — das übernimmt er von Molina — eine Erklärung zu finden, wird sich Luis mehr und mehr der Schwierigkeit ihrer inneren Begründung durch die supercomprehensio des göttlichen Bewußtseins bei Molina klar. Er entfaltet statt ihrer die Erklärung aus der intentionalen Gegenwart der Dinge in der göttlichen Ewigkeit. „Gott erkennt die zukünftigen Entscheidungen nicht im Willen des Menschen voraus, auch nicht im menschlichen Willen, wie er in Gottes Wesen enthalten ist, sondern in der zukünftigen Entscheidung selbst" (144). Eine Beeinflussung durch Suárez in dieser Distanzierung von Molina ist nicht ausgeschlossen. Bei der Vereinbarung der Notwendigkeit des göttlichen Vorherwissens mit der Kontingenz der freien zukünftigen Handlungen hält sich Luis aber wieder streng an Molina.

Ebenso in der Lehre von der Prädestination und Reprobation zeigt sich das prüfende Abwägen, mit dem Luis den Auffassungen Molinas nachgeht. Beide sehen die Voraussetzung der Praedestination nicht thomistisch in einer praedilectio Gottes, sondern in der scientia media. Während aber Molina die Vorherbestimmung formell in den Verstand verlegt und eine Anwendung des scotistischen Axioms „ordinate volens ..." ablehnt, sieht Luis das formelle Element im Willen Gottes und nimmt das Axiom an. (Er möchte trotzdem die Prädestination primär auf die Wahl der Mittel beziehen: die Spannung ist unvermeidlich.) Eine Frage nach der praedestinatio ante oder post praevisa merita kennt Luis nicht. Der Prädestination entspricht bei den Verworfenen die Zulassung der Sünden: bei Luis die reprobatio permissiva und der eigentliche Akt der Verwerfung, bei Molina nur deren Vorbedingung; der Durchführung der Prädestination entspricht die Bestrafung: bei Luis die reprobatio punitiva, bei Molina der eigentliche Akt der Verwerfung.

Die Arbeit ist ein erfreulicher Beitrag zur Erhellung der wenig bekannten Geschichte des Frühmolinismus. Sie ist ein neuer Beweis dafür, wie vorsichtig man im 16. Jahrhundert von Thomismus und Scotismus, von Realismus und Nominalismus, ja selbst von Molinismus reden muß. K. J. Becker S. J.

Gabrielis Biel, *Canonis Misse Expositio*. Ediderunt *Heiko A. Oberman* et *William J. Courtenay*. Pars Prima (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz, 31). gr. 8° (XXVI u. 366 S.) Wiesbaden 1963, Steiner.

Die Bedeutung Gabrielis Biels darf nicht nach der Originalität seiner Lehre abgeschätzt, sondern muß umgekehrt von seiner Rolle als Typos und der seiner Lehre als „communis opinio" seiner Zeit verstanden werden. Es kann heute doch kein Zweifel mehr darüber herrschen, daß der „Wegestreit" im Spätmittelalter zur fast rein akademischen Angelegenheit geworden ist und die Gemeinsamkeit in den tragenden katholischen Lehren größer war, als eine oberflächliche Einsichtnahme in die Quellen vermuten ließe. Diese „communis opinio", deren inneres Verständnis — also nicht nur registrierende Kenntnisnahme — für uns wichtiger ist als die Beschäftigung mit subtilen Streitereien, läßt sich weiterhin in den weniger streng akademischen Werken leichter greifen und verstehen als in den meist allein benutzten Sentenzenkommentaren. Deshalb ist die auf vier Bände geplante Neuausgabe der zweiten Hauptschrift des bescheidenen und gelehrten Dompredigers von Mainz, Mitglied der Brudergemeinschaft vom gemeinsamen Leben und Professor in Tübingen, die aus — wie wir heute sagen würden — Pastoral-Vorlesungen von 1484 bis 1488 entstanden ist, ein wichtiger Schritt zur Erforschung dieser für uns noch dunklen Zeit. Diese „Expositio Canonis" ist ja nicht nur „eine der wichtigsten Quellen für die Erforschung des jungen Luther" (XIII), sondern ihre oftmalige Drucklegung (die erste schon 1488, anscheinend ohne Vorwissen Biels) beweist ihre Bedeutung für die Zeit um 1500.

Vorliegende Ausgabe beruht auf dem eben erwähnten Erstdruck, auf dem Tübinger Druck von 1499, den Biels Freund Wendelin in Steinbach nach seinem Tod als verbesserte Auflage herausbrachte, und der Baseler Ausgabe von 1510. Manuskripte gibt es nach der leider nicht weiter belegten Auskunft der Herausgeber keine mehr. Nebst einer kurzen Einleitung über Biels Leben, über die Expositio Canonis und deren Edition enthält vorliegender Band die 33 ersten Lectiones, die bis vor das „Qui pridie" führen. Nach einem kurzen Prolog behandeln die 14 ersten Lectiones Vorfragen (Potestas sacerdotalis, Iurisdictio, Dignitas, Intentio, Impedimenta, Vestimenta, Orationes antecedentes, Locus, Altare, Tempus etc.); Lectio XVI gibt einen kurzen Überblick über die Teile der Messe vor dem Kanon und Lectio XVII beginnt mit der Präfation.

Wir haben es bei diesen weitausholenden Vorlesungen weniger mit einer liturgischen oder allegorisch-erbaulichen als einer magistralen Messeerklärung zu tun. Trotz der Fülle des kanonistischen Materials verweist Biel z. B. einmal (68): „Hec omnia ... latiorem exigunt tractatum, qui principalius pertinet ad dominos canonistas" und meint an einer andern Stelle (362): „Sed nunc breviter aliquid de ritu ...", der ihn erst in zweiter Linie interessiert. Hauptthema ist die Theologie, die allerdings besonders in dem zum Teil hochinteressanten Einleitungskapitel ein recht kanonistisches Gesicht trägt. Die eigentliche Expositio Canonis geht Wort für Wort voran und gibt jene so typischen Interpretationen, die, von der modernen Theologie aus gesehen, ein Mittelding von Theologie und Erbauung sind: z. B. die stark theologische Ausdeutung des Begriffs „sanctus" (Lectio XIX A—C) oder erbaulicher über „sanctus" (XXII H—I); oder über das „essentialiter" und „notionaliter" beim Verständnis von „Pater in divinis" (XX D) und die Unterscheidung der „potestas suprema sacerdotalis" von der weltlichen Macht (XXIII Q u. ö.). Von den längeren Ausführungen scheinen uns die recht nüchterne und auch ansprechende Kirchentheologie (XXII—XXIV), die für unser Denken sehr dinghafte Theologie der Meßopferfrüchte (XXVI—XXVIII) und die Lehre von den Heiligen und deren Fürbitte (XXX—XXXI) am wichtigsten zu sein. Vielleicht noch wichtiger als diese „Traktate" sind aber kurze Bemerkungen, ausdrückliche und unausdrückliche Sentenzen usw., die uns an die theologische Atmosphäre, in der Gabriel Biel lebte, heranführen. Welche unbiblische und auch untridentinische Auf-

fassung des Meßopfers liegt z. B. in der Feststellung: „longe minus est meritum oblationis Christi in sacramento misse, quam fuerit eius in cruce. In cruce enim Christus se immeditate obtulit ... In officio autem misse idem sacrificium est et oblatio, non per iteratam mortem, sed per mortis semel passe rememorativam repraesentationem. Quis autem dubitat, esse maioris efficacie ...“ (XXVII K); nicht weit davon heißt es „Alioquin sicut Christus semel tantum passus est ad totius mundi redemptionem, ita et una missa sufficeret pro redemptione animarum omnium ab omnibus poenis purgatorii ...; quod tamen dicendum non est.“ Ähnliches gilt von der Behauptung: „Cum autem uno tempore sint plures homines boni et virtuosi quam alio, sequitur quod ecclesia uno tempore magis accepta est quam alio. Et quoniam valor misse hoc modo est ex merito ecclesie, sequitur quod secundum quod variatur ecclesie meritum, variatur et misse valor“ (XXVI F). An einer anderen Stelle wird indistincte gesagt, daß der „thesaurus ecclesiae“ sich zusammensetze aus der potestas conferendi „plenissimam remissionem peccatorum“, auferendi „partem tertiam (?!) poenarum“ und conferendi „certi numeri dierum vel annorum indulgentiam“ (XXVI D). Man mag über solche Sätze denken wie man will, die zur Sprache gelangte Tendenz ist sicher nicht mehr katholisch.

Leider scheint die Ausgabe nicht so druckfehlerfrei zu sein, daß man sich unbesehen ihr anvertrauen könnte; ein Fehlerverzeichnis in den folgenden Bänden sollte dem abhelfen. Noch wichtiger aber wäre eine Korrektur der oft verwirrenden Zeichensetzung, auch wenn damit eine Verbesserung über die Erstdrucke hinaus einbeschlossen wäre. Typisch sind folgende Beispiele: das nicht erkannte Schriftzitat (Prol 5): „Idcirco dum medium silentium tenerent omnia veritatis praedicamenta. Noxque peccatorum et ignorantiae medium iter perageret, ut puta veri dei cognitione in omnibus pene extincta. Omnipotens sermo de regalibus exiliens sedibus ...“; oder lectio XX B: „Prima pars incipit a littera T sive ‚t'. (Absatz!) Te igitur, quod secundum Innocentium non videtur sine divina providentia factum. Est ‚t' littera mystica ...“; oder lectio XIX A: „Post prefationem qua ad confitendum domino mirabilia in hoc sacramento operanti populus excitatus est, simul et confitende laudis ratio declarata. Premissa denique ad dominum supplicatione pro acceptatione divine laudis sequitur ...“. Hierher gehören auch manche unverständliche, aber nicht kommentierte Sätze wie die frömmigkeitsgeschichtlich interessante Bemerkung: „Hore canonice septem sunt ... licet aliqui ut archidiocis (sic!) in rosario matutinam separent ab aliis horis ...“ (XIII A).

Es ist wohl der Sache gedient, wenn für den Zitatennachweis einige sinnstörende Versehen aufgezeigt werden. Lateinische Zitate des Ps.-Dionysius sollte man grundsätzlich nur nach den Dionysiaca des Ph. Chevallier oder wenigstens mit dem Nachweis des Übersetzers zitieren. Bei der Behauptung für den Sentenzenkommentar des Durandus (58), daß die „questio 10 distinctionis 10 non existat“, sollte man wenigstens „prudenter dubitare“, ob nicht eine der ungedruckten Redaktionen die fehlende Quaestio aufweist. Es überrascht, daß der Autor einer umfangreichen Monographie über Gabriel Biel zu dem Verweis „ut dicit Henricus de Hassia SUPER GENESIM“ (347) auf den Kartäuser hinweist und meint: „Eius Super Genesim non exstat.“ Die Vorlesungen des weit berühmteren gleichnamigen Wiener Magisters über die ersten Kapitel der Genesis gehören zu den Standardwerken des Spätmittelalters. Noch bedauerlicher ist es, daß die Abhängigkeit Biels von der Expositio des Magister Egelin Beckers nur durch einen kurzen Hinweis auf Haller und Landeen (XV) abgetan wird. Letzterer schreibt zwar: „So hat er (Biel) ein neues Werk geschaffen ...“, aber das steht in keinem Widerspruch zu der Behauptung von Franz, Die Messe im deutschen Mittelalter 1902, 553, die von den Herausgebern abgelehnt wird, daß „mehr als drei Viertel der Expositio dem Magister Egeling angehören“. Aber auch bei Landeen heißt es: „While Biel, as he freely confessed, leans heavily on Becker's text, he never hesitates to differ, add, expurgate or improve.“ Daraus muß nicht notwendig ein Widerspruch zur Behauptung von Franz konstruiert werden.

Diese zum Verständnis überaus wichtige Kenntlichmachung der Übernahmen aus Becker und vielleicht noch ein Vergleich mit der bald nach 1488 erschienenen Zusammenfassung des Monumentalwerks der Expositio sind die Hauptwünsche, die ich für die nächsten Bände der überaus wichtigen Ausgabe anzumelden habe.

J. Sudbrack S. J.

Pawlowsky, Sigismund O. S. B., *Die biblischen Grundlagen der Regula Benedicti* (Wiener Beiträge zur Theologie, 9) 8° (122 S.), Wien 1965, Herder. 10.50 DM.

Im Zuge einer Erneuerung des monastischen Lebens, wie sie sich seit langem spürbar macht, ist die Rückbesinnung auf die Quellen eine mit Recht immer wieder erhobenen Forderung. Nur zu lange hat sich die Frömmigkeit mit Derivaten zufrieden stellen lassen, die auf die Dauer keine echte Stärkung bringen können. Dabei wurde immer deutlicher, wie sehr alle späteren Regeln und Satzungen den Schriften der Gründer des frühesten Mönchtums verpflichtet sind. Ignatius von Loyola bleibt unverstanden, wenn man seinen kühnen Entwurf nicht auf dem Hintergrund der frühen Mönchsdokumente (über Seelenführung, Unterscheidung der Geister, Bewegungen der Seele, Meditation, Lauterkeit des Herzens und Bewahrung der Sinne usw.) liest.

Ähnlich bleibt Benedikt unverstanden, wenn man nicht über ihn hinaus zu Basilius und Pachomius geht. Sobald man aber zu diesen ursprünglichen Dokumenten des mönchischen Lebens und der Mönchsspiritualität gelangt, drängt sich die Erkenntnis auf, daß diese Regeln eigentlich nichts anderes sein wollen als Hilfen, um die Weisungen der Heiligen Schrift im Hier und Heute zur Geltung zu bringen. Das ist für Basilius und Pachomius längst erwiesen. Es lag nahe, ein gleiches für Benedikt zu versuchen. P. konnte sich dabei auf einige Vorarbeiten, etwa von P. Volk O. S. B. oder A. Vaccari S. J. stützen. Aber eine gründliche, die Mühsal der Mosaikarbeit nicht scheuende Monographie stand noch aus, nicht zuletzt deshalb, weil die kritische Edition des Regeltextes auf sich warten ließ. Nun ist dieses Desiderat durch die im Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum (CSEL) von R. Hanslik erstellte Ausgabe der Benediktsregel (Bd. 75; Wien 1960) erfüllt. Auf der Basis dieser Edition unternimmt P. es, die Rolle der Bibel im Regelwerk Benedikts darzutun. Das Buch beginnt mit der Klärung einiger „Vorfragen". Was dort über den Bildungsgang des Heiligen gesagt wird, bewegt sich in den überkommenen Bahnen unter Zugrundelegung der Berichte in den Dialogi Gregors d. Gr. Bei der Besprechung etwaiger außerbiblischer Einflüsse in der Benediktsregel nimmt Verf. Stellung zu der Studie von H. Grünewald, Die pädagogischen Grundsätze der Benediktinerregel (München 1939), die wegen ihrer allzu offensichtlichen Abhängigkeit von der Ideologie der damaligen Machthaber eigentlich nur als zeitgeschichtliches Dokument von Interesse sein kann. In dem kurzen Abschnitt über die bisweilen unterstellten Griechischkenntnisse Benedikts ist dem Verf. (bzw. seiner Quelle) ein „lapsus" unterlaufen: Einer der Gründe, die für Kenntnisse im Griechischen sprächen, sei die Tatsache, daß Benedikt „eine Reihe griechischer Werke der theologischen Literatur kennt, vor allem Basilius, Pachomius, die Vitae Patrum, die Historia monachorum und die Verba seniorum". Aber wie will man daraus den Verdacht schöpfen, Benedikt müsse Griechisch verstanden haben? Es ist doch bekannt, daß von all diesen Werken schon damals lateinische Übersetzungen bestanden, das eine oder andere lag überhaupt nur in lateinischer Fassung vor (so die Pachomiusregel in der Übersetzung des Hieronymus). — Was den von Benedikt benutzten Bibeltext angeht, so bietet Verf. keine neuen und eigenen Forschungsergebnisse. Durch die Forschungen von Linderbauer, Vaccari und Volk ist bekannt, daß Benedikt sich nicht ausschließlich an die Vulgata hält, sondern weitgehend die altlateinische Übersetzung benutzt. Eine abschließende Klärung dieser ganzen Frage kann erst geboten werden, wenn die kritische Edition der Vetus latina vorliegt. (NB. Die ausführlichen Zitate aus Vaccari auf S. 31 f. hätten ruhig durch kurze deutsche Inhaltsangaben ersetzt werden können. Dann wären zumindest die vielen Druckfehler im italienischen Text vermieden worden.) — Das eigentliche Schwergewicht des Buches liegt in Kap. 2—4. Da ist zunächst von der „Bibel im Kloster St. Benedikts" die Rede. Hier hat Verf. die Stellen zusammengetragen, in denen die Regel über die Schrift und über die verschiedenen Weisen des Umganges mit dem Gotteswort spricht. Sodann folgt eine quantitative und qualitative Analyse der Stellen, an denen die Regel Bibeltexte zitiert oder auf solche mehr oder minder eindeutig anspielt. Das Ergebnis der mühsamen Forschungen ist eindrucksvoll: Die Regel zitiert (im weiteren Sinn) 35 Bücher der Heiligen Schrift; gut 200 Stellen der Bibel werden so „angesprochen"; manche Bibelstellen, zumal

aus dem Psalterium, werden öfters zitiert oder irgendwie erwähnt. Verf. kann (bei der „qualitativen Analyse") feststellen: „Die gesamte Regula Benedicti ist durchdrungen vom Sauerteig biblischer Gedanken." Sie „stellt das ganze monastische Leben unter die Leitung der Schrift ... Das lebendige Gotteswort ist das Lebensgesetz des Klosters" (101). Was die Auslegungsmethode angeht, so hält Benedikt sich zumeist am schlichten Wortsinn, wiewohl er auch den typologischen Wortsinn kennt. — Verf. hat mit dieser sorgsam durchgeführten Studie und durch eine wohl ausgewählte Bibliographie dem eingangs besprochenen Anliegen einen wertvollen Dienst erwiesen. Zwei Punkte sind vielleicht noch kritisch zu vermerken: Verf. sieht bewußt von der Frage einer etwaigen Priorität der „Regula Magistri" gegenüber der Benediktsregel ab. Das besagt aber, daß je nach dem Ausgang dieser seit längerem geführten Diskussion die ganze Untersuchung nochmals neu durchgeführt werden müßte, und zwar unter Abhebung auf den Schriftgebrauch in jenen Passagen der Benediktsregel, die nicht von der Magisterregel abhängen. Somit hat die vorliegende Studie einen „prekären" Charakter. — Sodann hätte Verf. deutlicher hervorheben müssen, wie sehr die Benediktsregel gerade in dieser ihrer Schriftverbundenheit auf den Schultern der früheren Generationen steht. Wir können hier nur ein Beispiel bringen: So imponierend die Zahl der von Benedikt zitierten Bücher des Alten und Neuen Testamentes sein mag, so wird sie weitaus in den Schatten gestellt durch den „Liber" des Horsiesius, der dem Verfasser der Benediktsregel übrigens vorlag. Horsiesius zitiert (mehr oder minder wörtlich) an die 52 Bücher der Heiligen Schrift, so daß schon Gennadius sagen konnte, der „Liber" sei gewissermaßen ein Kompendium der ganzen Bibel (vgl. H. Bacht, Studien zum „Liber Orsiesii", in: HistJb 77 [1958] 98—124). H. Bacht S. J.

Koch, Klaus, *Was ist Formgeschichte? Neue Wege der Bibelexegese.* 8° (XIV u. 260 S.) Neukirchen-Vluyn 1964, Neukirchener Verlag des Erziehungsvereins. 17.80 DM; Lw. 28.80 DM.

Obwohl formgeschichtliche Arbeit in der Exegese seit Beginn des Jahrhunderts getrieben wird und in den letzten Jahrzehnten zweifellos die wissenschaftliche Szene beherrscht, gab es bisher keine Einführung in die Methode, keine ausführliche theoretische Rechtfertigung der Methode und keine Zusammenstellung der mit der Methode erzielten Ergebnisse. Daher mag es kommen, daß außerhalb der exegetischen Fachkreise noch meistens ein gespanntes Verhältnis zu ihr besteht und daß sie immer noch als etwas „Neues" empfunden wird. Das gilt — mindestens im katholischen Bereich — selbst für Fachtheologen, die nicht gerade Exegeten sind. Es ist auch nicht leicht, ohne jedes Hilfsmittel Theologiestudenten in die Methode einzuführen, und schließlich schießt in der Exegese selbst „unter dem Stichwort Formgeschichte manches Kraut gewaltig in die Höhe", das den Gedanken aufkommen läßt, „es täte not, diesen exegetischen Garten ein wenig zu beschneiden" — so eine Formulierung des hier zu besprechenden Buches selbst (XI). Dieses Buch war also notwendig, und wir haben dem Hamburger Alttestamentler zu danken, daß er die Mühe auf sich genommen hat, es zu schreiben. Er folgte dabei einer Anregung, die G. von Rad ihm gegeben hatte, „für unsere Studenten ein kleines Handbuch der Formgeschichte" zu verfassen. Eine Einführung für Studenten ist das Buch in Grundanlage und Tonfall auch bei der Ausarbeitung geblieben, obwohl es vom Inhalt und von der Schärfe des grundsätzlichen methodologischen Nachdenkens her den Charakter einer Einführung weit übertrifft. Es enthält eine volle Theorie der formgeschichtlichen Arbeit und sammelt, wenigstens für das AT, im großen und ganzen auch die bisherigen Ergebnisse alle ein.

Die §§ 1—5 behandeln die Grundbegriffe und die Einzelmethoden der formgeschichtlichen Arbeit (3—71). Am Beispiel eines modernen Reklamebriefs, der Seligpreisungen aus der Bergpredigt und des Dekalogs erarbeitet K. die Begriffe „Gattung" und „Formel" (wichtig scheint mir seine Skepsis gegenüber einer weiteren Unterscheidung, nämlich zwischen „Form" und „Gattung": 6, Anm. 5, vgl. auch 38 f.) und zeigt, wie bedeutsam es für die Auslegung eines Textes ist, die in ihm auftretenden Formeln und seine Gattung zu erkennen (3—12). Das gilt für antike Texte noch mehr als für moderne, weil damals das Verhältnis zwischen Einordnung in gattungshaft vorgegebene literarische Muster und individueller

Prägung eines literarischen Werkes noch anders war; daß Gattungsforschung aber die Frage nach dem individuellen Anteil des Einzelschriftstellers nicht unterdrücken muß, zeigt die starke Betonung des „Persönlichen" beim Begründer alttestamentlicher Gattungsforschung, Hermann Gunkel (13—15). Der § 2 zeigt an verschiedenen Beispielen auf, daß Gattungen nicht ein für allemal festliegen, sondern selbst den Gesetzen des Wandels und der Entwicklung unterworfen sind: es gibt „Gattungsgeschichte" im objektiven Sinn und infolgedessen auch als Forschungsunternehmen (20—24). Allen Versuchen, grundsätzliche und geschichtslose systematische Zusammenstellungen der verschiedenen Gattungen (etwa des AT) zu gewinnen, ist deshalb mit einer gewissen Skepsis zu begegnen (25 f.). Im Gang der Gattungsgeschichte wandeln nicht nur die einzelnen Gattungen ihre Merkmale, sondern selbständige Gattungen können sich auch mit anderen verbinden, oder das Verhältnis von Glied- und Rahmengattungen kann sich verschieben (26—30). Das Problem von „Gliedgattungen" innerhalb größerer „Rahmengattungen" wurde am Anfang der formgeschichtlichen Arbeit, vor allem am NT, zu wenig gesehen, und der Name „Gattung" wurde nur für die kleineren, oft nur für die mündlicher Überlieferung entstammenden Formen gebraucht (28 f.). Der § 3 führt die soziologische Dimension ein. Vielheit, Geschichte und gegenseitige Beziehungen der einzelnen Gattungen erklären sich durch den „Sitz im Leben", dem sie zuzuordnen sind (30—39). Gerade in diesem Zusammenhang ist die Frage nach Gemeinsamkeit und Unterschied der biblischen Welt und Literatur zu den altorientalischen und hellenistischen Kulturen von großer Bedeutung (39—41). Die Bindung einer Gattung an einen bestimmten „Sitz im Leben" ist aber nicht absolut. Es gibt das Phänomen der „Trägheit der literarischen Gattungen" bei sich wandelndem „Sitz im Leben", des „Überwechselns" einer Gattung zu einem anderen „Sitz im Leben", der „Gattungsnachahmung" und der dabei leicht entstehenden „Mischgattung" (41—44). Der § 4 hebt nun von der „Gattungsgeschichte" die „Überlieferungsgeschichte" (früher auch „Stoffgeschichte" genannt) ab (45—58). „Überlieferung" ist der konkrete Einzeltext, der seinem Stoff nach vor, aber u. U. auch nach der schriftlichen Fixierung oft eine lange Geschichte gehabt hat, in der er sich vielfach wandelte, oft auch in verschiedenen Gattungen gefaßt war. Diese Geschichte läßt sich besonders gut fassen, wenn Doppeltraditionen erhalten sind, wie bei den Seligpreisungen und beim Dekalog. Auch größere literarische Komplexe wie der Pentateuch haben als solche ihre Überlieferungsgeschichte. Gerade für die Frage nach der historischen Aussagekraft vieler Texte ist es wichtig, durch überlieferungsgeschichtliche Arbeit die „älteste Überlieferungsstufe" zu erschließen (58—60). Nicht identisch mit der Überlieferungsgeschichte ist der etwas weitere Begriff der „Motivgeschichte" (61). Mit der letzten Phase der Überlieferungsgeschichte, nämlich der endgültigen Fixierung einer Überlieferung, befaßt sich die „Redaktionsgeschichte", von der § 5 handelt (62—71). Sie ist besonders wichtig bei Sammelwerken, wo die „Redaktoren" ihre eigene Auffassung nur durch den „Rahmen", durch „Überleitungen", „Aufbau" und dem Helden in den Mund gelegte „Reden" ausdrücken. Auch das wird an den Seligpreisungen (Matthäusevangelium) und am Dekalog (Deuteronomium) verdeutlicht. Mit Recht wird die am Anfang der formgeschichtlichen Arbeit vernachlässigte Redaktionsgeschichte heute hochgeschätzt.

Die §§ 6—9 versuchen nun die Formgeschichte gegen andere Arbeitsmethoden abzugrenzen oder sie mit ihnen in Beziehung zu setzen (72—118). Die quellenscheidende und nach Tendenzen fragende „Literarkritik" wurde durch die formgeschichtliche Bestreitung einiger ihrer Voraussetzungen, der schöpferisch-literarischen Originalität der angenommenen Quellenautoren, der ununterbrochenen literargeschichtlichen Abhängigkeit zwischen den einzelnen uns bekannten Quellen, der Einsträngigkeit der Traditionsvorgänge, teilweise in Frage gestellt (72—82). Aber damit ist sie keineswegs völlig überflüssig geworden: in gewandelter Form bildet sie nun eine bestimmte Stufe der überlieferungsgeschichtlichen Arbeit, als Teil oder Vorstufe der redaktionsgeschichtlichen Forschung (82 f.). In dem heute noch sehr lebhaft geführten Streit um die mündliche Überlieferung entwickelt K. eine wohlausgewogene und nach Epochen differenzierte Position (84—100). Unter dem Titel „Kennzeichen hebräischer Poesie" werden vor allem der „Parallelismus membrorum", die Aufbaugesetze für hebräische Gedichte und Lieder, das Kurzversproblem

und das Problem der hebräischen Metrik behandelt (100—110). Schließlich schneidet K. das Problem des Kanons und einer „biblischen Literaturgeschichte" an (110—118). „Während man früher von den inspirierten Psalmisten, Aposteln usw. ausgehen und das von ihnen Gemeinte der christlichen Gemeinde nahebringen konnte, erscheint jetzt die Inspiration nicht als ein einmaliges Geschehen an einigen wenigen, sondern als ein jahrhundertelanges Ausbilden und Umprägen sprachlicher Überlieferungen in den Formen hergebrachter Gattungen und festumrissener Sitze im Leben. Profeten und Evangelisten spielen dabei zwar eine gewichtige Rolle, sind aber doch nur jeweils ein Glied unter vielen" (111). So stellt sich die Frage, welche Stufe der Überlieferung als verbindlich und damit kanonisch zu gelten hat, die Urgestalt, eine Zwischenform, die Endgestalt? Nach K. „läßt sich in dieser Hinsicht überhaupt keine bindende Regel aufstellen. Welche Stufe der Überlieferung die Leitgedanken für Predigt und sonstige Verkündigung abgibt, steht in der Freiheit des Einzelnen; die Wahl richtet sich nicht nur nach dem Maß exegetischer Klarheit, sondern auch nach dem, was der Gemeinde frommt. Voraussetzung ist allerdings das Einverständnis darüber, daß nicht bloß der vorliegende biblische Text, sondern auch seine überlieferungsgeschichtlichen Vorstufen vom Geist Gottes durchwaltet, mithin kanonisch sind. Besonders ideal ist freilich, wenn es in Predigt und Bibelstunde gelingt, in die Überlieferungsgeschichte und damit in die Bewegtheit eines Textes einzuführen" (111 f.). Man sieht, die formgeschichtliche Betrachtung der Bibel hat bedeutende Auswirkungen auf die grundsätzliche theologische Einschätzung der Schrift und auf das Verkündigungsgeschehen. In diesem Zusammenhang kann das von Gunkel aufgestellte und dann liegengebliebene Programm einer synthetischen biblischen „Literaturgeschichte" (im Sinne einer auch die mündliche Sprachgeschichte einschließenden Überlieferungsgeschichte) zu einem theologischen Postulat werden. K. erörtert am Ende des ersten, systematischen Teils seines Buches die heutigen Chancen und Schwierigkeiten eines solchen Programms (112—118).

Der zweite Teil des Buches behandelt „Ausgewählte Beispiele", und zwar aus den erzählenden Büchern (Gefährdung der Ahnfrau: 121—148; Saul und David in der Wüste: 148—167), aus dem Liedgut (Hymnus: 179—191; Klagelied des Einzelnen und Erhörungsorakel: 191—204) und aus dem prophetischen Schrifttum (Ahasjas Krankheit: 205—222; Jer 28: 222—235). Während der erste Teil sich auf AT und NT bezog, ist also hier der Kreis der Betrachtung auf das AT beschränkt. Eingestreut sind wichtige grundsätzliche Ausführungen zur „Sage in der Bibel" (167—178), zum „Begriff Legende" (209—212) und zur Gattungsgeschichte der „Weissagung" (235—246). Unter den verschiedenen Verzeichnissen am Schluß des Buches ist vor allem das „Verzeichnis der erwähnten biblischen Gattungen und ihrer Elemente" zu erwähnen (251 f.). Die behandelten Beispiele sind gründlich und exemplarisch durchdiskutiert. Da der Umgang mit alten Texten immer auch eine „ars" ist, sind sie als Einübung der Methoden genauso wichtig wie der systematische Teil des Buches (der im übrigen durch die immer wieder aufgegriffenen Beispiele der Seligpreisungen und des Dekalogs auch schon aus der reinen Theorie heraussprингt). K. greift oft schon klassische Beispiele der formgeschichtlichen Arbeit heraus, aber er trägt trotzdem zu dem, was er aus der Literatur übernimmt, auch noch sehr viel eigene Beobachtungen bei oder wägt klug und überlegen zwischen den verschiedenen Ansichten aus. Als Beispiel einer eigenen Akzentsetzung von Interesse sei das genannt, was er über den „thematischen Satz" im Hymnus sagt (182 f.). Im übrigen kann in dieser Besprechung auf die Einzelbeispiele nicht weiter eingegangen werden. Selbstverständlich wäre dazu manches zu sagen, so würde der Rezensent etwa beim Dekalog eine Reihe von Thesen K.s nicht anerkennen.

Aber selbst solche Distanzierung fällt leicht, weil alles begründet und sauber formuliert ist: man kann mit dem Buch arbeiten. Man kann es im Proseminar benutzen oder kann es Studenten am Anfang ihrer exegetischen Studien zur Lektüre empfehlen. Ebenso wird seine Lektüre nichtexegetischen Fachtheologen und Seelsorgern hilfreich sein, wenn sie Zugang zu modernem wissenschaftlichem Umgang mit der Schrift suchen. Auch manchen Exegeten, die Gattungsanalysen gegenüber eine vielleicht noch aus der Zeit der katholischen exegetischen Isolierung stammende Scheu empfinden, könnte es weiterhelfen. Wenn man es gründlich durchgearbeitet hat, sollte es nicht mehr möglich sein, sich das Wesen der Gattungsgeschichte nur

vom deutschen Wort „Amtsschimmel" her klarzumachen (vgl. BiblZ N.F. 9, 1965, 181).

Angenehm ist die Offenheit von K. für die Fragen der dogmatischen Inspirationslehre und für die Probleme der Verkündigung. Ferner fehlt jene Vermischung der formgeschichtlichen Arbeit mit fragwürdigen Philosophemen, die gerade katholischen Theologen so lange den Zugang versperrt hat, besonders zur Formgeschichte an den Evangelien. In dieser Hinsicht ist es vielleicht gut gewesen, daß das Buch von einem Alttestamentler geschrieben wurde. Die Formgeschichte ist als Methode nicht nur ursprünglich von Alttestamentlern entwickelt worden, sondern hat sich wohl auch im viel breiteren und vielfältigeren Raum der alttestamentlichen Literatur normaler und objektiver entwickelt als in der neutestamentlichen Forschung. Das soll nicht leugnen, daß es manchmal auch in der alttestamentlichen Formgeschichte seltsame Seitenentwicklungen gegeben hat.

Dem Buch als ganzem gegenüber kann man sich trotzdem vielleicht fragen, ob es schon zur vollen methodologischen Objektivität vorgestoßen ist. Sieht man genau zu, dann läßt sich das Wort, das im Titel steht — „Formgeschichte" — methodologisch eigentlich mehr oder weniger ausschalten. Auf der einen Seite gibt es Gattungsforschung und Gattungsgeschichte, auf der anderen Seite die Überlieferungsgeschichte mit ihren Teilmethoden, etwa der Redaktionsgeschichte. „Formgeschichte" ist ein wohl nur forschungsgeschichtlich zu verstehender Klammername, der beide Methodenbereiche zusammenhält. Aber müssen die beiden Bereiche eigentlich mehr zusammengehalten werden als andere in der Exegese ebenfalls berechtigte Methoden, etwa Begriffsgeschichte, Stilkritik, Grammatik, politische und Kultgeschichte, untereinander und mit den in diesem Buch behandelten Methoden? Selbstverständlich kann man konkret weder Gattungsgeschichte ohne Überlieferungsgeschichte noch umgekehrt Überlieferungsgeschichte ohne Gattungsgeschichte treiben. Aber das berechtigt in einer objektiven Methodologie nicht zu dem äußerst mißverständlichen Dachbegriff Formgeschichte. Vielleicht sollte man also darnach streben, das Wort „Formgeschichte" nur noch als exegesegeschichtlichen Terminus für bestimmte Schulen und für eine bestimmte Epoche der Forschung zu benutzen (in der wir allerdings vielleicht noch stehen). Bei methodologischen Überlegungen und beim reflexen Vollzug der exegetischen Arbeit dagegen sollte man die differenzierteren Einzelbezeichnungen verwenden, die sich inzwischen längst durchgesetzt haben. Eine grundsätzliche Systematik der exegetischen Methoden wäre zweifellos anders disponiert als das Buch von K. in seinem ersten Teil, das praktisch ein Bild der exegetischen Arbeit entwirft, bei der Gattungs- und Überlieferungsgeschichte im Zentrum stehen und jede andere exegetische Betätigung sich ihnen entweder irgendwo einordnet oder um dieses Zentrum herum als sein „Umkreis" angeordnet ist. Aber das ist kein Vorwurf gegen dieses Buch. Das Buch ist die erste großangelegte Objektivierung dessen, was in den letzten Jahrzehnten mindestens in Deutschland den Vollzug der Exegese vor allem bestimmte. Erst nachdem sie vorliegt, kann in einem weitergespannten methodologischen Erörterungshorizont auch die Relativität des Gesagten erfaßt werden. N. Lohfink S. J.

Loretz, Oswald, *Die Wahrheit der Bibel.* 8° (140 S.) Freiburg-Basel-Wien 1964, Herder. 16.80 DM.

Der Verf. sieht in seinen Darlegungen von der Frage der Inspiration ab. Er setzt voraus, daß die Schrift inspiriert ist, stellt aber die Frage, ob eine der bisherigen theologischen Theorien der Inspiration mit den Gegebenheiten der Schrift selbst befriedigend in Einklang zu bringen ist. Nach ihm ist die Frage heute nicht mehr: Wie werde ich von der Inspirationslehre her mit dem leidigen Wahrheitsproblem der Schrift fertig, sondern vielmehr diese: Wie sieht eine Inspirationslehre aus, die um die Aussagen der Schrift über die Wahrheit weiß (15). Hier ist richtig gesehen, daß sich eine Inspirationslehre an den Aussagen der Schrift über die Wahrheit oder, besser gesagt: an dem Befund der Schrift zu orientieren hat, aber es dürfte wohl kaum zutreffen, daß diese Orientierung in den einschlägigen neueren kirchlichen Verlautbarungen und theologischen Abhandlungen fehlt. Das gilt vor allem von der Auffassung über Inspiration und Irrtumslosigkeit der Bibel in den

einschlägigen päpstlichen Enzykliken von Leo XIII. bis Pius XII. und hier besonders von der Enzyklika Pius' XII. „Divino afflante Spiritu".

Mit Recht geht der Verf. davon aus, daß die Kirche an der Schrift des AT und NT als dem Buch festhält, das *die* Offenbarung Gottes enthält (16). — Besser würde man sagen „Offenbarung Gottes", um die Frage nach der materiellen Suffizienz oder Insuffizienz der Schrift offenzulassen.

Im einzelnen behandelt der Verf.: Die Probleme der Wahrheit von Schrift und Offenbarung. — Offenbarung als Geschichte? — Offenbarung als Geschichte — ein nachhinkender Historizismus? — Der Bund Jahwes mit Israel bestimmt die Art und Weise der göttlichen Offenbarung und deren „Wahrheit". — Der Wahrheitsanspruch der Bibel als Buch des alt- und neutestamentlichen Bundesvolkes. — Der Kanon — eine Sammlung der verpflichtenden Schriften des Bundesvolkes. — Der Offenbarungsanspruch der Schrift als absoluter Wahrheit. — Überlegungen zu Aspekten der biblischen Wahrheitsfrage.

Nach L. gibt uns die Schrift an keiner Stelle „einen eindeutigen, für uns gänzlich erfaßbaren Begriff von Offenbarung", da sie im AT und NT die göttliche Tätigkeit des „Sich-Offenbarens" durch mehrere Wörter umschreibt (18). Aber liegt nicht allen diesen Wörtern doch der eindeutige Begriff einer personalen Mitteilung Gottes zugrunde, die bezüglich dessen, was Gott objektiv mitteilen will, jeden Irrtum und jede Täuschung notwendig ausschließt, also objektiv absolut wahr ist?

Der Bund Jahwes mit Israel bestimmt nach L. die Art und Weise der göttlichen Offenbarung und deren „Wahrheit" (50—54). Die „Wahrheit" Gottes ist nach ihm für das AT in erster Linie mit seiner Treue zu seinen Worten, d. h. mit seiner Bundestreue, gegeben (75), der ein Irrtum historischer Art nicht widerspreche. In dieser Auffassung stimme auch das NT mit dem AT überein (77). Die Bibel könne nur dann eines Irrtums beschuldigt werden, wenn Gott Israel gegenüber seine Treue bräche, wenn Israel vernichtet würde (79).

Die Kirche verstehe unter „Wahrheit" der Schrift vor allem Treue und Beständigkeit, wenn sie volle und uneingeschränkte Irrtumslosigkeit der Schrift verlange (95). Der Wahrheitsbegriff der Bibel sei nicht der scholastischen oder vornehmlich der cartesianischen Philosophie verhaftet, sondern besage vielmehr, daß Gott sich beim Bundesschluß geoffenbart hat und seinen Worten und Verheißungen treu geblieben ist und auch in Zukunft treu bleiben wird.

Die Geschichtsoffenbarung Gottes ist nach L. nicht notwendig erkennbar, sondern wem Gott die Gnade des Glaubens schenkt, der sieht erst, daß Gott sich hier selbst geoffenbart hat (98). Richtiger müßte man wohl sagen, daß sie zwar notwendig *erkennbar* ist; denn die Tatsache der göttlichen Offenbarung gehört zu den praeambula fidei; aber daß sie nicht notwendig *erkannt wird* und daß die Gnade des Glaubens notwendig ist, um den Inhalt der Offenbarung anzunehmen.

Durch die Interpretation alttestamentlicher Stellen bezeugen die Autoren des NT nach L., daß Gott, der im AT seine Treue (Wahrheit) erwiesen hat, sich selbst im NT treu geblieben ist. In diesem Sinne bleibe die neutestamentliche Auslegung alttestamentlicher Stellen wahr und für uns vorbildlich. Vom biblischen Wahrheitsbegriff her gesehen ergebe sich so, daß die Sensus-plenior-Theorie im Horizonte eines der Bibel fremden Wahrheitsverständnisses bleibe und deshalb kaum als Lösung des Problems der Beziehungen zwischen AT und NT angesehen werden könne (104). Durch die geschichtliche Entwicklung und die Veränderung der Situation erscheine die Bedeutung eines Schriftstückes in einem neuen Licht. Darum brauche man keine Sinnerweiterung, keinen sensus plenior (107). Die ganzheitliche Schau des AT und NT ist sicher berechtigt, aber gerade diese veranlaßt die Theologen, neben dem unmittelbaren Wortsinn, den der Hagiograph durchschaut, noch einen sensus plenior anzunehmen, der den Worten tatsächlich auch zugrunde liegt, aber vom Hagiographen noch nicht durchschaut sein muß, sondern erst in einer späteren Stufe der Offenbarung ersichtlich wird.

Die vom ersten bis zum letzten Bundesschluß sich ereignende Geschichte Gottes mit seinem Volk führt nach L. wegen der grundsätzlich gleichbleibenden Struktur des Verhältnisses von Wort und Tat und des Bundes wiederholt zu Ereignissen, die für das Ganze *typisch* seien, so daß das AT vom NT her auch typologisch ausgelegt werden könne (108).

Weil die Selbstoffenbarung Gottes im Zusammenhang mit dem Bundesschluß geschah, ist nach L. von Anfang an eine unauflösliche Verbindung zwischen Offenbarung und Volk Gottes gegeben. Da die Offenbarung auf die Schaffung eines lebenspendenden Verhältnisses zwischen Gott und seinem Volke hinziele, habe dieses auch einen ekklesiologischen — die ἐκκλησία des Alten und Neuen Bundes betreffenden — Aspekt. Das auf Grund der Treue Gottes zu seinem Bund bestehende Volk zeuge so durch seine Existenz von der Offenbarung und weise die Menschen auf den Gott hin, der sich geoffenbart hat (111).

Nach L. ist das „das einzelne Geschehen Übergreifende die unfehlbare Treue Gottes zu seinem Volk ... Gottes Treue ist seine Wahrheit" (128). Sicher kann man nach alttestamentlichem Sprachgebrauch die „Treue" oder „Beständigkeit" Gottes als seine Wahrheit oder besser noch seine Wahrhaftigkeit verstehen, aber damit ist doch die Frage nach der Irrtumslosigkeit der Schrift nicht beantwortet; denn es ist ja nicht die Frage, ob Gott seinem Volke die Bundestreue gehalten hat und in diesem Sinne wahr bzw. wahrhaftig ist, sondern ob die Bibel darüber und über andere Ereignisse wahrheitsgetreu berichtet und in diesem Sinne irrtumslos ist. Und da kann man doch wirklich nicht sagen, daß Thomas von Aquin und die anderen Scholastiker bis zu den Theologen und kirchlichen Dokumenten der Neuzeit im Anschluß an Augustin einen Wahrheitsbegriff an die Bibel herangetragen haben, der dem semitischen Denken fremd ist (112 f., 118). Gewiß bezeichnet 'emet im AT auch „Beständigkeit", „Zuverlässigkeit", „Treue", aber doch ebensogut auch die objektive Wahrheit berichteter Tatsachen, also wahrheitsgetreue Berichte (vgl. z. B. Gen 24, 16; Dt 22, 20; 3 Kg 22, 16; Dan 8, 26) oder wahrheitsgetreue Zeugnisse (vgl. z. B. Jer 42, 5).

Daß der augustinisch-scholastische Wahrheitsbegriff auch bezüglich der Irrtumslosigkeit der Kirche und des Papstes zu Schwierigkeiten geführt haben soll, so daß man deshalb vorgeschlagen habe, statt von „Unfehlbarkeit" von „Irrtumslosigkeit" oder dgl. zu sprechen (118), trifft auch nicht zu, sondern man wollte den Ausdruck „Unfehlbarkeit" vermeiden, weil er immer wieder von einer sittlichen Unfehlbarkeit mißverstanden wird.

Sicher geht es auch nicht an, die kirchlichen Dokumente von Leo XIII. bis Pius XII. über Inspiration und Irrtumslosigkeit der Schrift, die sich den scholastischen Wahrheitsbegriff zu eigen machen, mit den zeitbedingten Dekreten der Bibelkommission auf eine Stufe zu stellen (116, Anm. 13); denn sie sind zwar keine Definitionen, aber sie sind und bleiben authentische Äußerungen des höchsten kirchlichen Lehramtes, die man nicht unbeachtet lassen oder gar als unverbindlich abtun kann (vgl. was Pius XII. bezüglich der Irrtumslosigkeit der Schrift in der Enzyklika „Humani generis" sagt: EB² 612 oder D-Sch 3887), zumal sie durchaus den Weg zeigen, wie die Irrtumslosigkeit der Schrift ungezwungen mit ihrem konkreten Befund in Einklang gebracht werden kann, mögen sie auch für den Einzelfall nicht immer eine sichere fertige Lösung bieten.

Wenn L. sich zur Rechtfertigung des von ihm vertretenen Wahrheitsbegriffes als Bundestreue Gottes auf das Vatikanum I beruft und meint, das Konzil lege den Akzent deutlich auf die Verheißung und somit auf die Treue Gottes, wenn es dem Papst bei einer Definition ex cathedra in Sachen des Glaubens und der Sitten dieselbe Unfehlbarkeit zuschreibt, die der Kirche zukommt (124), ist das schwer einzusehen. Was hat es mit der Unfehlbarkeit zu tun, wenn, „von der Schrift her gesehen, der Primat ein geistiges und konkretes Problem der Kirche bleibt, zum Segen oder zum Fluch, zur Gefahr oder zur Stärkung, je nachdem der einzelne Amtsträger ‚treu' erfunden wird (124)? Die Unfehlbarkeit des Papstes hängt doch nicht von der sittlichen Treue des jeweiligen Amtsträgers ab.

Man kann auch nicht sagen, daß die einseitige Betonung der „intellektuellen Unfehlbarkeit" des Amtes das Element der Treue zum Gesetz Christi im täglichen Leben praktisch negiert (125), sondern im Gegenteil läßt die intellektuelle Unfehlbarkeit des Amtes erst das Gesetz Christi eindeutig als solches erkennen. Ohne diese Erkenntnis könnte der Mensch ihm nicht die Treue halten.

Alle Bemühungen des Verfassers, die Irrtumslosigkeit der Schrift in der Bundestreue Gottes zu sehen, überzeugen nicht, weil sie von einer falschen Voraussetzung ausgehen. Sie unterscheiden nämlich nicht zwischen der Irrtumslosigkeit der Schrift

und der Irrtumslosigkeit (= Treue) Gottes, über die in der Schrift berichtet wird; denn diese steht erst fest, wenn es feststeht, daß die Schrift irrtumslos darüber berichtet. Wenn es z. B. abschließend heißt: „Jesus ist die ‚Wahrheit', da er durch seinen Tod und seine Auferstehung die Treue Gottes zu Israel erwiesen hat", oder „die Wahrheit, die Irrtumslosigkeit der Schrift ist Jesus Christus. Denn durch ihn ist Gott als der treue erwiesen worden" (135), dann besagt das doch nur, daß in Jesus Christus und seinem Erlöserwerk erwiesen ist, daß Gott wirklich zu seinen Verheißungen gestanden hat, d. h. treu ist, nicht aber, daß die Irrtumslosigkeit der Schrift in dieser Treue Gottes besteht. Man kann höchstens sagen: Die Schrift bezeugt irrtumslos die Bundestreue Gottes.

Wahrscheinlich will der Verf. das letztlich auch sagen, wenn er betont, daß im AT in erster Linie (also nicht ausschließlich) von der Treue Gottes zu seinen Worten, mit denen er seinem Volke die Treue versprochen hat, und nicht von deren Wahrheit gesprochen wird (74 f.). Wenn ich ihn recht verstehe, ist sein Gedanke, daß die Bibel keine wahrheitsgetreuen Berichte über Naturwissenschaften oder profane Geschichte und dgl. geben will (vgl. Leo XIII., „Providentissimus Deus": EB² 121; D-Sch 3287 f. und EB² 123; D-Sch 3290), sondern daß Gott in der Schrift durch die Hagiographen nur die geoffenbarten Wahrheiten über sich und seinen Heilsplan und dessen Verwirklichung durch die Heilstaten in der Geschichte des Volkes Israel und der ganzen Menschheit in dem zeitgebundenen Gewande menschlicher Darstellung verkündet und durch die Bibel bezeugt, daß er seinem Heilsplan unentwegt treu geblieben ist. Man mag diesen Heilsplan Gottes „Bund" im Sinne des neutestamentlichen Begriffes διαθήκη nennen, insofern er ja ganz auf dem Heilswillen und der einseitigen gnadenhaften Verfügung und Führung Gottes beruht, aber es wäre doch sicher zu wenig, ihn auf den Bund mit Israel und mit dem neutestamentlichen Gottesvolk in der Kirche zu beschränken. Dieser Heilsplan Gottes und seine Verwirklichung in der Geschichte der Menschheit, im weitesten Sinne genommen, d. h. die übernatürliche Heilsökonomie, ist ja der Gegenstand der übernatürlichen Offenbarung, die Gott durch die Hagiographen schriftlich verkündet. Bezüglich des zeitgebundenen Gewandes dieser Verkündigung will Gott keine absoluten Aussagen machen, sondern läßt die Hagiographen unter dem Einfluß der Inspiration nach ihren eigenen nicht unfehlbaren Auffassungen bzw. nach den Anschauungen ihrer Zeit sich äußern, so daß er hier nur sagt, daß es sich nach der Auffassung des Hagiographen bzw. den Anschauungen seiner Zeit so verhalte; also wird auch hier kein Irrtum behauptet. Das stimmt im wesentlichen mit dem überein, was der Verf. an der oben zitierten Stelle über das Verhältnis von Schrift und Offenbarung sagt (17) oder wenn er betont, daß die Geschichtlichkeit der Bibel und der für den Glauben entscheidenden Heilstaten Gottes gewahrt bleiben müssen (95).

Vielleicht könnte man den ganzen Sachverhalt kurz so ausdrücken: Die Bibel ist die authentische schriftliche Verkündigung, durch die Gott das „Evangelium" (vgl. Mk 16, 15 und Tridentinum, sess. 4: EB² 57; D-Sch 1501), d. h. die „übernatürliche Offenbarung" (vgl. Vaticanum I, sess 3, cap. 2: EB² 77; D-Sch 3004) als seine personale Mitteilung den Lesern im Gewande zeitgebundener Darstellung nicht nur, wie durch die Kirche der nachapostolischen Zeit, authentisch mitteilen läßt, sondern je und je persönlich mitteilt und sie dadurch in die Glaubensentscheidung ruft, daß sie diese Offenbarung in freier personaler Entscheidung gläubig annehmen und ihr Leben darnach gestalten und so zur Verwirklichung der Heilsökonomie beitragen. Vgl. dazu die Dogmatische Konstitution des Vaticanum II über die Offenbarung, Kap. 3: „... inde Scripturae libri veritatem, quam Deus nostrae salutis causa Litteris Sacris consignari voluit, firmiter, fideliter et sine errore docere profitendi sunt."

Mag nach dem Gesagten die Zurückführung der Irrtumslosigkeit der Schrift auf die Bundestreue Gottes nicht haltbar sein, da sie am eigentlichen Fragepunkt vorbeigeht, soll damit nicht geleugnet werden, daß die Ausführungen des Verfassers bei kritischer Benutzung im einzelnen manche Anregung geben können.

B. Brinkmann S. J.

Davies, W. D., *The Setting of the Sermon on the Mount.* 8° (XIII u. 546 S.). Cambridge 1964, University Press. 12.50 $; 63.— sh.

I. In der Einleitung lehnt D. die allzu strengen Aufbau-Schemata ab, wie sie Morton-Smith (1951) aufstellt „wie bei den Tannaiten" und Austin Farrar (1954) „nach Ex 20—24" (1—13).

II. Aber auch Mt im ganzen ist nicht gegliedert wie der Pentateuch, wo auf ein Erzählungsstück jeweils ein Gesetzesstück folgt (so B. W. Bacon, Studies in Mt, New York 1930) und ist kein „neuer *Exodus*". Bei Jesu Taufe z. B. weist der Geist eher auf eine Neuschöpfung hin, wie der Ex selbst und Is 43, 16 ff. (ein interessantes Gegenstück, Mek Ex 14, 13; 15, 2 gibt der Verf. S. 441 f.). Jesu Versuchung erinnert wohl an Israel in der Wüste, doch nicht die Speisung der 5000. Bei der Verklärung überragt Jesus den Moses, in Mt 1—2 sind einige Anklänge (Ex 4, 19), aber Mt 8/9 ist kaum eine Parallele zu den 10 ägyptischen Plagen. So bleibt Bacons Pentateuch-Hypothese fraglich; die „Messias"-Idee hat die Mosesfunktion absorbiert (14—92). Die Moseskategorien sind überboten (transcended): Die Christen sind „Jünger", tragen Jesu Joch; „Ich aber sage euch", „Wer mich hört" (7, 24); sie sollen Jesus *nachfolgen*, dem leidenden, armen, dienenden, aber auch helfenden und heilenden, dem „Kyrios", der sich mit den Seinen in eins setzt (10, 40; 18, 5; 25, 31, vgl. Pauli „in Christus"). Jesus gibt kein radikal neues Gesetz (Mt 7, 28 gegen Mk 1, 28), sondern *entfaltet*, verstärkt, deutet es, aber mit voller Kraft. *Für* das Gesetz spricht es auch, wenn Jesus sich beruft auf die Priester am Sabbat (Mt 12, 5 gegen Mk 2, 25), auf das Herausziehen des Schafes, 12, 11, vgl. Mišna Šabbat 18, 3, auf Gn 1, 27 gegen die Ehescheidung, 19, 4, die Ablehnung nur der mündlichen Überlieferung (Mt 15, 23 gegen Mk 7, 19), der Tadel des Nicht-Tuns (Mt 23, 3). Das Gesetz endete ja erst mit Jesu *Tod* (92—108).

III. Verhältnis zur jüdischen Messiaserwartung. Im AT spielt der Exodus eine große Rolle: Dt 26, 5—19; Is 42 ff., Passafest usw. (vgl. Qumran; Jo 6, 30—34), doch weniger die Gestalt des Moses selbst später. Bei den Propheten gehören Befreiung und „Gesetz" zusammen. Nach der Messiasideologie war der König Priester und „verkörpertes Gesetz" (Is 42, 1 ff.). Jer 31, 31 ff. erwartet nur Kraft zur Erfüllung der *geschriebenen*, aber keine neue Tora (zu Smith, Östborn, Skinner). Der „Knecht" (Is 42) (schon vorchristlich mit Messias verschmolzen?) soll „Recht und Tora", sein eigenes Gesetz, bringen. Die Tora Is 2, 3 ist Weisung wie vom Sinai. Während Sir 24 die „Weisheit" = Tora ist, ist sie äth. Hen 48 ff. die Kenntnis göttlicher Geheimnisse, auch des „Gesetzes" (gegen Giblet). Der Messias in Ps Sal 17 sorgt nur für Erfüllung. 1 Makk 4, 41 ff.; 14, 25 ff. wartet man auf einen Propheten nur zur Gesetzesauslegung. Auch die Qumran-„Gemeinde des Neuen Bundes", der aber den alten nicht aufhebt, erhofft einen Propheten (neben den 2 „Messias") für neue *Auslegung* des Gesetzes (DSD 9, 9 ff.). Die Rabbinen erwarten Erklärung der Dunkelheiten und Anpassung der Tora; von einer „neuen" sprechen sie selten, spät und nur in Haggada, selten auch vom Bund (109—190).

IV. Verhältnis zum zeitgenössischen Judentum. Daß Mt nicht zu tun hatte mit Gnosis, zeigt D. an „Exusia", Falschpropheten, „Anomia", Mt 11, 25 ff. Aber ein essenischer Unterton klingt vielleicht in „Raka", Nicht-Schwören, Verkaufe alles!; haben bekehrte *Essener* die kirchliche Organisation in Syrien und Mt beeinflußt? Doch ist eigentlich nur Mt 18 so „kirchlich". Mt's Auseinandersetzung gilt vornehmlich dem *Pharisäismus;* Jochanan ben Zakkai sammelte dessen Gelehrte nach 70 in Jamnia und suchte sie zu einigen zur Kalenderordnung, Mišna-Kodifizierung, Minim(Ketzer)- und Nosrim-Abwehr; dahin zielen Mt 5, 11 der Bann, 5, 20 die Gerechtigkeit, 16, 11 der Sauerteig, 23, 1—36 die Wehe. Aber 10, 17. 23 sind wohl nur örtliche Verfolgungen gemeint, denn Jamnia war gemäßigter. Jerusalem, bei Lk die heilige Stadt, Ziel der Reisen, Ort der Erscheinungen und Ausgang des Weltevangeliums, ist für Mt die *schuldige:* 21, 10 in Bewegung, 22, 7 verbrannt, 23, 37 verödet (die Weingärtner 22, 45 sind die Pharisäer), 27, 21—25 seine Menge fordert Jesu Tod, die Warnungen der Auferstandenen und der Wächter sind vergeblich, 27, 35; 28, 11, Erscheinung und Sendung erfolgt in Galiläa, dessen Enthusiasten und Zeloten Jochanan ablehnte. Doch bei unserer geringen Kenntnis jener Zeit ist das alles nur wahrscheinlich. — Auch Mt's *Aufbau* ist „rabbinisch". Aber die 6 Antithesen 5, 21—48 entsprechen inhaltlich durchaus nicht den 6 Sedarim der Mišna,

wohl der Stammbaum 1, 1 ff. der Gesetzes-Traditionskette der Pharisäer: Moses - Josua - Älteste - Propheten - Große Synagoge und den Stammbäumen der Hohenpriester, auch in der Siebenzahl; ebenso die 3 Teile: Jesu Tora (5, 17—48), der wahre (Gottes-)dienst ʿabodâ (6, 1—16), die echte pietas = Gehorsam, nicht Liebeswerke (6, 19 — 7, 12) entsprechen den 3 welterhaltenden Dingen (Abot 1, 2), und das Vater-Unser vielleicht einer kürzeren Form des 18-Bitten-Gebetes. So ist die Bergpredigt wohl eine Art christliches Gegenstück zu *Jamnia* (191—315).

V. Verhältnis zur Urkirche: Mt ist nicht antipaulinisch, wie Brandon will (1951), sondern universalistisch (trotz 10, 5; 15, 24); hebt Petrus hervor (16, 18, Seewandeln, Tempelsteuer), aber nicht gegen Paulus; betont auch nicht einseitig (weniger tief als Paulus) Ethik und Werke; auch *Paulus* verlangt Wandel nach dem Geist, der wie ein inneres Gesetz ist (Gal 5, 25; Röm 8, 2. 4. 14) und spricht vom Gericht nach den Werken, wenn er auch weniger von Einzellehren oder Taten Jesu schreibt. Die Erlösung als „neuer Exodus" ist Paulus vertraut (1 Kor 10, 1 ff.; 11, 20—34; Osterlamm; 2 Kor 3, 1—18); er betont „Überliefern - Empfangen" (masar, qibbel, aber nicht durch eine Autoritätenkette, sondern von *Zeugen*, 1 Kor 15); „in Christus" = vom Geist, aber auch von Worten und Vorbild Christi getrieben (Röm 6, 8. 17; Phil 2, 5). Die Seltenheit von Jesu Sprüchen in den Apostelbriefen (dargestellt in 14 Tabellen nach Selwyn, 1 Petr 1946) erklärt D. daraus: die Spruchsammlung Q sei nicht Katechesis, sondern Krisis und zeige die Natur des kommenden Reiches als Forderung *und* Gnade; aber die Parusie blieb aus, der Enthusiasmus hatte die Urgemeinde arm gemacht: nun mußte man in einer christlichen „Schule" (Stendahl) die Lehre von Q, einem Wesensteil des Evangeliums, anwenden auf den *Alltag*, mußte kommentieren, Casus lösen, eine Art gᵉmara, Halakot schaffen; D. vergleicht dafür Mt 18 mit Mk Lk. Ähnlich taten auch Paulus und Jakobus, während Jo Jesu Liebesgebot und -tat hervorhebt. Dazu übernahm die Kirche, besonders in den Pastoralbriefen, ruhig jüdische und hellenistische Ethik, doch war die synoptische Überlieferung auch den Heidenchristen bekannt. Mt wollte noch nicht vom „neuen" Moses und Gesetz sprechen, um die Brücken nicht abzubrechen; die apostolischen Väter tun es (316—414).

VI. Verhältnis zur Wirksamkeit Jesu. 1. Überlieferung: 1. Jesu Umgebung, Semiten, war gewohnt an Behalten, Wiederholen („Mišna"), *Tradition* (Gerhardsson, vgl. Schol 37 [1962] 426—430; 39 [1964] 587 f. — 2. Das NT übernahm die Fachausdrücke für „Tradition", auch Jesu Sittenlehre wurde tradiert: Paulus u. a. hatten mündliche oder schriftliche Sammlungen von Worten Jesu, die er scharf schied von seinen. — 3. Es gab stets Christen, die Aramäisch *und* Griechisch kannten (vielleicht Jesus selbst). — 4. Petrus und andere apostolische *Hüter* der Tradition und die Gemeinden standen in Verbindung (Riesenfeld); die Zeit ist kurz, anders als beim AT, die Kirche hatte Interesse an der Bewahrung der Worte Jesu (Dahl, Anamnesis 1948). Wohl wurde die Tradition beeinflußt durch Predigt, Lehre, Apologetik, Liturgie; wenn die Kirche Geistworte dem irdischen Jesus zuschrieb, zeigt sie, wieviel ihr an der Verankerung der Tradition in Jesus lag (Bornkamm, Jesus). Es geschah keine Schöpfung en gros durch die Urgemeinde, sondern nur Modifikation, also ist Erkenntnis des Ursprünglichen möglich. — 2. - 4. Jesus ist „Lehrer" (wird oft so angeredet) in Vollmacht, doch *eschatologisch*, bezieht atl. Stellen auf sich selbst, ruft zu Hingabe und Nachfolge, zum Zeugnis (nicht nur Lehrweitergabe), geht weit über die Rabbinen hinaus.

5. Zwar erschien Jesus am Sabbat in der Synagoge, an den Festen im Tempel, anerkannte Opfer, Priester, Beten, Fasten, Almosen, aber anders als der gesetzesgleichgültige Am-ha-areṣ, als die konservativen Sadduzäer, als die den Geist des Gesetzes verkennenden Pharisäer, als die sich streng abschließenden Sektierer (Essener) war er *sehr frei* gegenüber dem Sabbat und der Tradition über Unrein (Mk 7, 19 c ist fraglich), doch im Rahmen des Gesetzes; er hebt es nicht auf, es ist ihm als Juden „native and congenial", aber er deutet es anders: 1. Wegen des nahen Endes betont er das Wesentliche. — 2. Er geht zurück auf die Schöpfungsordnung: Vorsehung, Ehe, Staat. — 3. Als *Messias* (als den er sich ansah) kannte er Gottes Willen *intuitiv*. Gottes- und allumfassende Nächstenliebe, auch zum Verlorenen, ist Kern seiner Lehre, er selbst das Vorbild. *In ihm* wird die Basileia offenbart und wirksam. Als Messiaskönig und Mittler des eschatologischen Bundes

bringt er Forderung, aber auch Heilung und Gnadenhilfe (Kap. 5—7 steht zwischen 4, 23 und 8/9), *Gnade* und Forderung auch noch für uns (trotz matthäischer Formulierung) (415—435).

Schluß: Die Kirche machte Jesu Offenbarungsforderungen, radikal und eschatologisch, zur Quelle der *Lebensordnung*, denn Gesetz ist nun einmal unentbehrlich (436—440). — S. 441—464: Appendix I—XIV; 464—480: App. XV: Riesenfeld und Gerhardsson zeigen aus den Bräuchen des Judentums, daß wir in den Evangelien Jesu *echte* Stimme hören und seine Tätigkeit sehen, wie sie auch durch die Überlieferung verdunkelt sein mag. Bibliographie (481—504). Indices (505—546).

Zur Kritik. D. vergleicht die Evangelien und die selbständig ausgewerteten älteren Rabbinen immer mit dem Blick auf die damaligen geschichtlichen Verhältnisse (Pharisäer, Tradieren) und legt dar, daß Jesu *Person* wichtiger ist als seine Lehre und daß der Kyrios seinen Jüngern mehr bedeutet als der Rabbi seinen Schülern. Was Jesus ihnen gibt, ist nicht „Tradition", sondern neue *Offenbarung* (die die Juden nicht erwarteten, 109—190), wenn auch anknüpfend an die alte; D. zeigt, wie Mt beides zu verbinden sucht, aber doch das Neue deutlich herausstellt (anders als R. Hummel; vgl. Trillings Rezension in ThLitZtg 90, 1965, 433—437). Namentlich das Zusammenrücken der „Nachfolge" (Mt) und Pauli „in Christus" ist wertvoll; in den Worten bleibt allerdings ein erheblicher Unterschied zwischen dem „Nicht vergehen" (Mt 5, 18) und Gal 3, 13; Röm 7, 4; Eph 2, 14 u. a. Aber wenn Paulus wegen der Gesetzesfreiheit für die Heiden als Verräter galt, konnte Jesus in Palästina das Gesetz nicht abbauen; das wäre auch (stärker als das Tempelwort) in Streitgesprächen und Prozeß vermerkt worden, und die Gesetzesfreiheit der Heiden wäre von Anfang an klarer gewesen als Apg 15; Gal 2. Das Mt-Evangelium, das einflußreichste in Predigt und Formung der Kirche, hat zwar (zusammen mit Lk) durch die Bewahrung der „Q"-Sprüche die radikale Forderung Jesu lebendig erhalten, aber durch die Herausstellung des „Gesetzes" doch auch Gesetzlichkeit gefördert. Vielleicht hat hier die Reformation (nach Abzug des Subjektiven und Einseitigen Luthers) auch heute noch die Aufgabe, mit Paulus Gnade, Freiheit und Gewissen in der ganzen Kirche stärker zur Geltung zu bringen. D. geht außerordentlich vorsichtig voran, wägt das Überlieferte und das Neue sorgsam ab und läßt sich auch durch frappante Ähnlichkeiten nicht verlocken zu vorschnellen Schlüssen auf Verwandtschaft, schränkt selbst ein und betont „nur wahrscheinlich". So bietet er kaum Anlaß zu Kritik, um so mehr reiche Belehrung über die z. Z. so umstrittene älteste Überlieferung. F. W. Koester S. J.

Hennecke, Edgar (†), *Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung.* 3., völlig neubearbeitete Aufl., hrsg. von *Wilhelm Schneemelcher.* 2. Bd.: *Apostolisches, Apokalypsen und Verwandtes.* gr. 8° (X u. 661 S.) Tübingen 1964, Mohr. 38.— DM; geb. 43.— DM.

Fünf Jahre nach dem 1. Bd. (Evangelien; vgl. Schol 36 [1961] 304 f.) liegt nun auch der 2. Bd. der Neutestamentlichen Apokryphen von E. Hennecke in völlig neubearbeiteter 3. Aufl. vor. Er umfaßt das neutestamentliche apokryphe Schrifttum mit Ausnahme der Evangelien, d. h. 1. apostolische Pseudepigraphen (das Kerygma Petrou, die Kerygmata Petrou, den apokryphen Laodicenerbrief des Paulus, den Pseudo-Titus-Brief), 2. apokryphe Apostelgeschichten des 2. und 3. Jahrhunderts (Johannesakten, Petrusakten, Paulusakten, Andreasakten, Thomasakten), 3. die Pseudo-Clementinen, 4. jüngere Apostelakten als Fortsetzung der alten und spätere Akten anderer Apostel (Philippusakten, Matthäusakten, Bartholomäusakten, Simon- und Judasakten, Thaddäusakten und Barnabasakten), 5. Apokalypsen und Verwandtes (Himmelfahrt des Jesaja, Offenbarung des Petrus, das 5. und 6. Buch Esra, Christliche Sibyllinen, das Buch des Elchasai, Apokalypse des Paulus, Thomasapokalypse). Der Anhang enthält apokryphe Dichtungen (Naassenerpsalm und Oden Salomos).

Die einzelnen Mitarbeiter geben jeweils eine ausführliche Einleitung in die Entstehung und Überlieferung der betreffenden Schrift mit der einschlägigen Bibliographie und bieten dann den Text, wenn und soweit er erhalten ist. Außerdem werden den einzelnen Kategorien des apokryphen Schrifttums allgemein ge-

haltene Einleitungen vorausgeschickt, in denen nicht selten die objektiv anfechtbare persönliche Ansicht des betreffenden Mitarbeiters zum Ausdruck kommt.

So behandelt der *Herausgeber* einleitend den Begriff „Apostel" und „apostolisch." Mit G. Klein, Die zwölf Apostel. Ursprung und Gestalt einer Idee, 1961, P. Vielhauer, Gottesreich und Menschensohn, in: Dehn-Festschrift, 1959, u. a. vertritt er die Ansicht, daß das Apostelinstitut und der Apostelbegriff nicht in der „historia Jesu" wurzeln und daß die „Zwölf" eine Erscheinung der nachösterlichen Gemeinde sind (5). Die u. a. von K. H. Rengstorf in seinem Artikel ἀπόστολος, ThWtbNT I, 406—448, vertretene Auffassung, der neutestamentliche Apostolat habe in dem Schaliach-Institut ein jüdisches Vorbild, hält der Verf. auf Grund der dagegen von Munck, Ehrhardt, Klein, Schmithals u. a. vorgebrachten Einwendungen nicht für erwiesen. Es ist nach ihm zwar nicht zu bestreiten, daß Jesus durch seine Predigt einen Kreis von Anhängern gesammelt hat, aber der Kreis der zwölf Apostel als solcher stamme nicht von Jesus, sondern sei der erste Kreis von Christgläubigen, der nach den Osterereignissen durch den Glauben an den Auferstandenen zusammengeführt worden sei (5). Unter ihnen habe allerdings Petrus, der wohl tatsächlich der erste Auferstehungszeuge gewesen (vgl. 1 Kor 15, 5) und schon zu Lebzeiten dem Herrn gefolgt sei, eine führende Position gehabt, aber die „Zwölf" als solche seien eine Institution, die mit der apokalyptischen Vorstellungswelt der Urgemeinde eng zusammengehangen habe. Dafür beruft er sich auf Mt 19, 28. Paulus kenne die „Zwölf" als feste Institution nicht mehr, aber die Autorität des Petrus habe diese Institution überdauert (5 f.). — Doch sagt nicht Paulus 1 Kor 15, 5, daß der Auferstandene nach Kephas den „Zwölfen" erschienen ist und beruft er sich dafür nach 1 Kor 15, 3 nicht auf die Tradition? Wenn er nach 1 Kor 15, 7 unter Berufung auf dieselbe Tradition noch von einer Erscheinung des Auferstandenen bei „allen Aposteln" spricht, die er offenbar von der vorher genannten Erscheinung bei den „Zwölfen" unterscheidet, besagt das nicht, daß er unter „allen Aposteln" hier nicht die „Zwölf" versteht, sondern es ist eine Erscheinung, die von der vorher genannten, wo er zwischen Petrus und dem ganzen Kollegium der „Zwölf" unterscheidet, verschieden ist. Daß die Tradition noch von den „Zwölfen" spricht, obgleich es nach dem Ausscheiden des Judas nur noch elf waren, zeigt, daß der Name „die Zwölf" zur Bezeichnung des Apostelkollegiums schon ein stehender Begriff geworden war.

Richtig wird gesagt, der Apostel sei nach Paulus direkt von Christus berufen und habe dieser Berufung gemäß das Wort zu verkünden (6). Aber ist damit wirklich ein Unterschied zwischen Paulus und Lukas (Apg) in der Auffassung vom Amt des Apostels gegeben, als wenn Lukas das Wesentliche des Apostelates in der Zeugenschaft, Paulus aber in der unmittelbaren Berufung zur Wortverkündigung durch Christus gesehen habe? Beruft sich nicht auch Paulus 1 Kor 9, 1 für sein Apostolat darauf, daß er Christus Jesus, unseren Herrn, gesehen hat, also Zeuge seiner Auferstehung ist, und setzt nicht andererseits Lukas die unmittelbare Berufung der „Zwölf" zum Apostolat durch Christus voraus? Das gilt auch von Matthias, der ja nicht vom Zwölferkollegium, sondern durch das Los unmittelbar von Gott zum Apostolat berufen wird. Daß der an die Stelle des Judas zu wählende Apostel Zeuge des *irdischen* Lebens Jesus, *einschließlich seiner Auferstehung*, gewesen sein mußte, war nur Vorbedingung, um zum Kollegium der „zwölf" Apostel gehören zu können. Übrigens wird auch in der Apg als Aufgabe des Apostels betont, seiner Berufung gemäß das Wort zu verkünden, wenn Christus nach Apg 9, 15 zu Ananias sagt: „Dieser ist mir ein auserwähltes Werkzeug, meinen Namen vor Heiden, Könige und Söhne Israels zu tragen." Ist das etwas anderes, als wenn es Apg 1, 8 heißt: „Und ihr sollt mir Zeugen sein in Jerusalem und in ganz Judäa und Samaria und bis ans Ende der Erde"? Nach W. Schmithals, Das kirchliche Apostelamt, 1961, einem der Gewährsmänner des Verfassers, ist die Debatte über den Ursprung des Apostolates noch nicht annähernd abgeschlossen (3).

Wenn wir in den Evangelien den Niederschlag der urchristlichen Verkündigung vor uns haben, und das ist doch zweifellos der Fall, dann war das gesamte Urchristentum davon überzeugt, daß Jesus selbst aus seinen Anhängern in Analogie zu den zwölf Stammvätern Israels zwölf Apostel berufen und ihnen eine besondere Autorität und Sendung in der jungen Kirche als dem neuen Gottesvolk gegeben

hat. Von einer nachösterlichen Konstituierung des Zwölfer-Kollegiums findet sich weder in den Evangelien, noch in den anderen Schriften des NT, noch in der übrigen urchristlichen Tradition auch nur eine Spur. Ob Jesus dabei selbst den Zwölfen den Namen „Apostel" gegeben oder ob das Urchristentum mit dieser Bezeichnung nur ihre Stellung in der Kirche zum Ausdruck gebracht hat, kann dahingestellt bleiben. Jedenfalls ist es nicht angebracht, auf Grund unbewiesener Hypothesen den Wert der einheitlichen Tradition des Urchristentums bezüglich des Ursprungs des Apostolats in Frage zu stellen. Man wird darum nicht sagen dürfen: „Nur weil es zu der These gekommen war, daß die Apostel die Garanten der wahren und reinen Überlieferung seien, konnte es nun auch zu pseudoapostolischen Schriften kommen" (8), als wenn diese Überzeugung nicht von Anfang an da gewesen wäre, und zwar gegeben mit dem Wissen darum, daß die Apostel von Christus selbst zu Garanten der wahren und reinen Lehre bestellt worden waren. Die Vorstellung von den Aposteln als den Trägern der Überlieferung ist nicht erst im Kampf gegen die Gnosis entstanden (8), sondern man hat sich damals auf sie als eine allgemein anerkannte Tatsache berufen.

Der inzwischen verstorbene *W. Bauer* behandelt das Apostelbild in der altchristlichen Überlieferung (11—41), indem er die echten und legendären Nachrichten über die einzelnen Apostel zusammengetragen hat. — *M. Hornschuh* befaßt sich (41—52) mit den Aposteln als Trägern der Überlieferung, und zwar 1. im Frühkatholizismus, der sich angesichts der bestehenden Lehrdifferenzen, der Vielzahl von Richtungen und Meinungen sowie der anwachsenden gnostischen Gefahr auf die Anfänge des christlichen Glaubens berief, in der Überzeugung, daß das Christentum eine dogmatisch einheitliche Urgestalt gehabt habe, und 2. in der Gnosis, die sich ihrerseits auch auf die apostolische Tradition berufen habe. Der Verf. scheint die Tatsache, daß das Christentum eine dogmatisch einheitliche Urgestalt gehabt habe, zu bezweifeln. Aber betont nicht Jesus nach Mt 28, 20 als Aufgabe der Apostel, die Menschen alles halten zu lehren, was er ihnen aufgetragen hat, und spricht nicht Paulus nach Gal 1, 8 f. den Bann über jeden aus, der ein anderes Evangelium verkündet, als er es verkündet hat? Das besagt doch eindeutig eine dogmatisch einheitliche Urgestalt des Christentums. H. muß selbst feststellen, daß die alten kirchenrechtlichen Sammlungen, so schon die Didache, den frühkatholischen — richtiger sollte es heißen: den urchristlichen — Begriff der Tradition als der durch das gesammte Apostelkollegium vermittelten und mit absoluter und universaler Gültigkeit ausgestatteten Überlieferungen voraussetzen (43). Wo wäre die Autorität, die vom Ende des 1. Jahrhunderts an der absoluten Verbindlichkeit der apostolischen Überlieferung in der ganzen Kirche hätte Anerkennung verschaffen können, wenn diese Überzeugung nicht von Anfang an da gewesen wäre? Sie wäre aber nicht von Anfang an da gewesen, wenn die zwölf Apostel nicht von Jesus selbst ihre Autorität erhalten hätten, sondern eine Schöpfung der Gemeinde aus der nachösterlichen Zeit gewesen wären.

Bezüglich der Pseudonymität des apokryphen Schrifttums macht sich *Schneemelcher* mit Recht im wesentlichen das Wort Wredes zu eigen, daß eine umfassende Behandlung des Problems der literarischen Pseudonymität im Urchristentum noch aussteht (54). Daß die Verfasser dieses Schrifttums ihr Werk fälschlich einem Apostel zuschrieben, um ihm damit bei den Lesern eine höhere Autorität zu geben, trifft zweifellos zu. Aber diese Pseudonymität wurde bei dem apokryphen Schrifttum von den Zeitgenossen durchschaut, und deshalb haben diese Schriften niemals in der gesamten Kirche kanonische Anerkennung gefunden. Daran ändert nichts, daß z. B. Klemens von Alexandrien aus „Kerygma Petrou" Stellen als Worte des Petrus zitiert; denn das besagt noch keine einheitliche Anerkennung durch die gesamte Kirche.

Fraglich bleibt, wieweit es unter den kanonischen Schriften des NT Pseudonyme gibt. Nach Schneemelcher gehören u. a. die Pastoralbriefe dazu (8); Vielhauer rechnet auch 2 Thess hierher (430). Aber wie wäre es dann zu verstehen, daß auch diese Briefe von der gesamten großkirchlichen Tradition des 2. und 3. Jahrhunderts einhellig Paulus zugeschrieben werden? Ganz anders liegt der Fall z. B. bei 2 Petr, dessen Kanonizität noch jahrhundertelang umstritten war, weil es nicht feststand, daß er von Petrus geschrieben war. Gewiß ist diese Frage auch durch die spätere Auf-

nahme in den Kanon nicht entschieden; denn die Pseudonymität als solche schließt noch nicht notwendig die Kanonizität einer Schrift aus. Wenn es sich nachweisen läßt, daß es zur Zeit des Urchristentums anerkannter literarischer Brauch war, einer autoritativen Persönlichkeit eine Schrift zuzuschreiben, die nur in ihrem Geiste verfaßt war, dann konnte auch 2 Petr in diesem Sinne Petrus zugeschrieben werden, ohne daß man daran Anstoß genommen hätte. Er bliebe auch dann eine Schrift aus apostolischer Zeit, die von einer apostolischen Persönlichkeit als solcher verfaßt sein konnte und infolgedessen inspiriert und kanonisch war. Aber weil dieser Ursprung nicht so offen zutage lag, wie bei den von einem Apostel selbst geschriebenen Briefen, konnte seine Kanonizität längere Zeit umstritten bleiben, da man auf keinen Fall apokryphe Schriften in den Kanon aufnehmen wollte.

In der Einleitung zu den apokryphen Apostelgeschichten wird von *Schneemelcher* und *Schäferdiek* ihr Unterschied zur Apostelgeschichte des Lukas gut hervorgehoben. Während diese als „ein von einer bestimmten theologischen Konzeption geprägtes Erbauungsbuch in der Form einer Geschichtsdarstellung" (113) beschrieben wird, unterscheiden sich die apokryphen Apostelgeschichten in Gattung und Form wie in Inhalt und Theologie ganz wesentlich von ihr (115).

Über die Apokalyptik des Urchristentums handelt einleitend *P. Vielhauer* (428—454). Nach ihm sind es die Begriffe *Reich Gottes* und *Menschensohn*, die das stärkste Band zur Apokalyptik bilden (428). Dabei überwiegen nach ihm die Gründe gegen die Echtheit der Menschensohnworte (428). Er gibt aber wenigstens zu, daß ihre Unechtheit nicht sicher bewiesen ist. Beim Begriff der Gottesherrschaft, den er für echt hält, scheint ihm ihre Naherwartung Jesus mit der Apokalyptik zu verbinden; aber neben den Aussagen über die Nähe der Gottesherrschaft stehen nach ihm solche über ihr Gekommensein. Das sprenge das Zeitschema der Zwei-Äonen-Lehre (428).

Ansatzpunkt der christlichen Apokalyptik sieht er darin, daß die Urgemeinde die Verkündigung Jesu nicht unverändert weitergegeben, sondern seinen Tod und seine Auferstehung in ihre Predigt miteinbezogen habe. Während sie Jesu Tod zunächst kultisch juridisch als Sühnopfer deutete (1 Kor 15, 3; Röm 3, 25; 4, 25 u. ö.), habe sie seine Auferstehung als Erhöhung zu Gott, d. h. als Einsetzung in die Würde eines eschatologischen Heilsbringers verstanden. An Stelle der Erwartung des Gottesreiches sei jetzt die Erwartung der Parusie Christi getreten. An dieser Stelle habe das folgenschwere Einströmen apokalyptischer Vorstellungen stattgefunden. Die Anschauung von dem jetzt bei Gott weilenden und am Ende der Tage als Richter und Retter vom Himmel kommenden Menschensohn sei am besten geeignet, die himmlische Würde des Erhöhten mit dem eschatologischen Entscheidungscharakter der Person des Irdischen zu verbinden. Die nationale Erwartung des davidischen Messias sei auf Grund von Jesu Verkündigung und Schicksal dafür unbrauchbar. Die apokalyptischen Menschensohn-Vorstellungen beherrschen und gestalten nach V. die urchristlichen Parusiererwartung, und zwar auch da, wo der Titel Menschensohn durch andere Würdenamen ersetzt ist, z. B. durch Gottessohn (1 Thes 1, 10), Kyrios (1 Thes 4, 15 ff.), Soter (Phil 3, 20), die nicht aus der Apokalyptik stammen (429).

Die älteste Form apokalyptischer Mitteilungen sei der Jesus-Spruch. Das zeigen nach V. nicht nur die zahlreichen „unechten" Jesusworte apokalyptischen Inhalts in der synoptischen Überlieferung, sondern auch das von Paulus 1 Thess 4, 16 f. zitierte „Herrenwort". Es soll sich bei diesen Worten um Äußerungen urchristlicher Propheten handeln, die als Äußerungen des Erhöhten verstanden worden seien. Anders verhalte es sich bei der Komposition solcher Sprüche und anderer Stoffe zu einer apokalyptischen „Rede" Jesu (zur synoptischen Apokalypse). Hier liege Pseudonymität vor (429). — Diese ganze Betrachtungsweise sieht von der wahren Persönlichkeit Jesu ab. Warum will man hier Äußerungen urchristlicher Propheten zur Hilfe nehmen, wo doch das Ernstnehmen der Persönlichkeit Jesu es nahelegt, daß er auch um seine eschatologische Aufgabe und seine Parusie gewußt hat. Damit soll keineswegs gesagt sein, daß die Parusiereden bei den Synoptikern als solche von Jesus selbst stammen, noch soll geleugnet werden, daß die Apostel die Worte Jesu erst im Lichte des Ostergeheimnisses klarer verstanden haben.

Es ist nicht möglich, hier noch auf weitere Einzelheiten einzugehen. Wir sind dem Herausgeber und seinen Mitarbeitern aufrichtig dankbar für die Fülle des Gebotenen, das zweifellos für die Kenntnis der Volksfrömmigkeit des Urchristentums von großer Bedeutung ist. Daran ändert auch die Tatsache nichts, daß die von den Verfassern vertretenen Ansichten immer wieder zur kritischen Stellungnahme zwingen. Auch das ist ein Verdienst, diese kritischen Fragen veranlaßt zu haben.

B. Brinkmann S. J.

Galot, Jean, S. J., *La Rédemption Mystère d'Alliance* (Museum Lessianum, section théologique, 59) gr. 8° (401 S.) Paris-Bruges 1965, Desclée De Brouwer, 390.— FB.

In diesem Werk wird die Erlösung als Bundesschluß Gottes mit der Menschheit dargestellt. Nach einer kurzen Einführung, in welcher der Begriff „Erlösung" aus AT, NT und heutiger Terminologie aufgezeigt wird (11—20), ist im *1. Teil* (21—71) der Bund als Ziel der Erlösung erklärt. Der Verf. geht im 1. Kap. auf den Bund Gottes in seiner fundamentalen Realität ein: auf den Bundesschluß in Jesus Christus. Dabei wird der Bund verständlich gemacht: als Einheit Gottes mit der Gemeinschaft; als einziger Bund; als Bund, verwirklicht in Christus; als Bund, gestiftet durch das Opfer; als Lebenseinheit. — In einem 2. Kap. wird dann der Bund in seiner konkreten Situation gesehen als Versöhnung; als Triumph über die satanische Macht; als Befreiung von der Knechtschaft der Sünde und Geschenk des Heils.

Im *2. Teil* (73—107) ist auf das Werk Gottes beim Bundesschluß eingegangen: Erlösung — einzig Werk seiner Liebe. Das Opfer Christi folge aus der Liebe des Vaters, der seinen Sohn für uns dahingab. Man könne hier weder von Gerechtigkeit noch von Zorn Gottes sprechen (3. Kap.).

Der *3. Teil* (109—280) handelt von der Opfergabe des Erlösungsopfers. Dabei ist im 4. Kap. die Vorbereitung und Darstellung des Erlösungsopfers im AT entfaltet. Als einzelne Vorbilder werden aus dem AT aufgeführt: das Opfer Isaaks; der Ebed Jahwe; der nach Ps 22 (21) von Gott verlassene Gerechte („Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen": Mt 27, 46); der Durchbohrte (nach Zach 12, 10); der in den Tod gesandte Gesalbte (Dan 9, 26). Dazu ist auf den Lehrer der Gerechtigkeit bei den Essenern hingewiesen. — Im 5. Kap. ist das Erlösungsopfer im NT dargestellt. Zunächst wird aufgezeigt, daß die Menschheit nach dem NT durch Christi Tod erlöst ist; dann wird dieser Tod als Opfer erklärt. — Im 6. Kap. wird die Erlösungslehre in der Tradition wiedergegeben: in der Patristik (Sieg Christi über Satan; Rolle der Menschwerdung bei der Erlösung; die Lehre vom Loskauf und vom Opfer); die Lehre von der Genugtuung (vor, bei und nach Anselm v. Canterbury); die Lehre vom Verdienst. Im 7. Kap. ging der Verf. den Fragen der Genugtuung im Erlösungsopfer nach: Sühne und Genugtuung; Sünde und Wiedergutmachung; Menschwerdung und Genugtuung; Genugtuung und Verdienst. — Das 8. Kap. zeigt den Wert der stellvertretenden Genugtuung Christi. Dabei wird zunächst die Theorie der Strafvertretung entfaltet und Kritik daran geübt; darauf folgt die positive Erklärung.

Der *4. Teil* (281—360) geht auf die Verherrlichung Christi als Vollendung des Opfers ein. Kap. 9 handelt von der geistigen Verherrlichung Christi im Tod (Höllenabstieg Christi); Kap. 10 von der leiblichen Verherrlichung: in Auferstehung - Himmelfahrt - Pfingsten.

In Notes complémentaires (369—383) ist auf die patristische Darstellung des Sieges Christi über Satan etwas näher eingegangen; außerdem auf die einer rein subjektiven Erlösung günstigen Meinungen. Den Schluß bildet ein Index der zitierten Autoren und das Inhaltsverzeichnis.

In dem vorliegenden Werk beschränkt sich der Verf., wie er im Vorwort sagt, auf die Erlösungslehre im eigentlichen Sinne, wie sie gewöhnlich in der Theologie dargestellt wird, und will nicht in andere Traktate eindringen. Er gibt die Ergebnisse vieler Einzeluntersuchungen wieder, führt aber über Bekanntes kaum hinaus. Sehr positiv wird empfunden, daß die Lehre der Heiligen Schrift ausführlich dargestellt ist. Es ist auch sehr gut, daß die Verherrlichung Christi als Vollendung des

Opfers Christi ernst genommen wird: Tod und Auferstehung Christi sind in Einheit gesehen (310—324).

Aufgrund dieser Vorzüge ist das vorliegende Werk nicht nur ein gutes Handbuch für Theologiestudenten, sondern auch sehr wertvoll für weitere, aufgeschlossene Kreise. Dies gilt, obwohl es in einigen Punkten nicht voll befriedigt.

In die Gestalt des Ebed Jahwe (Is 52—53) — er ist verstanden als der neue Moses, Prophet, König, Priester — scheint die Christusaussage des NT hineingetragen zu sein.

In der Ausführung über den Höllenabstieg Christi (285—308) — es handelt sich um die Wiedergabe von La descente du Christ aux enfers, in: NouvRevTh 83 (1961) 471—491 — ist die Erklärung von 1 Petr 3, 18 problematisch. Christus, „dem Fleische nach gestorben, dem Geiste nach lebendig gemacht", versteht der Verf. auf dieselbe Situation bezogen, nämlich auf den Zustand seines Totseins. „Dem Fleische nach gestorben" ist dabei auf seinen Leib bezogen, „dem Geiste nach lebendig gemacht" auf das seelische Leben Christi vom Augenblick seines Todes an. Für den Verf. ist die wesentliche Aussage dieser Stelle: daß Christus von seinem Tod an ein neues geistiges Leben empfangen hat: er wurde drei Tage vor seiner Verherrlichung dem Leibe nach in seiner Seele verherrlicht (293). — Diese Interpretation von 1 Petr 3, 18 ist nicht befriedigend. Sie scheint dem Text nicht gerecht zu werden, denn σαρκί — πνεύματι stehen sich nicht gegenüber wie „Leib - Seele", sondern bezeichnen die verschiedenen Daseinsweisen, wie auch Röm 1, 3 f. (κατὰ σάρκα — κατὰ πνεῦμα) und 1 Tim 3, 16 (ἐν σαρκί — ἐν πνεύματι). Somit will also in 1 Petr 3, 18 nicht gesagt sein, daß Christus dem Leibe nach gestorben ist, der Seele nach lebendig gemacht wurde in seinem Tode, sondern es wird der Tod in der irdischen Daseinsweise und das Lebendiggemachtwerden in der geistigen Daseinsweise bezeichnet, d. h.: es ist Tod und Auferstehung Christi in Einheit gesehen. Damit ist nun nicht gesagt, daß die Aussage von Vers 19 sich auf den Verklärten beziehen muß. In dieser Stelle 1 Petr 3, 18 f. ist keine streng zeitliche Festlegung gegeben in dem Sinne: er ist im Leibe gestorben; er ist in der Seele lebendig gemacht; er ging in der Seele in die Unterwelt; er ist von den Toten erstanden. Vielmehr ist in Vers 18 das Erlösungswerk in Tod und Auferstehung ausgesagt. In Vers 19 ist dann gesagt, daß im Zusammenhang mit Tod und Auferstehung Christi Hingehen zu den Geistern steht. Die Frage nach dem Wann dieses Hingehens ist nicht gestellt und demnach auch nicht beantwortet.

Die Darstellung des Verhältnisses von Christi Auferstehung und Himmelfahrt (349—353) überzeugt nicht. Für den Verf. ist die Himmelfahrt Christi nicht weniger ein Heilsmysterium als die Auferstehung. Sie sei ein von dieser verschiedenes und diese ergänzendes Ereignis: Die Himmelfahrt ergänze, was durch die Auferstehung begonnen worden sei. Der Verf. unterscheidet Auferstehung und Himmelfahrt darin, daß bei der Auferstehung Christus das neue, göttliche Leben dem Leibe nach bekommen habe; bei der Himmelfahrt: die neue, göttliche Macht. Das neue Leben und die neue Macht seien zwar in innerer Einheit, aber doch nicht dasselbe. Darum handle es sich um zwei verschiedene Mysterien. — Diese Erklärung wird den Aussagen der Evangelisten, vor allem des Johannes, nicht gerecht, daß schon der Auferstandene in Macht kam (Jo 20, 21—23; vgl. Mt 28, 18—20; Mk 16, 15 f.).

Schließlich ist bei dieser Erlösungslehre zu wenig auf die Menschwerdung Christi und deren Heilsbedeutung eingegangen. Es ist zwar aufgezeigt, daß einige Väter die Heilsbedeutung der Menschwerdung betonten (180—196); es ist auch gesagt, daß die Menschwerdung und das Tun Christi vor seinem Tod mit Christi Tod am Kreuz in Verbindung stehen und damit verdienstvoll sind: „D'après la Révélation, toute la Rédemption a été méritée par la mort du Christ, et c'est par sa Passion que le Christ a satisfait le Père. On ne peut cependant dénier toute valeur satisfactoire et méritoire aux autres actes du Christ" (242). Die Verherrlichung Christi ist auch in Beziehung zur Menschwerdung gesehen (327). Doch die innere Einheit von Menschwerdung, Tod und Erhöhung ist in theologischer Reflexion zu wenig ergründet. Dies liegt wohl, wie es scheint, darin, daß der Verf. die Erlösungslehre im traditionellen Sinne, d. h. abgehoben von der Christologie im strengen Sinne, nämlich der Lehre von der Person Christi, darstellt. Heute ist nun die strenge

Aufteilung der Christologie in die Lehre von der Person und vom Werk Christi nicht mehr befriedigend. Man ist bestrebt, die Einheit der Christologie mehr zu sehen und die ganze Christologie soteriologisch zu verstehen: Christus und sein Werk von der Menschwerdung bis zur Parusie — mit Tod und Auferstehung als Mitte.

In dem vorliegenden Werk sind Christi Tod und Erhöhung sehr gut als Einheit gesehen. Damit ist eine nur auf das Leiden und den Tod Christi bedachte Erlösungslehre weitergeführt und zugleich der Ausgangspunkt gegeben für ein tieferes Erfassen des ganzen Christusgeheimnisses von der Menschwerdung bis zur Parusie zu unserem Heil. R. Lachenschmid S. J.

Rahner, Hugo, *Symbole der Kirche. Die Ekklesiologie der Väter.* 8° (576 S.) Salzburg 1964, Müller. 39.50 DM.

In den letzten Jahrzehnten fehlte es nicht an dogmatischen Untersuchungen über die Lehre von der Kirche. Aus der Ekklesiologie der Väter wurden verschiedene Spezialfragen behandelt, oder es wurde die Lehre von der Kirche bei einzelnen Vätern in Monographien untersucht. R. hat in verschiedenen Arbeiten der letzten dreißig Jahre einen anderen Weg beschritten, um die Ekklesiologie der Väter darzustellen. Er will „sozusagen quer durch die ganze Theologie der Väter, von Paulus und dem Martyrer Ignatius angefangen bis zur reichen Ekklesiologie etwa bei Beda oder in der symbolfreudigen Theologie des 12. Jahrhunderts, die Lehre von der Kirche entfalten" (8).

Es ist dankenswert, daß die heute zum Teil schwer erreichbaren Untersuchungen in dem vorliegenden Band vereint und ergänzt sind. Dabei wird zugleich deutlich, daß mehr vorliegt als eine Sammlung von Aufsätzen zu Fragen der patristischen Lehre von der Kirche. Es wird, von einzelnen Fragestellungen ausgehend, eine Gesamtschau der patristischen Ekklesiologie geboten. Der Verf. entfaltet sie in vier zentralen Themenkreisen.

Der erste Teil, „die Gottesgeburt" (12—87), behandelt einen Fragenkreis, der für die Gnadentheologie und die Lehre von der Kirche in gleicher Weise bedeutsam ist: Wie wird aus den Vielen „durch die das Herz zu Christus wandelnde Gnade" der einzige Leib der Kirche? Die Theologie der Väter findet eine Antwort, die bis in die mittelalterliche Theologie fortwirkt: „Die durch die Gnade gegebene besondere Einwohnung Christi im Herzen der in der Kirche durch die Taufe zu einem einzigen Leib zusammengefügten Gläubigen ist eine geheimnisvolle Nachbildung und Fortsetzung der ewigen Geburt des Logos aus dem Vater und der zeitlichen Geburt aus der Jungfrau. In der Taufgnade wird Christus durch die Kirche in unseren Herzen geboren, und im Wachstum des Gnadenlebens vollzieht sich immer wieder diese Gottesgeburt. ... Die Lehre von der Geburt Christi aus dem Herzen der Gläubigen faßt den Beginn der gnadenvollen Einheit in Christus nicht so sehr von dem einzelnen begnadeten Menschen und seiner Gliedschaft am Leibe Christi her, sondern von dem *einen* Christus aus, der in allen der gleiche ist und alle zusammenfaßt in der Einheit seines Leibes, der da ist die Kirche" (13).

In der urkirchlichen Tauftheologie wurzelnd, zeigt sich die Lehre von der Gottesgeburt zum erstenmal ausdrücklich bei Hippolyt und Origenes, die die Geburt des Logos im Herzen des Menschen als die in der Taufe empfangene Gnade sehen, die sich zur Gottesschau auswirken soll. Beider Lehre wirkt in der griechischen Theologie vor allem weiter durch Methodius und Gregor von Nyssa. In der lateinischen Theologie gibt Ambrosius, von Origenes und Hippolyt wesentlich beeinflußt, die Lehre von der Gottesgeburt weiter. Sie hat über Augustinus und die beginnende mittelalterliche Theologie auf Eckeharts Mystik entscheidend eingewirkt. Hier zeigt sich neben der ekklesiologischen Hauptaussage der Untersuchung eine kostbare „Nebenerkenntnis": Durch die in weitgespanntem Bogen von den Anfängen der ältesten griechischen Theologie bis in das theologische Gedankengut des Mittelalters geführte Untersuchung zeigt R. überzeugend den „grundkatholischen Sinn" der Mystik Eckeharts von der Gottesgeburt.

Der zweite Themenkreis „Mysterium Lunae" (91—173) führt den Gedanken von der Kirche als mütterlicher Gebärerin des mystischen Christus weiter. Er wird entfaltet durch Bilder und Vergleiche, welche die Väter mit einer ihnen selbst

wohl nicht bewußten Kühnheit der hellenistischen Astralmystik entnommen haben. In den alten Symbolen der „unbesiegten Sonne", „der tauspendenden Luna" und der „fruchtbringenden Erde" wird das Geheimnis Christi und seiner Kirche dargestellt: Die sterbende Kirche — die Kirche als Braut; Die gebärende Kirche — die Kirche als Mutter; Die strahlende Kirche — die Kirche als Königin. In dieser Untersuchung wird bereits einer der Hauptvorzüge des Buches deutlich: R.s genaue Kenntnis der antiken Quellen — hier vor allem der hellenistischen Mondmystik — und deren lebendige Darstellung vermitteln einen Zugang zu der uns heute oft schwer erreichbaren Symbolwelt, die das theologische Denken der Väter befruchtete und ihnen die Möglichkeit gab, das Geheimnis der Kirche — hier ihre gnadenhafte Fruchtbarkeit als Nachvollzug des Sterbens und der Herrlichkeit Christi — in unerreichter Tiefe deutlich zu machen.

Der dritte Teil des Buches „Flumina de ventre eius" (175—235) scheint auf den ersten Blick eine Sonderstellung im ganzen des Werkes einzunehmen. Das patristische Material der Auslegung von Joh. 7, 37.38 wird in möglichster Vollständigkeit vorgelegt. Doch handelt es sich dabei nicht allein und zuerst um einen patristischen Beitrag zur Geschichte der Exegese dieses Textes. Es wird vor allem ein grundlegendes Theologoumenon der patristischen Ekklesiologie dargestellt, dessen heutige Bedeutung aus der dogmatischen Konstitution des 2. Vatikanischen Konzils über die Kirche (n. 3, 4) erhellt: Der Hervorgang der Kirche aus dem Herzen des im Tod entschlafenen zweiten Adam. R. verfolgt die patristische Exegese von Joh. 7, 37. 38 in den beiden großen Traditionsströmen der alexandrinischen und kleinasiatischen (ephesinischen) Richtung. Die alexandrinische (jüngere) Deutung sieht „den Gläubigen, nachdem er an der Quelle Christus getrunken hat, selbst wieder zur Quelle des Geistwassers für andere" (180) werden. Die kleinasiatische Tradition, die mit der johanneischen in engem Zusammenhang steht, kommt von einer anderen Interpunktion des Textes her zu der Auslegung: Christus selbst ist der Quell lebendigen Wassers, das aus seinem Inneren sprudelt. Die letztere, vor allem von Lagrange, auch in der Exegese der Stelle wieder aufgenommene Deutung ist bis heute aus exegetischen Gründen nicht unbestritten. Hier ist es das Verdienst R.s, die Geschichte der Exegese dieses Textes und damit auch sein kritisches Verständnis in der Frühzeit der Auslegung als erster in dieser Klarheit und Vollständigkeit vorgelegt zu haben. Bei diesen Untersuchungen wird gleichzeitig, und das ist für den Zusammenhang des Buches vor allem bedeutsam, ein weiterer Aspekt patristischer Kirchentheologie sichtbar: Die Kirche als Frucht der erlösenden Menschwerdung wird im Kreuzesleiden geboren und hat von hier ihre bleibende gnadenhafte Fruchtbarkeit.

Der vierte, umfangreichste Teil, „Antenna crucis" (239—564) behandelt in neun Untersuchungen die Kirchentheologie der Väter, wie sie im Zusammenhang der altchristlichen Symbolik von der Kirche als Schiff entfaltet wurde. (Odysseus am Mastbaum, Das Meer der Welt, Das Schiff aus Holz, Das Kreuz als Mastbaum und Antenne, Das mystische Tau, Der Schiffbruch und die Planke des Heils, Das Schifflein des Petrus, Die Arche Noe als Schiff des Heils, Die Ankunft im Hafen.) Das in den vorhergehenden Teilen des Buches Ausgeführte wird hier nicht nur von einem neuen Symbol her verdeutlicht, sondern zugleich auch weitergeführt. Während bisher vom Ursprung der Kirche her die Beziehungen „Kirche — Christus" und „Kirche — Gnade" im Vordergrund der Symbole und ihrer Deutung standen, liegt in diesem vierten Teil der Akzent stärker auf dem Fragekreis Kirche in dieser Weltzeit. Hier ist die Kirche Kirche im Zeichen des Kreuzes, das sowohl Kampf und Gefährdung wie Sieg und Heilsgewißheit auf der Fahrt durch das Meer der Welt besagt.

Wir müssen uns versagen, die einzelnen Untersuchungen, die durch die hier erstveröffentlichte Darstellung „Ankunft im Hafen" nun abgeschlossen sind, genauer vorzustellen. Alle bestechen durch die detaillierten Kenntnisse der antiken Nautik und der damit verbundenen Symbolik. Doch der Verf. bleibt nie nur bei dem in Fülle und Akribie ausgebreiteten antiken und patristischen Material. Er stellt darüber hinaus die dogmatischen Zusammenhänge heraus, die die gültige Bedeutung der patristischen Symbole und Bilder für heutiges theologisches Forschen und Denken über das Geheimnis der Kirche offenkundig machen.

Hier liegt das Exemplarische dieses Werkes: Es zeigt, wie patristische Forschung sauberer philologisch-archäologischer Kleinarbeit bedarf, wie sie sich aber als theologische Disziplin damit nicht begnügen kann, sondern vielmehr von dieser Voraussetzung her dogmatische Aussagen und Zusammenhänge aufweist, die gerade vom symbolischen Denken der Väter her eine besondere Eindringlichkeit erhalten. Dabei wird klar, wie sehr Symbol und Bild einen Zugang zu dem Geheimnis der Kirche vermitteln können, der die rein begriffliche Aussage an Tiefe und Umfang übertrifft.

Das beigefügte Register (565—576) enthält die wichtigsten Namen und Sachhinweise. Man könnte fragen, ob nicht ein Register der ausführlicher interpretierten patristischen Texte sehr geholfen hätte, die meisterlichen Untersuchungen noch besser auszuwerten. L. Bertsch S. J.

Monzel, Nikolaus, *Katholische Soziallehre.* Aus dem Nachlaß hrsg. von *Trude Herweg* unter Mitarbeit von *K. H. Grenner,* Bd. I: Grundlegung. 8° (426 S.) Köln 1965, Bachem. 30.— DM.

Fünf Jahre nach dem allzu frühen Tode des Meisters bringt eine treue Schülerin den ersten, die Grundlegung enthaltenden Teil seiner an der theol. Fakultät der Universität München gehaltenen Vorlesung im Druck heraus. — Zeitlebens war es M.s wesentliches Anliegen, den *theologischen* Charakter der von ihm vertretenen Disziplin klar herauszuarbeiten. Es ging ihm nicht darum, die sozialwissenschaftlichen Kenntnisse zusammenzutragen und weiterzugeben, deren der Priester für sein seelsorgerliches Wirken bedarf (sog. „Berufswissen"), sondern um eine echt theologische, d. h. in der Offenbarung, näherhin in der propositio Ecclesiae explicite oder implicite enthaltene und aus ihr heraus zu entwickelnde Lehre, die als solche in der theologischen Fakultät ihren rechtmäßigen Platz hat. Um M. gerecht zu werden, muß die Buchbesprechung daher an erster Stelle darüber berichten, wie weit es ihm gelungen ist, dieses sein Ziel zu erreichen.

Auf den ersten Blick erkennt man, wie sehr M. sich angelegen sein läßt, über den Kreis der rein philosophischen Probleme hinaus, über die man mit jedem, der bereit ist, Vernunftgründe gelten zu lassen, diskutieren kann, hinausgreifend auch auf spezifisch theologische Fragen einzugehen und theologisch zu argumentieren; so versteht er es z. B., Schriftstellen des NT für die Soziallehre fruchtbar zu machen, denen man in Werken katholischer Sozialwissenschaftler bisher nicht begegnete. M. geht aber sehr viel weiter: seiner Meinung nach sind die „sozialen Grundprinzipien", d. i. die Aussagen über das Verhältnis von Einzelmensch und Sozietät, selbst ursprünglich religiöser Natur. Demgemäß sei es keine bloße geschichtliche Zufälligkeit, daß die Grundfrage aller Soziallehre, eben die Frage nach dem Verhältnis von Einzelmensch und Sozietät (vgl. „Mater et magistra", n. 219: ‚omnino caput'!) sich zuerst im religiösen Bereich stelle und die für diesen Bereich gefundene Antwort auch auf die profanen Bereiche übertragen werde, vielmehr entspreche dies genau der Natur der Sache, und so gehe „auch die Kirche bei ihrer Verkündigung der Soziallehre den Weg von der religiösen Offenbarungsgrundlage zur Gestaltung des profanen Soziallebens. Sie zeigt uns, wie die religiös geoffenbarte Zueinanderordnung von Einzelmensch und Sozietät aussieht, und lehrt uns, wie — möglichst analog dazu — das Verhältnis von Einzelmensch und Sozietät in den verschiedenen Bereichen des profanen Soziallebens immer aufs neue zu gestalten ist" (249). M. selbst scheint das Bewußtsein zu haben, daß er damit vielleicht etwas viel behauptet, denn er spricht in den Überschriften zweier Abschnitte seiner einschlägigen Ausführungen vom „geschichtlichen" bzw. „religionsphilosophischen Konvenienzgrund (sic!) für die religiöse Fundierung der sozialen Grundprinzipien" (245 bzw. 247). Die in Jesus Christus erfolgte Offenbarung lehrt uns, in welchem Verhältnis der einzelne Erlöste und die Gesamtheit der Erlösten im Heilsplan Gottes zueinander stehen; aus ihr lernen wir den unendlichen Wert der einzelnen unsterblichen Seele erkennen, für die Christus gestorben ist, nicht minder aber die Verbundenheit aller im Heilswillen Gottes und in seinem Reiche. Von dieser Grundlage ausgehend können wir uns bemühen, die rechte Ordnung im profanen Bereich „möglichst analog dazu" zu gestalten, was, wie M. selbst einschränkend sagt, „in den einzelnen Bereichen nur in unterschiedlichem Maße

möglich" ist (a. a. O.) Das sind gewiß Gedanken, die weiterzuverfolgen sich lohnt. Aber trifft es denn zu, daß die Kirche in ihrer Lehrverkündigung diesen Weg geht? Mindestens für die Pontifikate Pius' XI. und Pius' XII. wird man das kaum sagen können. Seinerzeit hatte Pius X. einmal erklärt, die soziale Frage sei zutiefst eine religiöse Frage. Das wurde als frommer Überschwang empfunden, und so fand diese Redewendung keinen Eingang in den Sprachgebrauch; im weiteren Verfolg von M.s Gedanken könnte sich vielleicht ihr echter Sinn erschließen.

Den wesentlichen Gehalt der christlichen Auffassung vom Verhältnis von Einzelmensch und Sozietät faßt M. in folgenden beiden „Momenten" zusammen: „Achtung vor der unableitbaren Wirklichkeit und dem Eigenwert des einzelnen und der sich daraus ergebenden Selbstverantwortlichkeit" sowie „Bindung des Einzelmenschen an die Gemeinschaft, seine Mitverantwortlichkeit für das Sinken und Steigen des religiösen, kulturellen und materiellen Wohles der Mitmenschen" (249); diese Auffassung bezeichnet er als „Solidarismus" (ebd.). Damit ergibt sich die Frage, wie dieser M.sche Solidarismus sich zu der den gleichen Namen führenden sozialphilosophischen Lehre verhält. M. scheint volle inhaltliche Übereinstimmung anzunehmen. In der Tat besteht keinerlei Gegensatz; der Umstand, daß M. nur von der Bindung des einzelnen an die Gemeinschaft spricht, dagegen die Rückbindung der Gemeinschaft an die einzelnen, die ihre Glieder sind, nicht eigens hervorhebt, braucht nicht dahin gedeutet zu werden, daß er diese Rückbindung und damit die Doppelrichtung des Bindungsverhältnisses übersähe oder gar leugne. Dafür spricht vor allem die Art, wie er das so vielfach anzutreffende, beinahe unausrottbare Mißverständnis, der Solidarismus sei ein Mischmasch aus Individualismus und Kollektivismus, durch die klare Feststellung zurückweist, Individualismus und Kollektivismus seien *konträre* Gegensätze, der Solidarismus stehe zu *beiden* im *kontradiktorischen* Gegensatz. Auch wo M. sich gegen *H. Pesch* wendet, geht es nicht um einen Unterschied im Lehrgehalt, sondern in der Argumentation. M. wirft Pesch vor, er verstoße gegen die methodische Sauberkeit, indem er sich für seinen Solidarismus, der doch ein sozialphilosophisches System sein solle, „zwischendurch ... immer wieder auf geoffenbarte und christliche Ideen" berufe (269); erst *G. Gundlach* biete eine Begründung des Solidarismus „von größerer methodischer Sauberkeit", doch treffe es nicht zu, wenn er seine Darstellung als Wiedergabe der Pesch'schen Lehre ausgebe, in Wirklichkeit korrigiere er Pesch (ebd.). Schlägt man die von M. selbst angegebenen Belegstellen bei Pesch nach, so beruft sich dieser „auf geoffenbarte und christliche Ideen", um den von ihm behaupteten „engen Zusammenhang zwischen Solidarprinzip und christkatholischer Lehre" (Pesch, Lehrb. d. Nationalökonomie ^{3,4} I [1924], 413) zu belegen; die Ableitung seiner Lehre ist rein philosophisch. Richtig ist, daß Pesch die ethische Seite so stark hervorhebt und so oft auf sie zurückkommt, daß die Aufmerksamkeit von der ontologischen Basis ungebührlich abgelenkt wird, was selbst einen Forscher wie M. irregeführt hat. Peschs allzusehr in die Breite gehende Ausführungen sind bei Gundlach wesentlich gestrafft und begrifflich schärfer gefaßt; so wird man für die Begründung des Solidarismus immer auf Gundlach zurückgreifen; M. selbst gibt eine eigene ausführliche Begründung (268—300). Hatte Pesch sich begnügt, den „engen Zusammenhang" zwischen seinem Solidarismus und der christkatholischen Lehre ins Licht zu stellen, so können seine Nachfolger es nur dankbar begrüßen, daß M. sogar unternimmt, ihn als in der christlichen Heilslehre und der sozialen Verkündigung der Kirche grundgelegt zu erweisen. Die „Konvenienz" dieser Begründung wird wohl jeder gern anerkennen; Stringenz hat M. selbst nicht dafür in Anspruch genommen.

An der methodisch strengen Trennung von philosophischer und theologischer Argumentation hält M. folgestreng fest. Alles, was er aus den verschiedenen Sozialwissenschaften, von denen er namentlich die Soziologie ausschöpft, sowie als philosophischen Unterbau der theologischen Argumentation übernimmt — und das nimmt in seinen Ausführungen den meisten Raum ein —, sind für seine theologische Disziplin „Übernahmen" (‚Lemmata'); darin ist er durchaus konsequent. Hat er aber sein Vorhaben, die Soziallehre aus der ‚propositio Ecclesiae' heraus zu entwickeln, wirklich ausgeführt?

Da dies sein ausdrücklich angekündigtes Vorhaben ist, würde man an erster Stelle

erwarten, er werde die Verlautbarungen des kirchlichen Lehramts in aller Breite vorlegen, um alles, was sie hergeben, aus ihnen herauszuholen. Das geschieht aber nicht; im Gegenteil: Bezugnahmen auf Äußerungen des kirchlichen Lehramts finden sich nur sehr sparsam eingestreut. Noch viel dringender würde man erwarten, M. werde sich der bislang so gröblich vernachlässigten fundamentaltheologischen Frage nach der Zuständigkeit des kirchlichen Lehramts für Fragen des sozialen Bereichs annehmen, um die Verbindlichkeit, genauer gesprochen den Verbindlichkeitsgrad seiner einschlägigen Verlautbarungen zu klären. Sind die päpstlichen und bischöflichen Äußerungen zu Fragen und Angelegenheiten des gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Bereichs, auch wenn sie unzweideutig nicht privaten, sondern amtlichen Charakter besitzen, stets Ausfluß des *Lehr*amts, oder sind sie nicht vielleicht sogar in sehr großem Umfang Ausfluß des *Hirten*amts? Gewahrt der Papst eine Not oder Gefahr, dann drängt seine Hirtensorge ihn, zu mahnen oder zu warnen. Seine Kenntnis des Sachverhalts beruht aber auf rein menschlichen Erkenntnisquellen; sie ist daher immer nur bruchstückhaft und ungenau; die ihm zugegangene Berichterstattung kann unzutreffend sein mit der Folge, daß er sich von den Dingen ein weit von der Wirklichkeit abweichendes Bild macht; vielleicht würde er, wenn er zutreffender informiert wäre, andere Empfehlungen aussprechen, anderen Leuten ins Gewissen reden und dergleichen mehr. Gerade zur Zeit erleben wir, wie päpstliche Äußerungen im Streit der Meinungen überbeansprucht werden, wie Interessenten sich der ihnen nach ihrer Meinung günstigen Äußerungen bedienen, um sie der Gegenseite als quasi-unfehlbare und daher streng verbindliche Wahrheit vorzuhalten, zugleich aber für andere Textstellen, die ihnen weniger genehm sind, sich taub stellen. Unter diesen Umständen besteht ein dringendes Bedürfnis danach, die theologische Qualifikation solcher Äußerungen klarzustellen; gerade um die Autorität des kirchlichen Lehramts vor Mißbrauch zu schützen, ist es notwendig, die Kriterien zu erarbeiten, mittels deren es möglich ist abzuklären, ob eine päpstliche oder bischöfliche Äußerung überhaupt Ausfluß des Lehramts ist und, soweit das zutrifft, welchen Verpflichtungsgrad sie für sich in Anspruch nimmt. Unmittelbar nach dem Erscheinen der Enzyklika „Rerum novarum" hat bekanntlich Card. Lavigerie dem gesamten Wortlaut Unfehlbarkeit zugeschrieben, allerdings nirgends dafür Zustimmung gefunden. An einer gründlichen Klärung fehlt es aber bis auf den heutigen Tag. M., der von der Soziologie herkam und dessen großes Verdienst es ist, der von uns mit viel Mißtrauen angesehenen und allzu geringschätzig behandelten Soziologie den ihr gebührenden Platz in der katholischen Soziallehre gesichert zu haben, lagen solche fundamentaltheologische Fragen fern. Er hat sich ganz auf das verlegt, was seine Stärke war; diese seine Leistung bleibt, und so wird auch dieses sein Werk seinen ehrenvollen Platz im Schrifttum zur katholischen Soziallehre behaupten; es ruft aber nach einer Ergänzung. Das schmälert unsere Dankesschuld nicht gegenüber der Herausgeberin, der es gelingen möge, uns recht bald auch den zweiten, die „Grundformen menschlichen Zusammenlebens" behandelnden Band zu schenken.

O. v. Nell-Breuning S. J.

Aufsätze und Bücher

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

Fiedler, Frank, Von der Einheit der Wissenschaft. 8° (170 S.) Berlin 1964, Deutscher Verlag der Wissenschaften. 6.20 DM. — Der Verf. will gegenüber der „bürgerlichen", „imperialistischen" und „kapitalistischen" „Trennung" von Natur- und Geisteswissenschaften die Einheit von Natur- und Gesellschaftswissenschaften zeigen. Er geht dabei als linientreuer Marxist von der marxistischen Philosophie aus, „die als einzige konsequent wissenschaftliche Philosophie auch die einzige konsequent richtige Wissenschaftstheorie darstellt" (52). Die Trennung von Natur- und Geisteswissenschaften erscheint ihm als notwendige Folge des „Idealismus" (64) und als bedingt durch das Bestreben einer „dem Untergang geweihten Klasse", „ihre Klassenherrschaft ein wenig zu verlängern" (25). Besonders Rickert, Dilthey und Rothacker werden scharf kritisiert; die „Revisionisten", sei es neukantianischer Richtung wie Max Adler, sei es neuhegelianischer Prägung wie Georg Lukács, kommen natürlich nicht besser weg. Diese polemische Einstellung behindert eine sachliche Behandlung des Problems nicht wenig. Wesentlich scheint F. zu sein, daß die „Gesellschaftswissenschaften" ebenso wie die Naturwissenschaften Gesetzeswissenschaften sind; auch sie müssen „das Einzelne durch das Allgemeine und Gesetzmäßige erklären" (99). Wer das leugnet, spricht den Gesellschaftswissenschaften faktisch den Charakter der Wissenschaft ab. Denn „Widerspiegelung von objektiven Gesetzen" ist „eine notwendige ... Bestimmung der Wissenschaft" (90). Damit hängt etwas anderes zusammen: Die „verwickelten Komplexe soziologischer Art", die das gesellschaftliche Leben bestimmen, bestehen nach F. in „nichts anderem als der ‚greifbaren' *Materie* im Bereich der ‚Wirtschaftswelt', im sozialökonomisch fundierten und strukturierten Bereich der menschlichen Gesellschaft" (95). So sucht F., treu der Grundthese des historischen Materialismus, die Bedeutung der „Ideen" für die geschichtliche Entwicklung möglichst herabzusetzen (vgl. S. 38). — Aber sind denn die „Produktionsverhältnisse" selbst etwa nicht durch „Ideen" mitbestimmt? Und heißt es nicht sogar in der Großen Sowjet-Enzyklopädie: „Der Marxismus-Leninismus ist unvereinbar mit dem Vulgärmaterialismus, der die aktive Rolle der Ideen, Theorien und politischen Einrichtungen verneint" (M. N. Kornejew, Der historische Materialismus, Berlin 1955, S. 19). Wäre nicht in dieser auf Engels zurückgehenden Lehre von der Rückwirkung des ideologischen Überbaus auf die Basis ein Ansatzpunkt für eine befriedigendere Unterscheidung (nicht „Trennung") von Natur- und Gesellschaftswissenschaften zu finden? F. hat sich diese Möglichkeit nicht zunutze gemacht. Selbstverständlich muß der Mensch, namentlich in seinem technischen Schaffen, die „objektiven Gesetze" der materiellen Natur sich zunutze machen (38); aber nicht diese Gesetze, die vor Jahrhunderten schon ebenso bestanden wie jetzt, bestimmen die *geschichtliche* Entwicklung auch nur der Technik, sondern die „Ideen" des menschlichen Erfindergeistes; noch weniger bestimmen die Naturgesetze das geschichtliche Werden der geistigen Kulturgebiete. Die „Ideen" aber, die das geschichtliche Werden bestimmen, sind ganz gewiß nicht ausschließlich „gesellschaftliche" Ideen, sondern immer wieder entscheidend Ideen großer Einzelpersönlichkeiten, die keineswegs als Fall aus allgemeinen Gesetzen erklärt werden können; gerade ein realistisches Denken muß das anerkennen; wer es leugnet, erweist sich als durch eine vorgefaßte dogmatische Ideologie bestimmt. — S. 106 Anm. 38 ist das erste ‚1. Bd.' zu tilgen, anstelle des zweiten ‚1. Bd.' zu lesen: 7. Bd., und anstelle von 1923: 1927. Von einer Leugnung der Entwicklung in der Natur durch Dilthey an der zitierten Stelle kann allerdings nicht die Rede sein; vgl. dazu: Glockner, Die europäische Philosophie, Stuttgart 1958, S. 1060 f. J. de Vries S. J.

Salzburger Jahrbuch für Philosophie VIII/1964. gr. 8° (293 S.) Salzburg/München 1965, A. Pustet. 29.— DM. — Der neue Band umfaßt Beiträge zur Logik, Erkenntnistheorie, Metaphysik, Ethik, Pädagogik, Religionsphilosophie, unter den Miszellen einen zur empirischen Soziologie. Die Thematik ist überwiegend rein sachlicher Art, doch auch die geschichtlichen Themen dienen ausdrücklich dem letztlich immer nach der Sache selbst fragenden Denken; sie kreisen um wesentlich systematische Probleme: Nominalismus als Denkmöglichkeit (W. Hoeres), Seinsteilhabe und Sinnteilhabe bei Thomas (W. Weier), Individuationsprinzip nach Thomas und Scotus (H. Beck), der „einzig mögliche Gottesbeweis" Kants in seiner vorkritischen Periode (J. Bauer), Gott als „oppositio oppositorum" beim Kusaner (W. Beierwaltes). Der Auseinandersetzung mit dem entschiedensten Gegner der Metaphysik heute widmet sich R. Wohlgemut: Metaphysik und Positivismus. Seine Ausführungen suchen zu zeigen, daß Positivismus und Metaphysik *formal* miteinander identisch seien; beide gehen vom „Gegebenen" aus, nur anerkenne der Positivist das „Gegebene" des Metaphysikers nicht (25); wobei wohl unklar bleibt, inwiefern der Metaphysiker, wenn er über das Gegebene „hinausdenkt" (mittels „Denkoperationen", „durch schlußfolgerndes Denken"), ein eigenes „Gegebenes" postuliere (27). — Die Abhandlung über den Wahrheitsbegriff (P. Weingartner) vergräbt sich in logistische und sprachanalytische Problematik; sie beweist wieder einmal mehr, daß moderne Erkenntniskritik ohne Eingehen auf logistische und analytische Fragestellung und Methode, und zwar in deren eigener Sprache, kaum gut möglich ist. — Von den weiteren Arbeiten würde diejenige über „Die Theorie der Zeit und die Gottesbeweise" (B. Thum) eine einläßliche Würdigung verdienen. Man muß nachdrücklich darauf hinweisen, daß hier das spekulative Problem der Zeit wie sonst heute wohl nirgendwo in Angriff genommen und im Hinblick auf den Gottesbeweis „ex motu" diskutiert wird; der Verf. führt dabei Gedanken weiter, die er gerade auch in voraufgehenden Bänden des „Jahrbuchs" (I/1957, II/1958) vorgelegt hat. Die Auffassung vom Wesen der Zeithaftigkeit welthaft Seiender verdichtet sich in folgender Aussage: „Was in der Zeit beharrt, ist ein potentieller, in sich selbst unzeitlicher Substanzgrund; er wird in jedem Augenblick durch einen je eigenen Akt in die Fülle seiner Substantialität und Begründungsmacht gesetzt. Die sog. Momentanzustände sind Aktuierungen der Substanz als solcher, nicht nur Aktuierungen durch je andere akzidentelle Formen" (154). Dem ist unbedingt zuzustimmen. Die Frage stellt sich also nicht nur „nach den Ursachen des Mehr an Aktualität, das in einer Bewegung gegenüber einem Zustand des bloßen Bewegtwerdenkönnens vorliegt, sondern nach den Gründen eines Seins in der Differenzierung und Entfaltung in zeitlich distante Verwirklichungen überhaupt" (157). Man darf wohl meinen, daß hier der Ausgangspunkt eines gegenüber dem traditionellen „ex motu" besonderen Gottesbeweises „ex temporalitate" angegeben ist. Freilich wird die Theorie der Zeit in ihrem Zusammenhang mit der Idee des „actus essendi" (vgl. 158), wie sie vornehmlich der Aufsatz „Ontologie der Zeit in objektivierender Betrachtungsweise" vorträgt (Salzb. Jb. Phil. I/1957, 7—31; vgl. Schol 33 [1958] 443), noch verdeutlicht werden müssen, nach Ansicht des Rez. besonders bezüglich der „Phänomenologie" der „Gegenwart" (als „perfectio pura" in aller „Dauer"). — Von religionsphilosophischem Interesse ist die Untersuchung über Sinn und Stellenwert religiöser Erfahrung in der Sicht heutiger Thomisten (Th. Timpte). Reich belegt und zumal darauf bedacht, den Begriff der Erfahrung zu präzisieren, beschränkt sie sich doch auf die Literatur bis 1960, berücksichtigt deshalb etwa auch nicht die Akten der Gallarate-Tagung über „esperienza religiosa" und die sich anschließende kritische Diskussion (vgl. Schol 37 [1962] 399 f., 481 f.). Übrigens wird man J. Mouroux nicht als Thomisten bezeichnen wollen, der Verf. tut aber gut daran, sich auch am christlichen Spiritualismus zu orientieren und, gerade beim Versuch einer Weiterführung (228 f.), an der Religionsphänomenologie. — Band VIII des Jahrbuchs, das sich mehr und mehr Beachtung verschafft, bezeugt aufs neue das hohe und anspruchsvolle Niveau, dem es sich verpflichtet weiß, nicht zuletzt auch im Besprechungsteil.

H. Ogiermann S. J.

De Raeymaeker, Louis, Introduction à la philosophie. 5. Aufl. gr. 8° (320 S.) Löwen 1964, Publications Universitaires (Nauwelaerts). 220.- FB. — Diese Einleitung in die Philosophie, ohne Zweifel eine der besten, die es gibt, bedarf keiner Empfehlung mehr. Über ihre Eigenart, die gleichgeblieben ist, vgl. Schol 25 (1950) 123. Ein Vergleich mit der 3. Auflage von 1947 zeigt, daß die Versicherungen des Verf.s in den kurzen Vorworten zur 4. und 5. Aufl., die Auskünfte jeder Art seien auf den neuesten Stand gebracht worden, der Wahrheit entsprechen. Der Abschnitt über die Gegenwartsphilosophie ist bedeutend erweitert worden. Besonders aber sind die unter dem Titel „Le travail philosophique" zusammengestellten wertvollen Informationen über philosophische Studienzentren, Akademien, Gesellschaften, Kongresse, Bücher und Zeitschriften fast in allen Teilen erneuert worden. Auf einige Einzelheiten, die der Verbesserung oder Ergänzung bedürften, sei hier kurz hingewiesen. Die Angaben über die Studienhäuser der Gesellschaft Jesu (212) stimmen zum Teil nicht mehr; aufgehoben sind die Studienhäuser in Enghien, Vals-près-Le-Puy, Jersey, Stonyhurst; es fehlen dagegen Lyon und Chantilly, Frankfurt, Heythrop, Poona u. a. Akademien der Wissenschaften gibt es in Deutschland in Berlin (jetzt nicht mehr „Preußische", sondern „Deutsche" Akademie, in Ostberlin), Leipzig (seit 1846), München, Göttingen (seit 1751), Heidelberg (jedenfalls jetzt nicht mehr „Badische Gesellschaft der Wissenschaften"), Mainz (seit 1949). Die S. 216 aufgezählten deutschen und österreichischen philosophischen Gesellschaften dürften wohl nicht mehr alle bestehen (zu den deutschen vgl. Fr. Domay, Handbuch der deutschen wissenschaftlichen Gesellschaften, 555—562, 437); die unter Suisse (221) an 2. bis 4. Stelle aufgezählten Gesellschaften sind nur Sektionen der Schweizerischen Philosophischen Gesellschaft. Von den S. 233 genannten Büchern von H. Meyer und A. Müller, ebenso von H. Meyers Thomas-Buch (237) gibt es Neuauflagen. S. 262 oben fehlt J. M. Bocheński, Formale Logik, Freiburg 1956. Bei den Bibliographien wäre zu ergänzen: L. Martínez Gómez, Bibliografía filosófica española e hispanoamericana 1940—1958, Barcelona 1961.

J. de Vries S. J.

Jaspers, Karl, Kleine Schule des philosophischen Denkens. kl. 8° (184 S.) München 1965, Piper. 6.80 DM; geb. 9.80 DM. — Das Buch enthält die 13 Vorlesungen, die J. im Herbst 1964 im Bayerischen Fernsehen gehalten hat. Ausgehend von Erfahrungen des menschlichen Lebens, der Natur- und Geschichtswissenschaft, der Politik und Überlieferung, führt er jeweils an die Grenzen, wo die Fragen auftreten, die keine Wissenschaft mehr beantwortet. So gelingt es ihm, in lebendigem Gespräch auch den noch ungeübten Leser zu philosophischem Denken anzuleiten. Wie nicht anders zu erwarten, ist es das Jasperssche Philosophieren mit seinem die Subjekt-Objekt-Spaltung überwindenden, gegenständlich unfaßbaren Umgreifenden, mit den Chiffern der Transzendenz, die „bedeuten, aber nicht Etwas bedeuten" (132), mit seinem philosophischen Glauben und dem Unverständnis für die christliche Religion der Menschwerdung und Auferstehung. Trefflich ist jedenfalls die Abrechnung mit dem „Wissenschaftsaberglauben", der „im Gewand von Scheinwissenschaft den Haufen von Torheiten" hinstellt, „in denen weder Wissenschaft noch Philosophie noch Glaube ist" (21); veranschaulicht wird dies vor allem an den Verkehrungen der Psychologie und Soziologie, die „eine verheerende Macht unserer Zeit" sind (98). Philosophie soll aller Vermassung gegenüber lehren, sich nicht täuschen zu lassen. „Sie lehrt, dem wahrscheinlichen Unheil ins Angesicht zu blicken. Sie stört die Ruhe der Welt. Aber sie verwehrt auch die Unbesonnenheit, das Unheil für unausweichlich zu halten" (174). Die Philosophie allein, meint J., ist es, „die die Denkungsart wandeln kann" (174). J. de Vries S. J.

Muck, Otto, S. J., Christliche Philosophie (Berckers Theologische Grundrisse, 3). 8° (239 S.) Kevelaer 1964, Butzon und Bercker. 9.80 DM; geb. 12.80 DM. — Einführungen in die christliche Philosophie in der Form eines Überblicks über ihre Hauptinhalte gibt es heute nicht allzu viele. So wird man dankbar sein für diesen aus Studienwochen des Fernkursus für theologische Laienbildung hervorgegangenen Grundriß. Er zeichnet sich durch Klarheit und Reichhaltigkeit aus. Die schulmäßige, bewußt auf gefälligen Stil verzichtende Darbietung (85) verlangt allerdings vom

Anfänger ernste Mitarbeit. Die vier Teile behandeln „Denken und Sein" (Erkenntnistheorie und allgemeine Metaphysik), „Strukturen der Erfahrung" (kategoriale Ontologie), „Mensch, Welt, Gott" (Naturphilosophie, Anthropologie, philosophische Gotteslehre), „Verantwortete Freiheit" (allgemeine Ethik). Dankenswert sind die Literaturhinweise am Schluß. J. de Vries S. J.

La Vérité. Actes du XIIe Congrès des Sociétés de Philosophies de Langue Française (Bruxelles-Louvain 1964). gr. 8° (331 S.) Louvain-Paris 1964, Nauwelaerts. 420.- FB. — Der Band enthält 69 Kurzreferate zu folgenden Themengruppen innerhalb des Rahmenthemas: Wahrheit und Ontologie — Wahrheit, Logik und Wissenschaft — Wahrheit, Symbol und Kunst — Wahrheit und Praxis — Wahrheit und Geschichte — Der Wahrheitsbegriff in der Geschichte der Philosophie. Nicht alle Beiträge sind von gleichem Interesse, sie umschreiben aber in ihrer Gesamtheit den Umkreis heutiger Wahrheits-Problematik, wenn auch innerhalb der einzelnen Sparten nicht geradezu alles berührt wird, was etwa dem deutschen Leser wichtig und vordringlich vorkommt. So wird zur Grundfrage nach dem Wesen der Wahrheit bei *Heidegger* nichts gesagt; Fl. Léopold (286 ff.) greift nur einen Teilaspekt heraus, dazu noch im Anschluß an den kleinen Versuch über die „Gelassenheit", von dem man nicht behaupten kann, daß er mit seinem Rückgriff auf Wortbildungen aus dem Alemannischen auf französische Leser einen anderen Eindruck erwecken könnte als den der Eigenbrötelei. Ebenso fehlt eine Auseinandersetzung mit der Idee „existenzieller" Wahrheit, etwa im Zusammenhang mit dem Grundanliegen von Jaspers. Vielleicht noch mehr überrascht, daß zum thomanischen und thomistischen Wahrheitsbegriff nichts Wesentliches zu lesen ist; das Referat von *J. Laporta* (308 ff.) beschäftigt sich nur mit der Frage nach der „Gottesschau" als Letztziel des Menschen. Daher erfährt man nirgendwo etwas über die genauen Beziehungen zwischen ontologischer und logischer Wahrheit; über diejenigen zwischen Seinswahrheit und Wertwahrheit (insbesondere ethischer Wahrheit) handelt vom *personalistischen* Standpunkt aus *J. Moreau* (41 ff.). Aber was positiv geboten wird, zeigt gerade auch dem scholastischen Leser eine Vielfalt von Fragen, wie sie erst in der modernen Philosophie möglich wurden und von der scholastischen Erkenntnistheorie bei weitem noch nicht eingeholt, geschweige denn auf gleiche Ebene der Diskussion gehoben worden sind. Probleme der sprachanalytischen und logistischen Definition von Wahrheit (vgl. 49 u. ö.), der „operativen" Definition (68 f.), überhaupt des Nexus von formaler („Kohärenz"-) und materialer („Korrespondenz"-)Wahrheit (vgl. 100 ff.), doch auch die bedrängenden Schwierigkeiten im Wesen „hermeneutischer" Wahrheit (z. B. 137 ff.) werden aufgezeigt, allerdings zumeist unter einem nicht sehr weiten Blickwinkel. Die Kurzreferate sind ja nur als Diskussionseinführungen gedacht, die Diskussionsergebnisse selbst werden indes nicht mitgeteilt. — Zu manchen Einzelheiten wäre wohl eine auch kritische Bemerkung erlaubt. Die Abkehr von Descartes und seiner Methode der Wahrheitssicherung scheint so gut wie allgemein zu sein. Dürfte aber eine tiefere Besinnung auf den „Ausgang vom Bewußtsein", wie ihn neocartesianisch eingestellte Erkenntniskritik versteht (vgl. J. de Vries, La Pensée et l'Être. Louvain-Paris 1962, Nauwelaerts), der Diskussion gar nicht mehr wert sein? Freilich wird in den Referaten auch die neuthomistische „transzendentale" Methode und der Sinn der ihr erreichbaren Wahrheit nicht thematisch aufgegriffen. Es herrschen eben sprachlogische und zur Not an personalistische Tendenzen sich anlehnende Konzeptionen vor (auch ein gewisser Augustinismus kommt zu Wort, vgl. 112 ff.). Oder es wird, wie im Hinblick auf Wahrheit der Kunst (auch dies eine Frage, die im Bereich der scholastischen Mentalität eine zu geringe Rolle spielt), von Wahrheit nur in einem sehr analogen Sinne geredet. Was den Begriff der Wissenschaft betrifft, so drängen Auffassungen von Methode in den Vordergrund, die mit Metaphysik nicht viel anzufangen wissen: „les méthodes adoptées jusqu'ici par les philosophes et les métaphysiciens demeurent subjectives ..."; man fordert eine Methode, die, wie in den „Wissenschaften", in der Lage sei „de réaliser l'accord des esprits" (133). Wenngleich längst nicht alle Referenten antimetaphysisch angehaucht sind, so findet sich doch kein Beitrag, der den antimetaphysischen Standpunkt ausdrücklich zum Thema machte und überzeugend überwände. *M. Deschoux* (279 ff.), der im übrigen ebenfalls davon spricht, daß „philosophische Wahrheit" von der „persönlichen Glei-

chung" des Philosophen abhänge, schlägt vor, einen „accord des esprits" auf dem Wege des philosophischen team-work zu suchen, auf dem Wege des „authentischen Dialogs" zwischen den Forschern. Daß auch dabei sprachanalytische Untersuchungen einen methodischen Vorrang einnehmen, läßt sich begreifen. Andererseits scheint eine „metaphysische" Analyse der Sprache, etwa des Satzes oder der Aussage, mit der Behauptung des ontologischen oder metaphysischen Sinnes der Copula, durchgängig zu befremden und als willkürlich oder jedenfalls vorschnell empfunden zu werden. Alles in allem darf man sagen, der Sammelband rege zutiefst das Problem „Wahrheit und Methode" an, obwohl das gleichnamige Werk H.-G. Gadamers nicht erwähnt wird.
H. Ogiermann S. J.

Schneider, Peter K., Die wissenschaftsbegründende Funktion der Transzendentalphilosophie (Symposion 17). 8° (174 S. Freiburg/München 1965, Alber. 16.— DM. — Der Leiter und Mitherausgeber der Reihe, M. Müller, unterscheidet in ihr Veröffentlichungen, denen er keine besonderen Empfehlungen auf den Weg mitgibt, und solche, bei denen er es („nur selten") tut. Zu letzteren gehört auch vorliegende Schrift. Sie widmet sich tatsächlich einem der brennendsten Themata der Gegenwartsphilosophie, wie schon aus ihrem Titel hervorgeht, mehr noch aus dem Inhaltsverzeichnis. Im 1. Teil wird die formale Logik mit dem Problem der Axiomatisierung behandelt, die mathematische Logik und das Problem der Evidenz, die Wissenschaftstheorie und das Problem der Wahrheit. Der 2. Teil hat zum Zentrum die Aufgabe einer transzendentalen Logik als Analyse und Deskription der apriorischen Struktur des Bewußtseins, der 3. geht noch kurz auf die einschlägigen Fragen ein, die die Kybernetik aufwirft. — Die literarische Technik des Buches ist sicherlich nicht nach jedermanns Geschmack. Seitenlang wird zitiert, selbst seitenlange Einzelzitate fehlen nicht. Die Belegstellen für Logistik sind so gut wie alle aus Bocheński, Formale Logik, herausgeschrieben, die diskutierte Literatur beschränkt sich auf ein Minimum. Daß in einer Abhandlung über das moderne Anliegen einer Transzendentalphilosophie die Bestrebungen eines K. Rahner, Lotz, Coreth usw. nicht einmal genannt werden, mag man unverzeihlich finden; daß H. Krings' „Transzendentale Logik" (1964) unberücksichtigt bleibt, läßt sich dagegen verstehen. Allerdings wird hier eine Weise transzendentallogischen Philosophierens präsentiert, die mit der Methode jenes Kreises von Jesuiten wenig gemeinsam hat: Sch. übernimmt, dieser Eindruck bestimmt alles, die Grundposition Fichtes und Husserls. Es sei aber gleich bemerkt, daß zumal die exzessiv spekulative Position Fichtes für heutige Logiker und Wissenschaftstheoretiker schwerlich diskutabel sein dürfte; es steht zu befürchten, daß das Gespräch zwischen ihnen und der Metaphysik so wohl kaum in Gang zu bringen ist. Diese Denker wissen natürlich sehr gut, daß ihre „Grundlegungen" nur formaler Art und niemals „absolut" sind; in Teil 1 des Werkes exponiert der Verf. weitläufig, daß ihre Systeme die Begründung der „Notwendigkeit" ihrer Setzungen nicht leisten. Er formuliert ziemlich scharf: „Insofern hat sich der Charakter der Wissenschaftstheorie als in seinen Grundlagen dogmatisch, widersprüchlich oder auf stillschweigenden Voraussetzungen beruhend erwiesen" (73). Er will nun seinerseits eine Wissenschaftslehre bieten, die ihre für alle Wissenschaften „absolut fundierende Funktion" streng ausweist (ebd.). Der Weg dazu scheint ihm vorgezeichnet: „Historisch gesehen ist der Durchbruch und Totalvollzug des skizzierten Gedankenganges die Entwicklung der Transzendentalphilosophie von Descartes bis Fichte und dem Spätwerk Husserls" (75). Wie gesagt, scheint Sch. die Positionen Fichtes und Husserls im wesentlichen sich zu eigen zu machen. Der Kommentar zu den ausgiebig zitierten Texten Fichtes, Hegels und Husserls ist freilich sehr gekonnt und anregend. Er wäre noch eindringender, wenn er die Kritik an Husserls Begriff der Evidenz und des materialen Apriori vom logistischen und sprachanalytischen Standpunkt aus einbezogen hätte (Schlick, Kraft, Stegmüller u. a., vgl. auch H. Delius, Untersuchungen zur Problematik der sogenannten synthetischen Sätze a priori [1963]). — Die allentscheidende These, echte und befriedigende Begründung der Wissenschaften und ihrer Wissenschaftlichkeit sei von der *Philosophie* zu leisten, ist nicht unumstritten; Vl. Richter meint in seinen „Untersuchungen zur operativen Logik der Gegenwart" (Freiburg/München 1965, Alber): „Für ihre

Grundlagen muß jede Wissenschaft ... selbst sorgen, auch evtl. indem sie eine Anleihe bei einer anderen Wissenschaft macht — aber nicht bei der Philosophie" (87). Man darf nur hoffen, daß die energische Inangriffnahme der heiklen Problematik durch Sch. der Diskussion, zunächst einmal unter den Transzendentalphilosophen selbst, einen mächtigen Auftrieb gibt. H. Ogiermann S. J.

Verneaux, Roger, Introduction générale et Logique (Cours de Philosophie thomiste). gr. 8° (124 S.) Paris 1964, Beauchesne. 9.90 F. — V. behandelt die Hauptfragen der philosophischen Einleitung (das Wort „Philosophie", Philosophie als Weisheit, Philosophie als Wissenschaft, Philosophie und Glaube, Philosophie und Vernunft) und der Logik (Gegenstand der Logik, Begriff, Satz, Schluß, Schlußarten, Beweis) ganz im Sinn des hl. Thomas, zum großen Teil sogar mit wörtlicher Anführung und Erklärung seiner Texte. In dem Abschnitt über die „christliche Philosophie" kommt darüber hinaus Leo XIII. zu Wort. Moderne Richtungen der Philosophie werden nur gelegentlich einmal erwähnt; so etwa die Phänomenologie (33, 40). Man fragt sich aber: Genügt das in unserer Zeit für eine Seminarphilosophie? Fordert nicht das Konzil in seinem Dekret über die Priesterbildung Berücksichtigung der philosophischen Richtungen, die in dem betreffenden Land größeren Einfluß ausüben, und eine Vorbereitung auf den Dialog mit den Zeitgenossen? Zum mindesten hätte gezeigt werden müssen, daß und wie in der dargelegten Lehre des hl. Thomas Antworten auf die Fragen, die heute noch lebendig sind, gegeben werden. Daß der Verf. dazu fähig gewesen wäre, beweist seine Sammlung von Texten moderner Philosophen, die er in der gleichen Sammlung herausgegeben hat (vgl. S. 138). J. de Vries S. J.

Dopp, Joseph, Notions de Logique formelle (Cours publiés par l'Institut Supérieur de Philosophie). gr. 8° (304 S.) Louvain 1965, Publications universitaires. 300.— FB. — Dieses Werk ersetzt ein früheres dreibändiges Lehrbuch des Verfassers *Leçons de Logique formelle* (Louvain 1950). Es bietet dem Studenten der Philosophie eine vernünftige Auswahl des Stoffes aus der alten und modernen formalen Logik: Aussagenkalkül der „klassischen" Logik (nach der Methode der Wahrheitstafeln, der semantischen Tabellen von *Beth* und der axiomatischen Methode), Prädikaten-Logik der Alten (einschließlich der Syllogistik), einstellige und mehrstellige Prädikatenlogik (ohne und mit Identität) der modernen „klassischen" Logik. Bei der Darstellung der modernen Logik verwendet der Verfasser weitgehend die neue Methode der semantischen Tabellen (vgl. die Besprechung des Buches von *Beth* in Schol 38 [1963] 453), ein Fortschritt in sachlicher und pädagogischer Hinsicht gegenüber seinem früheren Werk. — In den philosophischen Anmerkungen betreffs der Natur der Logik (6 ff.) vertritt der Verfasser einen logischen Realismus. Es wäre falsch, würde man diese Auffassung der Neuscholastik oder sogar der Scholastik schlechthin zuschreiben wollen. Vl. Richter S. J.

Van Doorne, F. (Hrsg.), Mens-worden met of zonder God? 8° (112 S.) Nijmegen 1964, Dekker en Van der Vegt. 4.50 fl. — Das Buch ist die Frucht einer Wochenendtagung, die von der Nimweger philosophischen Vereinigung „Thaumasia" im November 1963 veranstaltet wurde. Ihr Thema lautete: Mensch-werden mit oder ohne Gott. Das Buch enthält außer einer Einleitung des Vorsitzenden der Thaumasia *Van Doorne* und den drei „Einleitungen" der Gespräche von *K. A. H. Hidding*, *Ad den Besten* und *D. M. De Petter* (40—112) fünf Beiträge, die im Nijmeegs Universiteitsblad zur Vorbereitung der Tagung erschienen waren (14—39). Diese Beiträge entfalten und klären die Fragestellung. Es geht um die Frage, ob der Mensch nur in einer religiösen Haltung seine wahre Erfüllung finden kann oder in einer rein humanistischen selbstlosen Hingabe an den Dienst des Mitmenschen. Bedeutet nicht die Glaubenshaltung eine Selbstentfremdung des eigentlichen Menschseins? Letztlich geht es also um die Frage: Ist religiöser Glaube noch haltbar? (30). Einer der Beiträge, von *J. P. van Praag* gezeichnet, erklärt unumwunden, das Streben nach der Verwirklichung der „Mitmenschlichkeit" mache, daß das Dasein seinen Sinn in sich selbst trage und sich selbst genüge (33). Die drei Einleitungsvorträge verteidigen die entgegengesetzte These: der Leidener Religionswissenschaftler *Hidding* von der Religionsgeschichte und -phänomenologie her, *den Besten*

von der zeitgenössischen niederländischen Literatur her, *De Petter* im Ausgang von der Metaphysik. Letzterer setzt sich besonders mit dem humanistischen Atheismus Sartres und Merleau-Pontys auseinander. Unter anderem gibt er diesem zu bedenken: „Wo bleibe ich mit mir selbst, mit meinem unüberwindlichen Verlangen nach Erfüllung meines Daseins, wenn ich mir doch nicht verhehlen kann, daß die schönere Zukunft, für die ich mich einsetze, nicht meine Zukunft sein wird" (110). Und weiter: Der humanistische Atheismus mit seiner rein diesseitigen Auffassung „kann dem Kreuz keinen Sinn geben, dem Kreuz, das in jedem menschlichen Leben seinen Platz verlangt, und oft einen sehr breiten Platz" (111).

J. de Vries S. J.

Siegmund, Georg, Naturordnung als Quelle der Gotteserkenntnis. Neubegründung des teleologischen Gottesbeweises. 3. Aufl. gr. 8° (424 S.) Fulda 1965, Parzeller. — Der Gedanke an Teleologie ist bei unsern positivistisch denkenden Naturwissenschaftlern verpönt, aber auch philosophisch interessierte Laien sind weithin von einem tiefen Mißtrauen gegen jeden Gottesbeweis aus der Naturordnung erfüllt. Julius Seiler dürfte recht haben, wenn er einen der Hauptgründe dieses Mißtrauens in der allzu anspruchslosen Darbietung des Beweises sieht, wie sie sich vielfach findet (Orientierung vom 15. 9. 1965). Oft gibt man sich und den Lesern im Sinn einer sogenannten „induktiven Metaphysik" keine Rechenschaft über den wesentlichen Unterschied der Methoden der Naturwissenschaft einerseits, der Philosophie anderseits, und man tut so, als gebe es einen stetigen Übergang von der einen zur anderen. Dazu kommt, wie J. Seiler betont, ein Mangel an fachwissenschaftlichem Tiefgang, eine Begründung der Zielstrebigkeit, die dem Naturwissenschaftler primitiv vorkommen muß. Von diesen Fehlern ist die „Neubegründung des teleologischen Gottesbeweises", wie sie S. gibt, ohne Zweifel frei. Darum ist es sehr zu begrüßen, daß das Buch nunmehr in 3. Auflage vorliegt. Die 1. Auflage (1941) wurde von mir in Schol 17 (1942) 434—436 ausführlich gewürdigt. Das dem Buch damals gespendete Lob gilt auch heute noch; es ist auch heute noch die beste Darstellung des teleologischen Beweises, die wir haben, obwohl der Verf. die 3. Auflage nur wenig verändern konnte. Wünschenswert wäre eine ausdrückliche Auseinandersetzung mit N. Hartmanns Buch „Teleologisches Denken" gewesen. Implizit sind jedoch dessen Einwände zum größten Teil schon in den aus den beiden ersten Auflagen übernommenen Überlegungen entkräftet.

J. de Vries S. J.

2. Geschichte der älteren und neueren Philosophie

Verneaux, Roger, Textes des grands philosophes. III: Temps modernes (Cours de philosophie thomiste). gr. 8° (158 S.) Paris 1964, Beauchesne. 9.90 F. — Es ist verdienstlich und nachahmenswert, daß dieser Kurs thomistischer Philosophie den philosophiegeschichtlichen Überblicken Textsammlungen folgen läßt. Die vorliegende zur Neuzeit bis einschließlich Hegel hat der Verf. der Bändchen über die moderne bzw. zeitgenössische Philosophiegeschichte ausgewählt. Von Descartes (5—42) werden vorwiegend etwas weniger bekannte Texte aus den Principia philosophiae gebracht; von Pascal die berühmtesten Pensées über die beiden Unendlichen, die Wette, Herz und Verstand, die drei Ordnungen; auf je etwa 10 Seiten von Spinoza, Malebranche, Leibniz und Hume Kostproben aus den Hauptwerken. Kant (99—137) ist mit grundlegenden Texten der beiden ersten Kritiken vertreten; zur transzendentalen Deduktion der Kategorien beschränkt sich V. verständlicherweise auf das weniger wichtige Einleitungsstück, und gerne würde man — etwa anstelle der Kritik des „ontologischen" Gottesbeweises — etwas über den Schematismus und vor allem zur Antinomienlehre, zumal zur 4. Antinomie, finden. Den Abschluß bilden sehr aufschlußreiche, aber natürlich gerade in dieser Kurzfassung noch mehr als alles andere der Interpretation bedürftige Texte der Hegelschen Enzyklopädie (§§ 13—15, 17 f., 48, 79—82, 86—89, 93—95, 377—386, 430—436, 548—552). Es wäre müßig, sagen zu wollen, dies oder jenes fehle.

W. Kern S. J.

Schöpf, Alfred, Wahrheit und Wissen. Die Begründung der Erkenntnis bei Augustin (Epimeleia, 2). gr. 8° (208 S.) München 1965, A. Pustet. 18.80 DM. — Gegenüber früheren Arbeiten zur Erkenntnislehre Augustins sieht der Verf. das Besondere seines Versuchs darin, daß die Problematik der Erkenntnis vom strengen augustinischen Wissensbegriff her aufgerollt werden soll (12). Dieser Begriff wird — nach einer vor allem methodologischen Fragen gewidmeten Einleitung (15—30) — im 1. Teil entfaltet (33—91). Zunächst geht es um die sittlichen Bedingungen des Wissens. Nach den Soliloquia (1, 6) sind dies Glaube, Hoffnung und Liebe. Sch. meint, es dürfe hier nicht primär an einen religiösen Glauben gedacht werden, sondern „Glaube" beinhalte hier nur die „Affirmation, daß es Wissen überhaupt und ein bestimmtes Wissen aller Voraussicht nach gibt" (47). (Dagegen ließe sich sagen: Augustin spricht hier nicht von den Voraussetzungen jedes beliebigen Wissens, sondern der Gottesschau.) Nach einem Abschnitt über das „Wechselspiel" von Glauben und Wissen (51—70) folgt dann die Darlegung des formalen Begriffs des Wissens (71—87). Drei Merkmale sind für das Wissen wesentlich: es muß wahr sein, vollständig (perfectum) sein, d. h. den Gegenstand in seiner Ganzheit wahr erfassen, nicht etwa zum Teil falsch oder nur wahrscheinlich, und schließlich unerschütterlich (inconcussum), d. h. zeitlos gültig sein, so daß eine zeitlich spätere Aufhebung nicht in Betracht kommt. „Wissen" besagt also nach Augustin absolute Gewißheit. Der 2. Teil (95—194) untersucht, inwieweit nach Augustin Wissen in diesem Sinn erreichbar ist, und zwar wird die Frage behandelt bezüglich der Bereiche des „Außen" (foris), des „Innen" (intus) und des absoluten Prinzips als des „Innersten" (intimum). Der 1. Abschnitt bringt zuerst eine sehr ansprechende Darstellung von Augustins Lehre über die sinnliche Wahrnehmung und Vorstellung. Die entscheidende Frage ist dann: „Vermag der Verstand die Wahrnehmung so zu begreifen, daß ein wahres, vollständiges und unerschütterliches Wissen entsteht?" (130). Es ist klar, daß die Antwort negativ ausfallen muß. Doch ermöglicht die Wahrnehmung unser praktisches Verhalten in der sinnlichen Welt. Im Innenbereich, dem Bereich der „memoria", d. h. der geistigen Präsenz (141), verwirklicht sich dagegen der strenge Begriff des Wissens. Es geht Augustin dabei nicht so sehr um das Wissen, das sich auf die wechselnden seelischen Akte bezieht, als um jenes Selbstbewußtsein, das notwendig in jedem dieser Akte impliziert ist. (Allerdings spricht Augustin doch auch von der Gewißheit der Tatsache des Zweifels, der sicher nicht ein stets notwendiger Akt ist.) Aber auch die Selbsterkenntnis ist (metaphysisch) nicht die letztlich zureichende Bedingung des Wissens, nicht „autonom", schon deshalb nicht, weil der menschliche Geist sich nicht selbst zu produzieren vermag. Metaphysisch ist vielmehr alles Wissen letztlich begründet in der Wahrheit selbst als dem absoluten Prinzip des erkennenden Subjekts und des erkannten Objekts. Diese Lehre Augustins wird im letzten Abschnitt (172—194) kurz dargelegt. Es kann nicht erwartet werden, daß dabei die zahlreichen Probleme, welche die Interpretation dieses schwierigsten Lehrstückes bieten, restlos geklärt werden. — Im ganzen ist das Buch jedenfalls ein beachtenswerter Beitrag zur Deutung Augustins. J. de Vries S. J.

Mondin, Battista, La filosofia dell'essere di S. Tommaso d'Aquino. gr. 8° (336 S.) Roma 1964, Herder. 2800.- L. — Der Verf. geht von dem neuen Verständnis der Philosophie des hl. Thomas als einer Philosophie des Seins, des actus essendi, aus. Die Bausteine dieser Philosophie, die sich in den Werken des hl. Thomas zerstreut finden, will er möglichst systematisch sammeln. Die einzelnen Kapitel geben zuerst eine kurze Zusammenfassung der Lehre über den betreffenden Fragepunkt, dann die wichtigsten Texte in italienischer Übersetzung und (in den Anmerkungen) im lateinischen Urtext. Die 7 Kapitel des 1. Teiles bringen „Bruchstücke einer Phänomenologie des Menschen" (23—63), die 4 Kapitel des 2. Teiles die „Erkenntnislehre" (epistemologia: 67—125), der 3. Teil die „Metaphysik", die in zwei Abschnitte untergeteilt ist: 1. Die aufsteigende Linie von den Seienden zum subsistierenden Sein (6 Kapitel, 135—210), 2. die absteigende Linie vom subsistierenden Sein zu den kontingenten Seienden (10 Kapitel, 213—329). Der Schwerpunkt des Ganzen liegt im 1. Abschnitt des 3. Teiles, der die entscheidenden Texte über das Sein als höchste Vollkommenheit und seine Begrenzung durch das

Wesen sammelt. Beachtenswert ist auch der 1. Teil. Der Verf. meint, Thomas sei einer der ersten gewesen, die der philosophischen Forschung eine von der Phänomenologie her geformte Fragestellung gegeben haben (39). Man wird allerdings zugeben müssen, daß es sich dabei meist nur um kurze Bemerkungen handelt, die leider oft übersehen werden; so überwiegt denn auch in den angeführten Texten die Spekulation über die Phänomenologie. Der schwächste Teil des Buches ist der 2. Teil. Hier wird fast ausschließlich die aristotelische Lehre von der Abstraktion der „Washeit des Sinnendinges" berücksichtigt. Von dieser aus dürfte sich aber tatsächlich nur eine „essentialistische" Philosophie des Seienden entwickeln lassen, wie ja auch Thomas selbst die Abstraktion der allgemeinen Wesenheit vorzüglich der Naturphilosophie zuordnet, sie aber für die Metaphysik als unzureichend betrachtet (In Boethii De trinitate q. 5, a. 3). Gerade daß diese aristotelische Erkenntnislehre in der thomistischen Schule so einseitig in den Vordergrund getreten ist, dürfte wohl einer der Hauptgründe für die „Seinsvergessenheit" sein, der auch diese Schule verfiel, indem sie Thomas einseitig als Aristoteliker sah. Von der bloßen Abstraktion der Wesenheiten aus dürfte das Sein nicht in den Blick kommen können. Hier ist vielmehr die Lehre von der „vollkommenen Rückkehr des Geistes zu sich selbst" entscheidend, wie sie etwa De ver. q. 1, a. 9 umrissen wird. Es ist schwer verständlich, daß dieser Text bei M. nicht erscheint. — S. 150 wird mit Recht bemerkt, daß der Schluß des Textes aus In Boeth. De trin. q. 5, a. 4, so wie er abgedruckt ist, fehlerhaft sein muß; in einer *so* fehlerhaften Form steht er allerdings auch nicht in der Ausgabe von Parma; die neuen kritischen Ausgaben von P. Wyser und Br. Decker geben den Text genau so, wie der Verf. ihn in seiner italienischen Übersetzung voraussetzt. J. de Vries S. J.

Roensch, Frederick J., Early Thomistic School. 8° (XXII u. 350 S.) Dubuque (Iowa) 1964, The Priory Press. 5.95 $. — Es steht natürlich einem jeden Schriftsteller frei, die Grenzen seines von ihm gewählten Themas zu bestimmen. Aber wenn man den Titel des vorliegenden Buches liest („Die frühthomistische Schule"), wird eine Beschränkung auf die Philosophie des frühen Thomismus in keiner Weise deutlich. Außerdem läßt sich eine solche Beschränkung schwer konsequent durchführen; denn obschon die Anfänge des Thomismus gerade philosophische Fragen, insbesondere die nach der Einheit oder Pluralität der Formen, in den Vordergrund stellten, waren doch meistens theologische Begriffe und Probleme damit verquickt. Indes verdient die Arbeit des Verf. alle Anerkennung, vorausgesetzt daß man sich mit der getroffenen Auswahl abgefunden hat. Zwar bietet er keine neuen Forschungsergebnisse, wohl aber eine übersichtliche Zusammenfassung der bisherigen, was auf einem so schwierigen Gebiet nur mit Hilfe einer exakten Kenntnis vieler Einzeluntersuchungen möglich ist. Nachdem einleitend die historischen Grundlagen aufgedeckt worden sind (1—27), folgen die Hauptkapitel: Die frühthomistische Schule in England (William Hothum O. P., Richard Knapwell O. P., Robert Erford O. P., Thomas Sutton O. P., William Macclesfield O. P.: 28—83); Die frühthomistische Schule in Frankreich (Bernard of Trilia O. P., Giles of Lessines O. P., Peter of Auvergne, John Quidort of Paris O. P., Bernard of Auvergne O. P., Hervé Nédélec O. P., Armand of Bellevue O. P., William Peter Godlin O. P., Peter of Palude O. P.: 84—169); Die augustinische Lehre im Widerspruch zu Thomas (170—199); Die Verteidigung der thomistischen Ansichten in England (Richard Knapwell O. P., William Macclesfield O. P., Robert Orford O. P., der anonyme Verfasser von De natura materiae, Thomas Sutton O. P.: 200—265); Die Verteidigung der thomistischen Ansichten in Frankreich (Giles of Lessines O. P., John Quidort of Paris O. P., Bernard of Trilia O. P.: 266—313). Die größte Sorgfalt hat der Verf. auf die „footnotes" verwendet, die jedoch (bequem für den Drucker, nicht gerade für den Leser!) erst am Ende der Kapitel erscheinen; sie bringen eine Fülle von Zitaten, Quellen- und Literaturangaben und dergleichen mehr, wobei selbst die fremdsprachigen Texte meist fehlerfrei erscheinen. Nur ein kleines Versehen sei nebenbei angemerkt: Der bekannte Quidort-Forscher heißt J. P. *Muller* (nicht: Müller). Die „Conclusion" (314—317) will die geschlossene Einheitlichkeit der frühthomistischen Schule betonen und eine Art von Begriffsbestimmung geben: „Thomism ... is a living

system and its principles develop step by step in such a way that each new stage is organically linked with the past": (31); aber gilt das letztere nicht ähnlich für jede katholische Schule? Zudem würde man bei den Thomisten der ältesten Generation (Johannes von Neapel, Hervaeus Natalis, Jacob von Metz, Johannes Quidort von Paris) unter strikt theologischer Hinsicht (zumal für die theologische Erkenntnislehre: Wissenschaftscharakter der Theologie, Subalternationstheorie usw.) größere Abweichungen feststellen können. — Eine absolute Vollständigkeit wird in einem solchen Werk nicht zu erwarten sein. Eine einzige Lücke dürfte jedoch auffallen: Romanus de Roma O. P., Nachfolger des hl. Thomas auf dem Lehrstuhl von Paris († 1273), wird nirgends erwähnt. In der für die mittelalterlichen Eigennamen angewandten Schreibweise folgt der Verf. selbstverständlich dem englischen Gebrauch; der deutsche Leser muß sich indes erst daran gewöhnen (so ist z. B. Giles of Rome niemand anderes als Aegidius Romanus). Würde sich da keine internationale Regelung empfehlen, etwa die, daß die lateinische Schreibweise allgemein beizubehalten wäre? J. Beumer S. J.

Bretschneider, Willy, Sein und Wahrheit. Über die Zusammengehörigkeit von Sein und Wahrheit im Denken Martin Heideggers (Monographien zur philosophischen Forschung, 37). 8° (201 S.) Meisenheim 1965, Hain. 23.— DM. — Eine Münchener Dissertation. Sie konnte weder Pöggelers Heideggerbuch (auch nicht dessen voraufgegangene, ins Buch eingegangene Abhandlungen zu Heidegger) noch Richardsons Standardwerk, noch gar J. van de Wiele, Zijnswaarheid en Onverborgenheid (Leuven 1964) einarbeiten, bescheidet sich aber auch im wesentlichen mit Referieren. Mißverständlich ist freilich die einleitende Formulierung, Sein und Wahrheit seien „keine getrennten Prädikate, deren eines der Metaphysik und das andere der Logik zugeordnet" seien — als hätte etwa auch die große scholastische Philosophie je so gedacht. Nun kommt es natürlich auf das Wie des Ineinsdenkens von Sein und Wahrheit an, und hier nimmt Heidegger zweifellos einen eigentümlichen Standpunkt ein. „Der Grund von Sein und Wahrheit ist die Wahrheit des Seins; das anhand des Werkes von Heidegger aufzuzeigen ist der Sinn dieser Arbeit" (2). Sie gliedert sich in 3 Kapitel: Der geschichtliche Wandel der Wahrheit im Lichte der Unverborgenheit — Der sich entfaltende Neuansatz in ein Denken um die Wahrheit (sic!) — Die Wahrheit als die Wahrheit des Seins im Denken der Kehre Heideggers. Die Ausführungen von Kap. 1 ergeben gegenüber oft zu lesenden Interpretationen u. E. kaum Neues. Es zeigt sich jedoch wieder einmal, daß Heidegger den metaphysischen Sinn von „wahr" als „transcendentale" völlig unzureichend bestimmt (vgl. dazu bes. 35) oder im Grunde gar nicht sieht. Auch B. bringt keinen Text bei, der diesen Eindruck entkräften würde. Kap. 2 erläutert zunächst die Seinsfrage als Mitte des Heideggerschen Denkens im Ausgang vom Dasein und die Methode der Daseinsanalyse, dann die „Kehre" als endgültige Überwindung der Philosophie der Subjektivität, weiter den Zusammenhang von Welt und Wahrheit (vornehmlich in „Sein und Zeit"), schließlich den Neuansatz des Denkens der Wahrheit als „Erschlossenheit", „Freiheit" (wobei Freiheit mit Transzendenz identisch ist, mit Überstieg in Welt als solche und zutiefst in das Sein als solches) und als zugleich „Un-Wahrheit" (Verbergung, Be-irrung; gerade das hat Richardson glänzend dargestellt). Kap. 3 enthält wohl mehr als die vorangehenden gewisse Nuancen und persönliche Wendungen in der Interpretation; jedenfalls tritt B. energischer als Wiplinger und auch Richardson für die Kontinuität des Heideggerschen Denkens von „Sein und Zeit" bis heute ein. Die Geschichtlichkeit der Wahrheit des Seins gleichsam im „Medium" des Dasein „im" Menschen wird überzeugend entwickelt, wiederum aber ohne eigentliche (kritische) Stellungnahme. Das letzte Kap. liest sich wie eine durchgreifende Exegese des kompakten Satzes auf S. 2: das Sein ist „kein vorfindliches und verfestigtes Sein von irgend etwas, sondern der offen-verborgene Umkreis einer Geschichte, die geprägt ist vom Wechselspiel der Zeit". Das geschichtlich-geschickliche „Wesen" des Seins „west" im Menschen, der zur „Wahrheit" des Seins gehört. Die eigentümliche Dialektik von Sein und Mensch „ist" das Wesende von Sein als Wahrheit. Zwar ist die Geschichte des Seins (bisher?) die Geschichte des „Ausbleibens" des Seins. Die Überwindung der neuzeitlichen Metaphysik beginnt aber damit, daß das Sein

in seinem Ausbleiben erfahren und damit zugleich es selbst, das Sein, in seinem eigenen Wesen „bedacht" wird. Der Verf. weist darauf hin, daß solches Erfahren und Bedenken erst dann eine Wende der Zeit einleitet, wenn es nicht nur von einzelnen Philosophen, sondern von einem „Volk" geschichtsmächtig vollzogen wird. — Auch vorliegende Schrift macht, auf ihre Weise sehr eindrucksvoll, deutlich, wie sehr Heideggers Problematik in der Dimension dessen verläuft, was die klassische Metaphysik unter dem Titel „ontologische Wahrheit" zu verstehen sucht, wie sehr er demgegenüber dasjenige unterbewertet, was der Sinn von „Aussagewahrheit" ist: personale, kommunikative Bejahung des Seins der Seienden.

H. Ogiermann S. J.

Hoche, Hans-Ulrich, Nichtempirische Erkenntnis. Analytische und synthetische Urteile a priori bei Kant und bei Husserl (Monographien zur philosophischen Forschung, 35) 8° (191 S.) Meisenheim 1964, Hain. 22.50 DM. — Der Standpunkt der logischen Positivisten und Linguisten wird in dieser Dissertation bewußt nicht oder nur am Rande berücksichtigt, auf das (ebenfalls in diesem Heft besprochene) Werk von H. Delius wird kein Bezug genommen. Der Aufbau ist sehr durchsichtig: 1. Kants Unterscheidung zwischen analytischen und synthetischen Urteilen, 2. Husserls Begriff des Analytischen, 3. Kants Theorie der transzendentalen Erkenntnis (im Hinblick auf die Synthesis a priori), 4. Husserls Begriff des Synthetischen, 5. Vergleich des analytischen und 6. des synthetischen Apriori bei Kant und Husserl. — Ein Vergleich ist sinnvoll, weil Husserl selbst die Kantischen Bestimmungen aufgreift und den Anspruch erhebt, das in ihnen implizierte wissenschaftstheoretische Problem besser und sogar befriedigend gelöst zu haben (4, vgl. 137). Die Darstellung der apriorischen Urteile bei Kant, die vom Gegensatz zu Leibniz ausgeht und sehr geschickt die diesbezügliche Literatur einarbeitet, hebt gut heraus, daß Kant nur Allgemeinbegriffe, nicht Individualbegriffe kennt und so (im Gegensatz zu Leibniz) eine scharfe Grenze des Begrifflichen zur sinnlichen Erkenntnis zieht, die allein „anschauende" heißen dürfe. Mittels des Bezugs auf Anschauung wird daher immer über den Begriff hinausgegangen. Was die Auffassung Husserls betrifft, so betont der Verf., im Gegensatz zu Kant behaupte er Anschauung von Allgemeinem, Wesensanschauung (30 f.), und jedes gültige Urteil könne durch originäre Anschauung der Substratgegenstände bewährt werden. Ist es aber rein analytisch, dann lasse es sich vollständig formalisieren und in seiner „Deutlichkeit" allein auf Grund seiner logischen Form vollziehen (40 f.); „wahr" jedoch werde es durch seine Beziehung auf gebende Anschauung. Die synthetischen Urteile nun haben auch bei Kant Gültigkeit nur durch die Beziehung der auftretenden Begriffe auf Anschauung, empirische oder reine (50 f.); Mathematik wende sich an reine Anschauung, indem sie ihre Begriffe „konstruiert", Philosophie, indem sie gewisse Begriffe als Bedingung der Möglichkeit von wissenschaftlicher Erfahrung ausweist. Bei der Diskussion der Kantischen Theorie fallen sehr instruktive und scharfsinnige Bemerkungen, z. B. gerade betr. des Unterschieds und Zusammenhangs von mathematischem und philosophischem Erkennen (52 f.) und zum Schematismuskapitel (61 f.). Wesentlich scheint die Feststellung zu sein, Kant übernehme die Humesche These, „alle sinnvoll beredbaren Gegenstände seien nichts anderes als assoziativ gebündelte Impressionen" (68), bleibe also einer „atomistischen Vorstellungslehre verhaftet (142), während Husserl den echten Begriff der Intentionalität ausgebildet habe. Husserl vermag daher von „materialem" Apriori zu sprechen, von materialen Kategorien, was „materiale Wesenserkenntnisse" ermögliche (83). Solche Wesenserschauung, die sich allerdings „in der einseitigsten Weise" an Beispielen von visuellen und akustischen Merkmalsempfindungen orientiert (86), geschieht in „freier Variation": „im denkenden variativen Durchlaufen der Möglichkeitsabwandlungen eines in seiner Identität mit sich selbst festgehaltenen Seienden" werde das „Eidos" als invariant erblickt (83). So wird „Phantasie" als eigentümliche Evidenz „reiner Möglichkeiten" statuiert (89), wobei „Phantasierbarkeit" immer wieder unmotiviert mit „Denkmöglichkeit", „Erdenklichkeit" gleichgesetzt wird (92). Das Gelingen oder Mißlingen von Phantasierbarkeit erscheint als „einzige Rechtsgrundlage jeder Setzung analytischer und synthetischer Möglichkeit oder Unmöglichkeit" (96). Der Verf. erörtert insbesondere

Husserls synthetisch apriorische Auffassung von Substanz und Kausalität, muß aber vorausschicken, eine methodologische Rechtfertigung werde auch in den „Ideen zu einer reinen Phänomenologie" nur ansatz- und andeutungsweise versucht (102). Kap. 5 und 6 bringen dann den Vergleich zwischen Kant und Husserl thematisch. Es handle sich um eine gemeinsame Idee des Analytischen (auf der Basis des Widerspruchsprinzips); der genauere Sinn der Anschauungsunabhängigkeit der analytischen Sätze bei Husserl bzw. Kant differiere freilich. Überhaupt wird der verbindliche Sinn von Wesensanschauung ja dadurch gleichsam relativiert, daß für Husserl das transzendentale Ego „kontingent" bleibt, andersartige konstituierende Subjektivität nicht ausschließt (126 f.). Gilt das übrigens nicht analog für Kants synthetisierende Subjektivität? — Das synthetische Apriori bei Husserl leidet darunter, daß die Rede von der phantasierenden Variation ganz ungeklärt bleibt (128); der Verf. sucht ihr einen vertretbaren Sinn abzugewinnen (132), der Rez. gelangt darüber jedoch zu keinem klaren Urteil. Auch nicht darüber, ob Kant sich faktisch der von Husserl herausgestellten variativ-eidetischen Methode bediene, doch ohne auf sie zu reflektieren (140). Es sei noch angemerkt, daß die Untersuchung als nur vorbereitende, vorläufige gemeint ist (4, vgl. 142).

H. Ogiermann S. J.

Wanke, Otto, Die Kritik Wilhelms von Alnwick an der Ideenlehre des Johannes Duns Skotus. Utrum esse intelligibile conveniens creaturae ab aeterno sit productum ab intellectu divino. 8° (330 S.) Bonn 1965, Inauguraldissertation. — Es fehlt nicht an — manchmal hervorragenden — kritischen Ausgaben aus der mittleren und jüngeren Franziskanerschule. So wurden im Jahre 1937 die sechs Quästionen „De esse intelligibili" und das 10 Quästionen umfassende „Quodlibet" des Skotusschülers Wilhelm von Alnwick (1270—1333) im 10. Band der „Bibliotheca Franciscana Scholastica medii aevi" von Athanasius Ledoux neu herausgegeben. Trotzdem blieb Alnwick, dieser wichtige Gesprächspartner des Skotus, bis zum heutigen Tage ziemlich unbekannt, obwohl seine beständige Auseinandersetzung mit Skotus, vor allem das Problem der Ideenlehre betreffend, wesentlich dazu beitragen könnte, die authentische Lehre des Doctor Subtilis aufzuhellen. W. behandelt nach einer Einleitung in die Ideenlehre im allgemeinen und nach einer ausführlichen Einleitung in die skotistische Ideenlehre (27—63) die Kritik von Alnwick an dieser Lehre in zwei Punkten: 1. Die Ideen können kein eigenes Sein als esse obiectivum haben, da sie real und formal mit Gott, seinem Erkennen und seiner Wesenheit identisch sind (114—189); 2. In Gott gibt es auch keine Ideenproduktion, weil in Gott kein Prinzip sich findet, das die Ideen verursachen oder hervorbringen könnte, und weil in Gott sich kein Sein findet, das produziert wäre (190—241). — Ein wertvoller Beitrag zur Geschichte der Ideenwelt des Spätmittelalters.

J. Hegyi S. J.

Planty-Bonjour, Guy, Les Catégories du Matérialisme Dialectique. L'ontologie soviétique contemporaine (Sovietica. Monographies de l'Institut de l'Europe Orientale à l'Université de Fribourg/Suisse) gr. 8° (VI u. 206 S.) Dordrecht-Holland 1965, Reidel. 27.— fl. — Sowohl G. Lukács (Geschichte und Klassenbewußtsein, 1923) wie A. M. Deborin (Philosophie und Marxismus, 1926; Hegel und der dialektische Materialismus, 1932) wurden von der obersten ideologischen Sowjetbehörde offiziell verurteilt, beide letztlich wegen idealistischer Tendenzen: L. kann sich zu einer Dialektik der Natur nicht verstehen, D. nähert Hegel und Marx einander zu sehr an. Die Auseinandersetzung innerhalb der sowjetischen Philosophen bewegt sich seit Stalins Tod um das zugrunde liegende Problem der Möglichkeit einer Naturdialektik ohne „Subjektivität", ohne „Logos" (vgl. 4). Die Kritik der nicht-orthodoxen Marxisten wie erst recht der Nicht-Marxisten (z. B. Hyppolite, Merleau-Ponty) richtet sich immer wieder gegen die Konzeption einer solchen Möglichkeit. Der Verf. geht im weiteren Verlauf der Darstellung nicht eigentlich auf diese Thematik ein; er verfolgt die innersowjetische Diskussion um die Kategorien des dialektischen Materialismus, praktisch eben diejenigen der Naturdialektik, und läßt den Zusammenhang mit dem historischen Materialismus (wo die Dialektik ihre ursprüngliche Heimat hat) unberücksichtigt (11/12). Zu-

nächst entwickelt er die Auffassung des kooperativen Verhältnisses von Diamat-Philosophie und Einzelwissenschaften, d. h. hier Naturwissenschaften, darauf den Begriff der „Kategorie": der Primat der Natur, des „Objektiven", des Ontologischen — einer „naiven" Ontologie, sagen die anderen — springt gut heraus, Neues gegenüber oft Ausgesprochenem wird freilich kaum zutage gefördert. Interessanter liest sich das Kapitel über die Dialektik der Kategorien. Dialektik meint Korrelation, aber auch irgendwie Widerspruch, und über den Sinn von Widerspruch (dialektischem Widerspruch) und damit den des „Übergehens" der Kategorien ineinander herrscht unter den Sowjetphilosophen tiefe Uneinigkeit (49). Das begriffliche Handwerkszeug ist hier nicht auf der Höhe (51). Auch bezüglich weiterer Themenkreise wird immer wieder festgestellt, wie unklar, verworren und unbefriedigend die Theorien sind (128, 138, 167, 179, 194). Zur Frage der Dialektik der Kategorien überrascht nun die oppositionelle These von K. S. Bakradze (60 f.), der eine Dialektisation der Kategorien verwirft; gerade auch seine Versuche, die „Klassiker" anders als bisher auszulegen, vor allem auch deren Verhältnis zu Hegel (76, 78 f.), verdienen Beachtung; jedenfalls bieten sie ein Beispiel für die relative Freiheit der philosophischen Diskussion in Rußland nach Stalins Tod. Das Ergebnis scheint jedoch eine Zersetzung des „spekulativen", d. h. hier, des eigentlich dialektischen Denkens zu sein: es löst sich auf in historischen „Evolutionismus" (81). Im weiteren Verlauf der Studie wird die Kategorie der „Materie" sehr instruktiv diskutiert, darauf nochmals der Sinn von „dialektischer Widerspruch". Der Rez. darf anmerken, daß die Analysen im wesentlichen kaum überholen, vielmehr bestätigen, was er in seiner Schrift über materialistische Dialektik gezeigt hat. Daß sein Buch nicht zitiert wird, ist nicht schlimm, doch die in mancher Hinsicht weiterführende Veröffentlichung von H. Dahm, Die Dialektik im Wandel der Sowjetphilosophie (1963; vgl. Schol 39 [1964] 464) hätte unbedingt beigezogen werden müssen. — Der Verf. scheut sich nicht, und diese These tritt zum Schluß seiner Ausführungen in noch schärferes Licht, als Motiv solchen dialektischen Denkens die Allergie gegen die Idee eines göttlichen Ursprungs des Kosmos auszusprechen (135 u. ö., bes. 193 f.). Zumal der Begriff der Kausalität, gar der Finalität, spitzt die Auseinandersetzung auf das Thema „Gott" zu. In der „Conclusion" wird die dreigliedrige Herkunft des sowjetischen Philosophierens herausgestellt: Anspruch auf „Wissenschaftlichkeit", Hegelsche Dialektik, Aristotelischer Realismus. Tatsächlich aber „löst" man alle wesentlichen Probleme mit Berufung auf rein wissenschaftliche Argumente (191), wenigstens, so darf man hinzufügen, in pseudo-philosophischer, oft genug auch, am stärksten, vornehmlich in den Handbüchern, ebensosehr auf pseudo-wissenschaftliche Weise. Das Problem des Seins selbst, also das zentrale, kann auf der Ebene der sog. Wissenschaften überhaupt nicht gestellt, geschweige denn beantwortet werden (ebd.).

H. Ogiermann S. J.

Blakeley, Thomas J., Soviet Philosophy. A General Introduction to Contemporary Soviet Thought. gr. 8° (VI u. 82 S.). Dordrecht 1964, Reidel. 18.- DM. 4.50 $. — Das Buch bringt in zwölf kurzen Kapiteln einen Abriß über die gegenwärtige Philosophie des Kommunismus in der Einteilung der sowjetischen Autoren. Der Dialektische Materialismus enthält als Hauptbestandteil die Lehre über die Materie, die Dialektik und das Denken. Hier werden Psychologie und Logik angefügt. Der Historische Materialismus, also die kommunistische Geschichts- und Gesellschaftsphilosophie, wird ergänzt durch Ethik, Atheismus und Geschichte der Philosophie. — Der Zweck des Buches, dem Leser eine rasche Orientierung und Übersicht über die gegenwärtige Lehre zu geben, wird durch die knappe Formulierung und die einer Dezimalordnung folgende Einteilung gut erreicht. Jedes Kapitel enthält außer der systematischen Darstellung auch eine Aufzählung und Besprechung sowohl der sowjetischen Quellen als auch der westlichen Literatur, wodurch man rasch zu den Standardwerken geführt wird. — Obwohl der Text selbst keine Einzelverweise enthält, wird der Kundige merken, daß der Verf. dort, wo unterschiedliche Meinungen sowjetischer Autoren vorliegen, einen ausgewogenen Mittelweg einschlug und der Text somit sicher als authentisch gelten darf. Von einer Kritik der Lehre wurde vollständig abgesehen, doch sind Schwie-

rigkeiten erwähnt, welche die sowjetischen Wissenschaftler bei der Behandlung ihres Stoffes selbst empfanden und aussprachen. Trotz der thesenartigen Diktion und der wissenschaftlichen Genauigkeit besitzt das Buch eine Frische und Aussagekraft, die unmittelbar in die Auseinandersetzung hineinführen. H. Falk S. J.

Ballestrem, Karl G., Russian Philosophical Terminology (Sovietica, Veröffentlichung des Osteuropa-Instituts der Univ. Freiburg/Schweiz, hrsg. v. J. M. Bocheński). gr. 8° (VII und 117 S.), Dordrecht 1964, Reidel. 22.- DM. 6.60 $. 20.- fl. — Das Buch umfaßt mehr als 1000 der ständig wiederkehrenden philosophischen Begriffe der sowjetischen Literatur in alphabetischer Folge und gibt die Übersetzungen dazu parallel in Englisch, Deutsch und Französisch. Der Autor, Assistent bei Bocheński, ging bei der Auswahl von der praktischen Erfahrung aus und genoß sachkundige Unterstützung durch eine Reihe hervorragender Fachleute auf dem Gebiet der sowjetischen Ideologie. Ausschlaggebende Gesichtspunkte für die Aufnahme der Begriffe waren a) die Eigenbedeutung mancher Worte innerhalb der sowjetischen Philosophie, b) philosophisch-allgemeine Zentralbegriffe und c) nicht streng philosophische Begriffe, die jedoch im erklärenden Sprachgebrauch ständig auftauchen. Allgemeinbegriffe mit kommunistischer Sonderbedeutung sind eigens gekennzeichnet. Durch alphabetische Register der französischen, deutschen und englischen Begriffe am Schluß des Buches werden Querverbindungen und Rückvergewisserungen sehr erleichtert. Das Buch gehört zum Standardwerkzeug für eine wissenschaftliche Beschäftigung mit der sowjetischen Ideologie. Fr. Marte S. J.

Bocheński, J. M. (Hrsg.) Bibliographie der sowjetischen Philosophie, 5. Bd., Register/Indices 1947—1960 (Sovietica, Veröffentlichungen des Osteuropa-Instituts der Univ. Freiburg [Schweiz]). gr. 8° (143 S.) Dordrecht 1964, Reidel. 29.50 DM. 7.50 $. 26.50 fl. — Dieser Band enthält ein Namenregister (1—47), ein deutsches (48—90) und ein englisches Sachregister (91—143) zu den vorhergehenden Bänden der gleichen Sammlung. Wir haben deren Sinn und Wert hier regelmäßig gewürdigt (vgl. Schol 39 [1964] 146 f.). H. Falk S. J.

3. Naturphilosophie. Psychologie und Anthropologie

Saur, Karl, Transzendenz als Wirklichkeit. Beiträge zu einem modernen Weltbild. Bd. I. 8° (211 S.) Hamburg 1965, Appel. 9.80 DM. — Das Buch beginnt mit einem Geleitwort von Pascual Jordan, in dem er vor der „Hypertrophie der Spezialisierung" warnt. Im eigenen Rahmen der naturwissenschaftlichen Forschung besteht die Gefahr nicht, denn Zusammenarbeit in Forschungsgruppen und die Pflege der Grenzgebiete sind wirksame Gegengewichte. „Im Kosmos geistigen Lebens" sind aber die Naturwissenschaften nur ein Teilstück, denn es gibt eben noch die Geisteswissenschaften mit Philosophie und Theologie. Wird die Spezialisierung auch auf diese Gebiete zunehmend ausgedehnt — und vielfach scheint dieser Prozeß im Gang zu sein —, so droht „völlige geistige Zersplitterung und Auflösung". Dazu kommt, daß die materialistische Weltanschauung ihre Überzeugungskraft gerade daraus gewinnt, daß sie behauptet, alle Fragen von Natur und menschlicher Existenz einheitlich zu beantworten, und zwar im Sinne der Naturwissenschaft. Hier ist es wichtig, zu zeigen, daß die „Antwort des Materialismus naturwissenschaftlich falsch ist". Das Werk von S., dessen erster Band hier vorliegt, schaltet sich hier in diese Auseinandersetzung von naturwissenschaftlicher und naturphilosophischer Seite ein. Bei der Anordnung des Stoffes ist der Verf. nicht systematisch vorangegangen, sondern hat in 12 Kapiteln einige der Grundprobleme des modernen Weltbildes herausgegriffen. Im 1. Kap. stellt er die Frage, wieso ein Weltbild überhaupt erforderlich ist und setzt sich auseinander mit Idealismus und Positivismus, wobei er einen realistischen Standpunkt zu begründen sucht. Unter „Weltbild" versteht der Verf. nicht eine Beschreibung unserer alltäglichen Welt, sondern einen „Hintergrund", aus dem das, was wir erleben, hervorgeht, und der unseren einzelnen Erlebnissen einen Zusammenhang gibt (10). Als Wahrheits-

kriterium stellt S. „Isomorphie" und „Konvergenz" (20 f.) dar. Nach dem kurzen 2. Kapitel (26—27), das der Auseinandersetzung mit dem radikalen Dualismus gewidmet ist, bilden Kap. 3—6 eine engere Einheit. In ihnen wird die Auseinandersetzung mit dem Monismus weitergeführt, der transzendierende Standpunkt begründet, die ontologische Grundlage des transzendenten Realismus gelegt und die Durchführbarkeit eines transzendierenden Weltbildes untersucht. Am besten wird man den Standpunkt des Verf. aus folgendem Zitat verstehen: „Unser Standpunkt ist in ontologischer Hinsicht als monistisch zu betrachten, da unser normaler Erfahrungsbereich (die ‚Oberfläche') mit dem Ganzen (dem Gesamtraum) eine Einheit bildet. In anthropologischer Hinsicht aber wird sich unsere Auffassung als dualistisch herausstellen, indem das, was von uns der Oberfläche angehört und mit anderen Gebilden der Oberfläche in einem durch deren Gesetze gegebenen Zusammenhang steht, von dem, was von uns dem Innern des Ganzen (der Transzendenz) angehört, durchaus zu unterscheiden ist" (27). Vielleicht darf hier kritisch bemerkt werden, daß der Immanenzbegriff wohl noch mehr geklärt werden könnte, denn einmal ist nach dem Verf. das Immanente = das dem Erfahrungsbereich Angehörige; Immanenz wäre also dann der Gegensatz zu Transzendenz; andererseits wird aber Immanenz auch begriffen als das Innen des Ganzen, das uns empirisch nicht erfahrbar zugänglich ist und dann also weithin mit Transzendenz zusammenfällt (wie im obigen Zitat). Der mit Begriffen und Vorstellungen der modernen theoretischen Physik und Kybernetik operierende Verf. sieht eines seiner Hauptanliegen darin, daß „den ‚Ganzheitskräften' der ihnen gebührende Platz eingeräumt wird". Nach S. gehören die Ganzheitskräfte („Entelechien") oder „individualisierenden Kräfte" zur Transzendenz, und er entwickelt ein sehr erwägenswertes System (67—90), wie eine „transzendente Steuerung" — auf Grund kybernetischer Vorstellungen — gedacht werden kann. Freilich könnte man sich an dieser Stelle wirklich fragen, ob die Leib-Seele-Einheit nicht doch wieder sehr in Gefahr gerät, auseinandergerissen zu werden, zumal S. eine Art Präexistenz der Entelechien (Seelen) annimmt und damit dem in einem eigenem Kapitel abgelehnten extremen Dualismus doch wieder etwas nahekommt. Wir glauben nicht, daß eine solche Präexistenz notwendig angenommen werden muß, um das Systemganze, wie es S. entwirft, zu wahren. Die Kapitel 7—13 behandeln verschiedene Teilprobleme in einer etwas bunten Mischung: Komplementärlehre und monistische Anthropologie als unnötige Rückzüge, die Rolle der Anschauung, der reale Hintergrund quantenphysikalischer Begriffe, Einheit des Bewußtseins, Ewigkeit als Postulat. Zwei Anhänge geben Zusätze und Ergänzungen und fachwissenschaftliche Erläuterungen (Wellenfunktion und ihre Reduktion, Komplementarität, Relativitätstheorie). Der Reichtum der Perspektiven, die das Buch eröffnet, konnte kaum angedeutet werden. Es lohnt sich, das Werk gründlich zu studieren, und man wird auf den 2. Band wirklich gespannt sein. A. Haas S. J.

Mercier, Anton, u. Schaer, Jonathan, Die Idee einer einheitlichen Theorie. Beitrag zur Methodologie der modernen Physik (Erfahrung und Denken, 14). gr. 8° (120 S.) Berlin 1964, Duncker & Humblot. 22.60 DM. — „Simplex sigillum veri" — aber genaugenommen ist es wohl nicht so sehr die Einfachheit als vielmehr die Einheitlichkeit, d. h. die Ableitung einer möglichst großen Anzahl von Daten aus einer möglichst geringen Anzahl von unabhängigen Grundannahmen, welche das Ziel zumindest der physikalischen Naturerklärung und das Kriterium für die Einschätzung einer Hypothese bildet. Dieses Bemühen der Physik um Vereinheitlichung und die Grenzen, an die es stieß, will der erste Teil des Buches auch dem Nichtphysiker verständlich machen und erfüllt damit sicher eine wesentliche methodologische Aufgabe; der zweite Teil gibt in mehr fachwissenschaftlicher Art einen Überblick über die Bemühungen zur Vereinigung von Gravitationstheorie und Elektrodynamik, die ja heute als „einheitliche Theorien" im speziellen Sinn bezeichnet werden. Die weltanschaulichen Auswirkungen dieses Strebens nach einer einheitlichen Naturerklärung, seiner Erfolge und seines Scheiterns, liegen auf der Hand. Zu dem „Sturz der Parität" (44) wäre neuestens die vermutete Verletzung der zeitlichen Symmetrie hinzuzufügen. Und sollte man bei den „zeitgenössischen Tendenzen" (108) nicht auch jene in letzter Zeit sich mehrenden Versuche wenig-

stens nennen, welche, statt die Elektrodynamik zu geometrisieren, umgekehrt die Gravitationstheorie wieder ent-geometrisieren wollen? W. Büchel S. J.

de Broglie, Louis, La Thermodynamique de la Particule Isolée (ou: Thermodynamique Cachée des Particules) (Les Grands Problèmes des Sciences, 17). gr. 8° (VI u. 125 S.) Paris 1964, Gauthier-Villars. 36.— F. — Im Zug seiner bekannten Kritik an der üblichen Deutung der Quantenphysik diskutiert B. folgende Konzeption: Ein quantenphysikalisches „Teilchen" ist in Wirklichkeit eine singuläre Stelle eines realen Wellenzuges und bewegt sich mit diesem nach eindeutig-kausalen Gesetzen durch den Raum. Der statistische Charakter der Quantenphysik wird nach Analogie der Brownschen Bewegung erklärt: Das „Teilchen" steht in beständiger Wechselwirkung mit im allgemeinen nicht erkennbaren Objekten der „unterquantenphysikalischen Ebene" im Sinn von *Bohm-Vigier* und führt infolge dieser unregelmäßigen Wechselwirkung statistische Schwankungsbewegungen aus; die unterquantenphysikalische Ebene spielt also für die Quantenphysik eine ähnliche Rolle wie ein Thermostat in der gewöhnlichen Thermodynamik. Die Sonderrolle der stationären Zustände in der Quantenphysik wird versuchsweise darauf zurückgeführt, daß ein einzelner stationärer Zustand in der „verborgenen Thermodynamik" eine größere Entropie aufweise als eine Überlagerung verschiedener Zustände. B. nennt schon selbst zwei schwerwiegende Einwände gegen seine Auffassung, ohne eine rechte Lösung angeben zu können: Die Temperatur T des „verborgenen Thermostaten" soll nach dem entwickelten Formalismus gegeben sein durch $k \cdot T = m_0 \cdot c^2$ (k = Boltzmannkonstante, m_0 = Ruhemasse des betrachteten quantenphysikalischen Teilchens). Infolgedessen müßte man zu jeder Teilchenart einen besonderen Thermostaten annehmen mit Temperaturen in der Größenordnung von Billionen Graden. Außerdem müßte der Thermostat in allen gleichförmig-gradlinig bewegten Bezugssystemen dieselbe Temperatur haben, während nach der Relativitätstheorie die Temperatur von den verschiedenen Bezugssystemen aus als verschieden groß gemessen wird. Schließlich eine von B. noch nicht erwähnte Schwierigkeit: Die Überlegungen B.s beruhen wesentlich auf der allgemein üblichen Annahme, daß die Temperatur sich relativistisch nach der Formel $T = T_0 \cdot \sqrt{1 - v^2/c^2}$ transformiere. *H. Arzeliès* hat aber kürzlich mit Nachdruck die Auffassung vertreten (Nuovo Cimento 35 [1965] 792, daß diese Formel falsch und die richtige Transformation durch $T = T_0 / \sqrt{1 - v^2/c^2}$ gegeben sei. W. Büchel S. J.

Hörz, Herbert, Atome, Kausalität, Quantensprünge. Quantentheorie — philosophisch betrachtet. 8° (249 S.) Berlin 1964, VEB Deutscher Verlag d. Wissenschaften. 19.80 DM. — In der Auseinandersetzung des Diamat mit der modernen Physik scheint sich ein erheblicher Stilwandel anzubahnen. In dem vorliegenden Buch jedenfalls werden die westlichen Physiker nicht mehr beschimpft und verhöhnt, sondern ihre Auffassungen werden ruhig und sachlich dargelegt und diskutiert; es wird zugegeben, daß die Physiker berechtigte Anliegen haben, die von den (Diamat-)Philosophen in der Vergangenheit nicht oder falsch verstanden worden seien; es werden keine Ausflüchte mehr versucht, deren Aussichtslosigkeit für den mit der physikalischen Sachlage Vertrauten von vornherein klar ist usw. Es wird vielmehr betont, daß es oft eine schwierige Frage sei, in welcher Weise die „zweifellos richtigen" Prinzipien des Diamat auf den konkreten Einzelfall anzuwenden seien; und in diesem Sinn will H. sich um die Begriffe und Probleme der Bewegung, der Wechselwirkung, der Kausalität und der Realität in der Quantenphysik bemühen. Es sei hier nur auf den grundlegenden Bewegungsbegriff eingegangen. H. sieht den philosophischen Grund der quantenphysikalischen Unschärfenbeziehung in der dialektischen inneren Widersprüchlichkeit der Bewegung, wie sie schon von Zenon und dann von Hegel, Engels und Lenin herausgestellt worden sei: Wenn ich einem bewegten Körper einen bestimmten Ort zuschreibe, dann „fixiere" ich ihn gleichsam an diesem Ort und leugne damit seine Bewegung, seine Geschwindigkeit; schreibe ich ihm aber eine bestimmte Geschwindigkeit zu, dann bedeutet dies, daß der Körper sich eben nicht an einem einzigen, wohlbestimmten Ort befindet. Auf diese Weise leitet H. „apriorisch" die Unschärfenbeziehung ab, wobei natürlich der Wert der Konstanten h offenbleibt (42). Wenn

diese Ableitung zuträfe, dann dürfte es für einen exakt (relativ) ruhenden Körper, bei dem also die Problematik der Bewegung völlig entfällt, keine Schwierigkeit bereiten, seinen Ort genau zu bestimmen. Nach der Quantenphysik muß aber natürlich der Ort eines Körpers, dessen Geschwindigkeit exakt gleich Null ist, notwendigerweise völlig unbestimmt sein; erst wenn man die Möglichkeit zuläßt, daß die Geschwindigkeit des Körpers auch etwas über oder unter Null liegen kann, wenn man also das zuläßt, wodurch nach der „philosophischen Unschärfenbeziehung" der Ort des Körpers verschwimmen müßte, wird nach der quantenphysikalischen Unschärfenbeziehung der Ort des Körpers genauer fixierbar, und zwar um so genauer, je größer der Spielraum der zugelassenen Geschwindigkeit ist. Infolgedessen ist es physikalisch falsch, wenn H. schreibt: „Relativ hohe Geschwindigkeiten ‚klassischer Korpuskeln' führen zur Problematik der ungenauen Lokalisierbarkeit" (44, ähnlich 43 u. 45). In Wirklichkeit ist das klassische Korpuskelbild im allgemeinen um so besser auf ein Elementarteilchen anwendbar, je höher dessen Geschwindigkeit, d. h. je kleiner die Wellenlänge der zugeordneten Materiewelle ist; um die nicht-klassischen Interferenzeffekte nachzuweisen, muß man Teilchen mit möglichst großer Wellenlänge, d. h. mit möglichst geringer Geschwindigkeit, verwenden. W. Büchel S. J.

Nevanlinna, Rolf, Raum, Zeit und Relativität. gr. 8° (229 S.) Basel-Stuttgart 1964, Birkhäuser. 23.— DM. — Diese an den Universitäten Helsinki und Zürich gehaltenen Vorlesungen wenden sich an einen breiteren, philosophisch und wissenschaftlich interessierten Leserkreis und geben auf dem Hintergrund einer Ideengeschichte der Raum-Zeit-Lehre eine Einführung in die Grundgedanken der nichteuklidischen Geometrie, der speziellen und der allgemeinen Relativitätstheorie, bei welcher lediglich die Physik- und Mathematikkenntnisse der Mittelstufe der Oberschule bzw. des Gymnasiums vorausgesetzt werden. Es ist erstaunlich, wieviel auf diese Weise, unter Verwendung von Zeichnungen, Modellen usw. vermittelt werden kann, und man muß sich fragen, ob nicht im Physik- und Mathematikunterricht der höheren Schule ein derartiges Buch einen größeren Beitrag zu einer wirklichen Allgemeinbildung leisten könnte als die üblichen Lehrbücher, die zwar die exakte Kenntnis einfacherer fachwissenschaftlicher Formeln vermitteln, dafür aber fast von vornherein vor der Aufgabe kapitulieren, die Grundgedanken der großen modernen physikalischen Theorien aus ihrer fachwissenschaftlichen Einkleidung herauszuschälen und in ihrer allgemeinen, „philosophischen" Bedeutung sichtbar werden zu lassen. Wenn man gegenüber der Darstellung von N. noch Wünsche äußern darf: Vielleicht sollte noch klarer herausgestellt werden, daß die „Krümmung" der allgemein-relativistischen Raumzeit nicht die Einbettung in höhere Dimensionen bedeutet; man sollte sich noch entschiedener von dieser fachwissenschaftlichen Ausdrucksweise, die in philosophisch-erkenntnistheoretischer Hinsicht so irreführend ist, distanzieren. Es dürfte wohl auch mit den Mitteln des Buches durchaus möglich sein, bei der Nichteuklidizitätsdiskussion die Hypothese universeller deformierender Kräfte *(Poincaré, Reichenbach)* zu behandeln, welche neuestens in der physikalischen Literatur wieder Interesse gefunden hat.
W. Büchel S. J.

Haas, Johannes, Der Ursprung des Lebens. Ergebnisse und Probleme der Biogenesisforschung unter besonderer Berücksichtigung der sowjetischen Forschungsergebnisse. 8° (421 S.) München 1964, Pustet. 28.— DM. — Daß ein so umfassender Kenner der Zellmorphologie und Zellphysiologie wie der Verf. sich nun auch dem heiß diskutierten Problem der Biogenesis ausführlich gewidmet hat, wird man dankbar begrüßen müssen. Die Frage nach dem Ursprung des Lebens ist ja heute zu einer eigenen Disziplin (Biogenesisforschung) geworden, deren Schrifttum sehr umfangreich und weitschichtig ist. In allen Teilen der Welt wird an zahlreichen Teilproblemen gearbeitet, und die erzielten Ergebnisse haben ganz unterschiedliche Bedeutung. Der in das Spezialfach nicht eingeweihte Leser kann vor allem die oft weittragenden Folgerungen, Hypothesen und Extrapolationen, die viele Forscher an ihre Ergebnisse knüpfen, nicht beurteilen. Außerdem werden die Kenntnisse der modernen Biochemie vorausgesetzt, deren umfangreiche und komplizierte Formelsprache dem Nichtchemiker keineswegs verständlich ist. Dennoch interessiert

das Biogenesisproblem eine breite Schicht von Gebildeten. Der Verf. hat diese Schwierigkeit dadurch zu überwinden versucht, daß er in Kap. 4—8 die biochemischen Grundlagen (asymmetrische Kohlenstoffverbindungen, Proteine, Nukleinsäuren, mesomolekulare Verbindungen, biochemische Dynamik der Zelle) in der nötigen Ausführlichkeit (73—272) dargelegt hat, wobei er sich weithin auf das ausgezeichnete Lehrbuch von P. Karlson (Stuttgart 1961) stützen konnte. Die ersten 3 Kapitel bieten Probleme und Methoden der Biogenesisforschung, beschreiben die Erde der Urzeit und zeigen die Möglichkeit einer abiogenen Entstehung niedermolekularer organischer Stoffe auf. Eine ausgezeichnete Zusammenfassung über die Viren und ihre Stellung in der Evolution wird im 10. Kap. geboten. Im 11. Kap. setzt sich der Verf. mit der besonders von russischen Forschern vertretenen Koazervat-Theorie der Biogenese auseinander. Nach einer ausführlichen Darlegung der Biogenesistheorie Oparins (307—350) gibt H. folgende Bewertung: Die Theorie hinterläßt ohne Zweifel einen faszinierenden, zugleich aber auch einen verwirrenden Eindruck. Das liegt größtenteils an den drei Grundbegriffen dieser Theorie: Koazervat, offenes System und natürliche Zuchtwahl. Alle drei Begriffe nimmt H. genau unter die Lupe und weist ihre Schwächen nach. Falsch ist die Gleichsetzung von Koazervaten und Protoplasma, die daher rührt, daß man noch der früheren Vorstellung huldigt, Lebenserscheinungen seien in ihrem Wesen kolloid-chemischer Natur; wir wissen aber inzwischen, daß sie biochemischer Natur sind. Sie vollziehen sich nicht im kolloidchemischen Bereich des Submikroskopischen und Mikroskopischen, sondern im tiefer gelegenen Bereich des Molekularen und Makromolekularen (353 f.). Der von Oparin angewandte zweite Begriff („offenes System") leidet darunter, daß nicht zwischen unbelebten und belebten offenen Systemen unterschieden wird (355), die wesentlich verschieden sind. So entsteht der trügerische Eindruck, man könne die innere Dynamik der Organismen mit dem außenabhängigen unbelebten offenen System erklären. Der 3. Grundbegriff (natürliche Zuchtwahl) veranlaßt Oparin zu einer eklatanten petitio principii: er setzt das als gegeben voraus (Fortpflanzung), dessen Entstehung er beweisen will. Zuchtwahl und Überleben des Passendsten setzt nämlich die Fortpflanzung und damit eine der wichtigsten Leistungen des Lebens voraus. Die Kapitel 12 und 13 runden das Thema ab und besprechen die biochemische Organisation und Evolution der Urorganismen. Das Schlußkapitel ist der metaphysischen Betrachtung des Organismus gewidmet und legt dar, wie die Biogenese auch als transzendentes Geschehen zu werten ist. Aus der komplexen Ordnung in der Struktur des lebenden Substrates und des biochemischen Reaktionsgeschehens schließt der Verf. mit Recht auf einen „Gestaltungsfaktor" (406), der die Materie transzendiert und seinen Ursprung letztlich nicht in der Evolution, sondern in der Schöpfung hat. A. Haas S. J.

Studies in Philosophical Psychology (Tulane Studies in Philosophy, XIII) 8° (147 S.) New Orleans / Den Haag 1964, Nijhoff, 7.20 fl. — In diesem Bande der Tulane Studies sind drei systematische und vier andere Abhandlungen zusammengefaßt, die mehr in den Bereich einer Geschichte der philosophischen Psychologie gehören. Die einzelnen Beiträge werden, je nach den Interessen des Lesers, eine verschiedene Beachtung finden, auch ihre Bedeutung für Systematik oder Geschichte der philosophischen Psychologie ist unterschiedlich. Der Geisttheorie des Anaxagoras (eigentlich seiner Nouslehre) ist die kurze Abhandlung von *Ch. de Bose* gewidmet (50—54). Anregend und auch in die Tiefe gehend schreibt *E. G. Ballard* in seiner Untersuchung über die Raumauffassung der Renaissance und die an Hume orientierte Entwicklung in der philosophischen Psychologie (55—79). Der Verf. stellt sich die Frage, ob nicht bei dieser eigentlich unpersönlichen Psychologie das im tieferen Sinne Menschliche, seine Individualität und Personalität, dem Blicke und auch den Untersuchungen entgleitet? (76.) Hier scheint eine neue und kritische Überprüfung der Auffassungen Humes notwendig. Dabei müßte man von der Frage ausgehen und sich von ihr leiten lassen, welcher Seinsart der Mensch zugehören muß, daß er sich über die Alternative zu wundern vermag, ob er seinem Wesen nach durch naturwissenschaftliche Untersuchungen erklärt werden kann oder nicht (79). — *J. K. Feibleman* eröffnet den Band mit einer Arbeit über Aggression (3—26), die aber nicht eigentlich in einem charak-

terologischen oder tiefenpsychologischen Sinn angegangen wird, wie schon der weitere Titel zeigt: The Muscle and Alterable Objects. Aggression wird hier verstanden als die Tendenz des Individuums, zur Erhaltung oder Erweiterung der eigenen Existenz materielle Objekte der Umwelt auch gegen deren Widerstand sich dienstbar zu machen für die unmittelbaren Bedürfnisse der Nahrung, des Sexus, der Wohnung und dann für die mittelbaren Bedürfnisse und Fernziele der Erkenntnis, der Kultur und der Zivilisation in allen ihren Möglichkeiten. Alle anderen Triebe sind „species of agression" (3). Man möchte fragen, ob nach den Gedanken des Verf. die Schöpfungen der Kultur etwa aus Sublimierungen des Aggressionstriebes zu verstehen sind, analog zu den Gedanken Freuds über Sublimierung der Sexualtriebe: eine Frage, die der Verf. nicht stellt. Er identifiziert aber seinen Destruktionstrieb (die negative Seite der Aggressionen) mit dem Todestriebe Freuds (4). — In seiner Arbeit „Perception and Epistemology (27—43) geht H. L. Lee davon aus, daß philosophische und „wissenschaftliche" (im Sinn der Naturwissenschaften genommene) Probleme auf jeweils ganz verschiedenen Ebenen liegen und deshalb auch einen je anderen Weg der Lösung verlangen. Dabei darf nicht vergessen werden, daß die Erfahrung, auf die der Empiriker sich mit Recht beruft, schon selber eine erkenntnistheoretische, also philosophische Kategorie ist. Die Aufgabe der philosophischen Psychologie im Gegensatz zur empirischen liegt darin, daß sie kategoriale und spekulative Bestimmungen über „Erfahrung", „Bewußtsein", „Begriff" und „wahrheitsbringende Wahrnehmungen" zu treffen hat, auf deren Grund dann die empirische Psychologie ihre Beobachtungen, Verifikationsversuche und allgemeinen Gesetze aufbauen kann (42). Wird aber mit einer derartigen Konzeption die philosophische Psychologie nicht weitgehend in eine auf Psychologie spezifizierte Erkenntnistheorie eingeengt, in der die Untersuchungen über Seele und deren Sein, über ihre Strukturen und eventuelle Unterstrukturen kaum noch einen Platz haben? — In zwei weiteren Beiträgen *(R. C. Whittemore,* 80—110, und *A. J. Reck,* 111—147) wird über den amerikanischen Philosophen und kalvinischen Theologen Laurens Hickok, dessen Rational Psychology 1849 erschienen ist (2. Aufl. 1861) und über die Philosophie des englischen Neuhegelianers (111) Andrew Brand Blanshard berichtet, der sein Werk über die Natur des Gedankens (1939) jetzt weiterführt in einer Trilogie ‚Reason and Goodness' (1961), ‚Reason and Analysis' (1962), ‚Reason and Belief' (in Vorbereitung). In diesem letzteren Werk greift er zurück auf seine Gifford Lectures (The Revolt against Reason) und kritisiert darin scharf die jüngste Theologie des Neuthomismus sowie neu-orthodoxer und existentialistischer Prägungen (114).

L. Gilen S. J.

Graumann, Carl Fr. (Hrsg.), Denken (Neue wissenschaftliche Bibliothek, 3. Psychologie) gr. 8° (513 S.) Köln/Berlin 1965, Kiepenheuer & Witsch. — Das eingehende und kritische Studium dieses Bandes, der wichtige Arbeiten aus dem Gebiete der Denkpsychologie nachdruckt, kann man nur jedem empfehlen, der an den sachlichen Problemen der Denkprozesse, an den Methoden ihrer Erforschung und an der Entwicklung dieser Methoden interessiert ist. Am Ende des Bandes steht eine Abhandlung des Philosophen *Gilbert Ryle,* die man mit Nutzen vor der Lektüre des Buches liest. Ryle spricht von der relativen Unergiebigkeit dieser zum Teil so mühevollen Untersuchungen und stellt die Frage nach der Identität des Gegenstandes dieser Arbeiten: „Was glaubten diese Forscher zu untersuchen?" (461.) Die Schwierigkeit liegt nach Ryle darin, daß die Psychologie ihre Untersuchungen auf konfusen oder irrigen Vorstellungen aufbaute, die als Erbe aus den herrschenden philosophischen Theorien übernommen wurden. Ob man es aber der Psychologie verargen kann, daß sie im Gefolge von Entdeckungen oder Analysen der Logik und der Erkenntnistheorie das psychologische Werden der Gedanken, der Abstraktionsprozesse, der Urteilsakte und auch der Schlußverfahren mit ihren — vielleicht neu zu erstellenden — Methoden aufzuhellen suchte, möchten wir doch sehr bezweifeln. Die hier zusammengefaßten und teilweise schon klassisch gewordenen Beiträge sowie das umfangreiche Literaturverzeichnis (473—496) geben jedenfalls ein eindrucksvolles Bild der bisher in diesem Sektor geleisteten Arbeit. — Im ersten Teil des Buches bietet der Herausgeber eine Einführung in die Problematik des Denkens nach seinem vorwissenschaftlichen Verständnis und nach seiner

Eigenart als Gegenstand psychologischer Forschung (15—43). Die intentionale Bezogenheit auf Gegenstände, die in irgendeiner Form außerhalb des Vorganges selber stehen oder als außerhalb seiner stehend von uns angesehen werden können (eventuell als bloß möglich oder überhaupt nicht existierend oder auch als existenzunmöglich) dürfte gegenüber dem sinnenhaften Wahrnehmen und wohl auch Vorstellen als Wesenzug des Denkens gelten (20). Der zweite Teil des Buches (47—466) enthält rund 30 Abhandlungen hervorragender Forscher aus älterer und neuerer Zeit (*Wundt, Bühler, Külpe, Wertheimer, Ach, Hull, Heidbreder* und vieler anderer). Die Arbeiten sind unter folgenden Gesichtspunkten gruppiert: Das Wesen des Denkens (47—106), Verlauf und Formen des Denkens (107—157), Die Einstellung im Denken (159—211), Erfahrung und Produktivität (213—270), Das Problemlösen und seine Bedingungen (271—331), Die Begriffsbildung und ihre Untersuchungsmethoden (333—457), Kritik der Denkpsychologie mit der Arbeit von Ryle (459—466), über die schon oben gesprochen wurde. Die kritische Selbstbesinnung, zu der R. aufruft, kann (trotz einzelner Vorbehalte) der Forschung nur nützen und zur Klärung dessen beitragen, was nun in der Denkpsychologie wirklich experimentell zu untersuchen ist und was sich, wenigstens vorläufig noch, diesen Methoden entzieht. In diesem Sinn mag seine Feststellung gelten: „Um die Begriffsverwirrung aus einem System zu entfernen, ist aber nicht harte experimentelle, sondern harte begriffliche Arbeit vonnöten" (466). Wenn R. meint, daß die Denkpsychologie nach ihrem Untersuchungsgegenstand vielfach an der jeweiligen Logik oder Erkenntnistheorie orientiert war, so dürfte das weitgehend richtig sein. Man vergleiche etwa die Arbeit von *Wertheimer* „Über Schlußprozesse im produktiven Denken" (225—240). (Das dort herangezogene Beispiel ist wohl nicht dem Modus barbara der traditionellen Logik zuzuordnen; es entspricht vielmehr dem „dabitis": alle Sätze affirmativ, Obersatz allgemein, Untersatz und conclusio partikulär). L. Gilen S. J.

Spengler, Ernst, Das Gewissen bei Freud und Jung. Mit einer philosophisch-anthropologischen Grundlegung. 8° (124 S.) Zürich 1964, Juris-Verlag. 16.— DM. Diese Zürcher Dissertation ist recht klar und übersichtlich aufgebaut: Kap. 1: Das Gewissen in der psychoanalytischen Theorie Freuds (9—29); Kap. 2: Das Gewissen in der analytischen Psychologie Jungs (30—70); Kap. 3: Die theoretischen Grundlagen der Gewissensauffassung bei Freud und Jung (71—97); Kap. 4: Versuch einer philosophisch-anthropologischen Sicht des Gewissens (98—120). In den beiden ersten Teilen kommen Freud und Jung in ausführlichen Zitaten zu Wort, die nicht selten den größeren Teil der Seiten ausmachen (vgl. 18—22). Das hat den Vorteil, daß der Leser die Originaltexte vor Augen hat. Für die Interpretation und eventuelle Vertiefung oder kritische Stellungnahmen bleibt dabei nicht immer der gewünschte Raum. Fragen dieser Art kommen aber in den beiden letzten Teilen zur Sprache (im Anschluß an Scheler, Heidegger, Häberlin, Keller, weniger an Stoker). Wenn S. 66 gesagt wird, das Gewissen sei eine „bewußtmachende Funktion des Selbst", so bezieht S. sich wohl auf die Lehre Jungs vom Archetypus des Selbst. Bei der Bedeutung, die dem Gewissen für die Selbstentfaltung zukommt (vgl. den Abschnitt: Selbstsein und Gewissen, 111—118) könnte eine Diskussion über die nicht zu leugnende Realität des Gewissens und die von Jung nicht erhärtete Hypothese der Archetypen (44 f.) in ihrer Antinomie und deren Konsequenzen zu neuen Aspekten führen. Wenn der Verf. meint, daß „das Wesen des Seelischen je schon in allem unmittelbaren Erleben und Erfahren offenbar ist" (101), so wäre an die keineswegs unbestrittenen Gedanken Brentanos und der phänomenologischen Schule zu diesem Problem zu erinnern. Die Existenz des guten Gewissens hätte auch durch neuere empirische Untersuchungen aus dem Gebiet der Normalpsychologie belegt werden können. Bei der Definition des Gewissens, die der Verf. gegen Ende des Buches (117) gibt, wird nicht ganz klar, ob er dabei nur an die *Phänomene* des Gewissens denkt, wie sie im Bewußtsein auftauchen oder auch im Unbewußten anzunehmen sind und wirksam werden, oder auch an die bewußtseinsjenseitige *Struktur* des Gewissens, die, wenn man will, wesensmäßig auf Kundgabe der „Veranwortlichkeit für das Dasein und dessen Aufgegebensein auf sich selbst hin im Sinne des Selbstseins" angelegt ist.
L. Gilen S. J.

Küppers, Waltraud, Mädchentagebücher der Nachkriegszeit. Ein kritischer Beitrag zum sogenannten Wandel der Jugend. 8° (334 S.) Stuttgart 1964, Klett. 24.— DM. — Wie aus der Einführung (7—10) hervorgeht, versucht die Arbeit eine Lücke in der methodisch bewußten Jugendpsychologie zu schließen. In Anlehnung an die ältere Jugendpsychologie und zum möglichen Vergleich mit deren Ergebnissen werden von 17 Mädchentagebüchern 7 der Geburtsjahrgänge 1930—1940, geschrieben 1945—1962, wenig gekürzt, wiedergegeben. Die Schreiberinnen stammen aus etwa demselben Milieu und bildungsmäßigen Herkommen wie diejenigen der älteren Generationen (Gruppe I: geboren 1892—1902, Gruppe II: geboren 1910—1922). K. will den Nachweis erbringen, daß der hauptsächlich durch Schelsky so stark betonte Wandel der heutigen Jugend „sich vielleicht nur dadurch ergab, daß unterschiedliche Vergleichsgruppen von Jugendlichen mit verschiedenen Methoden untersucht wurden" (328). Die Tab. I (14) und III (286) erleichtern dazu den Einblick in die methodische Durchführung der Arbeit. Die sieben wiedergegebenen Tagebücher (16—218) der 12- bis 22jährigen sind unterschiedlich gekürzt worden, wobei hauptsächlich Wiederholungen vermieden werden sollten. Die sich anschließenden Interpretationen der Tagebücher (219—275) tragen den Stempel feiner, überzeugender Einfühlung. Sie lassen in den Zusammenfassungen den Sinn der Arbeit sehr deutlich werden. Im Ergebnis heißt es (270): „Aus unserem Material lassen sich keine Schlüsse auf eine gewandelte Lebenseinstellung der Jugendlichen ziehen. Skepsis, Konkretismus, Materialismus waren als jugendliche Haltungen nicht erkennbar. Die veränderte Epochensituation wirkt sich im ganzen nicht verändernd auf die jugendspezifischen Züge aus. Die im öffentlichen Bewußtsein fixierten Pauschalurteile über eine seelisch-geistige Verarmung oder einen ethischen Substanzverlust dieser Jugendgeneration lassen sich an diesem individuellen Material nicht aufzeigen." Zur weiteren methodischen Vergleichbarkeit mit älteren Tagebuchveröffentlichungen werden die Bedeutung des Tagebuchschreibens (271—275), seine Verbreitung (276—280), die Konstanz und der Wandel im jugendlichen Seelenleben (281—325) und die Problematik der Tagebuchmethode (326—329) behandelt. — K. hat mit ihrer Arbeit zu Recht auf die individuellen Zeugnisse heutiger Mädchen aufmerksam gemacht. Daß sie methodisch bewußt vorgegangen ist, erhöht den Rang dieser Veröffentlichung. Sie ergänzt damit in notwendiger Weise die anderen Verfahren der Jugendforschung. Vielleicht ließe sich noch mehr über die vorgenommenen Kürzungen sagen und auch noch über die nicht veröffentlichten zehn Tagebücher. F. Schlederer S. J.

Göbel, Edith, Mädchen zwischen 14 und 18. Ihre Probleme und Interessen, ihre Vorbilder, Leitbilder und Ideale, und ihr Verhältnis zu den Erwachsenen. 8° (416 S., 25 Abb. und 15 Tab.) Hannover 1964, Schroedel. 23.60 DM. — Die Arbeit der Verf. gehört zu den „Empirischen Forschungen zu aktuellen pädagogischen Fragen und Aufgaben", die im Auftrag des Deutschen Instituts für Internationale Pädagogische Forschung, Frankfurt a. M., von Prof. Dr. H. Roth herausgegeben werden. Ähnlich wie Hermann Bertlein für die männliche Jugend, hat es G. unternommen, Mädchen zu Selbstaussagen zu bewegen, die einerseits thematisch geschickt provoziert wurden, andererseits kaum verfälschende Suggestivwirkungen erkennen lassen. Im Untertitel sind die drei Fragenkreise angesprochen. Sie ergeben auch den Aufbau des Buches. Nach methodischen Überlegungen (13—44) bietet der zweite Teil systematisch geordnete Originalantworten der 1013 Erhebungsbogen von mittelhessischen Mädchen: „Probleme und Interessen junger Mädchen" (45 bis 158), „Vorbilder, Leitbilder und Ideale der jungen Mädchen" (160—267), „Das Verhältnis der jungen Mädchen zu den Erwachsenen" (268—397). Jeder Fragenkreis ist eingerahmt von einer einführenden Überlegung und einer guten Zusammenfassung. Es kann hier nicht im einzelnen die inhaltliche Seite der Antworten behandelt werden. Dazu sind die Antworten der Mädchen individuell zu verschieden. Die Abb. 2 und 8—12 sind z. B. sehr gute Hilfen, die reichlich wiedergegebenen Originalantworten leicht überschauen zu können. Dabei fällt zum Material ein, was Freud im „Unbehagen in der Kultur" anspricht. Für die Berufsschülerinnen steht das andere Geschlecht im Vordergrund der Probleme und Interessen, für die Mittelschülerinnen ist es die Politik — man muß hier wohl an die Polis denken! —, für die Oberschülerinnen die Existenz und Transzendenz, die sie am meisten be-

wegt. Im Fragenkreis II fallen die Abb. 18 und 19 auf. Läßt sich aus ihnen eine Genese der Werte andeutungsweise herauslesen? Einen Religionspädagogen muß die Abb. 20 bedenklich stimmen. Die Interpretation G.s stimmt sicher, daß sich die heutigen Mädchen durch ihre Zukunftsträume nicht den Blick für ihre tatsächliche Lage trüben lassen (262) und daß sie die schwierige Synthese der Rolle einer Mutter und Berufstätigen zu bewältigen haben (267). Beim dritten Fragenkreis fällt allgemein die einsichtsvolle und gemäßigte Haltung der Mädchen auf. Dabei ist dieser Punkt ein guter Spiegel für Eltern und Erzieher. Die „Bereiche, in denen sich die jungen Mädchen durch die Erwachsenen behindert fühlen" (Abb. 25), sollten zu denken geben. Sehr lesenswert ist der Rückblick (398—407), in dem das Anliegen einer modernen Mädchenbildung vertreten wird. Nichts gegen die Ausbildung der jungen Mädchen! Muß aber unsere Wirtschaftsordnung so sein, daß sie auf die immer umfangreichere Frauenarbeit nicht mehr verzichten kann (400)? — In diesem Buch pulsiert das Leben der jungen Mädchen, und man liest es gerne ganz, obwohl die guten Gliederungen und Übersichten ein „diagonales" Lesen erlauben würden. Schade, daß man nicht die „völlig nebensächlichen" (32) Dinge auch zu lesen bekommen hat; daß die spezifischen Titel (32) einfach in „Pfarrer" umgeändert worden sind; daß die „13 Erhebungsbogen" (35) allesamt entfielen. G. muß gedankt werden, daß sie sich einer solchen mühevollen Arbeit unterzogen hat. Schließlich bleibt noch zu wünschen, es möchten weitere solche Arbeiten aus verschiedenen Teilen Deutschlands nachfolgen. F. Schlederer S. J.

Stein, Edith, On the Problem of Empathy. Translated by W. Stein. With a foreword by E. W. Straus. 8° (XXI u. 113 S.) Den Haag 1964. Nijhoff. 14.50 fl. — Die Großnichte der Verf. legt hier die amerikanische Übersetzung der Doktorarbeit E. Steins vor, die 1917 in Halle erschien unter dem Titel: Zum Problem der Einfühlung. Schon in der damaligen Publikation war das erste historische Kapitel weggelassen worden. Der ursprüngliche Titel hatte gelautet: Das Einfühlungsproblem in seiner historischen Entwicklung und in phänomenologischer Betrachtung. Die Einführung der Übersetzerin orientiert über den wesentlichen Inhalt der Arbeit und die Stellung der Verf. zur Phänomenologie Husserls, bei dem sie Assistentin war. Als solche hat sie wohl auch die Herausgabe des 2. Bandes seiner „Ideen" besorgt (VII). L. Gilen S. J.

Maier, Willi, Das Problem der Leiblichkeit bei J.-P. Sartre und M. Merleau-Ponty (Forschungen zur Pädagogik und Anthropologie, 7) 8° (VIII u. 104 S.) Tübingen 1964, Niemeyer. 12.— DM. — Die Arbeit begrenzt sich selbst auf bloße Wiedergabe der Positionen Sartres und Merleau-Pontys; es kommt ihr vor allem darauf an, den wesentlichen Unterschied in der Behandlung des Problems der Leiblichkeit bei ihnen herauszustellen. Freilich kann es bei bloßer Wiedergabe gar nicht bleiben, die Interpretation der jeweiligen Thesen muß oft auch Ungesagtes bewußt machen. Sartre wird verhältnismäßig kurz abgehandelt. Gut tritt hervor die „Konstitution" des je-meinigen Leibes „unter dem Blick des anderen"; der „Blick" stiftet für S. die Urrelation zwischen mir und dem anderen, wobei der einzelne überhaupt erst sich als Leib erfährt, und zwar ineins, damit „sich" als „Objekt" für den anderen und somit als sich selbst entfremdet. Die Erfahrung meines Leibes geschieht entscheidend in der „Scham"; in diesem Ausgeliefertsein an den anderen gelingt Selbstsein nur dadurch, daß ich diese Entfremdung „übernehme" und mich als Freiheit, als absolute Subjektivität darin bewähre. Der Verf. deutet es so: das Ich „existiert" nun seinen Leib (Sartre selbst verwendet „exister" auch transitiv), es gibt dann also für den „eigentlichen" Menschen kein Problem der Leiblichkeit mehr, sondern allein das Problem der Freiheit (15) — vielleicht darf man sagen: das Problem, im Leibe, der uns selbst entfremdet, doch ganz wir selbst, absolut-frei sein zu können. Für S. wird im zwischenmenschlichen Bereich der Leib „immer nur in einem negativen Sinne" bedeutsam (20). Demgegenüber gewinnt die Leib-Phänomenologie Merleau-Pontys ein deutlich positives Relief. Der Verf. verweilt mit viel mehr Sympathie bei M.-P. als bei S.; knapp zusammengefaßt, entwickelt seine Darstellung die Gegenposition etwa wie folgt. Auch für M.-P. ist es der Leib, der die Welt und den „anderen" erschließt, und zwar ebenfalls primär durch den Blick, durch das Sehen (86), nur eben durch

den „liebenden" Blick (99), so daß die „Tatsache des liebenden Blicks" sogar einen neuen Humanismus begründet (100). Die Phänomenologie der Leiblichkeit weist aber zunächst die elementare Beziehung auf, kraft deren der Mensch „in" der Welt ist, und zwar gerade nie und nimmer irgendwie aufhebbar durch absolute Freiheit, durch absolut spontane Subjektivität; das leibliche „engagement" in der Welt besagt den unmittelbaren, nie aufgebbaren Kontakt mit der Wirklichkeit, mit dem „nackten Sein" (33 u. ö.), besagt daher auch die „ontologische Rehabilitierung" des Wahrnehmbaren und der Wahrnehmung (47). Philosophie hat, da es ihre Aufgabe ist, „den primären Sinn des Seins zu entdecken" (41), „Hüterin des Seins, des Menschen und der Welt zu werden" (37), also des Primats des Leibes und des Sehens. Dieser Primat, das Apriori des Unmittelbaren, Ungegenständlichen, Konkreten (vgl. 33), dunkel Abgründigen (vgl. 39), des für die Freiheit Unverfügbaren, zugleich eines Urvertrauens, der Husserlschen Urdoxa (33), verbildlicht sich in dem Terminus „Wohnen", „Bewohnen": der Mensch „überfliegt" Dinge und Welt nicht, er „bewohnt" sie, ist in ihnen „verwurzelt" und ontologisch engagiert. Leider verfällt M.-P. in diesen Zusammenhängen einer immer mehr poetischen Sprache (46). Wenn Sartre komplizierte Phänomene, wie der Verf. selbst notiert (6), grob vereinfacht, so löst M.-P. sie fast in ästhetische Impressionen auf; schließlich verliert sich seine Phänomenologie des Sehens in eine, allerdings äußerst feinfühlige Interpretation des „peintre" (91 f.). — Nachzutragen wäre wohl vor allem die hochinteressante Deskription des Leibes als eines quasi-reflexiven Sichkonstituierens; Leib ist dort, wo ein Austausch zwischen Sehen und Sichsehen, Berühren und Sichberühren geschieht (53, 80), wo etwas „sichtbar und sehend zugleich ist" (45), also ein Sichtbares sich selbst sieht und insofern sich reflektiert (86). — Die kleine Schrift enthält noch manches andere, was auch für die noch unterentwickelte Ontologie der menschlichen Leiblichkeit innerhalb einer scholastischen Metaphysik fruchtbar werden könnte. Hier aber würde unvergleichlich höherer Wert auf das Phänomen der *Sprache* gelegt werden müssen, und es befremdet, daß sowohl Sartre wie Merleau-Ponty die Sprache nicht energisch genug ins Zentrum rücken. Aber bei beiden finden sich wichtige Beiträge dazu, und man wird bedauern, daß der Verf. sie nicht ausschöpft. Eine Kritik der vorgeführten Phänomenologien der Leiblichkeit könnte hier ansetzen. Überdies hat R. C. Kwant in seiner Studie über Merleau-Ponty, die der Verf. auffälligerweise nicht nennt (vgl. Schol 39 [1964] 142 f.), dessen Sprachtheorie mit Recht stärker akzentuiert — wie er übrigens auch das Vorläufige und Unabgeschlossene jener Phänomenologie unterstreicht.

H. Ogiermann S. J.

4. Ethik. Gesellschaftslehre

Reiner, Hans, Gut und Böse. Ursprung und Wesen der sittlichen Grundunterscheidungen. 8° (41 S.) Freiburg i. Br. 1965, Bielefelds. 4.— DM. — Dieser im Südwestfunk gehaltene Doppelvortrag legt in Kürze die Grundsätze über das sittlich Gute und Böse und das sittlich „Richtige" und „Unrichtige" dar, die der Verf. in seinem Buch „Pflicht und Neigung" (vgl. Schol 29 [1954] 147 f.) ausführlich begründet hat: Gut ist die Wahl des objektiv bedeutsamen Wertes, der fordernd an uns herantritt, sei es nun ein absoluter Wert oder ein relativer Wert, der das Bedürfnis eines anderen erfüllt; „dazu ist in vielen Fällen — jedoch keineswegs in allen — notwendig, daß wir zugleich auf einen nur subjektiv (d. h. für uns selbst) bedeutsamen Wert verzichten" (22). „Umgekehrt besteht das Böse darin, daß wir einer solchen Forderung zur Erhaltung oder Verwirklichung eines objektiv bedeutsamen Wertes nicht entsprechen. Dabei ist ... der Grund dafür gewöhnlich der, daß wir auf einen nur subjektiv bedeutsamen Wert ... nicht verzichten wollen" (22). Beim sittlich „Richtigen" oder „Falschen" handelt es sich dagegen um die Wahl zwischen mehreren sittlich guten Werten, wobei eine ganze Reihe von Prinzipien des Vorzugs zu berücksichtigen sind. Der Schlußabschnitt behandelt die Frage, inwieweit auch das Erstreben subjektiv bedeutsamer Werte sittlich gut sein kann (34—41).

J. de Vries S. J.

Kraft, Viktor, Rationale Moralbegründung. gr. 8° (65 S.) Graz 1963, Böhlau (Kommissionsverlag). 48.— S. — Unter „rationaler Moralbegründung" versteht K. die Begründung der Moral durch Erkenntnis (6). „Moral" aber besagt wesentlich Werturteile und Normen (13). So ist man gespannt, wie K., ohne den Positivismus aufzugeben, eine rationale Begründung der Moral versuchen wird. Die Spannung wird noch gesteigert, wenn K. im folgenden, zum Teil mit recht treffenden Gründen, verschiedene bisherige Versuche rationaler Moralbegründung ablehnt: die utilitaristische Moral (16—18), die Moral des Soziologismus (18—24), verschiedene Formen „intuitionistischer Moral" (Brentano, Phänomenologie, Kant: 24—28); letztere erscheinen ihm nur als „eine Umschreibung für dogmatische Behauptungen" (28). Der eigene Lösungsversuch K.s wirkt dann freilich enttäuschend — oder auch nicht, da er ja unter den gemachten Voraussetzungen nicht gelingen konnte. Das Werturteil wird insoweit auf eine Tatsachenerkenntnis zurückgeführt, als es Erkenntnis einer Kausalbeziehung einschließt, etwa daß ein bestimmtes Verhalten ein begehrtes Ziel herbeiführt. Das gleiche gilt auch für Normen: „Die Giltigkeit einer Norm hängt von der Erkenntnis ihrer Zweckmäßigkeit für die Erreichung eines begehrten Zieles ab. Daß eine Norm zweckmäßig ist, läßt sich einsehen. In dieser Erkenntnis liegt, unter Voraussetzung des Begehrens, der rationale Grund für die Giltigkeit einer Norm. Die Erkenntnis bildet ein Motiv für ihre Anerkennung, nicht den Erkenntnisgrund" (36). K. sieht selbst ein und gibt offen zu, „daß die Giltigkeit in dieser Weise eine bedingte ist (durch Begehren), keine unbedingte, eine hypothetische, keine kategorische in der Terminologie Kants" (36). Über einen solchen hypothetischen Imperativ kommt denn auch die Moralbegründung K.s nicht hinaus. Das Ziel, das durch die moralischen Normen erreicht werden soll, ist die Vermeidung des Kampfes aller gegen alle oder der Willkürherrschaft des Stärkeren, d. h. des Zustandes der Unsicherheit und Unfreiheit, der im Gegensatz steht zu dem natürlichen Bedürfnis des Menschen nach Sicherheit und nach freier Bestimmung seines Handelns (38 f.). Wenn jemand diese Ziele nur für sich allein erreichen und ihre Erreichung nicht auch allen anderen zugestehen will, „dann will er vor ihnen bevorzugt sein, er will damit eine Ausnahme bilden. Aber dafür gibt es keinen Grund" (57). Also: Wenn du nicht einen unbegründbaren Anspruch stellen willst, dann mußt du gewisse moralische Normen anerkennen. Aber ergibt sich daraus logisch, daß ich den unbegründbaren Anspruch nicht stellen *darf*? Wenn nicht, bleibt es bei einem nur hypothetischen Imperativ. J. de Vries S. J.

Reiner, Hans, Die philosophische Ethik (Hochschulwissen in Einzeldarstellungen). 8° (228 S.) Heidelberg 1964, Quelle und Meyer. 22.— DM. — Der Verf. hat recht, wenn er im Vorwort das Fehlen von Büchern beklagt, die über die Probleme und Richtungen der Ethik vom Altertum bis auf unsere Zeit umfassend orientieren. Diese umfassende Orientierung *will* das vorliegende Buch nicht nur bieten (6), sondern bietet sie wirklich. Der erste, bei weitem kürzere Teil (15—28) gibt einen Überblick über die Fragen, die das Wesen der Ethik als philosophischer Wissenschaft betreffen: Gegenstand der Ethik, ihre Aufgabe gegenüber diesem Gegenstand (Formalobjekt), ihre Methode. Der 2. Teil (29—221) behandelt die wichtigsten inhaltlichen Probleme der allgemeinen Ethik und ihre Beantwortung in den verschiedenen Richtungen. Die Reichhaltigkeit der philosophiegeschichtlichen Orientierung, die hier geboten wird, findet man — jedenfalls in der deutschen philosophischen Literatur — sonst nirgends. Die 5 Kapitel des 2. Teiles sind überschrieben: 1. Sittlichkeit und Freiheit (29—33), 2. Der letzte Bestimmungsgrund des menschlichen Handelns (34—58), 3. Die Verbindlichkeit des Anspruchs der Sittlichkeit (59—127), 4. Das seelische Organ für die grundlegenden sittlichen Unterscheidungen (128—140), 5. Das inhaltliche Prinzip der Sittlichkeit (141—219). Ausführlich werden behandelt: Hedonismus und Eudämonismus, ethische Skepsis und ethischer Relativismus, Ethik ohne verpflichtendes Sollen, die theonome und die innerweltlich-philosophische Sollensethik, die Situationsethik, die Wesensethik in ihren verschiedenen Gestalten. Auf die Darlegung der verschiedenen Standpunkte folgt meist eine kritische Beurteilung. Diese Kritiken treffen nicht selten mit sicherem Blick die wesentlichen Schwächen der abgelehnten Systeme. Man lese z. B. die Kritik des Hedonismus als Theorie von Endziel alles Handelns, d. h. der Lehre, daß die Lust tatsächlich stets das letztlich erstrebte Ziel ist (39 f.), oder die aus-

gezeichnete Kritik des Hedonismus und Determinismus von Moritz Schlick (42—46); sehr gut wird hier herausgearbeitet, daß es eine Fiktion ist, die Entscheidung werde nur durch den *Stärkegrad* der Lust auf beiden Seiten herbeigeführt, daß vielmehr die Hauptsache die Wahl zwischen zwei verschiedenen *Arten* von Werten ist. Trefflich ist auch die Beurteilung der Ethik des „Willens zur Macht" (57 f.). Weiter sei hingewiesen auf die Kritik an der Pflichtethik Kants (123), an der Situationsethik (146 f.), am Utilitarismus (157). — Immer wieder wird die Problematik des Eudämonismus aufgegriffen, und gerade auch hier finden sich ausgezeichnete Bemerkungen. Nur daß Thomas unter die Eudämonisten eingereiht wird, beruht doch wohl auf Mißverständnissen. Schon bei Aristoteles ist die Eudaimonia nicht bloß „Daseinsglück" (vgl. Ross, Aristotle, London 1960, S. 190). Thomas lehnt eine solche Auffassung der „beatitudo" ausdrücklich ab (S. th. 1, 2 q. 2, a. 6 und q. 4, a. 2). Freilich ist es wahr, daß er in den ersten Quästionen der Prima Secundae, indem er die aristotelische Eudaimonia-Lehre auf die christliche Ebene erhebt, die „beatitudo", d. h. die „Vollendung der menschlichen Person im erfülltesten Vollzug ihrer höchsten Vermögen" (S. Pinckaers O. P.), als letztes Ziel des Menschen hinstellt; und auch, wenn dann Gott selbst als das letzte Ziel des Menschen aufgewiesen wird (q. 2, a. 8), wird Gott gesehen, insofern er das Gut ist, in dessen beseligender Schau die Vollendung des Menschen besteht. Das ist aber nicht das letzte Wort des hl. Thomas. In seiner Lehre von der Caritas geht er wesentlich darüber hinaus. Daß Thomas den letzten Ausgleich zwischen den beiden Auffassungen noch nicht gefunden hat, wurde noch jüngst von einem so guten Thomaskenner wie *J. Santeler S. J.* herausgearbeitet (vgl. ZKathTh 87 [1965] 1—60). Von einem „Eudämonismus" im gängigen Sinn des Wortes kann man aber darum bei Thomas nicht sprechen. — Ein solcher liegt auch nicht in seiner Lehre von der sittlichen Verpflichtung, wie sie De ver. q. 17, a. 3 dargelegt wird (vgl. bei R.: 107 f.). Gewiß wird hier die Bindung, die das Gewissen auferlegt, als eine „necessitas condicionata" bezeichnet. Aber wenn dieser Begriff durch die Worte erklärt wird: „wie (sicut) jemand die Notwendigkeit auferlegt wird, daß er seinen Lohn nicht erhält, wenn er nicht dies oder jenes tut", so ist das nicht eine Definition der necessitas condicionata, sondern ein erläuterndes Beispiel (sicut!), und damit ist nicht gesagt, daß die necessitas condicionata, die sich im Gewissen geltend macht, genau von derselben Art ist wie die des Beispiels. Dies wird vielmehr, wie R. selbst zeigt (121), durch andere Texte ausgeschlossen, und da, wie gesagt, der Text De ver. 17, 3 nicht anders ausgelegt werden *muß* als diese andern Texte, besteht auch keine Notwendigkeit, hier mit R. einen Widerspruch bei Thomas anzunehmen. Zugeben muß man allerdings, daß der Ausdruck necessitas condicionata einen modernen Leser fast notwendig auf die falsche Fährte führt, eben weil sie ihn an den „hypothetischen Imperativ" Kants erinnert; in Wirklichkeit aber meint hier „necessitas" einen logisch notwendigen Zusammenhang, ein Nicht-anders-sein-*Können*, nicht aber ein Sollen, ein Nicht-anders-handeln-*Dürfen*. Daß das *Sollen*, das sich im Gewissen kundtut, nur ein bedingtes ist, behauptet Thomas keineswegs. J. de Vries S. J.

Bohnen, Alfred, Die utilitaristische Ethik als Grundlage der modernen Wohlfahrtsökonomik. Mit einem Herausgeber-Geleitwort von Prof. *G. Weisser* (Monographien zur Politik, hrsg. vom Forschungsinstitut für Sozialpolitik Köln, 6) 8° (XVIII u. 123 S.), Göttingen 1964, Schwartz & Co. 17.80 DM. — Dem Ethiker oder Moraltheologen, der nicht in einer Person auch die Wirtschaftswissenschaften, namentlich die Sozialökonomik, vertritt, ist der Zugang zur Wirtschaftsethik, insbesondere zu der heute weitaus überwiegenden Wohlfahrtsökonomik und der darüber in Fachkreisen geführten Diskussion, dadurch sehr erschwert, daß diese Diskussion in einer nur für den engeren Kreis der Fachgenossen verständlichen, weitgehend mit mathematischen Symbolen durchsetzten Sprache stattfindet. Die vorliegende Arbeit bietet eine im besten Sinne gemeinverständliche Einführung in die sogenannte ‚welfare-economics'. Der Verfasser ist ein meisterhafter Didaktiker; stünde nicht im Vorwort zu lesen, daß seine Arbeit als Dissertation angenommen wurde, so möchte man in ihr den Beitrag eines erfahrenen Schulmannes zu einem Unterrichtswerk (Lehr- und Lernbuch) oder dergleichen vermuten. Nichtsdestoweniger handelt es sich keineswegs um bloße Popularisierung des bereits er-

rungenen wissenschaftlichen Besitzstandes, sondern in vieles, das bisher nur unscharf und wenig greifbar gesagt oder verknäuelt vorgelegt wurde, bringt B. erstmals Genauigkeit, Ordnung und Durchblick hinein. Allerdings unterläuft ihm eine kleine, aber wohltuend berührende Inkonsequenz. Obwohl er grundsätzlich scharf unterscheidet zwischen wissenschaftlichen Erkenntnissen, die empirisch nachprüfbar sind, und Empfehlungen, die auf empirisch nicht nachprüfbaren ethischen Haltungen beruhen, geht gelegentlich einmal, wenn man so sagen darf, sein gesunder Menschenverstand und sein elementares sittliches Bewußtsein mit ihm durch, so z. B. wenn er schreibt, gegen eine bestimmte Orientierung der Wirtschaftspolitik könne „ein sehr schwerwiegendes *ethisches* (Hervorhebung im Original!) Argument ins Feld geführt werden" (88), und noch kräftiger: „Ein solcher Zustand (sc. der Güterverteilung), der ja nach der Optimumstheorie erstrebenswert ist, kann aber aus sittlichen Erwägungen heraus von keinem verantwortungsvollen (sic!) Politiker als Ziel wirtschaftspolitischer Bestrebungen empfohlen werden" (ebd.). Das sogenannte Pareto-Optimum (paretianische Wohlfahrtsmaximum) ist nicht operational, und das genügt vollauf, um es als wirtschaftsethische Norm abzulehnen. Für B. ist aber viel entscheidender, daß es zur Frage der Verteilungsgerechtigkeit nichts sagt; eine Wirtschaftsethik, die dieses Problem nicht sieht und noch weniger es in den Griff bekommt, lehnt sein Gerechtigkeitssinn ohne alle Umschweife ab. — Leider bricht die Arbeit, die man mit nicht ermüdendem Interesse liest, plötzlich mit einer Rückschau von ganzen 5¼ Zeilen ebenso unerwartet wie unbefriedigend ab. Dieser Rückschau zufolge böte die moderne Entscheidungstheorie (sc. der Wohlfahrts-Ökonomiker) ungeachtet der ihr noch anhaftenden Mängel „eine exakte Explikation dessen ... was wir — meist nur höchst verschwommen — mit den Begriffen ‚Demokratie' und ‚Individualismus' verbinden" (120). Dem kann — jedenfalls in dieser Form — nicht zugestimmt werden. Eine exakte Explikation von etwas, das man den Begriffen Demokratie und Individualismus unterlegen kann und von diesen Wohlfahrtsökonomikern ihnen tasächlich unterlegt wird: Ja; dessen, was *wir* (also auch der Schreiber dieser Zeilen) unter Demokratie und Individualismus verstehen: Nein! — Weissers Herausgeber-Geleitwort ist deswegen lesenswert, weil es dazu helfen kann, über einige von ihm mit Nachdruck vertretene, nichtsdestoweniger seinen Freunden nicht ganz einsichtigen Thesen zu gegenseitigem Verstehen und damit wohl auch zur Verständigung zu gelangen.

O. v. Nell-Breuning S. J.

Jahrbuch des Instituts für christliche Sozialwissenschaften der Univ. Münster, hrsg. von *Josef Höffner* und *Wilhelm Heinen*. 6. Bd. gr. 8° (254 S.), Münster 1965, Regensberg. 24.— DM. — Nachdem schon die beiden vorhergehenden Bände erkennen ließen, welchen Weg das Institut für christl. Sozialwissenschaften unter der kommissarischen Leitung von *W. Heinen* nehmen würde, offenbart die Umschlagbinde dieses 6. Bandes „Realität des Paternalen in Wissenschaft und Gesellschaft", daß dieser Weg bis zu Ende begangen wurde. Gleich der erste Beitrag aus der Feder von *W. Heinen* selbst behandelt „Die Gestalten des Vaters und des Paternalen in der Lebensgestaltung der Gesellschaft" (11—26), worauf eine ausführliche Abhandlung von *M. Becker* folgt über „Das Vaterbild des Unbewußten in seiner Bedeutung für die Sozialwissenschaft" (27—63). Gewiß enthält der Aufsatz vieles unbestreitbar Richtige, aber Behauptungen wie diese, die katholische Soziallehre werde „jedem (sic!) Vertreter paternaler Herrschaft eine delegierte Gewalt oder eine symbolische Repräsentanz des Vaters im Himmel zugestehen und auf diese Weise nicht nur Schöpfung und Erlösung, sondern auch Kirche und Welt miteinander versöhnen wollen" (61/62), setzt vereinzelt vielleicht vorkommende Verirrungen katholischer Literaten zu Unrecht mit „katholischer Soziallehre" gleich; was im nächstfolgenden Satz über die „protestantische Linie" gesagt wird, dürfte nicht weniger fehl gehen. Wenn es weiter heißt, „eine ‚vaterlose Gesellschaft'" gebe es in der Soziallehre beider Kirchen nicht (62), und wenn vom Angriff der freudianischen Sozialpsychologie „gegen ein solch paternales Ordnungsdenken" (ebd.) die Rede ist, so müßte man, um dazu Stellung nehmen zu können, wissen, was B. unter „vaterloser Gesellschaft" bzw. unter „solch paternalem Ordnungsdenken" versteht. Zu den Ausführungen über das Geheimnis der Allerheiligsten Dreifaltigkeit, in denen B. seinen Aufsatz

gipfeln läßt (63), kann nicht der Sozialwissenschaftler, sondern müßte ein Dogmatiker sich äußern. — In dem Beitrag des gleichen Verfassers über „Philosophie und Lebensweg des Philosophen Peter Wust als indirekte Frage nach dem Paternalen in Welt und Kirche" (95—108) heißt es, Gott sei „nicht nur ‚causa sui', sondern auch ‚ratio sui'" (107); letzteres ist richtig, ersteres dagegen ist ein Unbegriff. — Derselbe Verfasser hat auch noch einen dritten Beitrag beigesteuert: „Projektion und Identifikation; ein Beitrag zur Diskussion um R. Hochhuth, C. Amery und H. Böll" (143—167); die im Anschluß an die Diskussion um Hochhuth von B. aufgestellten fünf Einzelfragen und seine zusammenfassende Frage: „Womit haben wir uns identifiziert, und was haben wir auf den anderen projiziert?" sind des Überdenkens wert. — Interessant ist der Beitrag von *R. Steer*, „Karl Marx' Kapitalismuskritik und ihre anthropologischen Ursprünge" (169—233), worin die Referate und Diskussionsergebnisse eines im Institut gehaltenen Seminars über den Entwicklungsgang von K. Marx zusammengefaßt sind. Kleine Redaktionsversehen haben sich eingeschlichen, wie z. B. daß Marxens Aufsatz „Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie" auf Seite 203 in einer Weise angekündigt wird, daß der Eindruck entsteht, die Ausführungen der nächsten Seiten bezögen sich darauf, während die Auseinandersetzung damit tatsächlich erst Seite 214 beginnt, wo der gleiche Marxsche Aufsatz von neuem eingeführt wird mit dem einzigen Unterschied, daß das Heft der „Deutsch-Französischen Jahrbücher", worin er erschien, hier als *Doppel*heft bezeichnet erscheint. Der Wert dieses Marx-Seminars liegt darin, daß als entscheidend für die Entwicklung, die Marx genommen hat, sein Wandel vom Glauben zum Unglauben, nicht bloß zum Atheismus, sondern Antitheismus (225 f.), herausgearbeitet wird. Wie gegen alle bisherigen Deutungsversuche, so lassen sich auch gegen diesen Einwände erheben; er hat aber auch vieles für sich und ist mindestens beachtenswert. Im Zusammenhang mit dem Gesamtthema des Bandes „Realität des Paternalen" wird untersucht, was Marxens *Vater* für die Entwicklung des Sohnes bedeutet hat. Daß die Verhältnisse, unter denen Karl Marx aufgewachsen ist, darunter auch die Verhältnisse seines Elternhauses und insbesondere sein Verhältnis zu seinem Vater, für seinen Lebensweg und Entwicklungsgang bedeutsam waren, versteht sich von selbst und wird im einzelnen aufgezeigt. Der Rückgriff auf die Tiefenpsychologie, speziell zur Erklärung seiner „Rebellion gegen die Transzendenz" (225), überzeugt jedoch nicht; m. E. läßt sich alles im Bereich des *bewußten* Seelenlebens völlig ausreichend erklären. Was schon gar die Tatsache, daß nach des Vaters Tod die Mutter (sic!) dem Sohn, dessen Lebensweg sie mißbilligte, die Unterhaltsmittel entzog und ihn dadurch wirtschaftlicher Not aussetzte, mit dem Vaterbild zu tun haben soll, auch wenn die Handlungsweise der Mutter „eine Reaktion im Sinne des Vaters" war (212), ist vollends unerfindlich. — Auch in den Beiträgen von *H. Schütte* über Nietzsche und von *K. Pfender* über Kierkegaard (65—81 bzw. 83—93) scheint mir der Tiefenpsychologie zuviel und dem, was den Menschen zum Menschen und damit zur Person erhebt, nämlich seiner ratio, zuwenig Gewicht beigelegt zu sein. — In dem Beitrag „Vom Dienst der Kirche an der gesellschaftlichen Ordnung; A. M. Knolls indirekte Frage nach der paternalen Funktion der Kirche" (109—142) versucht *W. Dreier* in dankenswerter Weise, die schwer begreifliche Haltung eines seine Kirche zugleich so innig liebenden und so glühend hassenden Sohnes wie A. M. Knoll einsichtig zu machen. Aussprachen, die Knoll in seinen jungen Jahren mit mir hatte, und Einblicke, die er mir dabei gewährte, lassen mich allerdings einiges anders sehen, als es hier gedeutet wird. So viel ist gewiß: unter den wirklichen (und einigen vermeintlichen) Unzulänglichkeiten amtlicher Repräsentanten der Kirche, der er immer ein treuer Sohn sein wollte, hat A. M. Knoll überaus schwer gelitten, und für Zeiten, die so viel Schweres mit sich brachten wie seine Lebenszeit, mangelte ihm die Härte und seinem Denken die Nüchternheit. — Den Abschluß des Bandes bildet eine verständnisvolle Würdigung des Lebenswerkes von Franz Oppenheimer aus der Feder von *F. Baerwald*. — Dem seit 1. 12. 1964 amtierenden *neuen Leiter* des Instituts wird man das Vertrauen entgegenbringen dürfen, er werde das Institut und sein Jahrbuch auf die Linie zurückführen, auf der es unter seinem ersten, inzwischen auf den Bischofsstuhl von Münster erhobenen Leiter sich so viele Freunde erworben hat.

O. v. Nell-Breuning S. J.

Eingesandte Bücher

Besprechung nicht angeforderter Werke erfolgt nach Tunlichkeit

Appel Nikolaus, S. J., Kanon und Kirche. Die Kanonkrise im heutigen Protestantismus als kontroverstheologisches Problem (Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien, IX). 8° (415 S.) Paderborn 1964, Bonifacius-Druckerei. 24.80 DM.

Augustinus, Aurelius, Die Auslegungen der Psalmen. 1. Lfg. 8° (320 S.). — Dreizehn Bücher Bekenntnisse. 8° (XXII und 506 S.). — Über den Wortlaut der Genesis. Der große Genesis-Kommentar in zwölf Büchern. Bd. II, Buch VII bis XII. 8° (XXXV und 348 S.). (Deutsche Augustinusausgabe) München-Paderborn-Wien 1964, Schöningh. 20.— DM. 26.— DM. 24.— DM.

Bohnen, Alfred, Die utilitaristische Ethik als Grundlage der modernen Wohlfahrtsökonomik (Monographien zur Politik, hrsg. vom Forschungsinstitut für Sozialpolitik der Universität zu Köln, Heft 6). Mit einem Herausgeber-Geleitwort von Prof. Gerhard Weisser. 8° (XVIII und 124 S.) Göttingen 1964, Schwartz & Co. 17.80 DM.

Bowra, Maurice, Heldendichtung. Eine vergleichende Phänomenologie der heroischen Poesie aller Völker und Zeiten. Ins Deutsche übertragen von Hans G. Schürmann. 8° (656 S.) Stuttgart 1964, J. B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung. 64.— DM.

Bretschneider Willy, Sein und Wahrheit. Über die Zusammengehörigkeit von Sein und Wahrheit im Denken Martin Heideggers (Monographien zur philosophischen Forschung, begründet von Georgi Schischkoff, XXXVII). 8° (VI und 202 S.) Meisenheim am Glan 1965, Anton Hain. 23.— DM.

Buckley, Francis J., S. J., Christ and the Church according to Gregory of Elvira. 8° (XV und 165 S.) Rome 1964, Gregorian University Press. 3200.— L. 5.35 $.

Claesges, Ulrich, Edmund Husserls Theorie der Raumkonstitution (Phaenomenologica, 19). 8° (IX und 148 S.) Den Haag 1964, Nijhoff. 16.75 F.

Congar, Yves, O. P., Das Bischofsamt und die Weltkirche. 8° (864 S.) Stuttgart 1964, Schwabenverlag. 42.— DM.

Cremer, Franz Gerhard, Die Fastenansage Jesu (Bonner Biblische Beiträge, 23). 8° (XXX und 183 S.) Bonn 1965, Hanstein. 36.— DM.

Cullmann, Oscar, Heil als Geschichte. Heilsgeschichtliche Existenz im Neuen Testament. 8° (XII und 328 S.) Tübingen 1965. 26.— DM. Lw. 31.— DM.

Denken. Hrsg. von Carl Friedrich Graumann (Neue Wissenschaftliche Bibliothek. Herausgeberkollegium: Gerhard Gäfgen, Wirtschaftswissenschaften; Carl Friedrich Grauman, Psychologie; Jürgen Habermas, Soziologie; Eberhard Lämmert, Literaturwissenschaft; Hans-Ulrich Wehler, Geschichte. Redaktion: Dieter Wellershoff). 8° (513 S.) Köln-Berlin 1965, Kiepenheuer & Witsch.

Genet, Jaqueline, L'Énigme des Sermons du Curé d'Ars. Étude sur la prédication de saint Jean-Marie Vianney suivie de l'analyse critique et du texte de six sermons transcrits à partir des originaux. 8° (445 S.) Paris 1961, Orante.

Giannini, Giorgio, La Tematica della Trascendenza. Lineamenti di una Fondazione Metafisica del Finito (Collectio Philosophica Lateranensis, 6). 8° (264 S.) Roma - Parigi - Tournai - New York 1964, Desclée & C. Editori Pontifici.

Haas, William Paul, O. P., The Conception of Law and the Unity of Peirce's Philosophy (Studia Friburgensia, New Series, 38). 8° (XII und 144 S.) Fribourg 1964, Universitätsverlag Freiburg/Schweiz.

Hampsch, George H., The Theory of Communism. An Introduction. 8° (VIII und 239 S.) New York 1965, Philosophical Library. 3,75 $.

Heinimann, Felix, Nomos und Physis. Herkunft und Bedeutung einer Antithese im griechischen Denken des 5. Jahrhunderts (Schweizerische Beiträge zur Altertumswissenschaft in Verbindung mit Olof Gigon, Willy Theiler, Fritz Wehrli, hrsg. von Bernhard Wyss, Heft 1). 8° (221 S.) Basel 1965, Friedrich Reinhardt AG. 18.— DM.

Hoche, Hans-Ulrich, Nichtempirische Erkenntnis. Analytische und synthetische Urteile a priori bei Kant und Husserl (Monographien zur philosophischen Forschung, XXXV). 8° (191 S.) Meisenheim am Glan 1964, Hain. 22.50 DM.

Jaeger, Lorenz, Kardinal, Das Konzilsdekret über den Ökumenismus. Sein Werden, sein Inhalt und seine Bedeutung. Lateinischer und deutscher Text mit Kommentar (Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien, XIII). 8° (173 S.) Paderborn 1965, Bonifacius-Druckerei. 14.80 DM.

Jannsens, Louis, Liberté de Conscience et Liberté Religieuse. 8° (212 S.) Paris 1964, Desclée de Brouwer. 75.— FB.

Kälin, Josef, Die Problematik von Raum und Zeit (Naturwissenschaft und Theologie, 6). 8° (224 S.) Freiburg - München 1964, Alber. 16.— DM.

Knoch, Otto, Eigenart und Bedeutung der Eschatologie im theologischen Aufriß des ersten Clemensbriefes (Theophaneia, Beiträge zur Religions- und Kirchengeschichte, 17). 8° (459 S.) Bonn 1964, Hanstein. 42.— DM.

König, Franz, Kardinal, Zarathustras Jenseitsvorstellungen und das Alte Testament. 8° (XII und 292 S.) Wien - Freiburg - Basel 1964, Herder. 32.— DM/Fr.

La Preuve (Recueils de la Société Jean Bodin pour l'histoire comparative des institutions, XVI). Première Partie: Antiquité. Publié avec le concours du Ministère de l'Éducation Nationale et de la Culture et de la Fondation Universitaire de Belgique. gr. 8° (671 S.) Bruxelles 1964, Éditions de la Librairie Encyclopédique.

Luyten, Norbert M., O. P., Teilhard de Chardin. Een Nieuwe Weg van het Weten? (Kardinal-Mercier Leerstoel, 3). kl. 8° (78 S.) Leuven 1965, Leuvense Universitaire Uitgaven. 120.— FB.

Maier, Anneliese, Ausgehendes Mittelalter. Gesammelte Aufsätze zur Geistesgeschichte des 14. Jahrhunderts. I. gr. 8° (VII und 507 S.) Roma 1964, Edizioni di Storia e Letteratura.

Nellessen, Ernst, Untersuchungen zur altlateinischen Überlieferung des ersten Thessalonicherbriefes (Bonner Biblische Beiträge, 22). 8° (307 S.) Bonn 1965, Hanstein. 40.— DM.

Pieszcoch, Ks. Szczepan, Patrologia. Wprowadzenie w studium Ojców Kościoła. 8° (268 S.) Poznań - Warszawa - Lublin 1964, Ksiegarnia ŚW. Wojciecha.

Planty-Bonjour, Guy, Les Catégories du Matérialisme Dialectique. L'Ontologie Soviétique Contemporaine (Sovietica, Monographies de l'Institut de l'Europe Orientale à l'Université de Fribourg/Suisse, Éditées par J. M. Bocheński). 8° (VI und 206 S.) Dordrecht 1965, D. Reidel Publishing Company. 27.— fl.

Reinhardt, Klaus, Pedro Luis S. J. (1538—1602) und sein Verständnis der Kontingenz, Praescienz und Praedestination. Ein Beitrag zur Frühgeschichte des Molinismus (Portugiesische Forschungen der Görres-Gesellschaft. Hrsg. von Hans Flasche, 2. Reihe, 22. Bd.). 8° (XXXI und 256 S.) Münster 1965, Aschendorff. Lw. 43.— DM.

Richter, Vladimir, Untersuchungen zur operativen Logik der Gegenwart. 8° (96 S.) Freiburg - München 1965, Alber. 12.80 DM.

Ruppert, Lothar, Die Josephserzählung. Ein Beitrag zur Theologie der Pentateuchquellen (Studien zum AT und NT, XI). 8° (278 S.) München 1965, Kösel. 38.— DM.

Russell, D. S., The Method and Message of Jewish Apocalyptic. 200 BC — AD 100. 8° (464 S.) Philadelphia 1964, The Westminster Press. 7.50 $.

Schedl, Claus, Geschichte des Alten Testaments, Bd. 1: Alter Orient und biblische Urgeschichte. 2., vollständig umgearbeitete Auflage. 8° (XXVI und 428 S.) Innsbruck - Wien - München 1964, Tyrolia. 160.— S. 27.— DM.

Die Wahrheit der Heiligen Schrift und ihre Erschließung

Zum dritten Kapitel der Dogmatischen Konstitution »Dei Verbum« des Vaticanum II

Von Alois Grillmeier, S. J.

Das II. Vatikanische Konzil hat in das Zentrum seiner Beratungen und Entscheidungen die „Kirche" gestellt. Weil aber die Schau der Kirche, ihres Mysteriums, ihrer Schichten, ihrer Wirksamkeit, immer wieder in die Perspektive der ganzen göttlichen Heilsökonomie hineingeführt hat, mußte die Idee der „Offenbarung" Gottes immer mehr die Rolle des beherrschenden Ausgangspunktes bekommen. Der Anfang der Kirche ist der Gnadenbeschluß Gottes zur Selbstoffenbarung in Christus und zur vollen Selbstmitteilung im Heiligen Geiste. „Offenbarung Gottes durch Christus im Heiligen Geist" wurde so zum vorgeordneten Thema. Das Vaticanum II hat sich innerhalb seiner vier Sitzungsperioden zur Integration des in den letzten Jahrzehnten durch die moderne Theologie erarbeiteten volleren Verständnisses der „Offenbarung" durchgerungen. Der Wandlungsprozeß, der die ganze Konzilsarbeit mehr oder weniger gekennzeichnet hat, ist damit auch auf dieses Thema und Schema ausgedehnt worden.

Wir greifen für unsere Abhandlung aus der am 18. November 1965 vom Konzil verabschiedeten Dogmatischen Konstitution *Dei Verbum* zunächst das dritte Kapitel heraus, nicht weil es etwa das theologisch und pastoral fruchtbarste des Textes wäre — das erste und das sechste Kapitel können einen solchen Anspruch mit größerem Recht erheben —, sondern weil es neuralgische Punkte der biblischen und theologischen Wissenschaft und des kirchlichen Umgangs mit der Bibel berührt. Wir schildern zuerst die textliche und strukturelle Genesis der Gesamtkonstitution (I). Dann wenden wir uns dem dritten Kapitel zu und analysieren das Werden seines Textes und seiner theologischen Aussage über Inspiration, Wahrheit und Deutung der Schrift (II). Schließlich suchen wir — im Lichte seiner Vorgeschichte — eine kurze Zusammenfassung der konziliaren Aussage dieses Kapitels und — davon abgehoben — seiner theologischen Implikationen zu geben (III).

UNIV. BIBL. TÜBINGEN

I

Vorformen und endgültige Fassung der Konstitution »Dei Verbum«

Wir gehen aus von den sieben faßbaren gedruckten Redaktionen der ganzen Konstitution und ihres (endgültigen) dritten Kapitels, ohne die Zwischenstationen zu beachten, die nur auf hektographierten Blättern Gestalt angenommen haben. Für die Auswertung des Textes müssen wir uns auf diejenigen Formen beschränken, die allen Konzilsvätern in der Aula zugänglich gemacht worden sind, also auf die Formen C bis G.

Form A: Die Constitutio de Fontibus Revelationis, vorbereitet durch die Commissio Theologica Concilio Oecumenico Vaticano II Apparando (1961). Incipit (= Inc.): Revelatio; Explicit (= Expl.): conscriptis. Fünf Kapitel: 1. De duplici fonte Revelationis; 2. De S. Scripturae inspiratione, inerrantia et compositione litteraria; 3. De Vetere Testamento; 4. De Novo Testamento; 5. De Sacra Scriptura in Ecclesia.

Form B: derselbe Text mit geringfügigen Änderungen vorgelegt der Pontificia Commissio Centralis Praeparatoria Concilii Vaticani II (1961).

Form C: der den Konzilsvätern für die erste Sitzungsperiode zugesandte Text (in folio): Schemata Constitutionum et Decretorum de quibus disceptabitur in Concilii sessionibus, Series prima (1962), pp. 9—22: Schema Constitutionis dogmaticae De Fontibus Revelationis.

Zusatztext I: Im selben Band: Schema Constitutionis dogmaticae de deposito Fidei pure custodiendo, Cap. IV: De Revelatione publica et de Fide catholica (pp. 36—44); Cap. V: De progressu Doctrinae (pp. 45—47). — Form C wurde vom 14. bis 19. November 1962 in der Aula diskutiert und nach einer umstrittenen Abstimmung zum Schluß der Generaldebatte durch Papst Johannes XXIII. zur Neubearbeitung an eine Commissio mixta (Theologische Kommission, Sekretariat für die Einheit der Christen, und besonders ernannte Mitglieder; Vorsitz Kard. Ottaviani und Kard. Bea) zurückverwiesen. Der besondere Diskussionspunkt war das Verhältnis von Schrift und Tradition. Die Arbeit am neuen Entwurf begann noch während der ersten Sitzungsperiode.

Zusatztext II: Das vom Sekretariat für die Einheit der Christen ausgearbeitete Schema decreti pastoralis De Verbo Dei (1962) mit 13 kurzen Artikeln. Inc.: Verbum Dei — Expl.: „manet in aeternum" (Is. 40, 8). Dieser Text wurde später bedeutsam für die Konstitution (I. und VI. Kap.).

Form D: Der ab 22. April 1963 an die Väter ausgegebene neue Text: Schema Constitutionis dogmaticae De Divina Revelatione. Inc.: Sacrosancta Synodus; — Expl.: sperare licet. Der Text hatte ein Prooemium (Art. 1—6) und 5 Kapitel: 1. De Verbo Dei revelato; 2. De Sacrae Scripturae divina inspiratione et interpretatione; 3. De Vetere Testamento; 4. De Novo Testamento; 5. De Sacrae Scripturae Usu in Ecclesia. — Der Text wurde auf der zweiten Periode des Konzils noch nicht diskutiert. In der Schlußansprache dazu kündigte aber Papst Paul VI. am 5. Dezember 1963 Folgendes an (nachdem er von den für die dritte Periode vorzulegenden Texten, zu denen noch Änderungsvorschläge eingereicht werden könnten, gesprochen hatte): „Huius generis est, ut exemplum supponamus, quaestio *de divina Revelatione*, quam Concilium eo modo persolvet, ut hinc sacrum depositum veritatum a Deo traditarum tueatur adversus

errores, abusiones, dubitationes, quibus vis earum subiectiva infringatur, illinc studia Sacrorum Bibliorum, ope Patrum ac theologicae disciplinae recte dirigat, quae docti catholici viri, magisterio Ecclesiae fideliter inhaerentes et quibusvis aptis huius aetatis subsidiis usi, alacriter, prudenter, fidenterque promovere pergent" (AAS 56 [1964] 36).

Form E: Neubearbeitung von D auf Grund der ab Juni 1963 bis 31. Januar 1964 eingereichten Vorschläge (Frühjahr 1964; ab 3. Juli für die Versendung an die Väter frei) durch die Theologische Kommission und ihre Unterkommissionen. Inc. und Expl. wie in D (64 Seiten in folio, doppelspaltig, links mit Form D, rechts E, und mit Relationen zum Text). Neues Prooemium und 6 Kapitel: 1. De ipsa Revelatione (z. T. aus dem Prooemium der Form D); 2. *De Divinae Revelationis transmissione* (olim Cap. I, mit größeren Erweiterungen); 3. De Sacrae Scripturae divina Inspiratione et Interpretatione; 4. De Vetere Testamento; 5. De Novo Testamento; 6. De Sacra Scriptura in *Vita* Ecclesiae. Diskussion in der Aula: vom 30. September bis zum 6. Oktober 1964.

Form F: Neubearbeitung von E auf Grund der Diskussion in der Aula (1964). Inc.: Sacrosancta Synodus; Expl.: verbi Dei, „quod manet in aeternum" (Is. 40, 8; cf. 1 Pt. 1, 23—25) (47 Seiten in folio, doppelspaltig; links Form E, rechts F, mit Relationen). Der Titel von Kap. III: De Sacrae Scripturae divina Inspiratione et *de eius* Interpretatione.

Form G: In der vierten Periode des Konzils wurde vom 20. bis 22. September 1965 über Form F des Textes abgestimmt, mit placet, non placet, placet iuxta modum. Der Text erhielt die Zweidrittelmehrheit, wurde aber auf Grund der eingereichten und durch die Theol. Kommission angenommenen Modi ergänzt und am 29. Oktober 1965 neu zur Abstimmung vorgelegt: utrum placeat expensio Modorum, die positiv ausging. Der volle Neudruck erfolgte für die Promulgation der Konstitution in der Sessio Publica vom 18. November 1965. Inc.: Dei Verbum; — Expl.: „manet in aeternum" (Is. 40, 8; cf. 1 Pt. 1, 23—25). 19 Seiten.

II

Entwicklung des Textes und der theologischen Aussage des dritten Kapitels der Konstitution »Dei Verbum«

Das dritte Kapitel der Konstitution bringt eine kurze Darstellung der kirchlichen Lehre von der Inspiration der Schrift, ihrer Irrtumslosigkeit (Wahrheit), und der Prinzipien der katholischen Schriftdeutung. Mit dem Werden des Gesamttextes erfuhren Einordnung, Überschrift und Text dieses Kapitels wichtige Veränderungen. Für einen flüchtigen Blick mögen sie freilich geringfügig erscheinen. Wir gehen die einzelnen Stufen der Textformen durch, soweit sie in der Aula vorgelegt und damit für die Konzilsöffentlichkeit voll greifbar waren.

1. Die Lehre von der Heiligen Schrift in Form C (1962): Sie war stark von der Themenstellung des Gesamtschemas geprägt. Darum wurde die Zweiheit der Quellen der Offenbarung auch zu einem gestaltenden Gesichtspunkt des damaligen Kap. II:

De Scripturae Inspiratione, Inerrantia et Compositione litteraria. Der einleitende Art. 7 ist bezeichnend dafür:

Praeterquam viva Prophetarum et Apostolorum voce, Deus in Scripturis quoque sanctis Veteris ac Novi Testamenti, quae alterum ac praeclarum constituunt supernae revelationis fontem, verbum suum hominibus tradere et accuratius conservari voluit. Haec est Scriptura „divinitus inspirata" (2 Tim. 3, 16), ab Apostolis catholicae Ecclesiae tradita atque in sacro canone rite agnita et recepta, ad perpetuum eiusdem Ecclesiae usum, ut munus suum adimpleat docendi, ad christianae vitae moderamen et ad omnium hominum salutem.

Legitim wird hier von der doppelten Weise des Eintritts und des Verbleibens der Offenbarung Gottes und seines Wortes in der Welt gesprochen: der Verkündigung der Propheten und Apostel, wobei aber Christi Predigt als Höhepunkt und Vollendung der Offenbarung genannt werden müßte, und der inspirierten Schrift. Es geht nicht um „Schrift und Tradition", wie sie sonst den Kern der Auseinandersetzung bildeten. Form C gibt sodann eine ziemlich ausführliche Darlegung über Natur und Definition der Inspiration (Art. 8), über Gott als den einzigen *auctor primarius* und die Mehr(Viel-)zahl der menschlichen Autoren, sei es für die gesamte Heilige Schrift, sei es selbst für einzelne Bücher (Art. 9). Sie alle aber haben als „ministri divini verbi scribendi, a Spiritu Sancto assumpti" zu gelten — eine Formulierung, die gut den sich mehr und mehr offenbarenden Intentionen des Konzils entsprochen hätte, aber nicht mehr aufgegriffen wurde. Mit besonderem Interesse blicken wir auf die Fassung der Lehre von der Irrtumslosigkeit in Art. 12[1]:

Ex hac divinae Inspirationis extensione ad omnia, directe et necessario sequitur immunitas absoluta ab errore totius Sacrae Scripturae. Antiqua enim et constanti Ecclesiae fide edocemur nefas omnino esse concedere sacrum ipsum errasse scriptorem, cum divina Inspiratio per se ipsam tam necessario excludat et respuat errorem omnem in qualibet re religiosa vel profana, quam necessarium est Deum, summam Veritatem, nullius omnino erroris auctorem esse[2].

Mit sehr starken Formulierungen wird hier also die „absolute Irrtumslosigkeit" der Schrift, und zwar „pro qualibet re religiosa vel profana" gelehrt, und dies als alte und konstante Überzeugung der Kirche. Bei diesem Text muß — im Vergleich mit der endgültigen Form der Konstitution — die Frage nach einer Entwicklung der Lehre von der Irrtumslosigkeit auf dem Vaticanum II ansetzen. Wie sehr dieses Problem im Mittelpunkt des ausführlichen Kapitels II

[1] Art. 10 der Textform C handelt über die „Inspiratio personalis hagiographi et communitas", Art. 11 „De extensione Inspirationis".

[2] Dazu wird in Anm. 7 hingewiesen auf: Pius XII, Litt. Encycl. *Divino afflante:* EB [= Enchiridion Biblicum] 539, cum verbis relatis Leonis XIII, Litt. Encycl. *Providentissimus Deus:* Denz. 1950; EB 124. Cf. quoque EB 44, 46, 125, 420, 463, etc. Gegenüber diesen päpstlichen Texten ist die Inerranzlehre dieses Schemas C sichtlich strenger formuliert.

(Form C) steht, zeigt der folgende Art. 13 und seine Überschrift: Quomodo *inerrantia* diiudicanda sit. Die Frage der Irrtumslosigkeit wird zum übergeordneten Thema auch für den Abschnitt, in dem die Prinzipien der Schriftauslegung entfaltet werden sollen. — Die Hauptabsicht ist hier also die, die Regeln der Schriftinterpretation in den Dienst der Verteidigung der absoluten Irrtumslosigkeit der Schrift zu stellen. Erst im Nebensinn ist die Frage nach dem positiven Wahrheitsgehalt der Schrift gestellt: „Haec tamen *inerrantia* diiudicanda est ex modo quo *veritas* in libro sacro attingitur." In diesem Zusammenhang wird auf den allgemeinen Charakter eines Buches, seine literarische Gattung, ferner auf die für den Hagiographen geltenden Zeitumstände, die damals gegebenen Denk- und Umgangsformen als Wege zur Ermittlung des eigentlichen Wahrheitsgehalts der Schrift hingewiesen. Dann wird wieder zum Thema der Inerranz zurückgelenkt und betont: was so an menschlichen Ausdrucksformen zum Gewand des göttlichen Wortes werden durfte, tut der Irrtumslosigkeit der Schrift ebensowenig Eintrag, wie solche Ausdrucksweise im täglichen Umgang als Verfälschung oder Belastung des zwischenmenschlichen Verkehrs angenommen wird. — Solche vermenschlichende Einkleidung des göttlichen Offenbarungswortes wird (mit *Divino afflante)* zur Herablassung in der Menschwerdung des Logos in Parallele gesetzt (Art. 14).

Manche Formeln und Motive dieses drei Seiten umfassenden Textes werden uns bis in die letzten und endgültigen Stadien der Konstitution hinein begleiten. Als ganzer ist er schon von der Commissio mixta (1962/63) aufgegeben worden. War es der Einfluß des Sekretariats für die Einheit der Christen? Wurde man sich der Zielsetzung des Konzils, wie Papst Johannes sie gegeben hatte, auch für diesen Text bewußt? Der stark defensive und strenge Ton des langen Kapitels war nicht geeignet, den schwebenden Problemen der Exegeten, Theologen und Gläubigen gerecht zu werden. Die Spannung scheint bis aufs äußerste gesteigert zu sein: dort Betonung der absoluten Inerranz, aller, auch der kleinsten Teile der Heilige Schrift, für religiöse und profane Stoffe — hier das Wissen um menschliche, geschichtliche, geographische Bedingtheiten des geschriebenen Wortes! Können letztere bei solcher Deutung der Inerranz noch ernst genommen werden? Die in Art. 14 angezogene Parallele von Schrift und Menschwerdung möchte einen dazu verleiten, im Blick auf die Geschichte der Christologie, von einer „monophystischen" Inerranzlehre zu sprechen. Das Menschliche in der Bibel droht absorbiert zu werden vom Göttlichen. Es war die Aufgabe des Konzils, hier nicht vorzeitig Tore zu schließen, sondern eine Lösung zu ermöglichen, die das wesentliche Anliegen der Überlieferung über die Irrtumslosigkeit der

Schrift wahrt und doch den Exegeten, Theologen und Gläubigen ein redliches Gewissen sichert. Kurz vor oder erst während der dritten Sitzungsperiode begann — leider ziemlich spät — ein Suchen nach einer neuen Formel. Sie stellte sich nur langsam ein.

2. F o r m D (Frühjahr 1963): Die neue Redaktion des Textes zog die Art. 7—12 der Fassung C in einen kurzen Art. 11 zusammen, der über die Schrift als Mittlerin der Offenbarung, ihre Inspiration und Irrtumslosigkeit handelt. Voraus ging im Prooemium und im ersten Kapitel des neuen Entwurfs eine vollere Darstellung der Wirklichkeit der Offenbarung und ihrer Weitergabe in der Kirche. Während Form C noch beständig auf die *„Unterscheidung"* der „zwei Quellen" der Offenbarung hinarbeitete, wird nun ohne Verkennung der je verschiedenen Eigenart und Funktion von Schrift und Tradition in der Weitergabe der Offenbarung ihr gegenseitiges *„Zueinander"* betont (Art. 8—10). Bei den neuen Voraussetzungen der Konstitution bekommt auch das Kapitel über die Schrift eine andere Orientierung. In der Fassung des Titels wird die Erwähnung der Inerranz weggelassen und nur noch von der Inspiration der Schrift und ihrer Deutung gesprochen. Die beiden so angesprochenen Themen werden nun auch klarer voneinander geschieden. Art. 11 spricht von der Inspiration und der Irrtumslosigkeit, Art. 12 von den Prinzipien der Schriftinterpretation. Einteilung und Numerierung dieser Artikel wird von nun an bleiben, auch wenn aus dem Kapitel II ein Kapitel III wird. Die Inerranz der Schrift wird nicht mehr als leitendes Motiv aller Schriftdeutung hingestellt. Dafür tritt deren positives Anliegen hervor: „ut pateat quamnam *veritatem* (Deus) nobis communicare voluerit" (Art. 12, 1). Weil man sich für diesen Text darauf geeinigt hatte, alles zu vermeiden, was die Frage der „materialen Suffizienz der Schrift" im positiven oder negativen Sinn lösen würde, war freilich manch nützliche Perspektive, die sich schon aufgetan hatte oder sich auftun konnte, mitverstellt. Die Irrtumslosigkeit der Schrift war ganz kurz, mit traditionellen Worten formuliert[3]. Auch die Ausführungen über die Prinzipien der Schriftdeutung waren noch nicht vom Gesamtthema der Konstitution (Offenbarung und ihre Gegenwart im Wort) inspiriert. Eine Reihe von Vätern rügte die rein rationale Hermeneutik und vermißte darüber hinaus die theologischen Prinzipien der Schriftdeutung. Wohl werde nach dem vom Hagiographen intendierten Sinn der Schrift gefragt. Darüber hinaus müsse aber nach dem von Gott selbst intendierten Sinn gesucht werden, wie auch nach der

[3] Form D, Art. 11, 2: Cum ergo totius Scripturae Deus principalis auctor affirmetur et sit, inde totam Scripturam divinitus inspiratam ab omni prorsus errore immunem esse consequitur.

Analogia fidei und der Tradition und deren Bedeutung für die Exegese. In solchen Forderungen meldete sich zwar ein richtiges Anliegen zu Wort, zugleich aber offenbarten sich darin recht unklare Vorstellungen vom Verhältnis des Sinnes, den der Hagiograph, zu jenem, den Gott intendiert. Jedenfalls fanden manche Väter, daß nun mit der neuen Fassung der Inspirationslehre in Art. 12 der Form D weniger ausgesagt sei als in den entsprechenden Abschnitten von *Divino afflante* und *Humani generis*.

3. Form E (Juli 1964): Die Darstellung der Inspirationslehre ist nun weniger scholastisch und „apersonal" gefaßt als in Form D. Der Hagiograph wird nicht mehr als „Instrument", Gott nicht mehr als *principalis* auctor, sondern einfachhin als *auctor* bezeichnet[4]. Die Formulierung ist so gehalten, daß Gott eine wirkliche, den Hagiographen erfassende Ursächlichkeit zugeschrieben wird, so daß er mit dem Menschen auch tatsächlich in allem zum Ziele kommt. Dabei kann aber all das, was zu einem auctor litterarius gehört, auf der Seite des Hagiographen gesucht werden. Wie das Zusammenwirken dieser echten Autorschaft Gottes und der nicht minder echten des Hagiographen zustande kommt, ist nicht erläutert. Doch wird versucht, in wenigen Worten die Idee zum Ausdruck zu bringen, daß Inspiration nicht die Ausschaltung der menschlichen Fähigkeiten, weder aller zusammengenommen noch auch einer einzelnen von ihnen, bedeute. Darum wird betont gesagt: „In sacris vero libris conficiendis Deus homines elegit, quos *omnibus* (Hervorhebung von mir) facultatibus ac viribus suis utentes adhibuit, ut Ipso in illis et per illos agente ea omnia eaque sola, quae Ipse vellet, scripto traderent." Dieses „omnibus facultatibus ac viribus suis utentes" konnte aber auch im Sinne einer im konkreten Fall erschöpfenden Anwendung dieser menschlichen Fähigkeiten und Kräfte verstanden werden. Dies schien zuviel behauptet zu sein. Darum wurde das „omnibus" gestrichen. Dafür wurde in Form F und G noch einmal betont gesagt: „...quae Ipse vellet ut *veri auctores* traderent".

Auch in der Formulierung der Irrtumslosigkeit kündigt sich eine positivere Fassung an: „...Scripturae libri integri cum omnibus suis partibus *veritatem* sine ullo errore docere profitendi sunt" (Form E, Art. 11, Schluß). Die Formel ist eigentlich pleonastisch oder tautologisch. Wer die Wahrheit lehrt, ist von Irrtum frei, und wer ohne Irrtum lehrt, bietet die Wahrheit. Aber hier wurde eben, wie so oft im Werden der Konzilstexte, eine neue positive Anregung aufgenommen und mit einer traditionellen Formel verbunden, ohne eine volle

[4] Kein kirchliches Dokument fordert übrigens, Gott als auctor „litterarius" im engeren Sinn zu bezeichnen.

Einheit herzustellen. Dieses hier eingedrungene Wörtchen „veritas" erwies sich aber als lebendige Zelle, die weiterwuchs.

Die Form E macht gegenüber der Form D auch einen neuen Schritt in der Formulierung des Zieles der Exegese. Die Textform D, Art. 12, lautet: „Cum autem Deus per homines scripserit, hac de causa, ut pateat quamnam veritatem nobis communicare voluerit, interpres Sacrae Scripturae attente investigare debet quid reapse *hagiographus* significare intenderit." Nun wird daraus: „Cum autem Deus in Sacra Scriptura per homines more hominum locutus sit, interpres Sacrae Scripturae, ut perspiciat, quamnam veritatem Ipse nobis communicare voluerit, attente investigare debet, quid *hagiographi* reapse significare intenderint et eorum verbis manifestare *Deo* placuerit." Damit klingt das Problem des doppelten Schriftsinnes an, das in der Hermeneutik umstritten ist. Wie verhalten sich Aussageabsicht der Hagiographen (Plural!) und die Gottes zueinander? Das Konzil wollte sich auf keine Ansicht mit Ausschluß der anderen festlegen. Ein Novum der Form E (gegenüber D) ist auch der Hinweis auf die Prinzipien einer *theologischen* Exegese, die nach dem Sinn der Bibel sucht im Lichte des Ganzen der Schrift, der Tradition und der Glaubensanalogie, also aus Prinzipen, die über das hinausgehen, was in Art. 12, 2 als Weg der Schriftdeutung angegeben wird. Darüber soll von der endgültigen Form her gesprochen werden.

4. F o r m F (Dritte Sitzungsperiode): Die erste Änderung, die auffällt, ist in der Überschrift des Art. 11 gegeben, die im endgültigen Text wegfallen mußte: „Statuitur factum inspirationis et *veritatis* S. Scripturae." „Inerrantia" weicht dem positiven Ausdruck: „veritas", der im Text selbst eine bemerkenswerte Ergänzung erhält. Im Verlaufe der Diskussion um das Schema wurde von verschiedenen Vätern aus Ost und West in bedeutsamen Reden das Anliegen einer Deutung der Irrtumslosigkeit der Schrift vorgetragen, die dem neueren Stand der Exegese entspräche. Es wurde darauf hingewiesen, daß die Lehre von der Inerranz ihre besondere und engere Formulierung zu einer Zeit erhalten habe, da im 19. Jahrhundert mit den Mitteln der profanen Geschichtswissenschaft und -kritik die profan-historische Zuverlässigkeit der Schrift untersucht und angegriffen wurde. Die kirchlichen Dokumente und die katholische Theologie suchten die Verteidigung dort zu führen, wo der unmittelbare Angriff erfolgte, der freilich letztlich dem Offenbarungsanspruch der Bibel und des Christentums galt[5]. Die Inerranz der Schrift wurde somit in erster Linie auf

[5] Vgl. P. Grelot, La Bible Parole de Dieu (Desclée 1965) 98—101, 210—213. S. 99: „Là encore, le rationalisme critique et l'apologétique traditionaliste, tout en raisonnant à partir des prémisses opposées, se plaçaient sur le même terrain."

dem Vorfeld der profanen Wahrheit verteidigt. Im Dienste dieser Abwehr standen die verschiedenen Theorien[6], welche von diesen Voraussetzungen her die absolute Irrtumslosigkeit der Schrift aufzeigen wollten. Ob ihres apologetischen Ausgangs- und Gesichtspunktes waren sie in Gefahr, Verengungen und Akzentverschiebungen[7] mit sich zu bringen. Auf dem Gebiete der Schriftdeutung ergab sich eine ähnliche Erscheinung, wie sie das Konzil für die gesamte Ekklesiologie beobachtet und auszugleichen versucht hat: nämlich Isolierung und Verabsolutierung einer *Teilsicht*. In der Lehre von der Kirche war dies die einseitige, apologetisch bedingte Betonung der *sichtbaren* Gestalt der Kirche gegenüber deren Vollbild, das *Einheit* von *sichtbar* und *unsichtbar* besagt[8]. Bei der defensiven Betrachtung der Irrtumslosigkeit der Schrift trat das Wissen darüber zurück, daß die Schrift als inspiriertes geschriebenes Wort vor allem der Erhaltung und Entfaltung der von Gott in Christus geschenkten Heilsoffenbarung und -wirklichkeit in der Welt dienen soll. Gewiß stand dieses Wissen immer im Hintergrund. Im Vorderbewußtsein schuf aber diese isoliert-einseitige Zentrierung der Lehre von der Irrtumslosigkeit auf die *veritates profanae* eher Unsicherheit als frohes Vertrauen darauf, daß Gottes Wahrheit und Heil unverfälscht und unvergänglich in der Welt gegenwärtig bleiben. Dieses Bewußtsein galt es wieder zu wecken.

Die neue Form des Textes (F) brachte eine doppelte Änderung. Es mußte deutlicher gemacht werden, daß es sich bei der „Wahrheit", welche die Schrift „ohne jeglichen Irrtum lehrt" (E), nicht nur um die *veritates profanae* und um Wahrheit im philosophischen Sinn (als adaequatio intellectus ad rem) handle, sondern um Wahrheit in der Fülle des biblischen Begriffes[9], also vor allem um die Offenbarungswahrheit, um Leben, um Treue auch und Wahrhaftigkeit des Gottes der Bundesschließung in Christus. Darum wurde immer wieder der Wunsch geäußert, daß diese Fülle von Wahrheit zum Ausdruck ge-

Auf diese Tatsache wiesen vor allem bedeutende Konzilsreden zwischen dem 2. und 6. Okt. 1964 hin. (Kard. König, Kard. Meyer).

[6] Vgl. P. Grelot , ebd. 99 f.

[7] Ebd. 96: „Le souci de défendre la Bible contre les rationalistes qui prétendent y découvrir des erreurs n'est pas non plus sans danger, car il risque d'enfermer l'apologiste dans une problématique étroite dont il devrait d'abord faire la critique . . ."

[8] Vgl. die Dogmatische Konstitution *Lumen gentium*, Kap. I, und die diesbezüglichen Hinweise im Herder-Kommentar zu den Konzilsdokumenten (im Druck).

[9] Vgl. J. de la Potterie, Art. Vérité, in: Vocabulaire de Théologie Biblique (Paris 1962) 1092—1098. Deutsch: Wörterbuch zur Biblischen Botschaft (Herder 1964) s. v. Wahrheit. Den biblischen Wahrheitsbegriff nimmt zum Ausgangspunkt der Deutung der Inerranz P. Grelot, a. a. O. 103—134; O. Loretz, Die Wahrheit der Bibel (Herder 1964).

bracht werden solle. Manche Väter wollten verdeutlichend sagen: „veritatem seu revelationem", und dies mit Berufung auf das Vaticanum I[10]. Andere machten auf die Parallele zwischen Unfehlbarkeit des Lehramtes und der Irrtumslosigkeit der Schrift aufmerksam. Gott habe der Kirche die Garantie der Unfehlbarkeit nur in Fragen des Glaubens und der Sitten, im Blick also auf das Heil in Christus, gegeben. Das gleiche gelte für die Irrtumslosigkeit der Schrift. Deren Sinn liege darin, daß die Offenbarungs- und Heilswahrheit aufgezeichnet werden solle. Die Lehre von der Inerranz der Schrift bekommt damit einen positiven Ausdruck (Wahrheit), und ihre eigentliche Fülle (veritas salutaris), ihr rechtes Zentrum. Die neue Fassung bestimmte aber nicht nur den „Gegenstand" der Irrtumslosigkeit tiefer und richtiger, sondern auch die Art und Weise ihrer Verwirklichung in der Schrift, gleichsam ihren „Akt". Die heiligen Bücher lehren die Wahrheit gewiß ohne Irrtum (sine errore), aber auch unerschüttert und getreu und vollständig. Damit war die Inerranz zugleich als beständiger Akt Gottes gesehen, der zu seiner Offenbarung und Heilswahrheit und -zusage steht in Wahrhaftigkeit und Bundestreue. So war die Inerranzlehre eingeordnet in die Gesamtlinie der Konstitution, die mit den Worten schließt: „Das Wort Gottes bleibt in Ewigkeit[11]. Das Geschenk einer inspirierten Heiligen Schrift wird im Ganzen der Kirche gesehen, wie dies auch mehrfach, wenn auch — ekklesiologisch gesehen — nicht vollständig, zum Ausdruck kommt[12]. Aus all diesen Erkenntnissen und Anregungen kam es schließlich zu der Form F, die einen großen Fortschritt bedeutete, aber doch nur eine vorläufige Formulierung bedeuten konnte:

„Cum ergo omne id, quod auctor inspiratus seu hagiographus asserit, retineri debeat assertum a Spiritu Sancto, inde Scripturae libri integri cum omnibus suis partibus veritatem salutarem inconcusse et fideliter, integre et sine errore docere profitendi sunt."

Um die so ausgesprochene Heilsbedeutung der Inspiration noch stärker zu betonen, wurde noch auf Anregung eines Konzilsvaters der Hinweis auf 2 Tim 3, 16—17 hinzugefügt. Wirkung der Inspiration

[10] Vatican. I, Constitutio *Dei Filius*, Cap. II: De Revelatione, EB 77: „Eos (= veteris et novi Testamenti libros) vero Ecclesia pro sacris et canonicis habet, ... nec ideo dumtaxat, quod revelationem sine errore contineant ..." Im Sinne des Konzils kann die Tatsache, daß die heiligen Bücher die Offenbarung ohne Irrtum enthalten, nicht die *einzige* Begründung darstellen, daß die Kirche sie für heilig und kanonisch nimmt. Als *positiver* Grund dafür kann diese Tatsache aber gelten.

[11] So schloß schon das Schema Decreti pastoralis De Verbo Dei (Zusatztext II, p. 8). Den Bezug: „Wahrheit der Schrift und Bundestreue" stellte besonders B. Hermann Volk in seiner Rede vom 6. Oktober 1964 heraus.

[12] Vgl. *Dei Verbum*, bes. Kap. II, Art. 10; Kap. VI, Art. 21; P. Grelot. a. a. O., 20—32; K. Rahner, Über die Schriftinspiration (Quaest, disp. 1) (Herder 1958) 47—62; P. Lengsfeld, Überlieferung, Tradition und Schrift in der evangelischen und katholischen Theologie der Gegenwart (Paderborn 1960).

der Schrift ist also: daß in den gesamten Büchern der Heiligen Schrift, mit all ihren Teilen, die Heilswahrheit unerschütterlich und treu, ganz und ohne Irrtum gelehrt wird[13]. Was damit gemeint war, umschrieb aus weiterer Perspektive schon Art. 7 in Kap. II, der mit geringen Ergänzungen auch in der endgültigen Fassung erhalten blieb:

„Quae Deus ad salutem cunctarum gentium revelaverat, eadem benignissime disposuit ut in aevum integra permanerent omnibusque generationibus transmitterentur. Ideo Christus Dominus, in quo summi Dei tota revelatio consummatur . . ., mandatum dedit Apostolis ut Evangelium, . . . tamquam fontem et salutaris veritatis et morum disciplinae omnibus praedicarent, eis dona divina communicantes. Quod quidem fideliter factum est, tum ab Apostolis, qui in praedicatione orali, exemplis et institutionibus ea tradiderunt quae sive ex ore, conversatione et operibus Christi acceperant, sive a Spiritu Sancto suggerente didicerant, tum ab illis Apostolis virisque apostolicis, qui, sub inspiratione eiusdem Spiritus Sancti, nuntium salutis scriptis mandaverunt." [14]

Die inspirierte Schrift in erster Linie als qualifizierte Vermittlerin der salutaris veritas zu betrachten und unter diesem Gesichtspunkt besonders die Wirkung der Inspiration zu sehen und *von da* aus die Wahrheits- bzw. Inerranzfrage für die veritates profanae zu stellen, war leider im theologischen Schrifttum zu wenig vorbereitet worden[15]. So konnten die Konzilsväter die Implikationen der neuen Formulierung noch nicht übersehen. Gesprächsweise konnte man während oder unmittelbar vor der vierten Sitzungsperiode schon gewisse falsche Interpretationen feststellen, in dem Sinn etwa, als ob die veritas salutaris allein und exklusiv als Materialobjekt der Inerranz gemeint sei, während veritates profanae einfachhin davon ausgenommen seien. Damit wäre man der schon im 19. Jahrhundert eindeutig abgelehnten Interpretation der Ausdehnung der *Inspiration* nahegekommen, die allein für Glaubens- und Sittenlehren gelten sollte[16]. Diese Beschränkung der *Inspiration* war gerade zur Lösung des damals drängenden Inerranz-Problems vorgeschlagen worden. Die Abstimmung am 21. September 1965 offenbarte in den Modi, daß man diese falsche Deutung des „salutaris" befürchtete. Eine größere Anzahl von Vätern schlug darum vor, einfachhin wieder zur Form E zurückzukehren, d. h. also, das Wort „salutaris" zu streichen. Die Begründung lautete: quia (expressio „veritatem salutarem"), contra documenta Magisterii inerrantiam ad res fidei et morum res-

[13] Der Ausdruck „veritas salutaris" findet sich schon im Dekret vom 8. April 1546 des Konzils von Trient: EB 57.

[14] Vgl. AAS 58 (1966) (noch nicht erschienen).

[15] Vgl. P. Grelot, L'Inspiration scripturaire, in: RechScRel 51 (1963) 337—382; ders., La Bible Parole de Dieu (oben Anm. 5) 96—134 (mit Lit.); ders., La Constitution sur la Révélation, I. La préparation d'un Schéma Conciliaire. II. Contenu et portée du texte conciliaire, in: Études t. 324 (1966) 99—113; 233—246. Siehe oben Anm. 9.

[16] P. Grelot, La Bible Parole de Dieu, a. a. O. 99—103.

tringere videtur: quid ergo de inerrantia aliarum assertionum Scripturae?[17] Dennoch sollte schon ein Unterschied in der Aussage gemacht werden, etwa in dem Sinne: (libri sacri) veritatem exhibere dicendi sunt, diversimode tamen pro qualitate affirmationis hagiographi; oder es sollte die veritas salutaris als das primäre Objekt der Wirkung der Inspiration hingestellt werden, etwa mit den Worten: „veritatem *super omnia* salutarem"..., so daß gewissermaßen „in zweiter Linie" auch die profanen Wahrheiten — vielleicht in „ihrer Weise" — an der Inerranz teilhätten. Andere Väter wollten eine neue Perspektive der Inerranzfrage von der „Absicht" Gottes aus gewinnen. Frei von Irrtum sollte kraft der Inspiration all das sein, „quae Deus nobis communicare intenderit" — eine Formel, die als Alternativvorschlag für einen anderen gemeint war, der dann definitiv angenommen wurde. Demselben Motiv entstammten andere Voschläge wie: „Scripturae libri veritatem *divinam*, (oder:) veritatem *a Deo manifestatam, edoctam*, vel *assertam*, ... docere profitendi sunt." Als anderer Weg, ein Mißverständnis der Formel von der veritas salutaris, die immerhin in possessione war, zu vermeiden, schien in der Hinzufügung einer Anmerkung zum Text gegeben zu sein. Darin sollte der Ausdruck einerseits aus Quellen (wie etwa Augustinus und Tridentinum) gestützt, andererseits durch Hinweise auf die Enzykliken *Providentissimus Deus* und *Divino afflante* gegen Mißbrauch und Fehlinterpretation geschützt werden. Der endgültige Text enthält in Nota 5 des Kapitels III denn auch diese Hinweise, vermehrt um ein Thomaszitat. Doch gibt die Zusammenstellung dieser verschiedene Tendenzen verfolgenden Zitate ein ziemlich schweres Interpretationsproblem auf. Einem solchen Problem hätten sich jedoch die Interpreten dieses Kapitels auf jeden Fall stellen müssen, der Frage nämlich, wie der neue Konzilstext mit den früheren Aussagen über die Inerranz zu versöhnen sei (siehe unten). In ihrer Antwort auf diese Modi vom 21. September 1965 wies die Theologische Kommission jedenfalls die Meinung zurück, als ob „veritas *salutaris*" eine Beschränkung der Inspiration auf bestimmte Teile der Schrift besage. Im Text (Form E und F) sei ausdrücklich das Gegenteil gesagt. Positiv wurde auf das biblische Fundament dieser „veritas salutaris" hingewiesen, z. B. auf Eph 1, 13: Verbum Veritatis, evangelium salutis vestrae. Weil jedoch die Gefahr einer falschen Deutung auf jeden Fall ausgeschlossen werden mußte, nahm die Kommission mit einigen leichten Veränderungen einen Modus an, der die positiven Anliegen der Formel von der „veritas salutaris" beibehielt, zugleich aber geeignet war, die genannten Mißverständnisse auszuschließen: „Scripturae libri veritatem, *quam*

[17] So nach dem für die Abstimmung über die expensio modorum den Vätern vorgelegten Text, p. 33.

Deus nostrae salutis causa Litteris Sacris consignari voluit, *firmiter*, fideliter et sine errore docere profitendi sunt." In dieser Abstimmung vom 21. Sept. 1965 kamen nochmals gegensätzliche Meinungen zum Ausdruck: eine Anzahl von Vätern wünschte einen rein positiven Ausdruck der Wirkung der Inspiration — und darum die Streichung des „sine errore". Andere dagegen wollten auf das „sine *ullo* errore" der Form E zurückgreifen. Auch Formeln wie diese, daß die heiligen Bücher die Heilswahrheit „unerschütterlich und vollständig lehren" (inconcusse . . ., integre . . . docere), mißfielen: das „inconcusse" aus philologischen Gründen (es wurde ersetzt durch firmiter); das „integre": weil damit die Idee der materialen Suffizienz der Schrift ausgesprochen zu sein schien (es wurde weggelassen. Ursprünglich sollte damit der Dienst der Schrift am Verbleiben und Fruchtbarmachen der vollen Heilswahrheit unter den Menschen betont werden. Weil aber eine Parteinahme des Textes zugunsten der Idee von der materialen Suffizienz der Schrift vermieden werden sollte, fiel der Ausdruck weg). Gegen das „docere" waren schon verschiedentlich Schwierigkeiten erhoben worden: es klinge zu intellektualistisch-didaktisch; vor allem aber schien es wegen seiner Geschichte innerhalb der Inspirationstheologie auf eine Beschränkung der inerrantia hinzudeuten. Es blieb aber, wie in Form E und F, schließlich im endgültigen Text. In der Begründung heißt es: „Servetur vox *docere*, quae agit de illis quae proprie *asseruntur*." Damit ist in dieses „lehren" bewußt eine besondere Möglichkeit für die Interpretation der „Wahrheit der Heiligen Schrift" hineingelegt. Sie wird näher zu untersuchen sein.

Art. 12 über die Interpretation der Schrift erhielt in der Form F (gegenüber Form E) keine wesentlichen Ergänzungen. Jedoch wich die oben betonte Umschreibung des Zieles der Exegese („ut perspiciat, quamnam veritatem Ipse nobis communicare voluerit) eine Abwandlung in das einfachere: „quid Ipse nobiscum communicare voluerit". Auch für Form F wurde — wie schließlich ein letztes Mal in der Abstimmung vom 21. Sept. 1965 — der Versuch gemacht, die Formel über den sensus litterarius der Schrift und sein Verhältnis zu dem von Gott beabsichtigten Sinn durch eine grammatikalische Änderung inhaltlich zu beeinflussen. Es geht um den Satz der Form E: „ . . . interpres Sacrae Scripturae . . . attente investigare debet, quid hagiographi reapse significare intenderint et eorum verbis manifestare Deo placuerit." Weil hier die Frage des *sensus plenior* der Schrift zu sehr im negativen Sinn entschieden zu sein schien, forderten manche Väter, daß die Absicht des Konzils, diese Frage *nicht* entscheiden zu wollen, klar ausgedrückt werde, etwa in der Formel: „quid hagiographi . . . intenderint et *quid* eorum verbis *manifestare Deo placuerit*". Mit diesem Vorschlag schien aber die Neutralität des Textes

zugunsten der Vertreter des sensus plenior verletzt zu sein. Darum sollte die Wiederholung des „quid" unterbleiben, dafür aber erneut versichert werden, daß die Frage des sensus plenior hier nicht entschieden werden solle. Ein ähnliches Tauziehen gab es — wie gesagt — in der Abstimmung vom 21. Sept. 1965 (Modi). Wiederum sollte durch das „et quid" (diesmal in der Form: *quidque)* die Offenheit des Textes für die Lehre von einem sensus plenior gesichert werden. Wiederum aber mußte festgestellt werden: „Si scribitur *quidque*, quaestio in sensum positivum dirimeretur. Expressio *et* est neutralis." So blieb diese im endgültigen Text. Die sonstigen Ergänzungen in F für die Frage des Literalsinnes und der theologischen Exegese sind nicht von großer Bedeutung, zwei Ergänzungen ausgenommen: Im letzten Abschnitt des Art. 12, wo es um Feststellung des Schriftsinnes mit theologischen Mitteln geht, wird nun in F eine Ergänzung gemacht: „Sed ad recte sacrorum textuum sensum eruendum, respiciendum est etiam ad contentum *et unitatem* totius Scripturae." Die Einheit der Schrift ist eine besondere Voraussetzung für eine dogmatische Exegese. Noch stärker wird die Rolle der theologischen Schriftdeutung im endgültigen Text ausgedrückt, da zu Eingang des letzten Abschnittes von Art. 12 das Prinzip aufgestellt wird: „*Sed, cum Sacra Scriptura eodem Spiritu quo scripta est etiam legenda et interpretanda sit, ad* recte sacrorum textuum sensum eruendum ..." Mit Hinweis auf die Enzyklika Benedikts XV., *Spiritus Paraclitus* (EB 469) und ein Hieronymuswort wird betont, daß der pneumatische Ursprung der Schrift auch ein Gesetz darstelle für den rechten Zugang zu ihrem Gehalt. Von Form E zu F und von da zum endgültigen Text war das Bestreben fühlbar, sowohl die Rolle der Kirche für die Exegese wie die Aufgabe der Exegeten selbst voller und besser zu umschreiben. Die „Traditio" (groß geschrieben, quia non agitur tantum de traditionibus ecclesiasticis) sollte in ihrem vollen Gewicht in dieser Schreibweise hervorgehoben und zugleich in ihren Trägern deutlicher gekennzeichnet werden: einerseits dem Magisterium und andererseits auch dem sensus fidei Populi Dei. Dazu sollten die Kirchenväter genannt werden. Der endgültige Text umfaßt diese Anregungen mit der kurzen Formel: „ratione habita vivae *totius* Ecclesiae Traditionis". Darin sind Magisterium, Kirchenväter und der Glaubenssinn der ganzen Kirche eingeschlossen. Die Aufgabe der Exegeten war gewiß in Form E, Art. 19, innerhalb eines ganz engen Rahmens beschrieben.

„Exegetarum autem, ... est, servatis rationalis et catholicae hermeneuticae normis, sub ductu magisterii Ecclesiae adlaborare, ut Evangelii loci, qui expositionem certam et definitam adhuc desiderant, bene intelligantur, ita ut quasi praeparato studio, iudicium Ecclesiae maturetur."

Form F hatte diesen Text in den jetzigen Art. 12 hinübergenommen. Diese Bestimmung der Aufgabe der Exegeten stammt aus der Enzyklika *Providentissimus Deus*, die dem „doctor privatus" als besonderes Forschungsgebiet die *Stellen* der Schrift zuweist, die noch der sicheren und bestimmten Erklärung entbehren[18]. Damit wollte die Enzyklika beweisen, daß die Kirche keineswegs durch ihr Lehramt die biblische Forschung behindere, sondern ein weites Feld offenlasse. Dahinter steckt jedoch eine ungenügende Auffassung von der Exegese, als ob es dieser nur um einzelne, bislang noch dunkle Schrift*stellen* ginge, deren Zahl zugunsten der „loci iam definiti" immer geringer würde. Mit Recht wurde noch in den Modi-Abstimmungen vom 21. Sept. 1965 eine vollere Beschreibung der Aufgabe der Exegeten gefordert: sie müssen sich immer neu an die Schrift als ganze wenden, um sie immer tiefer nach ihrem Sinn zu befragen. Nun heißt es: „Exegetarum autem est secundum has regulas adlaborare ad Sacrae Scripturae sensum penitius intelligendum et exponendum ..." — Worte, die aus dem Ganzen des Art. 12 zu verstehen sind.

III

Kurze systematische Exegese des Kapitels III der Konstitution

Nachdem wir uns so ein gewisses geschichtliches Verständnis des dritten Kapitels der Konstitution Dei Verbum erarbeitet haben, soll in einer kurzen Exegese und systematischen Zusammenschau seine Aussage — positiv und negativ — umschrieben werden. Um uns die Aufgabe leichter zu machen, teilen wir den Text in kleine Abschnitte, um uns darauf beziehen zu können:

1. Art. 11: 1. Divinitus revelata, quae in Sacra Scriptura litteris continentur et prostant, Spiritu Sancto afflante consignata sunt.

a) Libros enim integros tam Veteris quam Novi Testamenti, cum omnibus eorum partibus, sancta Mater Ecclesia ex apostolica fide pro sacris et canonicis habet, propterea quod, Spiritu Sancto inspirante conscripti (cf. Io. 20, 31; 2 Tim. 3, 16; 2 Pt. 1, 19—21; 3, 15—16), Deum habent auctorem, atque ut tales ipsi Ecclesiae traditi sunt. b) In sacris vero libris conficiendis Deus homines elegit, quos facultatibus ac viribus suis utentes adhibuit, ut Ipso in illis et per illos agente, ea omnia eaque sola, quae Ipse vellet, ut veri auctores scripto traderent.

2. Cum ergo omne id, quod auctores inspirati seu hagiographi asserunt, retineri debeat assertum a Spiritu Sancto, inde (a) Scripturae libri veritatem, quam Deus nostrae salutis causa Litteris Sacris consignari voluit, firmiter, fideliter et sine errore docere profitendi sunt. Itaque (b) „omnis Scriptura divinitus inspirata et utilis ad docendum, ad arguendum, ad corripiendum, ad erudiendum in iustitia: ut perfectus sit homo Dei, ad omne opus bonum instructus" (2 Tim. 3, 16—17, gr.).

[18] Vgl. Leo XIII, Encycl. *Providentissimus Deus*, EB 109.

Zu 1: Der erste Satz sollte ursprünglich die Verbindung mit dem Ganzen der Konstitution herstellen und hervorheben, daß neben der Tradition die andere Weise der Übermittlung der göttlichen Offenbarung die inspirierte Schrift ist. Weil aber — wie man den Satz auch drehte und wandte — immer die Frage der materialen Suffizienz der Schrift oder das Problem der „Zwei Quellen" sich aufdrängte, wurde schließlich ein einleitender Satz formuliert, der betont, daß die in der Schrift enthaltene Offenbarung unter dem besonderen Einfluß des Heiligen Geistes aufgezeichnet ist[19]. Damit ist immerhin ein Wesentliches gesagt: das Wirken des Heiligen Geistes gilt der Erhaltung der Offenbarung in der Welt. Die inspirierte Schrift ist der Weg oder das Mittel dazu. Die „divinitus revelata" sind der eigentliche Gehalt der Schrift. Der nächste Satz (1a) bietet nichts als die traditionelle Lehre über die Inspiration der Schrift, ihre extensio, und über die auf dem kirchlich-notorischen Faktum der Inspiration gründende Kanonizität. Bedeutsamer ist die Darstellung der Autorschaft der Hagiographen, und dies im Vergleich zur göttlichen Urheberschaft oder Ursächlichkeit (1 b). Gott wird nicht als „auctor litterarius" im eigentlichen Sinn bezeichnet[20]; dennoch wird ihm wahre Urheberschaft kraft besonderen charismatischen Einflusses auf die Hagiographen[21] zugeschrieben. Alles, was zum „auctor litterarius" im technischen Sinn gehört, ist auf seiten der menschlichen Verfasser zu suchen. Ihr aktiver Anteil wird stärker als in anderen Dokumenten betont, zunächst durch die Vermeidung einer Terminologie, die einseitig ausgewertet werden könnte: die Hagiographen werden nicht mehr als „viva instrumenta" (so Form C, Art. 8, und D) bezeichnet; es fällt auch die Gegenüberstellung weg: auctor instrumentalis (Form C). Dafür werden die Hagiographen als „veri auctores" bezeichnet, was eben auctores litterarii besagen soll. Eine weitere Streichung im Text gibt Raum für eine Beachtung auch der Verschiedenheiten und Begrenztheiten der menschlichen Verfasser: sie werden nicht mehr als „*omnibus* nempe humanis facultatibus *praediti* (Form D) oder „*omnibus* facultatibus ac viribus suis utentes" (Form E) hingestellt. Form D sagt schlicht: „quos facultatibus ac viribus suis utentes adhibuit". Es gibt verschiedene Begabungen unter den Hagiographen und auch verschiedenen Einsatz ihrer Kräfte. Der Wertung der Menschlichkeit und damit auch der Begrenztheit der inspirierten Schriftsteller sollte freier Raum gelassen werden[22]. Dennoch kommt Gott mit ihnen zum Ziel: unter seinem

[19] Vorher (in Form E und F) lautete der Satz: „Divinitus revelata, quae afflante Spiritu Sancto litteris consignata sunt, in Sacra Scriptura continentur et prostant."

[20] P. Grelot, a. a. O. 35—36.

[21] Ebd. 65—67.

[22] So sagt die Relatio zu Form F, Art. 11 unter D: Deletum est „omnibus" ...

besonderen Einfluß und seiner Wirksamkeit schreiben sie all das, und nur das, was in seinem Willen liegt.

So weit das, was sich unmittelbar vom Text her erheben läßt. Das Konzil überläßt es den Theologen, daraus Überlegungen über das Zusammenwirken göttlicher Urheberschaft oder Ursächlichkeit und menschlich-literarischer Verfasserschaft anzustellen. Man wird sich fragen dürfen, ob nicht die neuen Nuancen in der Darstellung der göttlichen und menschlichen Beteiligung an den heiligen Büchern dazu berechtigen, einmal Natur, Ziel und Wirkung des göttlichen Einflusses neu zu umschreiben und dann den menschlichen Anteil an der Entstehung der Bücher so zu bestimmen, daß Gott ihnen gegenüber wahre Ursächlichkeit behält — und doch nicht mit dem belastet wird, was diese Verfasser an Begrenztem aufweisen, sei es in Form der Darstellung, sei es auch inhaltlich, soweit es sich etwa um das handelt, was sie aus dem rein menschlichen, profanen Bereich aus eigenen Kräften beibringen können. Zur Erfüllung dieser Aufgabe ist eine kritische Durchmusterung vor allem der patristischen Aussagen über Natur und Wirksamkeit der Inspiration nötig, um für beide den wesentlichen, von Zeitauffassungen unabhängigen Gehalt zu erarbeiten. Dies war schon eine Forderung von *Divino afflante* (EB 556), die leider bis zum Beginn des Konzils noch nicht erfüllt war. Vom Ergebnis dieser Untersuchung werden auch die Prämissen etwa der Inerranzlehre von *Providentissimus Deus* berührt. Dies ist der *eine* Weg zu einer vertieften Lehre von der „Wahrheit" der Heiligen Schrift. Der *andere* führt über eine weitere Analyse dessen, was das Konzil nun im Folgenden über den Zusammenhang von Inspiration, Inerranz und heilstheologischer Sinngebung der Schrift als ganzer sagt. Mehr und mehr wird diese heilstheologische Aussage-Intention der Schrift als solcher bewußt[23]. Sie enthüllt erst voll das *theologische* Genus der „Heiligen" Schrift. Der Exeget hat nicht nur die Materialaussagen der Schrift (entsprechend den in Art. 12 angegebenen Regeln der Hermeneutik) zu erheben. Er muß das „salutis causa" als durchgehendes Motiv (Formalprinzip) aller Aussagen beachten. Von daher stellt sich das Problem der „Wahrheit der Schrift" erst voll. Weil auch hier umfassende Vorarbeiten gefehlt haben, konnte das Konzil den neuen Weg nur andeuten, wie sofort gezeigt wird. Damit hat es genug getan. Seine Früchte müssen erst reifen.

---

quia de facto de singulis hagiographis edici non potest, illos „omnibus" facultatibus suis usos esse. E/3222 loco „omnibus" proponit „humanis", quod videtur superfluum ... Neque admissa est propositio ut dicatur: „facultatibus *limitatis*". Alle diese Vorschläge zeigen, daß in der Deutung der Inspiration der menschliche Faktor stärker betont werden soll.

[23] P. Grelot, a. a. O. 112—120: L'Écriture et l'histoire, S. 117: „En réalité, le témoignage des auteurs sacrés porte moins sur la *matérialité* des faits bruts que sur leur *rapport* au mystère du salut, sur la *signification* qui en découle."

Z u 2: Der entscheidende Satz lautet hier: „. . . inde Scripturae libri veritatem, quam Deus nostrae salutis causa Litteris Sacris consignari voluit, firmiter, fideliter et sine errore docere profitendi sunt." Aus dem oben geschilderten Werden des Textes geht hervor, daß die Lehre von der Irrtumslosigkeit der Heiligen Schrift offener und unzweifelhaften Ergebnissen der Forschung angepaßter gefaßt werden soll. Zunächst heben wir die *unmittelbare* Aussage des Konzils heraus:

a) Die Lehre von der Irrtumslosigkeit soll eine positivere Fassung und einen neuen Schwerpunkt bekommen. Darum wird statt des bloßen „sine (ullo) errore" von der „Wahrheit" gesprochen, die „Gott um unseres Heiles willen in den Heiligen Schriften aufzeichnen ließ". Der als Vorlage dienende Modus hatte eine etwas andere Fassung: „veritatem exprimere quam Deus, nostrae salutis causa, libris sacris consignare voluit". Im endgültigen Text sind die Kommata gefallen. Aus einer Apposition (Gott, die Ursache unseres Heils, . . .) wird eine finale Bestimmung des Verbums consignari, das zudem nicht aktivisch, sondern jetzt passivisch genommen wird, um den Platz für den aktiven Anteil des Schriftstellers frei zu halten. Der Text ist somit bewußt verstärkt. „Wahrheit um unseres Heiles willen aufzeichnen zu lassen" wird — nicht bloß hier, sondern in der Gesamtauffassung der Konstitution[24] — als Ziel der Entstehung der Schrift und ihrer Inspiration erklärt. Der Sache nach besagt dies dasselbe wie das ausgeschaltete „veritas salutaris". Doch ist bei der neuen Formel eine Fehlinterpretation leichter zu verhüten als bei der getilgten: daß die Schrift nämlich aufgeteilt würde in inspirierte (*und* irrtumsfreie) Teile hier — und nicht-inspirierte (*und* dem Irrtum ausgesetzte) Teile dort. Halten wir zunächst fest: Inspiration und Irrtumslosigkeit sind in erster Linie vom Willen Gottes her zu fassen, den Menschen seine Heilswahrheit mitzuteilen, und dies so, daß die Bücher der Schrift diese Wahrheit „fest, getreu und ohne Irrtum lehren". Die ersten beiden Worte drücken das durch die Schrift besonders garantierte unvergängliche Verbleiben der Heilswahrheit — kraft der unverletzlichen Bundestreue Gottes — aus, das letzte die

[24] Vgl. Art. 7: „nuntium salutis scriptis mandaverunt"; Art. 8: „praedicatio apostolica, quae in inspiratis libris speciali modo exprimitur"; Art. 10, Schluß. Mit diesen Tatsachen muß eine Theologie der Schrift vor allem arbeiten. So sagt P. Grelot, a. a. O. 103: „Plutôt que de partir, comme fait le P. Benoit, de la psychologie de l'auteur sacré, nous reprendrons sous deux aspects différents la définition de l'Écriture comme *Parole de Dieu adressée aux hommes par l'intermédiaire des inspirés*. Dieu ne parle aux hommes que pour leur donner sa révélation: la vérité de l'Écriture est donc du même ordre que celle de cette révélation. Dieu ne parle aux hommes que par d'autres hommes: dans l'Écriture, son enseignement passe donc par celui des écrivains sacrés pour nous atteindre. Pour clarifier le problème présent, il faut ainsi réfléchir sur deux points: la *vérité* de la révélation divine, et *l'enseignement* des auteurs sacrés." Damit ist eigentlich Absicht und Einteilung von Art. 11 und 12 des Kap. III wiedergegeben.

unverfälschte Erhaltung. Die Inerranz-Lehre hat einen volleren Sinn erhalten. Die Schrift ist ein besonderer Ausdruck der Bundestreue und des Heilswillens Gottes. „Wahrheit" ist im vollen biblischen Sinn zu nehmen.

b) Dem „docere" im eben besprochenen Satz ist keine Bedeutung im Sinne einer besonderen Theorie der Irrtumslosigkeit oder der Inspiration zuzumessen[25]. Die letzten Redaktionen des Textes und die Modi-Abstimmung weisen verschiedene Versuche auf, dafür ein exhibere (darbieten) oder exprimere (ausdrücken) zu setzen, um das didaktisch-intellektualistisch klingende „lehren" auszuschalten oder eine Beschränkung der Inerranz (oder Inspiration) auf eigentliche Lehraussagen zu verhüten. Die Kommission aber antwortete: „Servetur vox *docere,* quae agit de illis quae proprie *asseruntur.*" Es bedeutet keine Festlegung auf eine „Theorie". „Selbst dadurch, daß es nur von dem spricht, was (fest) behauptet wird, will das Konzil sicher nicht Auffassungen als falsch erklären, nach denen auch die Andeutungen, Vermutungen, Metaphern, Haltungen und Gefühlsgehalte des biblischen Textes entsprechende von Gott zum Menschen verlaufende Kommunikationsvorgänge übermitteln."[26] Im Ganzen des Satzes und gleichbedeutend mit „asserere" genommen, gewinnt dieses „docere" den Sinn einer festen und überzeugenden Erklärung und Zusage, die dem biblischen „veritas" entspricht.

c) Über diese positive neue Akzentsetzung für die Lehre von der Irrtumslosigkeit der Schrift hinaus gibt die Konstitution keine nähere Erklärung, wie es nun in der Schrift um das Verhältnis von Heilswahrheiten und profanen Aussagen und deren Irrtumslosigkeit steht. Darum ist in einer besonderen Untersuchung festzustellen, was die Konstitution in etwa positiv festlegt und was sie offenläßt. Diese Aufgabe kann hier nur in wenigen Andeutungen angegangen werden:

1. Der Blick der Konstitution ist nicht darauf gerichtet, schon eine *Theorie* zu unterbauen, mit deren Hilfe die bekannten Schwierigkeiten der Inerranz-Lehre gelöst werden könnten. Es geht ihr vielmehr um die Wiedergewinnung der großen Perspektive und des eigentlichen Sinnes der Irrtumslosigkeit der Schrift. Es soll ganz nachdrücklich hervorgehoben werden, daß es Gott um die unverfälschte und unverlierbare Weitergabe der Heilswahrheit[27] (und darin um die Aufrechterhaltung seines ewigen Bundes mit den Menschen) geht. Was als diese Heilswahrheit zu betrachten ist, ist — von der Schrift

[25] Vgl. P. Grelot, a. a. O. 101—102, mit Hinweis auf P. Benoit.

[26] N. Lohfink, Die Wahrheit der Bibel und die Geschichtlichkeit der Evangelien, in: Orientierung 29 (1965) 254—256, hier: 254.

[27] Vgl. oben Anm. 9.

her — in großen Zügen im ersten Kapitel der Konstitution als Aussage des Konzils umrissen, im zweiten Kapitel als der eigentliche Gegenstand der „Weitergabe" (transmittere) hingestellt, als deren Organe Schrift und Tradition (innigst miteinander verbunden und doch in ihrer Funktion geschieden) gelten (vgl. besonders Art. 7 und 8). Im vierten und fünften Kapitel wird dieselbe Heilswahrheit als der eigentliche Gehalt des Alten und Neuen Testamentes gezeigt (vgl. besonders Art. 15, 17 und 20). Immer geht es um den „thesaurus revelationis" (Kap. VI, Art. 26). — 2. Somit läßt also die Konstitution die Frage nach der Ausdehnung der Irrtumslosigkeit auf sogenannte *veritates profanae* der Schrift einfachhin offen. Die so stark betonte neue Perspektive ist aber ohne Zweifel als ein Weg zur Lösung gemeint. Dies ergibt sich aus den Reden der Väter, die eine unmittelbare und konkrete Lösung oder wenigstens eine Wegweisung dafür forderten. Wenn einmal die Dokumente des Konzils im Druck vorliegen, so werden die Beweise dafür erbracht werden können, daß die Frage als im Konzil noch nicht genügend diskutiert betrachtet wurde und so eine volle Lösung auch nicht intendiert werden konnte. Ebenso wird aber klar belegt werden können, daß einer Neubehandlung der Frage im Geiste des Konzils und besonders der Konstitution Dei Verbum nichts im Wege steht[28]. Mit Absicht wurde freilich in Anmerkung 5 des dritten Kapitels auf die wichtigsten bisherigen Quellen der Inerranz-Lehre hingewiesen, nicht um das Konzil in jeder Hinsicht auf die alten Formeln und (doch historisch begrenzten) Lösungen festzulegen, sondern um den Zusammenhang der Tradition herzustellen und einen Mißbrauch der neuen Formulierung zu verhüten[29]. — 3. Zu beachten ist, daß durch die neue Formel keineswegs von vorneherein die sogenannten *veritates profanae* von der Irrtumslosigkeit ausgenommen sind. Eher wäre dies schon durch die abgelehnte (in sich ebenfalls im richtigen Sinn deutbare) „veritas salutaris" nahegelegt gewesen. Die jetzige Fassung läßt offen, „ob die irrtumslosen Aussagen der Bibel alle auch ihrem Inhalt nach Heilsoffenbarung sein müssen. Die Möglichkeit bleibt nicht ausgeschlossen,

[28] Vgl. jetzt den aufschlußreichen Artikel von G. Caprile, S. J., Tre emendamenti allo Schema sulla Rivelazione, in: CivCatt 117 (1966) 214—231, bes. 223—227.

[29] N. Lohfink, a. a. O. 255: „Da für die Theologie nicht nur Konzilstexte, sondern auch andere kirchenamtliche Lehräußerungen verbindlich sind, wird man die offenere Aussage des Konzils nicht ohne weiteres als Anlaß zur Abänderung der bisher vorgetragenen Lehre betrachten können. Man wird nur sagen können, die Lehre der Enzykliken sei in diesem Punkt Lehre der Enzykliken geblieben und nicht auf die qualifiziertere Ebene einer Konzilsaussage gehoben worden, wie man das etwa von der Gattungsforschung sagen kann, die *Dei Verbum* aus *Divino afflante Spiritu* übernommen hat." Daß das Vaticanum II aber über die Lehre einer Enzyklika hinausgegangen ist, zeigt etwa die Konstitution *Lumen gentium* gegenüber *Mystici Corporis* Pius' XII., und zwar in der Frage der Kirchenzugehörigkeit (Art. 14 u. 15). Die Gesamtintention von *Dei Verbum* ist zu beachten.

daß Gott auch inhaltlich völlig profane Aussagen, etwa die Darstellung geschichtlicher Abläufe, doch um unseres Heiles willen der Schrift anvertraut hat. Dann wären auch sie ‚fest und irrtumsfrei' gelehrt. Doch wird das auch wiederum nicht behauptet." [30] Würde die Kirche sich definitiv für eine solche Lösung entscheiden, dann wäre im Einzelfall nachzuweisen, daß die inhaltlich profane Aussage auch „um unseres Heiles willen" in die Schrift aufgenommen ist. Auf der anderen Seite kann mit gewissem Recht festgestellt werden:

„Die Formulierung der Lehre von der Wahrheit der Schrift in *Dei Verbum* erreicht nicht jene Universalität der Aussage von der Irrtumslosigkeit, die bei der alten Bindung der Irrtumslosigkeit an die Aussageintention der Schrift ohne weiteres gegeben war. Dort mußte man, um einen Irrtum in der Bibel theologisch zugeben zu können, nachweisen, daß er nur scheinbar, letztlich aber doch nicht eine biblische ‚Aussage' war. Mit dem Text von *Dei Verbum* wäre rein logisch vereinbar, daß eine echte biblische Aussage nicht in den Bereich der ‚Wahrheit, die um unseres Heiles willen der Schrift anvertraut wurde', gehört und deshalb als Irrtum zugelassen werden kann. Will man umgekehrt im Sinne der Bibelenzyliken sagen, daß alle intendierten Aussagen der Schrift auch Wahrheit sind, ‚die um unseres Heiles willen der Schrift anvertraut wurde', dann stützt sich das nicht mehr auf *Dei Verbum* selbst, sondern ist schon eine aus der Kombination der Bibelenzykliken mit *Dei Verbum* gewonnene These. Sie ist allerdings durch *Dei Verbum* auch wieder nicht ausgeschlossen" [31].

Damit ist einigermaßen der Umfang der neuen Aussage über die Irrtumslosigkeit positiv und negativ abgesteckt. Vielleicht hat im Bereich der Reflexion der von P. Grelot gewiesene Weg Aussicht, die Intentionen von *Dei Verbum* am besten zur Geltung kommen zu lassen und doch die Substanz der Lehre der Bibelenzykliken in dieser Frage weiterführend zu erhalten: In der Bibel werden nicht bloß Heilswahrheiten als „Materialobjekt" mitgeteilt, sondern „Heilswahrheit mitzuteilen" ist das durchgängige „Formalobjekt" der Heiligen Schrift [32]. Auch die profanen Wahrheiten oder Berichte erhalten somit einen Heilsbezug. Sie werden nur ausgewählt und berichtet unter der Rücksicht des Heils. Und nur als Bericht über das darin liegende Heilshandeln oder -reden Gottes — oder in dem größeren oder geringeren Maße des Bezugs zum Heilshandeln Gottes sind sie irrtumsfrei [33]. Damit ergäbe sich ein größerer Zusammenhang mit den Intentionen der Bibelenzykliken und doch die volle Wahrung der Absichten von *Dei Verbum:* Inspiration wie Irrtumslosigkeit (oder

[30] N. Lohfink, ebd. 255, Sp. 1.
[31] Ebd. 255, Sp. 2.
[32] P. Grelot, La Bible Parole de Dieu. 79—81.
[33] Ebd. 81: „Aucun des éléments particuliers qui figurent dans les livres saints n'y est intégré de façon inconditionelle. Même s'il y tient une place considérable ou en occupe le premier plan, les auteurs sacrés ne s'y intéressent jamais qu'à un seul point de vue, connexe à la vie de foi: *son rapport au mystère du salut.* En langage scolastique, utile ici pour sa précision, on dira que c'est là l'*objet formel quo* de leur témoignage, quel qu'en soit l'objet matériel."

positiv: Wahrheit) erstrecken sich auf alle Teile der Schrift, letztere freilich in gestuftem Grade, eben je nach der Verwirklichung des Formalobjektes der inspirierten Schrift. Die eigentlichen geoffenbarten Heilsaussagen oder — falls von Gott intendiert — auch einzelne natürlich erkennbare Wahrheiten oder feststellbare Fakten sind als solche und inhaltlich irrtumslos. Anderes hat gegenüber der „um unseres Heiles willen" irrtumslos aufgezeichneten Wahrheit nur dienende Funktion. Es ist Mittel oder Rahmen der eigentlich intendierten Aussage und hat somit nur Anteil an der Irrtumslosigkeit kraft dieses Dienstes am eigentlichen Heilswort. Alles hat in der Schrift somit an der „veritas, quam Deus nostrae salutis causa Litteris Sacris consignari voluit", Anteil, entweder *unmittelbar* und *inhaltlich* oder *mittelbar* und *kraft seines Dienstes* an der Heilsaussage. In eben dieser Abstufung ist auch die Garantie des „firmiter, fideliter et sine errore docere" gegeben. Alles aber in den heiligen Büchern steht unter dem Charisma der Inspiration.

2. Art. 12: 1. Cum autem Deus in Sacra Scriptura per homines more hominum locutus sit, interpres Sacrae Scripturae, ut perspiciat, quid Ipse nobiscum communicare voluerit, attente investigare debet, quid hagiographi reapse significare intenderint et eorum verbis manifestare Deo placuerit.

2. Ad hagiographorum intentionem eruendam a) inter alia etiam „genera litteraria" respicienda sunt. Aliter enim atque aliter veritas in textibus vario modo historicis, vel propheticis, vel poeticis, vel in aliis dicendi generibus proponitur et exprimitur. b) Oportet porro ut interpres sensum inquirat, quem in determinatis adiunctis hagiographus, pro sui temporis et suae culturae condicione, ope generum litterariorum illo tempore adhibitorum exprimere intenderit et expresserit. Ad recte enim intelligendum id quod sacer auctor scripto asserere voluerit, c) rite attendendum est tum ad suetos illos nativos sentiendi, dicendi, narrandive modos, qui temporibus hagiographi vigebant, tum ad illos qui illo aevo in mutuo hominum commercio adhiberi solebant.

3. a) Sed, cum Sacra Scriptura eodem Spiritu quo scripta est etiam legenda et interpretanda sit, ad recte sacrorum textuum sensum eruendum, non minus diligenter respiciendum est ad contentum et unitatem totius Scripturae, ratione habita vivae totius Ecclesiae Traditionis et analogiae fidei. b) Exegetarum autem est secundum has regulas adlaborare ad Sacrae Scripturae sensum penitius intelligendum et exponendum, ut quasi praeparato studio, iudicium Ecclesiae maturetur. Cuncta enim haec, de ratione interpretandi Scripturam, Ecclesiae iudicio ultime subsunt, quae verbi Dei servandi et interpretandi divino fungitur mandato et ministerio."

Zu 1: Gottes Wort ist in der inspirierten Schrift ganz in das Menschenwort eingegangen. Also muß Gottes Wort aus dem Menschenwort herausgeholt werden. Es geht um nichts anderes als um die „veritas quam Deus nostrae salutis causa Litteris Sacris consignari voluit". In diesem Sinne (von Art. 11 her also) ist dieses „communicare" in Art. 12, 1 zu verstehen. Gottes Wort geht nicht bloß in die

menschliche Formulierung ein, sondern die Mitteilungsabsicht Gottes spricht sich aus in der Mitteilungsabsicht der Hagiographen. Die Schrift darf nicht aufgeteilt werden in unmittelbare Gottesworte, die ohne das Mitwirken des Autors etwa in den Text hineingerieten, und in mittelbare Gottesworte, die in die Aussage des Verfassers gekleidet werden. Auch wenn — etwa in Prophetenbüchern — unmittelbare Gottesworte zitiert werden, im inspirierten Buch ist alles „Wort Gottes": Sacrae autem Scripturae verbum Dei continent et, quia inspiratae, vere verbum Dei sunt..." (Art. 24). Es gibt Worte Gottes auf Grund unmittelbarer *Offenbarung* in den Propheten und vor allem in Christus. In der Schrift ist alles Wort Gottes kraft der *Inspiration*. Die Kirche vertritt aber nicht eine Verbalinspiration. Das Wort Gottes ist nach Sinngehalten aus der Schrift zu erheben. Diese göttlichen Sinngehalte sind aber aus den Sinngehalten, den Aussageabsichten der Hagiographen zu erheben, im Lichte des „salutis causa".

Nun ist es eine bekannte Streitfrage der katholischen Hermeneutik, ob der göttliche Sinngehalt absolut identisch ist mit dem menschlichen, aber inspirierten Sinngehalt. Will Gott nur das sagen, was der Autor historisch nachweisbar im Kopf gehabt hat und unter seiner Aussage verstanden hat? Die einen möchten den göttlichen Schriftsinn möglichst auf den historisch nachweisbaren Sinn des Hagiographen zurückzuführen, die anderen möchten dem *sensus divinus* sowohl einerseits im Aussagegehalt und -willen des menschlichen Autors sehen, als auch andererseits ihn davon abheben und darüber hinausgehen lassen. Letztere betonen, daß z. B. ein atl. Autor nicht wissen mußte, was objektiv an Gehalt in seinen Worten lag, da dies erst in Christus offenbar wurde[34]. Uns geht es hier nicht darum, diese Frage selbst zu entscheiden. Es geht nur um den konziliaren Text. Aus den Akten des Konzils steht mehrfach fest, daß diese Streitfrage nicht entschieden werden soll. Beide eben genannten Ansichten können vertreten werden[35]. Dennoch muß der Exeget immer zuerst den vom menschlichen Autor intendierten Sinn herausholen und in diesem die Aussageabsicht Gottes, also eine Heilsaussage sehen. Damit erhält die Exegese durch das Kapitel III der Konstitution einerseits eine klare heilstheologische Ausrichtung, andererseits aber eine echte wissenschaftliche Methodik, die in den nächsten Abschnitten umschrieben wird.

---

[34] Ebd. 321—333.

[35] So wird zur Frage des *sensus plenior* abschließend in der Relatio über die expensio modorum zu Art. 12 gesagt: „Omnes concordant de non dirimenda hac quaestione."

Zu 2: In diesem Abschnitt geht es um die Methodik der Exegese, soweit sie sich unmittelbar am biblischen Text selber zu betätigen und von ihm her ihre Ergebnisse zu holen hat. Man bezeichnet dies zuweilen als „rationale Exegese", insofern sie mit den Mitteln einer Hermeneutik arbeitet, die auch für andere Texte gelten. Das Konzil prägt keinen Namen dafür. Entscheidend ist, daß es hier die Lehre der Enzyklika *Divino afflante* auf die Höhe einer Konzilsaussage erhebt[36]. Als hermeneutisch-wissenschaftlicher Weg zur Erschießung des *sensus hagiographi* — und damit des *sensus divinus*, wie er sich unmittelbar äußert, unabhängig von der Frage eines *sensus plenior* — und damit des *sensus salutaris* der Schrift wird zunächst die Gattungsforschung angegeben (2 a)[37]. Zu beachten ist dabei nur die Formel: „vario modo historicis" für die geschichtlichen Bücher. Es werden verschiedene Formen der Geschichtsauffassung und -schreibung zugegeben. Das Verhältnis zwischen Darstellung des Hagiographen und historischer Tatsächlichkeit kann variieren. Neben den *genera litteraria* ist (2 b) „weiterhin" (porro) der „Sitz im Leben" zu beachten: Die konkrete Lage der Zeit und der Kultur, von der her der Autor schreibt. Der nochmalige Hinweis auf die *genera litteraria* ist erst später in den Text hineingenommen. Er ist gleichsam in Klammern zu setzen, als nochmaliges Erinnern an das vorher Gesagte. Der eigentliche Gedankenfortschritt liegt in dem Hinweis auf die *„determinata adiuncta"*, auf die Zeit- und Kulturverhältnisse des Autors. Ein dritter Weg (2 c): die Formen des Denkens, des Fühlens, des Sprechens und Erzählens, die zur Zeit des Hagiographen gegeben waren, und die täglichen vulgären Sprechweisen. Sie liegen der schriftlichen Darstellung voraus, und wenn sie in das literarische Werk des Autors eingehen, so ist davon immer noch die literarische Gattung der Darstellung zu unterscheiden. Von den Denk-Rede-Erzählensformen sind die Sprechweisen des täglichen Umgangs abgehoben. Im Orient — mit seiner Erzählungskunst, seiner Liebe zu Parabeln und Einkleidungen — ist diese Unterscheidung besonders berechtigt[38]. Die Kon-

[36] Vgl. Pius XII., Encycl. *Divino afflante*, EB 558—560; N. Lohfink, in: Orientierung 29 (1965) 255, Sp. 2.

[37] Vgl. N. Lohfink, Rez. zu Kl. Koch, Was ist Formgeschichte? Neue Wege der Bibelexegese (Neukirchen-Vluyn 1964), in dieser Zeitschr. 41 (1966) 112—115. Wenn die Konstitution hinweist auf geschichtliche, prophetische, poetische Bücher, so erinnert sie damit an die Einteilung der atl. Bücher und zeigt somit, daß die Idee, verschiedene Literaturgattungen in der Bibel zu unterscheiden, selbstverständlich ist. — Wichtige Bemerkungen zu den in Art. 12 anklingenden Problemen gibt J. A. Fitzmyer, S. J., Die Wahrheit der Evangelien. Die „Instructio de historica Evangeliorum veritate" der Päpstlichen Bibelkommission vom 21. April 1964: Stuttgarter Bibelstudien, hrsg. von H. Haag, N. Lohfink u. W. Pesch, 1 (Stuttgart 1965). Das Erscheinen dieser offenen Instructio während des Konzils ist nicht ohne Wirkung auf die Konstitution Dei Verbum geblieben.

[38] Der Satzteil „... tum ad illos (modos) qui illo aevo in mutuo hominum

stitution beabsichtigt nicht, alle Möglichkeiten wissenschaftlicher Exegese hier aufzuzählen. Es heißt ja zu Anfang: „... inter alia ... respicienda sunt". Alles, was an gesunder Methodik, auch im Fortschritt der Zeit, sich für die Deutung von Texten ergibt, darf auch auf die Heilige Schrift angewandt werden. Nur muß man sich immer dessen bewußt bleiben, daß es sich bei der Heiligen Schrift — ähnlich wie bei der Kirche — um eine „realitas complexa" handelt, bei der man von der „rationalen" Methodik hinweg, vom Inhalt her, eine *metabasis eis allo genos* vollziehen muß. Es geht um den *sensus divinus* — in menschlicher, mit menschlichen Mitteln zu analysierender Sprache.

Zu 3: Eben um dieser Sachlage gerecht zu werden, ist an den heiligen Text *auch* eine theologische Methodik, von theologischen Voraussetzungen aus, heranzutragen. Um dies zu unterstreichen, setzt die Konstitution ein allgemeineres Prinzip für den Umgang mit der Schrift, sei es für das Lesen, sei es für das Deuten der Bücher voran. Die Schrift ist unter dem Einfluß des Heiligen Geistes entstanden. So muß sie auch „im Heiligen Geiste gelesen und gedeutet werden" [39]. Dieses „Deuten im Heiligen Geiste" vollzieht sich selbstverständlich und sogar in erster Linie von der eben geschilderten Methodik der Exegese her; denn es geht dort ja schon um den *sensus divinus in verbo et sensu humano*, d. h. im menschlich geformten Wort und dem vom Hagiographen intendierten Sinn. Nur die Methode bleibt rational-wissenschaftlich. Mit damit erarbeiteten *sensus* spricht uns schon unmittelbar der sich offenbarende Gott an. Wir sind mitten in „Theologie". Über die im zweiten Abschnitt des Art. 12 geschilderten

commercio adhiberi solebant" hat eine ziemlich merkwürdige Redaktionsgeschichte. Ursprünglich sollte der Hinweis auf die alltägliche Umgangssprache der Verteidigung der Inerranz der Bibel dienen. Von Form C—E hieß es: „Cum haec omnia in divino eloquio, quod pro hominibus modis verbisque humanis exprimitur, inveniantur, non magis erroris eadem argui debent quam cum paria aut similia in quotidiano usu habita sint, immo habeantur, proindeque auctoritati et sanctitati Scripturae minime officiunt." Nun steht der beibehaltene Rest des Satzes im Abschnitt über die Wege zur Ermittlung des sensus litterarius. Aber auch hier war bis zuletzt noch eine Unklarheit in der Redaktion geblieben, die es schwierig macht, den Sinn des Satzes zu verstehen. Das tum-tum hat in der jetzigen Formulierung keinen rechten Platz.

[39] Vgl. die am 5. Okt. 1964 gehaltene Rede des melkitischen Erzbischofs von Edessa, N. Edelby, die stark beachtet wurde: „Liceat proponere vobis, Venerabiles Patres, testimonium Ecclesiarum orientalium ... Timiditas supradictae paragraphi indubitanter provenit ex difficultate quam experitur Ecclesia occidentalis egrediendi extra problematicam posttridentinam ... Pro Ecclesiis orientalibus, sicut pro novis Ecclesiis Africae et Asiae, huiusmodi praeoccupatio non existit. Pro tota autem Ecclesia, finis ponendus est huic obsessioni, ut denuo ingrediamur totalitatem Mysterii Ecclesiae." — Das oben angegebene Prinzip „pneumatischer" Schriftdeutung wäre freilich besser in den Zusammenhang einzufügen. Es gilt für jede Art wissenschaftlichen Umgangs mit der Schrift.

Prinzipien der Schriftdeutung hinaus gibt es aber andere, die ebenfalls wissenschaftlich sind und sich auch möglichst nahe an die eben aufgezählten Methoden halten müssen, aber doch schon als solche „theologisch" sind. Seit Schleiermacher wird ja für die wissenschaftliche Methodik die Berücksichtigung des Zusammenhangs verlangt. Die neuere Hermeneutik ist sich auch über die Bedeutung der Tradition klarer geworden. Man fragt nach dem „Horizont", dem „Vorverständnis". Was also die Konstitution hier verlangt, wird nicht allein für die Bibelwissenschaft gefordert, sondern stellt im Grunde Erfordernisse moderner Hermeneutik dar. Es findet nur eine Anwendung allgemeiner Prinzipien auf die Bibelwissenschaft statt. Der Bibel-„Theologe" arbeitet mit den Inhalten oder Ergebnissen der exegetischen Forschung als solchen, vergleicht und verbindet sie miteinander, dies vor allem von der dogmatischen Auffassung her, die ganze Schrift sei eine Einheit[40]. Er liest die Schrift im Lichte der lebendigen kirchlichen Tradition, die sich selbst eigentlich als „relectio Sacrae Scripturae" durch die Kirche zu verstehen hat. Er liest und deutet endlich die Schrift aus dem Ganzen der Offenbarung heraus, wie es in der Kirche lebt[41]. (So sieht er etwa die biblischen Einzelaussagen über Gott Vater, Sohn und Geist im Lichte des kirchlichen Dogmas vom dreifaltigen Gott; die Aussagen über Christus im Blick auf das christologische Dogma der Kirche. Dabei hat der Bibeltheologe und Dogmatiker einen um so festeren Boden unter sich, je mehr er die eigentlich exegetisch-wissenschaftlichen Methoden für die Deutung der Schrift handhaben kann, je mehr er die Gesetze der Dogmenentwicklung durchschaut, je klarer er echt historisch-wissenschaftlich die einzelnen Phasen der Dogmen-Entwicklung analysieren kann.) Das Konzil redet nicht einer bibeltheologischen Freizügigkeit das Wort, sondern einer gesunden, dem Wesen sowohl der Schrift wie der Kirche und ihrer Tradition entsprechenden Methodik. Die katholische Auffassung von der Schrift betont, daß diese „in der Kirche" gelesen und gedeutet werden muß, weil der Kirche der Heilige Geist zur Verkündigung und Deutung des Wortes Gottes verliehen ist. Der wissenschaftlichen Exegese muß dabei gestattet sein, nach den ihr immanenten Methoden zu arbeiten; weil ihr Arbeiten aber dem geschriebenen Worte Gottes gilt, kann nicht eine rationale Methodik das letzte Wort haben, sondern das charisma veritatis certum, das der Kirche als ganzer und ihrem Lehramt im besonderen gegeben ist (vgl. Art. 8, 2).

[40] Vgl. N. Lohfink, Das Siegeslied am Schilfmeer (Frankfurt 1965) 44—80 (2: Die Irrtumslosigkeit).

[41] Vgl. P. Grelot, La Bible Parole de Dieu (oben Anm. 5) 316—337, bes. 325 f.

3. Art. 13: In Sacra Scriptura ergo manifestatur, salva semper Dei veritate et sanctitate, aeternae Sapientiae admirabilis „condescensio", „ut discamus ineffabilem Dei benignitatem, et quanta sermonis attemperatione usus sit, nostrae naturae providentiam et curam habens." Dei enim verba, humanis linguis expressa, humano sermoni assimilia facta sunt, sicut olim Aeterni Patris Verbum, humanae infirmitatis assumpta carne, hominibus simile factum est.

Der Abschluß des dritten Kapitels geht nochmals von der Idee des Eingehens des Gotteswortes in das menschliche Wort aus. Die Tiefe und Eigenart dieses Eingehens wird aus der „analogia fidei" begriffen, nämlich aus dem Vergleich mit der Menschlichkeit" Gottes in der Menschwerdung. Hier wäre eigentlich der Platz gewesen, auch auf die Verbindung des Göttlichen und des Menschlichen in der Kirche hinzuweisen und die Schrift in das Ganze des Wesens und der Geschichte der Kirche und der göttlichen Heilsökonomie in Christus einzuordnen[42]. Das eigentliche Stichwort ist aber hier die „συγκατάβασις", die Herablassung Gottes und seines Wortes. So ergab sich die Gegenüberstellung von „Wort Gottes in geschriebenem menschlichem Wort" und „Wort, das Fleisch geworden ist".

Wir haben versucht, das dritte Kapitel der Konstitution *Dei Verbum* aus der Geschichte der ganzen Konstitution und aus dem Werden des Kapitels selber zu verstehen. Eine weitere Aufgabe wird sein, diesen Text mit den früheren kirchlichen Dokumenten über Inspiration, Irrtumslosigkeit und Deutung der Schrift zu vergleichen. Wenn aber das Vaticanum II selber aus der Erfahrung der Kirche heraus zu einer geklärteren Auffassung und ganzheitlicheren Schau der Heiligen Schrift, ihrem Wesen und ihrer Rolle in der Kirche, gekommen ist, dann ist es ebenso notwendig, die Geschichte der Lehre von der Schrift neu zu durchforschen und zu überdenken.

[42] Vgl. das letzte Kapitel der Konstitution: De Sacra Scriptura in vita Ecclesiae.

Die Wirtschaft im Urteil des II. Vatikanischen Konzils

(Constitutio pastoralis de Ecclesia in mundo huius temporis, Pars II, Caput III)

Von Oswald von Nell-Breuning, S. J.

Als das Konzil während der 4. Sitzungsperiode in Zeitnot zu geraten schien, hofften nicht wenige — auch der Schreiber dieser Zeilen gehört zu ihnen —, das vielgenannte ‚schema 13' werde nicht mehr zur Verabschiedung kommen und auf diese Weise werde es dem Konzil erspart bleiben, seine Wirksamkeit mit etwas Unzulänglichem abzuschließen. Diese Erwartung hat sich nicht erfüllt; auf seiner letzten Sitzung hat das Konzil die Constitutio pastoralis ‚De Ecclesia in mundo huius temporis' verabschiedet, und, wenn sie auch in vieler Hinsicht den Vergleich mit anderen, namentlich mit der Constitutio dogmatica de Ecclesia, nicht aushält, so sind wir doch dankbar, sie zu besitzen. Das gilt insbesondere von denjenigen, die ihre Auffassungen und ihre Wirksamkeit, um derentwillen sie Angriffen ausgesetzt waren, durch diese Constitutio gerechtfertigt und bestätigt sehen.

Der hier zu behandelnde Teil über das *wirtschaftliche Leben* (Teilziffer) [Tz] 63—72) ist hervorgegangen aus einem französischen Entwurf; so unvollkommen dieser Teil sein mag, im Vergleich zu diesem Entwurf ist er wesentlich verbessert. Hatte man dem Entwurf *Mangel* gerade dessen vorgeworfen, was ansonsten der große Vorzug des *esprit latin* zu sein pflegt, nämlich durchsichtige Gliederung und begriffliche Schärfe, so erscheint dieser Mangel in der endgültigen Fassung zwar gemildert, aber keineswegs behoben.

Die Überschrift, die im Lateinischen ‚de vita oeconomica-sociali' lautet, meint zweifellos das, was wir im Deutschen den Sozialprozeß der Wirtschaft nennen, nicht das „Haushalten" des Einzelmenschen, auch nicht die Dispositionen der einzelnen Wirtschaftssubjekte (Haushalte, Unternehmen), sondern das *gesellschaftliche* Wirtschaften, das Ineinandergreifen dessen, was all diese einzelnen tun und lassen und womit sie aufeinander einwirken und worin sie Einwirkungen anderer erfahren. Schließlich ist es nur eine Verschiedenheit des Sprachgebrauchs, wenn die Franzosen (ebenso auch andere romanische Sprachen) das Eigenschaftswort ‚économico-social' bilden, mit dem sie die ökonomische Sparte aus dem gesamten Sozialprozeß herausheben, während wir mit dem Eigenschaftswort „sozialökonomisch" von der

Gesamtheit der Wirtschaft die Seite ansprechen, die das Ganze und die innerhalb seiner spielenden Zusammenhänge umfaßt im Gegensatz zu den Zielwahlen und Mittelwahlen der einzelnen und den daraus sich ergebenden Handlungen bzw. Unterlassungen. Zwischen ‚économico-social' und „sozialökonomisch" besteht also zwar ein Unterschied im modus significandi, aber Übereinstimmung im significatum[1].

Eingeleitet wird unser Teil der Constitutio durch den Versuch einer Charakteristik der heutigen Wirtschaft, deren Dynamik und Expansion geradezu begeistert gefeiert werden. Diese Ausführungen wirken befreiend. Von der so häufig im aszetischen Schrifttum, aber auch in kirchenamtlichen Verlautbarungen anzutreffenden skeptisch-kritischen Haltung gegenüber der Wirtschaft, die den Menschen von Höherem abziehe und an das Niedere binde, ist hier nichts zu spüren. Die „optimistische" Haltung Johannes' XXIII. (MM nn. 246, 254 ff.) hat sich durchgesetzt. Selbstverständlich weist die Wirtschaft in dieser erbsündigen Welt nicht nur Vorzüge, sondern auch Schattenseiten, Mängel und Schwächen auf; als wesentlicher Mangel wird, wiederum in Übereinstimmung mit Johannes XXIII. (MM n. 122), die Spannung oder der Gegensatz zwischen rascher fortschreitenden und vergleichsweise zurückgebliebenen Wirtschaftszweigen, Landesteilen und ganzen Ländern (industriell hochentwickelten Ländern und unterentwickelten Ländern, nach unserem deutschen Sprachgebrauch „Entwicklungsländern") herausgestellt, was an späteren Stellen mehrmals wieder aufgegriffen und weiter ausgeführt wird. Niemals aber wird eindeutig klar ausgesprochen, was eigentlich das Beklagens- oder Tadelnswerte an solchen Unterschieden ist; man muß es zu ergründen suchen.

Der wirtschaftswissenschaftliche Sprachgebrauch kennt den Begriff des Ungleichgewichts; sprachlich genau entspricht ihm im Konzilstext ‚disaequilibrium'. Aber offenbar ist nicht dasselbe gemeint. Wir sprechen von Ungleichgewicht, sogar von fundamentalem Ungleichgewicht

[1] Viel schwieriger verhält es sich mit dem für sich allein gebrauchten Wörtchen ‚social', wo man oft vor dem Zweifel steht, ob man es deutsch mit „gesellschaftlich" oder mit „sozial" wiedergeben soll. In einem bestimmten Bereich kann man im Deutschen — auch in zusammengesetzten Hauptwörtern — beide Wörter unterschiedslos benutzen, in anderen nur *entweder* „gesellschaftlich" *oder* „sozial", wo dann „sozial" die bekannte spezifische Bedeutung annimmt. Das französische ‚social' und in diesem Konzilstext das lateinische ‚socialis' deckt aber manchmal *beide* Bereiche, was dann ohne Umschreibungen unübersetzbar ist. — Daß die Constitutio großen Wert darauf legt, immer wieder daran zu erinnern, daß der Mensch nicht nur Individuum, sondern ebenso wesentlich ens sociale ist und daher auch als solches zu handeln und sich zu bewähren hat, ist gewiß sehr zu begrüßen. Das geschieht jedoch mehrfach mit Ausdrucksmitteln, die den romanischen Sprachen zur Verfügung stehen, uns aber abgehen. Unter „gesellschaftlichem" und unter „sozialem" Verhalten verstehen wir völlig verschiedene Verhaltensweisen. Daß wir „gesellschaftliche Wesen" sind, ist die gemeinsame Quelle beider.

(‚fundamental disaequilibrium' in der Satzung des Weltwährungsfonds) beispielsweise dann, wenn eine Volkswirtschaft dauernd Leistungsbilanzüberschüsse oder umgekehrt Leistungsbilanzdefizite aufweist, wodurch sie die zwischenstaatlichen Wirtschaftsbeziehungen belastet, namentlich den zwischenstaatlichen Zahlungsverkehr zerrüttet. Hier ist klar, worin die Schädlichkeit des Ungleichgewichts besteht und warum es abgestellt werden soll. Mit Ungleichgewicht kann auch gemeint sein ein Mißverhältnis zwischen verschiedenen Produktionsstufen, so z. B. ein breiter Ausbau der verarbeitenden Industrien auf einer zu schmalen Basis der Grundstoffindustrien oder umgekehrt; auch hier ist klar, warum das unzuträglich ist und was geschehen muß, um dem abzuhelfen. In anderen Fällen gelingt es allerdings auch der Wirtschaftswissenschaft nur in unvollkommener Weise, klar zu bekommen, was genau sie mit „Ungleichgewicht" meint, so z. B. wenn sie gleichgewichtiges und ungleichgewichtiges Wachstum unterscheidet und selbstverständlich das gleichgewichtige vorzieht, ohne ganz präzis sagen zu können, ob es zum Wachstum nicht gerade eines gewissen Ungleichgewichts bedarf, weil vollkommenes Gleichgewicht zu vollkommener Ruhelage führen würde, wo dann überhaupt nichts mehr geschieht, also auch nichts mehr wächst. Wie dem auch sei, von solchen Grenzfällen abgesehen weiß die Wirtschaftswissenschaft sehr wohl, was sie jeweils meint, wenn sie von Gleichgewicht oder Ungleichgewicht spricht. Aber was meint das Konzil?

An mehreren Stellen spricht das Konzil statt von Ungleichgewicht schlicht von Ungleichheit; solche Ungleichheit kann bestehen im Einkommen der einzelnen oder ganzer Bevölkerungskreise, in der Versorgungslage und der dadurch bestimmten Lebenshaltung verschiedener Landesteile oder Länder, in unterschiedlichem Tempo des wirtschaftlichen Fortschritts, meist so, daß derjenige, der ohnehin schon einen Vorsprung hat, obendrein auch noch schneller weiter vorauseilt, wodurch der Abstand noch vergrößert und die schon bestehende Ungleichheit noch verschärft wird, u. a. m., aber auch das verhilft uns immer noch zu keiner Klarheit darüber, was das Konzil nun eigentlich als Übelstand oder gar Ungerechtigkeit ansieht und darum abgestellt sehen will. Leo XIII. lehrte, Ungleichheiten der wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Lage seien unvermeidbar, seien, weil es ohne Über- und Unterordnung nun einmal nicht gehe, schlechterdings ein Bestandstück der gottgewollten Ordnung und müßten mit Ergebung getragen werden (‚ferenda humana condicio' R. n., n. 14); soll das jetzt anders sein? Sturen Egalitarismus darf man dem Konzil nicht unterstellen; welches ist dann aber die Norm, an der es mißt, welche Unterschiede gutzuheißen und zu erhalten und welche zu mißbilligen und abzustellen sind? Ein Kriterium wird genannt: während die

einen das Lebensnotwendige entbehren, leben andere im Überfluß und vergeuden ihn. Das ist ein klarer Tatbestand; das Verwerfliche an ihm ist aber nicht die Ungleichheit als solche, sondern einmal, daß die einen absolut (nicht relativ!) zu wenig haben, zum andernmal, daß diejenigen, die mehr haben, als sie benötigen, davon nicht den rechten Gebrauch machen.

Können wir aber, auch wenn niemand das Nötige entbehrt, irgendwo oder irgendwie eine Grenze ziehen, über die hinaus die Ungleichheit nicht mehr gehen darf? Das führt notwendig auf die Frage, ob die Ungleichheit, wenn sie auch kein malum in se seu intrinsecus malum ist, doch eines Rechtfertigungsgrundes bedarf und zutreffendenfalls, welches dieser Rechtfertigungsgrund ist und was er rechtfertigt. Meist sagt man, es gebe einmal naturbedingte Ungleichheiten, die sich gar nicht beseitigen lassen, eben darum aber auch keiner Rechtfertigung bedürfen. Nicht-naturgegebene Ungleichheiten aber seien dann als berechtigt anzuerkennen, wenn sie auf Leistung beruhen (causa efficiens) oder zu Leistungen anspornen (causa finalis); sie seien abzulehnen, wenn sie auf Willkür beruhen und dazu angetan sind, provozierend zu wirken und sozial unzuträgliche Spannungen zu erzeugen. Dafür, daß das Konzil das Spornungsmoment im Auge habe, fehlt es an sicheren Anhalten; ganz eindeutig dagegen stellt es auf das Willkürmoment ab. Ausdrücke wie ‚discrimen' lassen erkennen, daß die Diskriminierung verabscheut wird. Unter Diskriminierung verstehen wir unterschiedliche Behandlung ohne einen diesen Unterschied rechtfertigenden Grund; eben darin liegt die Willkür. Die Gerechtigkeit gebietet, Gleiches gleich, d. h. nicht willkürlich ungleich, Ungleiches dagegen entsprechend seiner Ungleichheit ungleich zu behandeln (Gleichheitssatz). Offenbar sind die Verfasser des französischen Entwurfs von der ‚égalité' in der berühmten Dreiheit ‚liberté, égalité, fraternité' inspiriert und verstehen diese égalité als *Nichtdiskriminierung*.

Manche der aufgestellten Forderungen gehen aber weit über bloße Nichtdiskriminierung hinaus und appellieren an die Großmut derer, denen es besser geht, sich edelmütig und freigebig zu erweisen gegenüber denen, die es weniger gut haben. Wo hier die Forderungen der Gerechtigkeit endigen, wie weit darüber hinaus ein Bereich besteht, in dem Verpflichtungen der allgemeinen Menschenliebe oder christlichen Nächstenliebe binden, und wo wir es mit wünschenswerten und vom Konzil angelegentlich empfohlenen Werken der Übergebühr zu tun haben, läßt sich an Hand des Konzilstextes nicht abgrenzen. Vielleicht ist das allerdings kein großer Schaden; eine solche begriffsscharfe Grenzziehung läßt sich ohnehin nicht ohne weiteres in die Praxis umsetzen; in der Praxis werden die Grenzen fließend sein und kaum je

scharf gezogen werden können. Geschieht mehr, als aus Gerechtigkeit *und* Liebe oder aus Liebe allein geschuldet wird, so ist das ja bestimmt kein Schaden; daß weniger geschieht, wird sich durch noch so scharfe begriffliche Umschreibung des Pflichtmaßes nicht verhüten lassen. — So wird als Ergebnis festzuhalten sein: es gibt Ungleichheiten (Ungleichgewichte, Disproportionen, Mängel der Komplementarität), die dem wirtschaftlichen Fortschritt abträglich sind, die insbesondere es unmöglich machen oder doch sehr erschweren, das Ziel, die heutige und erst recht die weiter wachsende Menschenzahl auch nur mit dem *Notwendigen* zu versorgen, entweder überhaupt oder doch in absehbarer Zeit zu erreichen. Da dieses Ziel uns aber *verpflichtend* aufgegeben ist, besteht die Pflicht, die ihm entgegenstehenden Hindernisse, soweit dies in unseren Kräften steht, auszuräumen.

Das Konzil geht aber offenbar weiter und steht den ökonomischen und sozialen Ungleichheiten ausgesprochen kritisch gegenüber; nach seiner Meinung — so scheint es wenigstens — spricht zunächst einmal eine (widerlegbare) Rechtsvermutung gegen sie. Welches genau der Inhalt dieser Rechtsvermutung ist und was dazu geeignet ist, sie im Einzelfall zu widerlegen, darüber lassen sich den Ausführungen des Konzils allenfalls Andeutungen entnehmen, mehr aber nicht. Soviel allerdings kann gesagt werden: auch aus der an späterer Stelle eingehend behandelten „Widmung der Erdengüter an alle Menschen" (Tz 69) leitet das Konzil, obwohl es sie unter verteilungspolitischer Rücksicht betrachtet, *nicht* die offenbar törichte Folgerung ab, allen Menschen sei vom Schöpfer die gleiche Menge zugedacht[2].

Offenbar beansprucht die vom Konzil gegebene Charakterisierung der heutigen Wirtschaft keine Vollständigkeit, sondern greift nur zwei Merkmale heraus, die sozusagen als „Aufhänger" dienen, um wichtige Aussagen und Forderungen, auf die es dem Konzil besonders ankommt, daran aufzuhängen.

Das Corpus der Constitutio gliedert sich in zwei Unterabschnitte: der erste behandelt thematisch den wirtschaftlichen Fortschritt (Tz 64—66); der umfangreichere zweite entwickelt einige für die ganze Sozialökonomie maßgebliche Grundsätze (Tz 66—72).

[2] Aus dem, was ‚égalité' für das französische Denken bedeutet, ließe sich wohl ein vollkommeneres Verständnis dessen erschließen, was hier wie schon in MM als Ungleichgewicht oder Ungleichheit beklagt wird. Dem nicht voll und ganz mit der französischen Mentalität Vertrauten bleibt das jedoch verschlossen, ähnlich wie ja ein Konzilsvater zu dem ebenfalls schon in MM (59—67) eine bedeutsame Rolle spielenden und in dieser Constitutio an mehreren Stellen wiederkehrenden Begriff der ‚socialisation' zutreffend bemerkt hat, sein Sinngehalt sei nur dem Franzosen voll zugänglich.

I

Aus zwei Gründen ist wirtschaftlicher Fortschritt und daher auch alles, was zu ihm beiträgt, heute mehr geboten denn je: einmal, weil die Zahl der zu versorgenden Menschen zunimmt — ein ohne weiteres einleuchtender, ja zwingender Grund; zum andernmal, weil die Menschen höhere Ansprüche stellen — eine in einem Konzilstext immerhin überraschende Begründung, die für die fortschrittliche Gesinnung des Konzils und seinen (wenn man so sagen darf) Kulturoptimismus kennzeichnend ist. Selbstverständlich wird nicht versäumt, mit Nachdruck zu betonen, der Mensch müsse immer Herr des wirtschaftlichen (und technischen) Fortschritts bleiben; weder die Produktion als solche noch die Fülle der produzierten Güter seien Selbstzweck, vielmehr habe die reichlichere und bessere Versorgung den geistigen, sittlichen, spirituellen und religiösen Bedürfnissen des Menschen zu dienen, und zwar nicht irgendeines Kreises von Bevorzugten, sondern unterschiedslos jedes einzelnen Menschen. An der daraus gezogenen Schlußfolgerung, die Wirtschaft sei so zu führen, daß Gottes Absichten mit dem Menschen verwirklicht werden, sind die beiden Klauseln bemerkenswert, deren eine die Eigengesetzlichkeit der Wirtschaft anerkennt, ergänzt durch die andere, die sie an die sittliche Ordnung bindet. Die Bindung aller Kultursachbereiche, also auch der Wirtschaft, an das Sittengesetz findet sich in kirchenamtlichen Verlautbarungen oft ausgesprochen; die Anerkennung ihrer — selbstverständlich relativen — Eigengesetzlichkeit[3], erstmals klar formuliert Q. a., n. 42, findet sich nur selten; für den Dialog mit den jeweils Beteiligten, hier also den wirtschaftenden Menschen und den Vertretern der Wirtschaftswissenschaften, ist sie schlechterdings unerläßliche Voraussetzung.

Wo das Konzil davon spricht, der Mensch müsse Herr des wirtschaftlichen Fortschritts sein und bleiben, fällt auf, daß dies nicht vom Menschen in abstracto gesagt wird, sondern von den konkreten Menschen. Diese Herrschaft soll nicht von einigen wenigen ausgeübt werden, sondern auf allen Stufen sollen möglichst viele an ihr beteiligt sein (damit bahnt sich bereits an, was das Konzil an späterer Stelle zu dem zu sagen hat, was wir in Deutschland „Mitbestimmung" nennen). Hier wird der Gedanke nach zwei Seiten hin gewendet: einmal gegen einen modelltheoretischen Laisser-faire-Liberalismus, der das gesamte wirtschaftliche Geschehen als zwangsläufigen Automatismen unterstellt ansieht und es ihnen daher auch überlassen will, zum andernmal gegen eine zentral gelenkte Kommandowirtschaft,

[3] Vgl. vom Verf., ‚Lege artis', Sachlichkeit und Sittlichkeit in der Wirtschaft, in: Schöllgenfestschrift, hrsg. von Franz Böckle u. Franz Groner (Düsseldorf 1964) S. 379—394.

die der Initiative der einzelnen und der Gruppen keinen Raum läßt. — Es fällt auf, wie häufig die Constitutio neben den einzelnen auch die Vergesellschaftungen oder Gruppen nennt; offenbar liegt ihr daran, im Gegensatz zu dem von der Französischen Revolution proklamierten Axiom, zwischen dem Individuum und dem Staat dürfe es keine *corps* intermédiaires und erst recht keine *pouvoirs* intermédiaires geben, deren grundsätzliche Berechtigung hervorzuheben. Welche Funktion jedoch diesen Gebilden zukommt und wie sie beschaffen sein müssen, um dazu fähig zu sein, darüber fehlen nähere Ausführungen.

Namentlich für die wirtschaftlich weniger entwickelten Länder[4] erachtet das Konzil den Fortschritt als so dringend geboten, daß alle Kräfte dafür mobil gemacht werden müssen. Daher wird den Angehörigen dieser Länder die staatsbürgerliche Pflicht eingeschärft, zugleich aber auch das staatsbürgerliche Freiheitsrecht zuerkannt, sowohl die eigene Arbeitskraft als auch die eigenen Sachmittel verantwortungsbewußt dafür einzusetzen. Um jedoch dem Mißbrauch totalitärer Staaten, die ihren Staatsbürgern die Auswanderung verwehren und sie hinter Stacheldraht einsperren oder sie einmauern, keinen Vorschub zu leisten, wird eigens der Vorbehalt angebracht, dem einzelnen verbleibe das (höchst-)persönliche Recht, auszuwandern. Damit wird es — so muß man es wohl, um einen Widerspruch zu vermeiden, auslegen — dem Gewissen des einzelnen überantwortet, zu beurteilen, ob die Pflichten gegenüber dem Vaterland ihm bindend auferlegen, im Lande zu bleiben und für dessen wirtschaftlichen und kulturellen Aufstieg zu wirken — oder ob er sein Land ohne Schaden verlassen kann oder seinem unter Bevölkerungsüberdruck und Mangel an Arbeitsgelegenheiten leidenden Land dadurch, daß er sich anderswo eine Existenzgrundlage verschafft, sogar besser dient — oder endlich, ob zwingende Rücksichten ihm gebieten, sein Land zu verlassen, das es ihm unmöglich macht, in freier Selbstverantwortung für sein und seiner Familie zeitliches Wohl und ewiges Heil zu sorgen.

Die anschließende Teilziffer erhebt dann nochmals eigens die Forderung nach schleunigem Abbau der als ungeheuer groß (‚ingentes') bezeichneten ökonomischen und sozialen Niveauunterschiede. Das Konzil sieht die bestehenden Unterschiede also nicht nur als groß,

[4] Die Constitutio bedient sich immer dieser etwas umständlichen, völlig neutralen Bezeichnung und vermeidet so die früher bei uns gebräuchlich gewesene Bezeichnung „unterentwickelte Länder", gegen die bspw. Spanien, aber auch wohl andere Länder sich als ehrverletzend auflehnen, wie auch die jetzt bei uns übliche Höflichkeitsumschreibung „Entwicklungsländer".

sondern als *unvertretbar* groß an, was nach Abhilfe schreie[5]. Vorsichtig beigefügte Klauseln wollen verhüten, daß in unerleuchtetem Eifer mit diesen Ungleichheiten zugleich auch die Verschiedenheiten oder Besonderheiten der den einzelnen Völkern eigentümlichen Kulturen, Traditionen usw. eingeebnet werden: irgendwie eine vernünftige Angleichung des Niveaus, aber keine Uniformierung, Schematisierung oder dgl. — In diesem Zusammenhang wird auch auf die Beweglichkeit („Mobilität" im Sinne des wirtschaftswissenschaftlichen Sprachgebrauchs) eingegangen, ohne die keine Entwicklung und daher auch kein Wachstum möglich ist. Dazu gehören beispielsweise die Bereitwilligkeit, aber auch die objektive Möglichkeit, den Arbeitsplatz, den erwählten und liebgewonnenen Beruf, gegebenenfalls auch den Wohnsitz zu wechseln, sich umschulen zu lassen, sich auf völlig andere Lebensbedingungen umzustellen usw. Nun bedürfen aber der Mensch und erst recht die Familie eines gewissen Maßes von Stabilität; so schließt die Mobilität ein Risiko ein, und es gilt, eine Synthese zwischen Stabilität und Mobilität zu finden. In sehr eindrucksvoller Weise hatte schon Pius XII. (Ansprache vom 20. Februar 1946 [Utz-Groner 4108]) darauf hingewiesen. Die Constitutio hebt einen heute bedeutsamen Fall heraus: die Lage der *Fremdarbeiter*, die, weil die Heimat keine ausreichenden Arbeitsgelegenheiten bietet, Arbeit in fremden Ländern aufnehmen; sie vor allem sollen keiner diskriminierenden Behandlung ausgesetzt sein; noch besser wäre es allerdings, anstatt die Menschen zur Arbeit — umgekehrt die Arbeit zu den Menschen zu bringen, d. h. in den Heimatländern dieser Arbeiter Arbeitsgelegenheiten zu schaffen. — Hohe Anforderungen (allerdings anderer Art) an die Mobilität stellt nicht zuletzt die derzeit vordringende sogenannte Automation; auch da soll rechtzeitig vorgedacht und vorgesorgt werden, um zu sichern, daß nicht nur die elementaren Lebensbedürfnisse, sondern auch die Menschenwürde unter allen Umständen respektiert werden.

II

Der zweite Unterabschnitt behandelt einige für den Gesamtbereich der Wirtschaft verbindliche Grundsätze.

Die beiden ersten Teilziffern handeln von der Arbeit. Gleich an die Spitze gestellt und damit deutlich als für die folgenden Ausführungen richtungweisend kenntlich gemacht wird die Aussage, die menschliche Arbeit gehe allen anderen Elementen, die im Wirtschafts-

[5] In Tz 83 werden auch die bestehenden und den Frieden gefährdenden politischen Spannungen unter anderem ‚ex nimiis inaequalitatibus oeconomicis' erklärt. Hier sind Ungleichheiten also in aller Form als nicht nur ungeheuer groß (‚ingentes'), sondern als *über*groß (‚nimiae') angesprochen.

leben eine Rolle spielen, rangmäßig vor, weil die letzteren alle nur instrumentalen Charakter besitzen. Damit ist insbesondere für alle weiteren Aussagen über das Verhältnis von Arbeit und Eigentum („Kapital") die Grundlage gelegt und die Richtung gewiesen. Daß es sich hier wirklich um eine ganz grundsätzliche Linie handelt, erhellt nicht allein daraus, daß diese Linie in dem ganzen Unterabschnitt konsequent weiterverfolgt wird, sondern vielleicht noch deutlicher aus einem im ersten Hauptteil der Constitutio (Caput II: de hominum communitate) lapidar ausgesprochenen Satz: „Die Ordnung der Dinge hat sich der Ordnung der Personen unterzuordnen und nicht umgekehrt."[6] Die höhere metaphysische Rangstufe der menschlichen Arbeit war selbstverständlich auch den früheren Dokumenten der katholischen Soziallehre geläufig, wurde jedoch bei weitem nicht in dem Grade herausgestellt und vor allem nicht so für praktische Anwendungen fruchtbar gemacht, wie das erstmals in MM und jetzt hier wieder geschieht. Gegenüber dem Angriff des marxistischen Sozialismus sah sich die Kirche genötigt, die Institution des Eigentums mit großer Entschiedenheit zu verteidigen (Leo XIII., R. n.); gegenüber liberalistischen Mißdeutungen der Eigentumslehre Leos XIII. mußte Pius XI. in Q. a. nochmals ausführlich auf die Eigentumsfrage eingehen, um die Doppelseitigkeit des Eigentums, seine gleich wichtige individuelle *und* soziale Seite, seine Unterordnung unter das Gemeinwohl und dessen ständig wechselnde Erfordernisse und deswegen die Zuständigkeit des Staates zur konkreten Ausgestaltung des Eigentums als Institution (nicht nur zur Regelung des Eigentumsgebrauchs!) klarzustellen. Daraus ergab sich immer noch die unselige „Optik", als ob die Kirche mehr die von der Französischen Revolution erfundene angebliche „Heiligkeit" des Eigentums verteidige als die gottgegebene und gottgewollte Menschenwürde und Christenwürde des Arbeiters. Diese falsche „Optik" ist seit MM berichtigt. So geht denn auch unsere Constitutio hier zunächst auf die *Arbeit* ein und spricht kurz von Arbeitspflicht und Recht auf Arbeit, letzteres verstanden als das Recht zu arbeiten, dem auf seiten der Gesellschaft die Verpflichtung entspricht, im Rahmen des Möglichen dafür zu sorgen, daß dieses Recht auch ausgeübt werden kann. In einen einzigen Satz wird die Lehre früherer päpstlicher Doku-

[6] ‚Rerum ordinatio ordini personarum subicienda est et non e converso' (n. 26, al 3). — Die lateinische Formulierung weist die im Deutschen kaum wiederzugebende Feinheit auf, daß für die Ordnung der Dinge das passivische ‚ordinatio', für die Ordnung der Personen dagegen das aktivische ‚ordo' gebraucht wird: die Dinge (Sachgüter, Eigentum) werden geordnet (und können dann selbst als Ordnungsinstrumente dienen). Die Personen ordnen, d. h. sie geben sich ihre Ordnung selbst und ordnen die Dinge. — In ähnlicher Weise gilt vom Wettbewerb: als Ordnungsprinzip wäre er überfordert; als Ordnungsinstrument eingesetzt, leistet er wertvolle Dienste (vgl. Q. a. nn. 88 und 110).

mente, insbes. Q. a. 63—75 über die Lohngerechtigkeit zusammengepreßt. Das Bestreben des Konzils, nicht nur naturrechtlich zu argumentieren, sondern auch echt theologische Aussagen zu machen, kommt zur Geltung in der Aussage, die Arbeit trage nicht nur bei zur Vollendung des Schöpfungswerkes, sondern nehme — in rechter Weise Gott dargeboten — sogar am Erlösungswerk Jesu Christi teil. — Mit großem Ernst tritt das Konzil Mißbräuchen aller Art entgegen, die sich zu Lasten des arbeitenden Menschen auswirken. Neben Bekanntem tritt ein neuer Gedanke auf: der Monotonie der Arbeit sollte ein Gegengewicht geboten werden, indem man den Menschen Gelegenheit gibt, auch die in ihrer hauptberuflichen Tätigkeit brach liegenden und daher verkümmernden Anlagen zu entfalten.

Unmittelbar hieran schließt sich die bereits in lebhaftem Meinungsstreit befangene Tz 68 über den „Anteil (der Arbeiter) an den Unternehmen und an der Gesamtwirtschaft" (bei uns — sprachlich unkorrekt — als betriebliche und überbetriebliche Mitbestimmung bezeichnet) sowie über die „Arbeitskämpfe". Wiederum wird eine Aussage grundsätzlicher Art an die Spitze gestellt, die besagt, ein Unternehmen sei ein Verbund freier, nach Gottes Ebenbild erschaffener Personen. In dem Widerstreit der beiden landläufigen Auffassungen vom Unternehmen, nach deren einer das Unternehmen der Inbegriff sachlicher Produktionsmittel ist, an denen der Inhaber mit einem durch seine Interessen bestimmten Ziel, meist dem Ziel der Gewinnmaximierung, Arbeitskräfte beschäftigt (interessen*monistische* Auffassung), während die andere im Unternehmen einen Verbund von Personen sieht, die durch Beiträge verschiedener Art, insbesondere durch Einsatz ihrer Person („Arbeit") oder von Vermögen („Kapital") zur Leistungserstellung kooperieren, die oder deren Ergebnis (Ertrag, Erlös) den verschiedenen Interessen aller Beteiligten dienen soll (interessen*pluralistische* Auffassung), entscheidet die Constitutio sich unzweideutig für die letztere. Diesem „Unternehmensverband", wie wir heute zu sagen pflegen, um deutlich zu machen, daß wir *nicht* den in der Bilanz ausgewiesenen Sachinbegriff oder Vermögenswert, sondern das *lebendige* Unternehmen (diejenigen, *die* etwas unternehmen, und das, *was* von ihnen unternommen wird) meinen, gilt es, die rechte Gestalt, Organisation, Verfassung (oder wie man das nennen will) zu geben; das soll vorangebracht werden; wofür die Constitutio eine Anzahl Hinweise gibt. Alle, die zum Unternehmen mitwirken, sollen auch an dessen Verwaltung aktiv beteiligt sein; diese Beteiligung an der Verwaltung soll der Funktion eines jeden entsprechen; als solche Beteiligte werden aufgezählt Eigentümer, Arbeitgeber, leitende und ausführende Kräfte.

Eine Schwierigkeit für das Verständnis liegt darin, daß hier nicht die durchaus klar voneinander abgrenzbaren Funktionen, sondern — nach dem Satzbau ganz unzweideutig — die Funktions*träger* aufgezählt werden; *wer* sind diese Funktionsträger? Eigentümer und Arbeitgeber können juristische Personen sein; bei den Großunternehmen ist dies sogar der Regelfall. Hier aber ist von Personen die Rede, die nach Gottes Ebenbild erschaffen sind; also scheiden juristische Personen aus und kommen nur physische Personen in Betracht, bei Kapitalgesellschaften als „Eigentümer" die Anteilseigner, soweit diese nicht wiederum juristische Personen sind. „Arbeitgeber" ist bei Kapitalgesellschaften immer die juristische Person selbst. Bei den Personalunternehmen (selbständige Einzelunternehmer, Personalgesellschaften) liegt das Eigentum bei physischen Personen, doch sind diese zugleich auch Arbeitgeber, so daß zwischen Eigentümer und Arbeitgeber personell nicht unterschieden werden kann. Sollen trotzdem unter „Eigentümer" und „Arbeitgeber" verschiedene Personen verstanden sein, dann müssen unter Arbeitgeber mit mit „arbeitgeberähnlichen" Funktionen betreuten leitenden Angestellten verstanden werden, womit dann aber wieder die Unterscheidung zwischen Arbeitgebern und leitenden Kräften (‚dirigentes') hinfällig wird[7].

Auf welche Weise die Beteiligung der verschiedenen Funktionsträger an der Verwaltung der Unternehmen institutionalisiert werden

[7] Der Vergleich mit dem französischen Entwurf läßt erkennen, daß es sich hier um einen Einschub handelt, der offenbar nicht ausgereift ist. Vielleicht erklärt die Zeitnot, in die das Konzil zu guter Letzt geraten ist, daß hier eine redaktionelle Unstimmigkeit stehengeblieben ist. — Pius XI., selbst aus einer Unternehmerfamilie stammend, liebte es, die Dreiheit Intelligenz, Kapital, Arbeit (‚intellectus, res, opera'; Q. a. 69) aufzuzählen, wo ‚intellectus' den Unternehmungsgeist der Führung, personell also die oberste Unternehmensspitze, das top-management, bezeichnet, dessen Aufgabe darin besteht, die Produktionsfaktoren Kapital und Arbeit zu kombinieren und zur wirkungsvollen Kooperation zu bringen. Dem Vernehmen nach wäre auch daran gedacht worden, doch habe man in der Eile keine Belegstelle finden können und habe deswegen den Gedanken fallenlassen. Das ist sehr bedauerlich; denn so haben die Unternehmer tatsächlich Grund, sich zu beklagen, daß sie und ihre spezifische Leistung nicht so, wie sie es verdienen, gewürdigt seien. — Immerhin werden in Tz 64 der technische Fortschritt, die Aufgeschlossenheit für Neues, die Bereitschaft, neue Unternehmen ins Leben zu rufen und bestehende zu erweitern, begrüßt. Die beiden ersteren sind zwar keineswegs den Unternehmern allein eigen und daher keine spezifisch unternehmerischen Leistungen, wohl die beiden letzteren, obwohl auch diese nicht ausschließlich. Auf unternehmerischer Seite scheint man jedoch geneigt zu sein, alle vier Stücke für sich in Anspruch zu nehmen und sich damit abzufinden, daß das Konzil den ihm vorgetragenen Wünschen, das Unternehmertum *als solches* in seiner Bedeutung zu würdigen, nicht stattgegeben hat. Wie dem auch sei, die Ausführungen der Constitutio gehen nicht auf die *drei*polige Problematik Pius' XI. (‚intellectus, res, opera') ein, sondern verbleiben in dem traditionellen *zwei*poligen Modell Eigentum/Arbeit, das sie allerdings — und darin liegt der beachtliche Fortschritt — in Arbeit/Eigentum umkehren.

könnte oder sollte, darüber sagt die Constitutio im einzelnen nichts aus. Diese weitgehend organisationstechnische Frage kann das Konzil nicht lösen, um so weniger als, wie schon MM n. 91 zutreffend bemerkte, unter Umständen sehr verschiedene Wege einzuschlagen sein werden[8]. Der Hinweis jedoch, die ‚omnium actuosa participatio in inceptorum curatione' sei ‚modis apte determinandis' zu verwirklichen, gibt deutlich genug zu verstehen, daß die Constitutio eine *institutionalisierte* Mitbestimmung meint; wie sie zu institutionalisieren sei, läßt das Konzil selbstverständlich offen.

Größtes Gewicht für das Verständnis dessen, was mit der ‚participatio in inceptorum curatione' gemeint ist, hat die Begründung, mit der im nächstfolgenden Satz auch für den Bereich, den wir (sprachlich ungenau) den „überbetrieblichen" nennen, die Mitbestimmung gefordert wird: auch auf dieser höheren Ebene fallen *wirtschaftliche* (sic!) und soziale Entscheidungen, die für die Arbeitnehmer und sogar für ihr nachwachsendes Geschlecht von Bedeutung sind. Also müssen sie — die Arbeitnehmer — auch an diesen *Entscheidungen*[9] beteiligt sein. Wenn die Begründung und sprachlogisch das Wörtchen „auch" (‚etiam') einen Sinn haben soll, dann kann es doch nur dieser sein: die wirtschaftliche Mitbestimmung auf betrieblicher Ebene schließt die *wirtschaftlichen* Entscheidungen, also das, was wir „wirtschaftliche Mitbestimmung" nennen, *ein*, und *ebenso* soll es auch auf der überbetrieblichen Ebene sein. Man mag diese Haltung des Konzils bedauern und bekämpfen, wenn man glaubt, stichhaltige Gründe dafür zu haben, aber *wegdisputieren* kann man sie *nicht*.

Bei der „überbetrieblichen" Mitbestimmung macht nun die Constitutio einen Zusatz, der bei der „betrieblichen" fehlt: ‚et quidem per se ipsos aut per delegatos libere electos'. Auf dieser höheren Ebene werden die Arbeitnehmer der einzelnen Unternehmen meist nicht selbst auftreten können, sondern werden darauf angewiesen sein, sich vertreten zu lassen[10]. Das Konzil will, daß man ihnen nicht eine Vertretung aufoktroyiere, sondern daß sie selbst (beispielsweise

[8] Aus dem Umstand, daß das Konzil nichts Näheres darüber sagt, möchten Vertreter der Eigentümerinteressen entnehmen, der Anteil der Eigentümer müsse derselbe bleiben wie bisher, was praktisch bedeutet, daß sie nach wie vor allein bestimmen und alles bleibt wie bisher, vor allem, daß die Arbeitnehmer auf keinen Fall an unternehmerischen, d. h. wirtschaftlich relevanten Entscheidungen beteiligt werden. Also, so lautet die offenbar ganz treuherzig gezogene Schlußfolgerung: das Konzil kennt keine wirtschaftliche Mitbestimmung — oder noch besser: das Konzil lehnt sie ab!

[9] Daß wirklich Teilnahme an den *Entscheidungen* und nicht etwa bloß irgendeine Art von Mitsprache (Anhörung oder dgl.) gemeint ist, erhellt eindeutig aus der Wendung ‚in his *statuendis* partem habeant'.

[10] Dasselbe trifft aber auch in Großunternehmen zu, namentlich wenn diese eigene Betriebsstätten an verschiedenen Orten oder gar in verschiedenen Ländern haben; auch da ist Repräsentanz unerläßlich.

die Arbeitnehmer einer Branche) in aller Freiheit entscheiden, durch wen sie sich vertreten lassen wollen.

An dieser Stelle entzündet sich eine Frage, die *mehr* als bloße Auslegungsfrage ist: soll — mindestens nach der Meinung des Konzils — die betriebliche Mitbestimmung *nur* durch die Belegschaftsmitglieder selbst oder gar *nur* unmittelbar durch deren Gesamtheit (Belegschaftsversammlung: ‚*omnium* actuosa participatio') stattfinden — oder kann dafür ein aus Belegschaftsangehörigen bestehendes Organ (Belegschaftsvertretung, Betriebsrat oder dgl.) gebildet werden — oder soll es den Belegschaften auch freistehen, sich durch unternehmensfremde Personen, beispielsweise durch Gewerkschaftsfunktionäre, vertreten zu lassen? Pius XII.[11] hatte die Arbeitnehmer geradezu beschworen, doch nicht den Fehler der Kapitalisten nachzumachen, die im Zuge der fortschreitenden Unternehmenskonzentration immer mehr Unternehmen durch Leute, die weder dem Unternehmen angehören noch auch durch eigenes Kapital daran beteiligt sind (man denke an die große Zahl der Bankenvertreter in den Aufsichtsräten), „fernsteuern" zu lassen, und hatte damit auf einen in der Tat „neuralgischen" Punkt hingewiesen. Leute, die das Gras wachsen hören, mutmaßen, das Konzil habe auch nur den Anschein vermeiden wollen, als rede es einer Fernsteuerung der Unternehmen oder ferngesteuerten Mitbestimmung das Wort. Trifft diese Mutmaßung zu, so gereicht sie dem Konzil (bzw. den Fachleuten, von denen es sich beraten ließ) zur Ehre. Daraus aber zu schlußfolgern, das Konzil habe den Arbeitnehmern eines Unternehmens es verwehren wollen, ihre Mitbestimmungsbefugnisse durch Männer und Frauen ihres Vertrauens ausüben zu lassen, auch wenn diese nicht als Arbeitnehmer im Unternehmen tätig sind, ist logisch und sachlich unzulässig.

Speziell zu der Frage der Beteiligung der Gewerkschaften an der Mitbestimmung äußert die Constitutio sich nicht. Wenn man will, kann man ein wenig weitergehen und sagen: sie ist *ausgeklammert*. Etwas Allgemeingültiges darüber auszusagen dürfte auch kaum möglich sein; dafür sind die Gewerkschaften verschiedener Länder sowohl in ihrer Struktur als auch in ihrem Selbstverständnis allzu verschieden, was ja auch darin zum Ausdruck kommt, daß beispielsweise die amerikanischen Gewerkschaften in dieser Frage völlig anders denken und handeln als unsere deutschen Gewerkschaften.

Zum *Gewerkschaftswesen* äußert sich der unmittelbar anschließende Absatz. Geradezu mit Pathos werden Koalitionsrecht und Koalitionsfreiheit (‚ius ... consociationes libere condendi') proklamiert, wobei mit besonderem Nachdruck betont wird, auch die *Be-*

[11] Ansprache vom 3. 6. 1950 (Utz-Groner 3264/5).

tätigung in der Gewerkschaft müsse ‚sine ultionis periculo' sein, d. h. sie dürfe weder von Arbeitgeberseite noch von staatlicher Seite mit Sanktionen belegt werden. Unter Verhältnissen wie den unsrigen werden die Unternehmer kaum mehr versucht sein, gewerkschaftlich aktive Arbeiter auf „schwarze Listen" zu setzen, aber in autoritären, ganz- oder halbfaschistischen Staaten sind Gewaltmaßnahmen der Staatsgewalt gegen aktive Gewerkschaftler auch heute noch an der Tagesordnung. — Der vielleicht ein wenig den Wunsch für die Wirklichkeit nehmende Optimismus, mit dem das Konzil die Wirksamkeit, aber auch die zu erwartende weitere Entwicklung der Gewerkschaften, insbesondere ihr immer stärkeres Hineinwachsen in die Verantwortung, beurteilt, sticht bemerkenswert ab von dem Pessimismus, mit dem einige katholische Sozialwissenschaftler und Gewerkschaftstheoretiker die Lage und die Zukunftsaussichten beurteilen.

Der letzte Absatz dieser Teilziffer handelt von den *Arbeitskämpfen*, genaugenommen nur vom Streik, da das Kampfmittel der Gegenseite, die Aussperrung, nicht erwähnt wird. Ob der Streik überhaupt und zutreffendenfalls unter welchen Voraussetzungen und in welchen Grenzen er gerechtfertigt werden könne, war in der katholischen Soziallehre lange umstritten. Bis zuletzt blieb die Frage offen, ob nur der Verteidigungsstreik oder, wenn auch vielleicht unter strengeren Bedingungen, auch der Angriffsstreik zulässig sei. Das Konzil anerkennt auch den Angriffsstreik — selbstverständlich nur als letzten Behelf —, um wirklich berechtigte Forderungen durchzusetzen, nachdem alle anderen Möglichkeiten ausgeschöpft sind. — Bemerkenswert ist die Klausel ‚in hodiernis adiunctis'. Sie scheint anzudeuten, der Streik könne vielleicht einmal entbehrlich werden, besagt aber offenbar, die Notwendigkeit, äußerstenfalls auf ihn zurückzugreifen, bestehe heute noch allgemein. — Die ganzen Ausführungen zum Streik sind eingebettet in Ermahnungen zur vernünftigen, friedlichen Verständigung.

Dies der Inhalt der beiden von der Arbeit handelnden Teilziffern.

Rückschauend fragt man sich, von welcher „Arbeit" denn nun eigentlich die Rede ist. Wenn es (wie schon R. n., n. 8) heißt, die Arbeit präge dem Stoff den Stempel des Menschen auf, wenn die Rede ist von der Arbeit, die der Sohn Gottes in Nazareth „mit eigenen Händen" getan und durch die er die Arbeit geheiligt hat, so kann damit *unmittelbar* nur die den von der Natur dargebotenen Stoff bearbeitende, mehr oder weniger „handwerkliche" Arbeit gemeint sein. Der Mann am Steuerpult einer Automatenstraße oder der Programmierer am elektronischen Datenverarbeitungsaggregat prägt dem Stoff nicht den Stempel seiner Persönlichkeit auf. Er hat es gar nicht mit dem Stoff zu tun, sondern mit technischen Apparaturen, die

manchmal Stoff *be*arbeiten (z. B. eine Walzenstraße, die Stahlbrammen auswalzt), manchmal aber nur Anzeigen (Signale) irgendwelcher Art, insbesondere Rechenergebnisse liefern, auf die dann der Mensch seine Entscheidungen gründet. — Wenn von der Arbeit in den Unternehmen die Rede ist, handelt es sich offenbar um die früher von den Sklaven, dann von Hörigen und Halbfreien, heute von politisch freien Menschen im rechtlich freien Arbeitsverhältnis ausgeübte sogenannte unselbständige und meist auch abhängige, d. h. weisungsgebundene und gegen Entgelt ausgeübte Tätigkeit. Diese Tätigkeit ist teils mehr körperlicher, teils mehr geistiger Art. In der Constitutio selbst wird die leitende und die ausführende Tätigkeit unterschieden (‚dirigentium, operariorum'), wobei der lateinische Wortlaut nicht eindeutig erkennen läßt, ob er das ‚dirigere' zur „Arbeit" zählt oder ihr gegenüberstellt. Manches, vor allem der Gleichklang mit dem italienischen und französischen Sprachgebrauch[12] spricht für letzteres, aber zwingend ist es nicht. Unsere Unternehmer, namentlich die kleineren und mittleren selbständigen Unternehmer, sagen mit Recht, daß auch sie arbeiten, ja im allgemeinen *mehr*, nicht selten *sehr viel mehr* arbeiten als die bei ihnen beschäftigten „Arbeiter". Aber auch Groß- und Größtunternehmer wehren sich dagegen, als mühelosen Gewinn einstreichende „Kapitalisten" angesehen zu werden, und wollen ihre Leistung anerkannt sehen, die auf jeden Fall nicht minder Ausfluß der menschlichen Persönlichkeit ist als die Tätigkeit des Arbeitnehmers im blauen oder weißen Kittel und daher auch (sozialphilosophisch und anthropologisch gesehen) die gleiche metaphysische Dignität für sich in Anspruch nehmen darf wie diese. — So greift die Constitutio unter der Bezeichnung „Arbeit" und „Arbeiter" (‚labor, operarii') aus dem Gesamtbereich menschlicher Arbeit wechselnde Teilbereiche heraus. Welche Teilbereiche jeweils gemeint sind, muß der Leser dem Zusammenhang entnehmen. Das ist an sich kein Schaden. Zur Gefahr aber kann es werden, wenn der Leser übersieht, daß manche der gemachten Aussagen nur für den gerade gemeinten Teilbereich zutreffen, und sie unzulässigerweise verallgemeinert.

Drei weitere Tzen (69—71) befassen sich mit dem *Eigentum*. Sehr zu begrüßen ist, daß gleich am Anfang die Zweckbestimmung (Widmung) der Erdengüter an die Menschheit, nicht an die einzelnen Menschen, herausgestellt und damit der so oft verwischte Unterschied zwischen dem usus communis und der administratio et dispensatio particularis (S. Th. II II q. 66) kräftig unterstrichen wird. Der usus

[12] Vgl. UCID = Unione Christiana Imprenditori e Dirigenti, wo offenbar die dirigenti entweder als „beauftragte Unternehmer" (Manager) den selbständigen Unternehmern *neben*geordnet oder als leitende Angestellte der (selbständigen oder „beauftragten") Unternehmer diesen *zu*geordnet erscheinen.

communis geht allem Eigentumsrecht voraus. Das Eigentumsrecht ist das technische Instrument, um ihn praktikabel zu machen, d. h. ihn verständig und friedlich zu ordnen. Erst an recht später Stelle wird auf die Lehre Pius' XI. von der Doppelseitigkeit des Eigentums, seiner individuellen und seiner sozialen Seite (indoles individualis et socialis, Q. a. 45 49), zurückgegriffen mit der etwas matten Wendung, es habe auch eine soziale Seite" (‚et indolem socialem natura sua habet, quae in communis destinationis bonorum lege fundatur')[13]. Tatsächlich kommt denn auch das, was für die soziale Funktion des Eigentums wesentlich ist, nämlich es *produktiv* zu nutzen und dadurch die Bedürfnisse, sei es einzelner anderer, sei es unbestimmt vieler, sei es aller zu befriedigen, nur durch die sehr allgemeine Wendung zum Ausdruck: ‚ut non sibi tantum, sed etiam aliis prodesse queant' (69, al 1), wobei aber für das ‚aliis prodesse' im Zusammenhang auch wieder kein anderer Weg aufgezeigt wird, als daß man die Güter anderen abgibt. So bleibt es bei dem *distributiven* Aspekt: damit alle das Nötige und Angemessene haben, soll man bereitwillig abgeben und auf diese Weise den Bedürftigen helfen.

Damit stellt sich unausweichlich die Frage, wie weit denn die Verpflichtung zum Abgeben („Almosen geben" in der Sprache der Moraltheologie) reicht oder wie sie zu begrenzen ist. Die Moralisten pflegen sie auf die ‚superflua' zu begrenzen, meist in dem Sinne, man brauche im allgemeinen nur *von* den superflua abzugeben, während die Lehre der Väter zweifellos dahin lautete, man habe *die* superflua abzugeben, sich ihrer zugunsten der Armen zu entäußern. Pius XI. hatte die Frage aus dem Wege geräumt, indem er die Verwendung der unter Umständen sehr großen „freien, d. h. zur angemessenen und würdigen Lebenshaltung nicht benötigten Einkünfte zur Schaffung von Arbeits- und Verdienstgelegenheit im großen Stil, wofern nur die Arbeit der Erzeugung wirklich wertechter Güter dient", als sittlich gutes Handeln rühmte (Q. a. 50/51), was offenbar bedeutet, daß diese Verwendung von der Verpflichtung, diese Einkünfte als Almosen abzugeben, enthebt, wenn nicht gar ihr vorzuziehen ist[14]. Nur den distributiven Aspekt sehend, kann die Constitutio sich der Frage nach der Abgabepflicht nicht entziehen und beantwortet sie überraschenderweise dahin, die Väter und Lehrer der Kirche hätten die Verpflichtung *weiter* erstreckt: man müsse den Armen helfen ‚non tantum ex superfluis'. Völlig zu eigen macht das Konzil sich

[13] Tz 71, al 5. Als Belegstellen werden nur die Pfingstansprache Pius' XII. 1941 sowie MM nn. 111—114 angegeben.

[14] Auch in der von den Investitionen handelnden Tz 70 kommt die Constitutio auf diesen Gedanken nicht zurück. Auf die naheliegende Frage, woher der Investor die Mittel zum Investieren nehme, wird nicht eingegangen. Diese Mittel werden als vorhanden unterstellt.

diese These allerdings nicht, empfiehlt sie aber offenbar zur Beherzigung[15].

Ein zweiter Absatz dieser Tz gibt einen beachtenswerten Hinweis auf die in vielen primitiven Gesellschaften bestehenden gewohnheitsrechtlichen Ansprüche auf Gemeinschaftshilfe, die mit dem wirtschaftlichen Fortschritt nicht ersatzlos fortfallen, sondern den neuen Verhältnissen und Bedürfnissen angepaßt werden sollen, und stellt ihnen als Gegenstück in den entwickelten Gesellschaften die wohlfahrtsstaatlichen Einrichtungen der Einkommensübertragung (Sozialversicherung, Sozialhilfe u. a. m.) gegenüber, durch die der Widmung der Erdengüter an alle (allerdings wiederum nur unter dem distributiven Aspekt!) bis zu einem gewissen Grad Genüge geschehe.

Verhältnismäßig kurz und in sehr allgemeinen Wendungen werden in Tz 70 die Investitionen und die Währungsfrage behandelt.

Die Investitionspolitik sowohl der privaten Investoren als auch der staatlichen Stellen soll den goldenen Mittelweg gehen: weder die Gegenwartsbedürfnisse im Übermaß befriedigen auf Kosten der künftigen Generationen noch die heutige Generation und ihr Lebensglück hinopfern, um es in die Fundamente einer macht- und glanzvollen Zukunft einzustampfen. Auch auf die Bedürfnisse der Entwicklungsländer sei Rücksicht zu nehmen. Dabei ist wohl besonders an die sogenannten Direktinvestitionen in diesen Ländern gedacht.

Geradezu nichtssagend sind die beiden kleinen Sätzchen zur *Währungsfrage*. ‚In re monetaria' hüte man sich, die eigene Nation oder fremde Nationen zu schädigen. Die wirtschaftlich Schwachen sollten durch Geldwertschwankungen keine ungerechten Nachteile (Verluste) erleiden. Von ernst zu nehmender, an sich wohlwollender Seite war s. Z. bemängelt worden, daß MM nichts zur Geldentwertung (Inflation) sage, was insofern nicht einmal stimmte, als an allerdings sehr versteckter Stelle etwas dazu gesagt ist: agrarpolitische Maßnahmen (Marktordnung für landwirtschaftliche Erzeugnisse u. a. m.) trügen „zur Erhaltung der Kaufkraft des Geldes bei, einem der wichtigsten Erfordernisse, um das wirtschaftliche Wachstum in geordneten

[15] Zur Frage, was denn unter den heutigen Umständen als ‚superfluum' anzusehen sei, verweist Anm. 10 zu Tz 69 auf eine Fernsehansprache Johannes' XXIII., worin aber nur gesagt wird, man solle den eigenen Überfluß mit dem Mangel anderer vergleichen (wozu man doch eigentlich bereits wissen muß, was „Überfluß" ist; denn nicht alles, was über den Mangel der anderen hinausgeht, ist darum allein schon Überfluß!). Im übrigen verweist Johannes XXIII. bei dieser Gelegenheit gerade auf das, was hier zu kurz gekommen ist, auf die richtige *produktive* Verwendung der Güter: ‚ben vigilare perchè l'amministrazione e la distribuzione dei beni creati venga posta a vantaggio di tutti'. Hier bedeutet ‚distribuzione' klar nicht den *Akt* des Verteilens (Weggebens), sondern den bestehenden Verteilungs*zustand*, der die Nutzbarmachung zugunsten aller begünstigen, aber auch schwer beeinträchtigen, ja vereiteln kann.

Bahnen zu halten" (MM 129). Während MM so der Stabilität des Geldwerts gerade auch mit Rücksicht auf ein geordnetes (was im Zusammenhang bedeutet: zu keinen neuen Ungleichgewichten führendes) *Wachstum* große Bedeutung beimißt, wird hier völlig offengelassen, ob wirtschaftliche Vernunft oder gar die Gerechtigkeit eine Politik stabilen Geldwertes gebiete bzw. unter welchen Voraussetzungen es vertretbar erscheine, die Stabilität des Geldwerts — ungeachtet der unvermeidlich damit verbundenen Begünstigung der wirtschaftlich Starken und Benachteiligung der wirtschaftlich Schwachen — anderen, unter der Rücksicht des Gemeinwohls noch dringender geboten erscheinenden Zielen zu opfern. Unverkennbar ist das Konzil hier an eine Grenze gestoßen, vor der es mangels fachwissenschaftlicher Kompetenz sich genötigt sah, haltzumachen. Ist schon das Geld kein Selbstwert, so ist auch der stabile Geldwert nur ein *Dienstwert*. Soweit er dazu beiträgt, Wohlstand zu fördern oder Vorteile und Lasten gerecht zu verteilen, ist er gut und Gegenstand pflichtmäßigen Bemühens. Soweit er nur um einen unvertretbar hohen Preis (z. B. Massenarbeitslosigkeit) erkauft werden könnte, dürfte, ja müßte er preisgegeben werden. Aus eigenem Wissen kennt das Konzil die hier bestehenden Zusammenhänge, Verkettungen von Ursachen und Wirkungen usw. nicht. Alle deutschen Fachwissenschaftler würden es eindeutig dahingehend belehren, daß Inflation immer wirtschaftspolitische Kurpfuscherei ist. Aber die ökonomischen und politischen „Sachverständigen" inflationsgewohnter Länder versichern ihm, ohne ständige Nachhilfen mit Inflationsspritzen, wenn nicht gar ohne ein ständiges Abgleitenlassen der Währung, gebe es mindestens unter ihren Verhältnissen keinen wirtschaftlichen Aufschwung, und darum müsse man es wirtschaftlich starken Ländern überlassen, sich den Luxus scheinheilig tugendstrenger Geldwertpolitik zu leisten; die wirtschaftlich schwachen Länder könnten da nicht mitspielen. Mit philosophischen und theologischen Erkenntnismitteln ist da kein Urteil zu gewinnen. Das Konzil hat die Konsequenz daraus gezogen und begnügt sich mit zwei Sätzchen, die etwas und doch *nichts* sagen. Mit einem offen ausgesprochenen Bekenntnis ‚ignoramus' — mangels ausreichender Kenntnis des Gegenstandes und der einschlägigen Sachfragen können wir nicht urteilen, die ethischen Prinzipien nicht darauf anwenden — hätte es vielleicht *mehr Ehre* eingelegt, bestimmt sich nichts vergeben.

Mit Tz 71 kommt die Constitutio auf die Widmung der Erdengüter an alle (Tz 69) zurück, um daraus zu folgern, daß auch alle Zugang dazu haben und daran teilhaben sollen. An der Überschrift der Tz fällt auf die auch im Text festgehaltene, wenn auch vielleicht nicht immer konsequent durchgeführte Unterscheidung von ‚proprie-

tas' und ‚dominium privatum bonorum', die wohl als ein Versuch anzusehen ist, die Terminologie zu bereinigen und die Bezeichnung „Eigentum" (proprietas') dem vorzubehalten, was ursprünglich allein unter Eigentum verstanden war, nämlich die Befugnis, über eine *Sache*, d. i. einen räumlich begrenzten Teil der Körperwelt, unter Ausschluß jedes anderen zu verfügen. Die Constitutio will ihre Aussagen vom Eigentum im weiten Sinne, d. h. nicht vom sachenrechtlichen Eigentum allein, sondern von vermögenswerten Rechten überhaupt verstanden wissen und lenkt in Absatz 3 eigens die Aufmerksamkeit darauf, daß dieses weitverstandene Eigentum in immer mannigfaltigeren Gestalten auftritt. Die Wendung ‚non obstantibus fundis socialibus, iuribus et ministeriis a societate procuratis' verdunkelt jedoch, ob dieser weitgespannte Eigentumsbegriff auch die vermögenswerten Rechtsansprüche auf Leistungen der verschiedenen Institutionen der sozialen Sicherheit (beispielsweise Rentenansprüche) einschließt oder ob diese den Gegenbegriff dazu bilden (vgl. auch MM 105/106). Hier handelt es sich nicht mehr um bloße Terminologie, sondern um eine gewichtige Sachfrage. Angesehene Vertreter der katholischen Soziallehre erblickten im Eigentum eine die Position des einzelnen und der Familie gegenüber den Allmachtsansprüchen staatlicher Gewalt stärkende Institution. Im Gegensatz dazu richten sich nicht nur der nach heutiger Rechtsauffassung dem Grunde nach bestehende Rechtsanspruch auf Sozialhilfe (früher Fürsorge genannt), sondern auch der durch Beitragsleistung erdiente, ziffernmäßig genau errechenbare Rechtsanspruch auf Rente gerade an den Staat (oder an staatlich errichtete Nebenfisci) und ermangeln daher gerade der dem Eigentum zugeschriebenen Unabhängigkeit von der Übermacht staatlicher Instanzen und ihrer Willkür. Vielleicht ist man heute auf Grund gemachter Erfahrungen — nicht nur mit totalitären Staaten! — nicht mehr so sehr wie früher überzeugt, daß „Eigentum" (‚my home is my castle') eine solche Unabhängigkeit verleihe, und sieht daher keinen so großen Unterschied mehr zwischen „Eigentum" einerseits und Ansprüchen an den Wohlfahrts-(oder Versorgungs-)staat andererseits. MM und diese Tz der Constitutio deuten da eine Wendung an, wollen aber offenbar eine klare Absage an die überkommene Auffassung vermeiden.

Sehr zu begrüßen ist, daß unglückliche Redeweisen, wie Eigentum sei eine Verlängerung der Persönlichkeit in die Sachenwelt und dgl., sich nicht in die Constitutio eingeschlichen haben.

Mit (weitverstandenem) Eigentum ausgestattet zu sein, bietet nach der Constitutio folgende Vorteile: es trage zur Entfaltung der Persönlichkeit bei und ermögliche es dem Menschen, seinen Platz in Gesellschaft und Wirtschaft auszufüllen; es gewährleiste den für das

persönliche Leben und mehr noch für das Familienleben unentbehrlichen Freiheitsraum und sei daher als Ausweitung der menschlichen Freiheit zu verstehen; so zähle es auch zu den Voraussetzungen staatsbürgerlicher Freiheit; ungeachtet der Institutionen der sozialen Sicherheit (s. vorstehend!) bleibe auch die Sicherungsfunktion des Eigentums bedeutsam, was aber sofort wieder relativiert wird durch die unbedingt zutreffende, gleichfalls in MM 106 vorweggenommene Feststellung, ebendasselbe gelte auch von immateriellen Werten, so z. B. von beruflichen Qualifikationen (die zudem, was nicht eigens gesagt wird, in durch erfolgreich abgelegte Prüfungen erworbenen Berechtigungen „verdinglicht" sein können). Die praktische Schlußfolgerung aus allem ist diese: *Eigentum für alle.*

Ein folgender kurzer Absatz stellt fest, neben dem privaten Eigentum habe auch das öffentliche oder Gemein-Eigentum seine Daseinsberechtigung. Im Zusammenhang damit wird daran erinnert, daß es Sache der öffentlichen Gewalten ist, gemeinwohlwidrigen Mißbrauch des Privateigentums zu verhüten. Daran schließt sich die bereits an früherer Stelle (zu Tz 69) behandelte Aussage über die dem Eigentum „auch" zukommende soziale Seite.

Der sechste, den fünf voraufgehenden Absätzen zusammen an Umfang nahezu gleichkommende Absatz ist der gewichtigste nicht nur dieser Tz, nicht nur der ganzen Ausführungen zur Eigentumsfrage, sondern — an seiner praktisch-politischen Bedeutung gemessen — vielleicht *nicht nur dieses Caput, sondern* der *ganzen* Constitutio. Er behandelt die *Latifundien.*

In einer Reihe von Ländern befindet sich der größte Teil des anbaufähigen Bodens in den Händen einer zahlenmäßig verschwindend kleinen, aber mächtigen gesellschaftlichen Oberschicht, die diesen Boden nicht, wie es möglich und um der Ernährung der Bevölkerung willen dringend benötigt wäre, landwirtschaftlich rationell bewirtschaftet, sondern Teile in einer Weise extensiv nutzt, die ungenutztem Liegenlassen nahezu gleichkommt. Soweit die Eigentümer Boden zur Pacht vergeben, sind die den Pächtern überlassenen Flächen viel zu klein bemessen und die Pachtbedingungen übermäßig drückend. Soweit sie Teilflächen selbst bewirtschaften, bieten sie ihren Arbeitskräften völlig unzureichende Arbeitsbedingungen und Löhne.

Was sich dort abspielt, ist himmelschreiende Ausbeutung, aber nicht wie im Liberalkapitalismus des 19. Jahrhunderts im westlichen Europa und heute in den Ländern des Ostblocks im Dienste eines gewaltsam vorangetriebenen wirtschaftlichen Aufbaus, sondern aus Gedankenlosigkeit und Verantwortungslosigkeit im Dienste der Trägheit und des Wohllebens dieser Oberschicht. Solange derartige Zustände des Elends und der Hoffnungslosigkeit auf dem breiten

Lande herrschen, können auch die Zustände in den wenigen industriellen Zentren sich nicht viel darüber erheben. Gelingt es nicht, das Übel an der Wurzel zu fassen, d. h. diese Latifundienwirtschaft gründlichst zu beseitigen und durch eine rationelle Bodennutzung zu ersetzen, die der Bevölkerung dieser Länder, wo alle natürlichen Voraussetzungen dafür gegeben sind, zuerst einmal ausreichende Ernährung und weiterhin überhaupt eine menschenwürdige Lebenshaltung sichert, dann ist nicht abzusehen, wie diese Länder davor bewahrt werden sollen, dem Kommunismus anheimzufallen. Darunter befinden sich nicht an letzter Stelle katholische Länder, die zusammengenommen heute schon nahezu die Hälfte aller Katholiken der Welt und bei ihrem weit über dem Durchschnitt liegenden Bevölkerungszuwachs in absehbarer Zeit die Mehrheit aller Katholiken zu ihren Einwohnern zählen dürften. So ist die Kirche in doppelter Weise interessiert und engagiert: es ist ein Großteil, bald wird es die Mehrheit ihrer eigenen Kinder sein, die unter diesen Zuständen leiden und dieser Gefahr ausgesetzt sind; in diesen Ländern ist es eine fast ausschließlich aus katholischen Christen zusammengesetzte gesellschaftliche Oberschicht, die — von rühmlichen, aber seltenen Ausnahmen abgesehen — sich diese Mißbräuche leistet und ihrer Beseitigung ebensoviel Hartnäckigkeit wie Unverstand entgegensetzt. Der s. Z. in überwiegend protestantischen Ländern sich austobende liberale Industriekapitalismus ist längst domestiziert; dieser Agrarfeudalismus katholischer Länder ist das große Ärgernis der Gegenwart. Was das Konzil an Hinweisen gibt, welche Maßnahmen zu treffen seien, ist von keinem besonderen Interesse. Sie bieten nur Bekanntes, indem sie umschreiben, was bei einer Agrarreform unbedingt beachtet werden muß, um den erstrebten Erfolg zu sichern und die bei Agrarrevolutionen, aber auch bei nicht genügend durchdachten Agrarreformen eingetretenen Fehlschläge zu vermeiden. Nicht in der Wohlabgewogenheit dieser Ratschläge liegt das Verdienst des Konzils, sondern in dem Mut, diese dringendste aller sozialreformerischen Forderungen an diejenigen zu richten, die es angeht, d. i. die mächtige katholische Oberschicht, von der die Kirche dieser Länder in vieler Hinsicht — ökonomisch, gesellschaftlich, politisch — sich abhängig weiß. Der Episkopat einzelner dieser Länder hat bereits mutige Vorstöße in dieser Richtung unternommen; jetzt macht der zum Konzil versammelte Weltepiskopat sich diese Forderung zu eigen. Das verleiht ihr eine unvergleichlich größere Stoßkraft. Ob sie ausreichen wird oder ob nur die rohe Gewalt eines revolutionären Umsturzes eine Änderung herbeizuführen vermag, wird nicht nur für die Geschicke dieser Länder und der katholischen Kirche *in* diesen Ländern, sondern für das Schicksal der ganzen Welt und damit verbunden

auch der gesamten Weltkirche von entscheidender Bedeutung sein. Das Konzil hat das Seinige getan!

So bleibt noch die letzte kurze Tz 72 zu behandeln, die den Zusammenhang zwischen Wirtschaftsleben und Reich Christi herstellt. Der erste Satz bleibt im Rahmen dessen, was Johannes XXIII. schon ausgesprochen hatte: die Christen sollten kein schlechtes Gewissen haben, wenn sie sich wirtschaftlich betätigen und zum wirtschaftlichen Fortschritt beitragen. Im Gegenteil; sie sollten überzeugt sein, sofern sie nur Gerechtigkeit und Liebe zum Leitstern nähmen, diene diese Tätigkeit nicht nur dem Wohle ihrer Mitmenschen, sondern trage auch zur Erhaltung des Weltfriedens bei. Aber noch mehr: die Christen sollten nicht nur dabei sein, sie sollten durch ihr gutes Beispiel voranleuchten. Sie sollten sich die erforderlichen Kenntnisse aneignen und Erfahrungen erwerben, sollten ihre verschiedenen weltlichen Tätigkeiten in der rechten Weise ordnen, alles in Treue gegen Christus und seine Frohbotschaft, auf daß ihr ganzes Leben (vita tam individualis quam socialis) den Geist der Seligkeiten, vornehmlich der Armut, atme.

Was die Constitutio unter vita individualis et socialis verstanden wissen will, ist nicht ganz leicht zu deuten. Die französische Vorlage: „L'esprit des Béatitudes doit inspirer leur vie personnelle aussi bien que collective", unterscheidet offenbar das Leben des einzelnen und das der Gemeinschaft. Auch die Handlungen, die der Gemeinschaft als solcher zugerechnet werden, sollen vom Ethos der Bergpredigt durchwaltet sein. Es erscheint zweifelhaft, ob das lateinische ‚vita socialis' so verstanden sein will. Wahrscheinlicher dürfte in beiden Fällen das Leben des einzelnen gemeint sein. Vita personalis = das höchst persönliche Innenleben, m. a. W. der Christ in seinem Verhältnis zu Gott und zu sich selbst. Vita socialis = alles, was über den Bereich der persönlichen Innenwelt hinausreicht und irgendwie in die Außenwelt und damit in die Gesellschaft, die für den Menschen Außenwelt ist, hineinragt, dort wahrnehmbar wird und dort Wirkungen ausübt.

Der Geist der Seligkeiten — wir Deutschen sprechen meist vom Ethos der Bergpredigt — bereitet der Deutung keine Schwierigkeit. Daß besonders auf die Seligpreisung der Armut abgehoben wird[16], läßt sich unschwer dahin verstehen, daß der im wirtschaftlichen Bereich tätige Christ in besonderem Maß der Gefahr ausgesetzt ist, sein Herz an die materiellen Dinge, den materiellen Erfolg zu hängen,

[16] Dieser Zusatz fehlt in der französischen Vorlage. Auch dieser Umstand spricht dafür, daß vita socialis des lateinischen Textes *nicht* dasselbe ist wie die vie collective der französischen Vorlage. Kann ein Kollektiv „Armut im Geiste" üben?

und deshalb besonders darauf zu achten hat, sich davon frei zu halten; daß er streben muß, die zeitlichen Güter so zu besitzen und zu gebrauchen, als besäße und gebrauchte er sie nicht (1 Kor 7, 30; 2 Kor 6, 10). Da aber das Konzil an anderer Stelle um eine Theologie der Armut bemüht war, darf man in der Erwähnung gerade dieser Seligkeit an dieser Stelle vielleicht auch eine Anspielung auf diese Bemühungen erblicken. Hätte man alle verstreuten Äußerungen des Konzils zum Thema Armut beisammen, gelänge es vielleicht, einen reicheren und tieferen Sinn zu erschließen.

Eine letzte harte Nuß zu knacken gibt der kleine, nur drei Zeilen umfassende Schlußabsatz, allerdings nur in seiner lateinischen Fassung. In diesem Fall genügt ein Blick in die französische Vorlage zum mühelosen Verständnis. Dort hieß es: „Quiconque, à l'exemple du Christ, cherche d'abord le Royaume de Dieu, y trouvera un amour plus fort et plus pur pour aider ses frères et pour accomplir ainsi une oeuvre de justice, sous l'impulsion de l'amour." Der Latinist hatte das erste ‚amour' mit ‚amor', das zweite mit ‚caritas' wiedergegeben. So sucht der Leser nach einem Unterschied, vielleicht einer Steigerung, die etwa von der sittlichen Tugend zur göttlichen Tugend der Liebe führe, aber dieses Suchen geht fehl. Es handelt sich beidemal um dasselbe. Ferner hat der Latinist das ‚ainsi' ausfallen lassen, wodurch der irreführende Eindruck entsteht, es handele sich um zweierlei: erstens um Hilfe für die Brüder und zweitens um das opus iustitiae, das zu seiner Vollkommenheit und Vollendung geführt werden solle (‚perficiendum'). Gemeint ist aber, die Hilfe für die Brüder selbst sei ein Werk der Gerechtigkeit, das unter dem Antrieb der Liebe vollbracht wird. In der Schulsprache ausgedrückt, ist der sachliche Gehalt der Aussage also dieser: bei denen, die als treue Nachfolger Christi zuerst das Reich Gottes suchen, ist ihre allen Mitmenschen (Brüdern) zustatten kommende sozialökonomische Wirksamkeit zugleich actus elicitus virtutis iustitiae und actus imperatus virtutis caritatis.

Die Kürze dieser Tz spricht dafür, daß eine *Theologie* der Wirtschaft zu entwerfen und anzureichern keine leichte Sache ist.

Eine allseitige Würdigung dieses Caput III Partis II der Constitutio pastoralis de Ecclesia in mundo huius temporis würde erfordern, es in den Zusammenhang des Ganzen hineinzustellen und all das einzubeziehen, was an anderen Stellen (z. B. Tz 6, 8, 9, 52, 56, 57, 60, 73, 75, 83, 85—87, 88) zwar mit anderem unmittelbaren Bezug gesagt ist, aber auch für den hier behandelten Bereich der Wirtschaft von Bedeutung ist. Diese Aufgabe muß einer eigenen Abhandlung, tunlichst aus berufenerer Feder, überlassen bleiben.

Heilswerk Christi und Liturgie

Verständnis der Fortdauer des Heilswerkes Christi in der Liturgie aus der Überzeitlichkeit des Christusgeheimnisses

Von Robert Lachenschmidt, S. J.

Zum Thema „Heilswerk Christi und Liturgie" kann man auf zweifache Weise kommen. Zunächst von der Reflexion auf Christi Tun her: Heilswerk bedeutet dabei Christi Tun von der Menschwerdung bis zu seiner Wiederkunft mit Tod und Auferstehung als Mittelpunkt — uns zum Heil. Dieses Tun hat einen Bezug zur Zeit. Christus wurde Mensch in der Zeit (vgl. Gal 4, 4); unter der Regierung des Kaisers Augustus, als Quirinus Statthalter von Syrien war, ist er geboren (vgl. Lk 2, 1 f.). In Christi irdischem Leben gibt es die Einmaligkeit, das ἐφάπαξ der einzelnen Ereignisse: er wurde ein einziges Mal gesandt; ist ein einziges Mal Mensch geworden, gestorben und in die Herrlichkeit eingegangen. Als wahrer Mensch erfuhr Christus hier auf Erden menschliche Dauer, Fortschritt und Bereicherung; er „nahm zu an Weisheit, Alter und Wohlgefallen vor Gott und den Menschen" (Lk 2, 52). Das irdische Leben Christi verwirklicht sich in einer wahrhaft menschlichen Zeit: sein irdisches Tun ist eingespannt in die wenigen Jahre seines Lebens hier auf Erden[1]. — Die Zeit ist nun unumkehrbar. Was einmal historisch geschehen ist, ist geschehen und kann weder ungeschehen gemacht werden noch erst in der Gegenwart geschehen. Das gilt auch für Christi Leben und Werk: seine Menschwerdung und sein Kreuzestod und alle Mysterien seines irdischen Lebens haben den Charakter der Einmaligkeit an sich. Sie sind geschichtliche Ereignisse und als solche vergangen. Christi Geschichtlichkeit und die Geschichtlichkeit seiner menschlichen Erlösungstaten partizipieren unvermeidlich an der Unumkehrbarkeit des Zeitgeschehens[2]. — Welche Beziehung hat nun dieses Heilsgeschehen, das einen Bezug zur Zeit hat, zu unserer Liturgie?

Das Thema „Heilswerk Christi und Liturgie" stellt sich auch von unserer Liturgie her — Feier der hl. Messe; Spendung der Sakramente; Wortgottesdienst —, die nach der liturgischen Konstitution

[1] J. Mouroux, Eine Theologie der Zeit (Freiburg - Basel - Wien 1965) 93—197 (Orginalwerk: Le Mystère du temps, Paris 1962).

[2] E. H. Schillebeeckx, Christus Sakrament der Gottbegegnung (Mainz 1960) 65 f. (Originalwerk: Christus - Sacrament van de Gotsontmoeting, Antwerpen - Bilthoven 1958).

des 2. Vat. Konzils ist „der Gipfel, dem das Tun der Kirche zustrebt, und zugleich die Quelle, aus der all ihre Kraft strömt" (Art. 10); — in der Gott vollkommen verherrlicht und die Menschheit geheiligt wird (vgl. Art. 7). Welche Beziehung hat dieses unser Tun zum Heilswerk Christi?

Als gültige Antwort auf diese Frage gilt: daß in der Liturgie das Heilswerk Christi wirksam und damit in der Wirkung gegenwärtig wird. Über diese Antwort hinaus läßt sich aber weiterfragen: wird nur die Wirkung gegenwärtig — oder darf man von einer Gegenwart des Heilswerkes *in sich* sprechen? — Im Folgenden soll eine Erklärung der Gegenwart des Heilswerkes Christi selbst — und nicht nur seiner Wirkung — in der Liturgie aus der Überzeitlichkeit des Christusereignisses gegeben werden.

I

Die Fortdauer des Heilswerkes Christi in der Liturgie

Die Frage, ob das Heilswerk Christi in sich fortdauert und in der Liturgie gegenwärtig wird, ist im Laufe der liturgischen Bewegung unserer Zeit bewußt gestellt worden. Den entscheidenden Anstoß dazu gab Odo Casel, Benediktiner von Maria Laach († 1948). Sein Anliegen war es, „die kirchlichen Mysterien, vor allem die Eucharistie, aber auch die anderen Sakramente je nach ihrer Stellung und ihrem Maße, als das sacramentum redemptionis, d. h. als die Gegenwart des Heilswerkes in der Ekklesia wieder klar hinzustellen, die Sakramente nicht zu bloßen ‚Gnadenmitteln' herabzusetzen" [3].

Diese Gegenwart des Heilswerkes ist nach ihm eine Gegenwart der ganzen historischen, einmaligen Heilstat (und nicht etwa nur des ewigen, überzeitlichen Heilswillens oder eines himmlischen Ereignisses), allerdings in sakramentaler, nicht-historischer Weise (nicht etwa als eine „Wiederholung"); ferner erschöpft sich diese Gegenwart, d. h. diese sakramentale Gegenwartsweise, nicht in der Gleichgestaltung mit Christus innerhalb des sakramentalen Effekts, sondern ist bereits vor ihm gegeben. „Damit der Gläubige in der sakramentalen Feier mit Tod und Auferstehung Christi verbunden und ihnen gleichgestaltet wird, müssen diese selbst — sakramental zwar, aber doch wirklich — gegenwärtig sein." [4]

An Odo Casels Lehre, die er freilich nie in vollendeter Form dargelegt hat [5], entzündete sich eine heftige Kontroverse: die Kontro-

[3] O. Casel, Glaube, Gnosis und Mysterium, in: JLW 15 (1951) 253.

[4] B. Neunheuser, Mysteriengegenwart. Das Anliegen Dom Casels und die neueste Forschung, in: Studia Patristica II (TU 64, 1957) 54.

[5] O. Casel hat seine Ansicht vor allem im Jahrbuch für Liturgiewissenschaft 1—15 veröffentlicht. Viele dieser Aufsätze sind gesammelt in: Das christliche Kult-

verse um die Mysterientheologie[6]. Er fand Bewunderer und Schüler, die sein Werk fortsetzten; aber auch viele Gegner. Diese griffen ihn — und zwar mit Recht — an, daß er sich zu wenig auf das Alte Testament stütze — nach seiner Meinung war der Begriff des Kultmysteriums der alttestamentlichen Religion fremd und ist erst durch den Hellenismus ins Christentum gekommen[7]. Außerdem erklärten sie gegen ihn, die Mysterientheologie, wie er sie verstand, sei nicht schlechthin die traditionelle Lehre der Väter gewesen, wie er glaubte. Schließlich übten sie Kritik daran, daß seine Lehre nicht oder kaum theologisch-spekulativ begründet sei; daß es seinen Aussagen an Präzision fehle[8]. Über die Kritik hinaus versuchte man aber auch die positiven Gegebenheiten in Casels Werk aufzunehmen und weiterzuentwickeln[9].

In diese Kontroverse hinein erschien am 20. November 1947 die Liturgieenzyklika Pius' XII. *Mediator Dei.* In ihr ist gesagt, daß die Kirche in ihrer Liturgie das priesterliche Amt Christi ausübt[10]; daß in jeder liturgischen Handlung zusammen mit der Kirche ihr göttlicher Stifter gegenwärtig ist[11]; daß sich Christus in der Messe hinopfert — daß diese Demonstratio seines Todes ist[12]. — Beim litur-

---

mysterium (Regensburg [4]1960; [1]1932). Eine Bibliographie der Werke O. Casels, die durch einige posthum veröffentlichte Ausführungen zu ergänzen ist, findet sich in: Vom christlichen Mysterium. Gesammelte Arbeiten zum Gedächtnis von Odo Casel OSB, hrsg. von Dr. A. Mayer, Dr. J. Quasten und Dr. B. Neunheuser OSB (Düsseldorf 1951) 363—375.

[6] V. Warnach, Mysterientheologie, in: LThK 7 (1962) 724 f. (Lit.); I.-H. Dalmais, Liturgie et mystère de salut, in: L'Église en prière. Introduction à la Liturgie (Tournai 1961) 198—219 (dt.: Liturgie und Heilsmysterium, in: Handbuch der Liturgiewissenschaft I, 214—238 (Lit.) (Freiburg - Basel - Wien 1963).

[7] Odo Casel hat aber betont, daß die Sache selbst echt christlich ist; nur der Begriff sei aus dem heidnischen Denken.

[8] Über den Stand der Kontroverse bis 1947 gibt einen neutralen Bericht Th. Filthaut, Die Kontroverse über die Mysterientheologie (Warendorf 1947).

[9] Hier ist vor allem G. Söhngen zu nennen, der sich in verschiedenen Beiträgen mit der Mysterienlehre befaßte. Literaturangabe s. bei Th. Filthaut, Die Kontroverse über die Mysterientheologie; außerdem G. Söhngen, Das sakramentale Wesen des Meßopfers (Essen 1946) 39—41 56 f.

[10] AAS 39 (1947) 522.

[11] „Quapropter in omni actione liturgica una cum Ecclesia praesens adest divinus eius Conditor; praesens adest Christus in augusto altaris Sacrificio, cum in administri sui persona, tum maxime sub Eucharisticis speciebus; praesens adest in Sacramentis virtute sua, quam in eadem transfundit utpote efficiendae sanctitatis instrumenta; praesens adest denique in Deo admotis laudibus ac supplicationibus, secundum illud: ‚Ubi enim sunt duo vel tres congregati in nomine meo, ibi sum in medio eorum'" (AAS 39 [1947] 528).

[12] „Augustum igitur altaris Sacrificium non mera est ac simplex Iesu Christi cruciatuum ac mortis commemoratio, sed vera ac propria sacrificatio, qua quidem per incruentam immolationem Summus Sacerdos id agit, quod iam in Cruce fecit, semet ipsum aeterno Patri hostiam offerens acceptissimam... Itaque memorialis demonstratio eius mortis, quae reapse in Calvariae loco accidit, in singulis altaris sacrificiis iteratur, quandoquidem per distinctos indices Christus Iesus in statu victimae significatur atque ostenditur" (AAS 39 [1947] 548 f).

gischen Jahr heißt es zunächst sehr positiv für die Mysterientheologie, daß es nicht „eine kalte, leblose Darstellung längst vergangener Dinge oder eine bloße Erinnerung an Ereignisse aus einer früheren Zeit" ist, sondern vielmehr: „Christus selbst, der in seiner Kirche weiterlebt. Er geht da den Weg seines unermeßlichen Erbarmens, den er in diesem sterblichen Leben, als er Wohltaten spendend dahinzog, in der liebevollen Absicht begonnen hat, daß die Menschen seine Geheimnisse erfaßten und in ihnen sozusagen lebten, Geheimnisse, die dauernd gegenwärtig sind und wirken" —, dann die Erklärung und Einschränkung: „nicht in der ungewissen nebelhaften Weise, von der gewisse neuere Autoren sprechen, sondern wie es katholische Lehre ist. Sie sind nämlich nach der Lehre der Kirchenlehrer sowohl ausgezeichnete Vorbilder der christlichen Vollkommenheit als auch Quellen der göttlichen Gnade wegen der Verdienste und Fürbitten Christi; sie dauern auch ihrer Wirkung nach in uns fort, da jedes ja nach seiner Eigenart Ursache unseres Heils in entsprechender Weise ist" [13].

In Mediator Dei ist die Vergegenwärtigung der Mysterien Christi in der Liturgie anerkannt. Es ist dabei eine Gegenwart in den Wirkungen gemeint. Damit ist etwa die Lehre des hl. Thomas wiedergegeben: daß die Heilstaten Christi die causa meritoria, efficiens und exemplaris unseres Heiles sind; daß die Mysterien Christi „virtute divina" in den Sakramenten wirken. Das darf nach der Lehre von Mediator Dei als gesicherte Auffassung angenommen werden. Damit ist aber nicht gesagt, daß mit dieser Auffassung bereits letzte Klärung des Verhältnisses Heilswerk Christi und Liturgie gegeben sei. Mediator Dei hat die Mysterientheologie im Sinne Odo Casels nicht anerkannt; aber auch nicht — wenigstens nicht schlechthin — verurteilt [14].

Weil Mediator Dei einerseits negativ eine extreme Form der Mysterienlehre ablehnte, anderseits aber auch positive Ansätze für diese Lehre zu haben schien, begann man in der Folgezeit, mit dem Anliegen der Mysterienlehre die Schrift zu befragen und vor allem das

[13] Ebd. 580; D 2297; D[32] 3855.

[14] Manche glaubten in den oben zitierten Worten der Enzyklika die Ansicht O. Casels, daß im Kultmysterium das Mysterium Christi zugegen sei „non historice, sed mystice ac sacramentaliter, tamen realiter", zu hören. Doch ein Brief des Hl. Offiziums an den Erzbischof von Salzburg vom 25. November 1948 erklärte, dies sei nicht der authentische Sinn der Enzyklika. — Der Abt von Maria Laach hat im Juli 1949 in den Worten der Enzyklika eine Einladung gesehen, das Verhältnis zwischen den Mysterien des Lebens Jesu und den liturgischen Mysterien weiter zu erforschen (J. Hild, L'encyclique „Mediator Dei" et le mouvement liturgique de Maria-Laach, in: La Maison-Dieu 14 [1949] 15—29). — Zur Interpretation von Mediator Dei: B. Neunheuser, Der positive Sinn der päpstlichen Grenzsetzung in der Enzyklika „Mediator Dei", in: Vom christlichen Mysterium 344—362. — Eine extreme Ansicht der Mysterientheologie wurde vertreten von S. Stricker, Der Mysteriengedanke des hl. Paulus nach Römerbrief 6, 2—11, in: Liturgisches Leben 1 (1934) 285—296.

Schriftverständnis von Mysterium[15], Eucharistie[16] und Taufe[17] zu erarbeiten; man untersuchte die Tradition der ersten Jahrhunderte, vor allem auch die frühchristliche Liturgie[18]. Dabei kam man zu verschiedenen Ergebnissen. Allmählich fand man aber zu einer weitgehenden Übereinstimmung, daß die Mysterientheologie etwas sehr Positives in sich enthalte, nämlich die Erkenntnis: daß das Heilswerk Christi in der Liturgie gegenwärtig sei; und daß diese Lehre nicht aus Schrift und Tradition schlechthin bewiesen werden könne, in ihnen aber eine Grundlage habe. Die Väter hätten die Gegenwart des Heilswerkes Christi in der Liturgie gekannt und anerkannt; über die Weise dieser Gegenwart hätten sie aber keine Aussagen gemacht; diese sei ihnen nicht einmal ein Problem gewesen.

Darüber hinaus versuchte man, die Mysteriengegenwart spekulativ zu erklären — vor allem in thomasisch-thomistischer Sicht. Dabei bildeten sich mehr oder weniger zwei Meinungen: die eine, daß das Heilswerk Christi nur virtuell, d. h. nur in seiner Wirkung, in der Liturgie gegenwärtig sei; die andere, daß es nicht nur in seiner Wirkung, sondern in sich selbst, in der Liturgie vergegenwärtigt werde[19].

---

[15] L. Bouyer, La vie de la liturgie (coll. Lex orandi 20) (Paris 1956); E. Vogt, „Mysteria" in textibus Qumrân, in: Biblica 27 (1956) 247—257; K. Prümm, Mystères, in: DBS 6 (1960) 1—225.

[16] J. Betz, Die Eucharistie in der Zeit der griechischen Väter. Bd. II, 1: Die Realpräsenz des Leibes und Blutes Jesu im Abendmahl nach dem Neuen Testament (Freiburg [1]1961; [2]1964).

[17] R. Schnackenburg, Das Heilsgeschehen bei der Taufe nach dem Apostel Paulus (MThSt I, 1) (München 1950); K. H. Schelkle, Taufe und Tod. Zur Auslegung von Röm VI, 1—2, in: Vom christlichen Mysterium 9—21; V. Warnach, Taufe und Christusgeschehen nach Römer 6, in: ALW 3, 2 (1954) 284—366 (Lit.); R. Schnackenburg, Todes- und Lebensgemeinschaft mit Christus. Neue Studien zu Röm 6, 1—11, in: MThZ 6 (1955) 32—53 (Lit.); V. Warnach, Die Tauflehre des Römerbriefes in der neueren theologischen Diskussion, in: ALW 5, 2 (1958) 274—332 (Lit.); P.-É. Langevin, Le baptême dans la Mort-Résurrection. Exégèse de Rm 6, 1—5, in: ScEccl 17 (1965) 29—65.

[18] L. Monden, Het Misoffer als Mysterie. Een studie over de heilige mis als sacramenteel offer in het licht van de mysterieleer van Dom Odo Casel (coll. Bijdragen-Bibliothek II) (Roermond-Maaseik); E. H. Schillebeeckx, O. P., De sacramentele Heilseconomie. Theologische bezinning op Sint-Thomas' sacramentenleer in het licht van de traditie en van de hedendaagse sacramentsproblematiek I (Antwerpen 1952); J. Daniélou, S. J., Le mystère du culte dans les sermons de saint Grégoire de Nysse, in: Vom christlichen Mysterium 76—93; G. Fittkau, Der Begriff des Mysteriums bei Johannes Chrysostomus. Eine Auseinandersetzung mit dem Begriff des „Kultmysteriums" in der Lehre Odo Casels (Theophaneia 9) (Bonn 1953); J. Betz, Die Eucharistie in der Zeit der griechischen Väter. Bd. I, 1: Die Aktualpräsenz der Person und des Heilswerkes Jesu im Abendmahl nach der vorephesinischen griechischen Patristik (Freiburg 1955); M. Bernard de Soos, Le Mystère liturgique d'après saint Léon le Grand (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen, Heft 34) (Münster/W. 1958).

[19] L. Monden, Het Misoffer als Mysterie (s. Anm. 18); K. Rahner, Die vielen Messen und das eine Opfer. Eine Untersuchung über die rechte Norm der Meßhäufigkeit, in: ZkTh 71 (1949) 257—317; V. Warnach, Agape. Die Liebe als Grundmotiv der neutestamentlichen Theologie (Düsseldorf 1951); E. H. Schille-

Eine Aufnahme und Weiterführung der Aussagen von Mediator Dei findet sich in der Konstitution über die heilige Liturgie des 2. Vat. Konzils. Wie in Mediator Dei ist von der Gegenwart *Christi* die Rede: „Gegenwärtig ist er im Opfer der Messe sowohl in der Person dessen, der den priesterlichen Dienst vollzieht — denn ‚derselbe bringt das Opfer jetzt dar durch den Dienst der Priester, der sich einst am Kreuz selbst dargebracht hat' —, wie vor allem unter den eucharistischen Gestalten. Gegenwärtig ist er mit seiner Kraft in den Sakramenten, so daß, wenn immer einer tauft, Christus selber tauft. Gegenwärtig ist er" — und damit ist eine Weiterführung der Aussage von Mediator Dei gegeben — „in seinem Wort, da er selbst spricht, wenn die heiligen Schriften in der Kirche gelesen werden. Gegenwärtig ist er schließlich, wenn die Kirche betet und singt, er, der versprochen hat: ‚Wo zwei oder drei versammelt sind in meinem Namen, da bin ich mitten unter ihnen' (Matth. 18, 20)." [20] — In diesem Text ist von Christi Gegenwart in dem, der das eucharistische Opfer darbringt, und vor allem in den eucharistischen Gestalten ausgegangen. Danach wird von Christi Gegenwart in den Sakramenten

beeckx, De sacramentele Heilseconomie (s. Anm. 18); L. Bouyer, Le Mystère pascal (Paschale Sacramentum). Meditation sur la liturgie des trois derniers jours de la semaine sainte (Lex orandi 4) (Paris ^{5}1957); K. Rahner, Die vielen Messen als die vielen Opfer Christi, in: ZkTh 77 (1955) 94—101; P. Wegenaer, Heilsgegenwart. Das Heilswerk Christi und die virtus divina in den Sakramenten unter besonderer Berücksichtigung von Eucharistie und Taufe (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen, Heft 33) (Münster/W. 1958); J. H. Nicolas, Réactualisation des mystères rédempteurs dans et par les sacrements, in: RevThom 58 (1958) 20—54; M. McMahon, Towards a Theology of the Liturgy: Dom Odo Casel and the „Mysterientheorie", in: StudLit 3 (1964) 129—154. — Stellungnahme zu Publikationen über die Mysterienlehre: B. Neunheuser, Mysteriengegenwart. Ein Theologumenon inmitten des Gesprächs, in: ALW 3, 1 (1953) 104—122; J. Grotz, Das gegenwärtige Gespräch über die Mysterientheologie, in: GuL 28 (1955) 381—386; B. Neunheuser, Ende des Gesprächs um die Mysteriengegenwart?, in: ALW 4, 2 (1956) 316—324; Ders., Mysteriengegenwart. Das Anliegen Dom Casels und die neueste Forschung, in: Studia Patristica II (TU 64, 1957) 54—63; J. Gaillard, Chronique de Liturgie. La Théologie des Mystères, in: RevThom 57 (1957) 510—551; B. Neunheuser, Neue Äußerungen zur Frage der Mysteriengegenwart, in ALW 5, 2 (1958) 333—353.

[20] Art. 7. — Eine Bibliographie zur Liturgiekonstitution findet sich in EphLit 78 (1964) 561—572; Text und Kommentar: E. J. Lengeling, Die Konstitution des II. Vatikanischen Konzils über die heilige Liturgie. Lateinisch-deutscher Text mit einem Kommentar (Lebendiger Gottesdienst, Heft 5/6) (Münster/W. 1964); Die erste Frucht des Konzils. Eine Orientierung über die Liturgie-Konstitution des II. Vaticanums herausgegeben im Auftrag des Liturgischen Instituts Trier durch Balthasar Fischer (Freiburg - Basel - Wien 1964); H. Volk, Theologische Grundlagen der Liturgie (Mainz 1964); W. Dürig, Die theologische Bedeutung der Liturgie-Konstitution. Zum 1. Jahrestag der Veröffentlichung, in: MThZ 15 (1964) 251—258; J. Gaillard, Chronique de liturgie. La Constitution Conciliaire, in: RevThom 64 (1964) 260—279; H. Schmidt, Die Konstitution über die heilige Liturgie. Text - Vorgeschichte - Kommentar (Herder-Bücherei 218) (Freiburg 1965) (aus dem Holländischen übersetzt); A. Stenzel, Bemerkungen zur Theologie der Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils, in: Schol 40 (1965) 180—188.

gesprochen und weiter über seine Gegenwart bei der Lesung der Heiligen Schrift. Ausgelassen wurde in der endgültigen Fassung, was im Schema enthalten war: daß er auch gegenwärtig ist, „wenn die Schriften ausgelegt werden" — ein Gedanke, der noch nicht konzilsreif war. — Man sieht, daß hier von Gegenwart Christi in verschiedener Weise gesprochen wird: Gegenwart Christi in den eucharistischen Gestalten — im Minister bei der Spendung der Sakramente — in seinem Wort — im Beten und Singen der Gemeinde. Unterschiede sind da; worin sie bestehen, wird nicht entfaltet.

Für das Thema Heilswerk Christi und Liturgie ist aus diesem Artikel ersichtlich, daß Christus beim Vollzug der Liturgie — über seine Gegenwart in den eucharistischen Gestalten hinaus — gegenwärtig ist. Die Konstitution über die heilige Liturgie sagt aber zu diesem Thema noch mehr: sie betont, daß in der Liturgie das *Heilswerk Christi* gegenwärtig wird.

Sehr bedeutsam dafür ist schon im Vorwort Art. 2: „In der Liturgie, besonders im heiligen Opfer der Eucharistie ‚vollzieht sich' nämlich ‚das Werk unserer Erlösung'." [21] Ist damit die Aussage gegeben, daß in der Liturgie, d. h. in allen Formen der Liturgie, das Heilswerk Christi *in sich* vollzogen, d. h. ausgedrückt, manifestiert, gegenwärtig wird?

In Art. 6 heißt es, daß das Heilswerk in der Kirche fortdauert und in ihrer Liturgie vollendet wird: Die Apostel seien gesandt, „nicht nur das Evangelium aller Kreatur zu verkünden, die Botschaft, daß der Sohn Gottes uns durch seinen Tod und seine Auferstehung der Macht des Satans und dem Tode entrissen und in das Reich des Vaters versetzt hat, sondern auch das von ihnen verkündete Heilswerk zu vollziehen durch Opfer und Sakrament, um die das ganze liturgische Jahr kreist. So werden die Menschen durch die Taufe in das Pascha-Mysterium Christi eingefügt. Mit Christus gestorben, werden sie mit ihm begraben und auferweckt ... Ebenso verkünden sie, sooft sie das Herrenmahl genießen, den Tod des Herrn, bis er wiederkommt ... Seither hat die Kirche niemals aufgehört, sich zur Feier des Pascha-Mysteriums zu versammeln, dabei zu lesen, was in allen Schriften von ihm geschrieben steht, die Eucharistie zu feiern, in der Sieg und Triumph seines Todes dargestellt werden ..." — In diesem Artikel ist die Tätigkeit der Apostel beschrieben als Fortsetzung der Tätigkeit Christi: sie sollen predigen und das Heilswerk vollziehen. Ausdrücklich ist dann von Taufe und Eucharistie die Rede. Es ist gesagt, daß die Menschen in der Taufe in das Pascha-

[21] Diese Aussage ist dem Gabengebet des 9. S. n. Pf. entnommen und schon in Mediator Dei zitiert. Damit klingt an, daß dieses Verständnis der Liturgie in ihrem lebendigen Vollzug seit langem schon gegeben ist.

Mysterium Christi eingefügt werden. Von der Eucharistie ist erwähnt, daß sie Anamnese ist nicht nur des Todes, sondern auch der Auferstehung des Herrn. Nach diesem Artikel dauert also das Erlösungswerk Christi in der Kirche fort und wird in der Liturgie vollzogen.

In Art. 35 steht im Zusammenhang mit der Würdigung des Wortes: daß das Mysterium Christi allezeit in uns zugegen und am Werk ist, vor allem bei der liturgischen Feier.

Aus Kap. II der Konstitution, das vom Geheimnis der Eucharistie handelt, ist vor allem Art. 47 zu erwähnen: „Unser Erlöser hat beim Letzten Abendmahl in der Nacht, da er überliefert wurde, das eucharistische Opfer seines Leibes und Blutes eingesetzt, um dadurch das Opfer des Kreuzes durch die Zeiten hindurch bis zu seiner Wiederkunft fortdauern zu lassen und so der Kirche, seiner geliebten Braut, eine Gedächtnisfeier seines Todes und seiner Auferstehung anzuvertrauen . . .“ — Hier ist, in Anklang an den Kanon der hl. Messe „Unde et memores . . . offerimus“ die Rede von Opfer und Memoria; zuerst von Opfer, wobei die Einheit von Kreuz und Eucharistie ausgesprochen wird. Es ist nicht gesagt, daß das Kreuzesopfer erneuert wird, sondern es heißt: daß es fortdauert. Das zweite Element ist das „memoriale“: „Gedächtnis“ des Erlösungswerkes in Tod und Auferstehung.

Von der Vergegenwärtigung der Heilsmysterien ist noch einmal die Rede, nämlich in Kap. V, das vom liturgischen Jahr handelt. In Art. 102 heißt es: „Im Kreislauf des Jahres entfaltet sie (die Kirche) das ganze Mysterium Christi von der Menschwerdung und Geburt bis zur Himmelfahrt, zum Pfingsttag und zur Erwartung der seligen Hoffnung und der Ankunft des Herrn.

Indem sie so die Mysterien der Erlösung feiert, erschließt sie die Reichtümer der Machterweise und der Verdienste ihres Herrn, so daß sie jederzeit gegenwärtig gemacht werden und die Gläubigen mit ihnen in Berührung kommen und mit der Gnade des Herrn erfüllt werden.“

Wenn man die Liturgische Konstitution überschaut, darf man feststellen, daß in ihr die Gegenwart des Heilswerkes in der Liturgie im allgemeinen, vor allem in der Eucharistie, aber auch ausdrücklich in der Feier des Kirchenjahres ausgesagt wird. Es heißt, um kurz zu wiederholen: daß in der Liturgie *das Heilswerk vollzogen wird* („exercetur“ — Art. 2; 6); daß in der Eucharistie Tod und Triumph Christi *vergegenwärtigt* werden („repraesentatur“ — Art. 6 — Trienter Konzil s. 13, c. 5); daß in der Eucharistie das Pascha-Mysterium *fortdauert* („perpetuaret“ — Art. 47); daß die Kirche im Laufe des Kirchenjahres das ganze Mysterium Christi *entfaltet - feiert - gegen-*

wärtigsetzt („explicat ... recolens — ut omni tempore quodammodo praesentia reddantur, fidelibus aperit, qui ea attingant" — Art. 102). Diese Aussagen dürfen sicher nicht über-interpretiert werden; aus ihnen kann nicht ein Beweis der Mysteriengegenwart im Sinne der Mysterientheologie entnommen werden. Doch positiv muß festgestellt werden, daß die Gegenwart des Heilswerkes Christi über seine persönliche Gegenwart hinaus — oder besser: die Gegenwart des Heilswerkes in seiner persönlichen Gegenwart gesehen und ausgesagt wird. Dies wird auch darin deutlich, daß ‚Pascha-Mysterium' gleichsam das Schlüsselwort der ganzen Ausführung ist[22]. Im Verständnis der Konstitution selbst bedeutet es: Christi seliges Leiden, seine Auferstehung von den Toten und seine glorreiche Himmelfahrt, wodurch er den Tod überwand und das Leben wiederherstellte (vgl. Art. 5) — also: Höhepunkt und Mitte seines Heilswerkes.

Bei einem Rückblick auf die Entwicklung der Lehre von der Gegenwart des Heilswerkes in der Liturgie im Laufe der letzten zwanzig Jahre kann man sehen:

1. Das Werk Odo Casels hat bei allen Mängeln etwas Entscheidendes aufgezeigt und der Theologie fruchtbare Anregung gegeben.

2. Die Tatsache der Gegenwart des Heilswerkes Christi in der Liturgie — wenigstens in dem Sinn einer „virtuellen" Gegenwart — ist anzunehmen.

3. Ob man von einer „aktuellen" Gegenwart des Heilswerkes in der Liturgie sprechen darf, läßt sich weder aus Schrift und Tradition noch aus den Dokumenten des kirchlichen Lehramtes bejahen[23]. Aus theologischer Reflexion heraus scheint aber solch eine „aktuelle" Vergegenwärtigung des Heilswerkes in der Liturgie nicht widersprüchlich zu sein.

---

[22] Art. 5; 6; (47); 61; 102; 104; 106; 107; 109. — Zum Paschamysterium vgl.: La Maison-Dieu 67 (1961): A.-M. Roguet, Qu'est-ce que le Mystère Pascal? (5—22); P.-M. Gy, Le Mystère Pascal dans le renouveau liturgique. Esquisse d'un bilan historique (23—32); J. Gaillard, Le Mystère Pascal dans le renouveau liturgique. Essai de bilan doctrinal (33—87); J. Gaillard, Chronique de liturgie. La Constitution Conciliaire, in: RevThom 64 (1964) 260—279; Vom Mysterium unseres Pascha: Lebendiges Zeugnis (Mai 1965) Heft 3 [Einzelbeiträge: N. Füglister, Die Heilsbedeutung des Pascha im Alten Bund (7—29); O. Schilling, „Gedenken" und „Gedächtnis" in der Sprache der Bibel (30—37); H. Zimmermann, Die Eucharistie als das Paschamahl des Neuen Testaments (38—48); Th. Schneider, Der Hinübergang in der Nacht. Zur Feier des Paschamysteriums heute (49—72); J. Betz, Vom Pascha-Mysterium (73—105; 101—105 Literaturhinweise)].

[23] Diese Bejahung ergibt sich nicht aus der Liturgischen Konstitution, obwohl in ihr das Heilswerk Christi betont ist; denn in ihr ist weder zur Mysterientheologie explizit Stellung genommen noch eine dogmatische Entscheidung gefällt. Sie ergibt sich auch nicht aus der dogmatischen Konstitution über die Kirche; diese geht, was die Liturgie betrifft, über das in der Konstitution über die heilige Liturgie Gesagte nicht hinaus (vgl. Art. 3; vor allem 7; 28). Schließlich ist auch in der Enzyklika Pauls VI. Mysterium fidei (AAS 57 [1965] 753—774) zum Thema Heilswerk Christi — Liturgie keine Entscheidung gegeben.

II
Zum Verständnis dieser Fortdauer

Das Problem des Verständnisses der Fortdauer des Heilswerkes Christi in der Liturgie kann in der Frage zusammengefaßt werden: *Wie kann Christi Heilswerk, das doch einen Bezug zur Zeit hat und damit auch der Vergangenheit angehört, in seiner wesentlichen Wirklichkeit* — wenn auch ohne die ursprünglichen Umstände und sichtbaren Merkmale — *immer wieder je neu gegenwärtig werden?*

Die Lösung dieses Problems liegt im richtigen Verständnis des Heilswerks Christi und seiner Zeitlichkeit bzw. Überzeitlichkeit. Das Heilswerk Christi hat — wie oben erwähnt — einen Bezug zur Zeit und somit auch zur Vergangenheit. Es ist aber nicht schlechthin vergangen, sondern hat etwas Überzeitliches an sich. Aufgrund dieser seiner Überzeitlichkeit dauert es in sich fort — und nur so wird es in der Liturgie gegenwärtig. Dies soll näher erklärt werden.

1. *Die Überzeitlichkeit des Heilswerkes Christi in sich*

Daß das Heilswerk Christi überzeitlich, also nicht vollständig vergangen ist, sondern *in sich* fortdauert, ist zunächst von der Person Christi her zu verstehen.

Christus ist Gott und Mensch; ein einziger; göttliche Person. Die geschichtlichen und als solche einmaligen menschlichen Taten und Ereignisse Christi sind, wenn auch in einer menschlichen Weise, persönliche Taten des Sohnes Gottes. In ihnen ist der Sohn Gottes selbst der in einer jede Zeit transzendierenden Weise Gegenwärtige und Handelnde; denn immer und überall, wo es eine persönliche Tat gibt, ist die Person selbst gegenwärtig, die sich gerade in und durch diese Handlung aktiv gegenwärtigsetzt. Es gibt ja nicht die Gegenwart nur einer persönlichen Tat — ohne die Gegenwart der Person selbst.

Darum ist das Heilswerk Christi in bloßen Zeitbegriffen nicht voll auszudrücken, weil Christus, die dieses Werk tragende Person, nicht endliche, sondern göttliche Person ist. Da die menschlichen Taten Christi Taten des Gottmenschen, der göttlichen Person sind, partizipieren sie an der Ewigkeit. Das Kreuzesopfer und alle Lebensmysterien Christi sind daher als persönliche Mysterien des Sohnes Gottes ewig aktuelle, unzerstörbare Wirklichkeit.

Unser menschliches Tun vergeht in der Zeit und dauert in uns selbst nur virtuell fort: daß wir eben durch unser Tun so geworden sind, wie wir sind. Dies gilt selbstverständlich auch für Christus. Bei ihm kommt aber darüber hinaus noch hinzu: daß sein Heilstun auch *actu* fortdauert, weil Tun des Gottmenschen — der göttlichen Person. Dies ist von Christi Heilswerk selbst her noch mehr zu klären.

Christi Heilswerk reicht von seiner Menschwerdung bis zu seiner Erhöhung[24]. Alle Geheimnisse des Lebens, Todes und der Erhöhung des Herrn bilden eine strenge Einheit — das eine Heilsmysterium. Daraus erhellt, daß die einzelnen Phasen und Taten dieser Einheit nicht voll der Zeitlichkeit unterworfen sind, sondern diese — trotz ihrer Zeitlichkeit — übersteigen.

Menschwerdung — Tod sind eine Einheit. Die Menschwerdung Christi geschah in der Zeit, in leidensfähiger und sterblicher Menschheit; damit ist gegeben, daß mit der Menschwerdung selbst schon der Anfang seines Todes gesetzt ist. Jesu Tod kam nicht von außen; war nicht durch ein rein äußerlich zu ihm hinzukommendes Dekret Gottes gesetzt, sondern schon seit seiner Menschwerdung von innen her einfachhin aufgrund der Leidensfähigkeit der angenommenen Menschheit gegenwärtig. Die Menschwerdung in der leidensfähigen Menschheit fordert den Tod als natürlichen Terminus — und ist sein Anfang. Menschwerdung und Tod Christi und das ganze dazwischen liegende irdische Leben sind eine enge Einheit.

Zu dieser Einheit Menschwerdung — Tod gehört Christi Erhöhung, verstanden als Auferstehung, Himmelfahrt, Sitzen zur Rechten des Vaters und Wiederkunft. Noch deutlicher gesagt: Christi Menschwerdung in leidensfähiger Menschheit und sein Tod *fordern* die glorreiche Erhöhung, welche die höchste Phase des Heilsereignisses bedeutet: das Heilswerk vollendet.

Das Heilswerk Christi ist mit seinem Tod nicht in sich selbst abgeschlossen, sondern ist immer schon von der Auferstehung durchwaltet und überstiegen: weil Christus Gottes Sohn ist; weil die vom Vater empfangene Sendung darin besteht, zu sterben, um in der Auferstehung den Tod zu überwinden. „Die Auferstehung fügt sich tatsächlich nicht wie von außen kommend zum Tod; sie entspringt ihm auch nicht einfach wie aus ihrer Ursache, sondern sie wohnt dem Tode selbst inne, weil sie sein immanenter verborgener Sinn ist.“[25]

Daß Christi Auferstehung notwendig zu seinem Heilswerk gehört, kann vielleicht noch deutlicher werden: wenn Christi Auferstehung nicht erfolgte, bildete sein Tod das Ende seines Menschseins. Der Tod wäre damit Sieger über den Gottmenschen; Gottes Sohn wäre nicht nur umsonst Mensch geworden; er wäre in der Menschheit — wenn auch nur als Mensch, aber doch die göttliche Person — der Unter-

[24] E. H. Schillebeeckx, Christus Sakrament der Gottbegegnung 66—69; Ch. Journet, L'Église du Verbe incarné II. Sa structure interne et son unité catholique (Bruges 1951) 171—184; F. X. Durrwell, La résurrection de Jésus. Mystère de Salut (Le Puy - Paris [2]1955) 51—98 177 f. (dt.: Die Auferstehung Jesu als Heilsmysterium. Eine bibeltheologische Untersuchung, Salzburg 1954); J. Alfaro, Significatio Mariae in Mysterio Salutis, in: Gregorianum 40 (1959) 9—37.

[25] J. Mouroux, a. a. O. 124.

legene. Dies ist aber unmöglich. Deswegen mußte das menschgewordene Wort von den Toten erstehen. Damit ist gesagt, daß in der Menschwerdung und in seinem irdischen Leben und Tod seine Auferstehung innerlich von Anfang an mitenthalten ist. Das menschgewordene, in den Tod gehende göttliche Wort hat in sich selbst den Titel und die Forderung der Auferstehung. Diese folgt nicht nur auf den Tod, sondern geht aus ihm hervor. „Die Auferstehung ist im Tode als ihrer existentiellen Bedingung mitgegeben." [26]

Die Lehre der Einheit des Heilswerkes Christi in Tod und Auferstehung findet sich deutlich in der Heiligen Schrift: schon verborgen im Alten Testament bei Jesaia 53; dann explizit im Neuen Testament: bei den Synoptikern darin, daß Leidens- und Auferstehungsvoraussagen eine Einheit bilden [27]; im vorpaulinischen Christushymnus im Philipperbrief (Phil 2, 6—11); in der paulinischen [28] und vor allem in der johanneischen Theologie, in der Tod und Auferstehung zusammen als Erhöhung verstanden sind [29]. „Der Gekreuzigte ist schon der Erhöhte, die Kreuzigung bereits Erhöhung. Die vorjohanneische Theologie hat die innere Einheit und Zusammengehörigkeit von Erniedrigung und Erhöhung Jesu betont, ihr zeitliches Nacheinander aber entsprechend dem augenscheinlichen Verlauf hingenommen. Der vierte Evangelist hingegen verkündet ihr zeitliches Miteinander." [30]

Zu dieser Einheit Tod — Auferstehung gehört auch nach dem Neuen Testament die Menschwerdung: bei den Synoptikern, bei Paulus und wiederum vor allem bei Johannes [31].

Das Christusmysterium in Menschwerdung, Tod und Erhöhung ist eine Einheit. Diese kann man, wenn man will, vielleicht mit der Geschlossenheit eines Satzes vergleichen. In einem Satz hat jedes Wort seine ihm eigene Bedeutung, aber erst alle Wörter zusammen im Gefüge des Satzes drücken den beabsichtigten Inhalt aus. Im ganzen Satz dauert so jedes Wort fort, und jedes einzelne Wort hat Anteil an der Bedeutung des ganzen Satzes. — Analog, aber in vollkommenerer Weise, ist dies im Christusereignis der Fall: erst das ganze Christusereignis ist die Einheit. In ihm dauert jedes einzelne Mysterium des Lebens Jesu, seines Todes und seiner Erhöhung fort;

[26] Ebd. — Dieser Gedanke findet sich in der Theologie der griechischen Väter sehr stark ausgeprägt.

[27] Mk 8, 31; 9, 31; 10, 33 f. par.

[28] Z. B. 2 Kor 5, 15; Röm 4, 25; 1 Kor 15, 54.

[29] Vgl. W. Thüsing, Die Erhöhung und Verherrlichung Jesu im Johannesevangelium (Neutestamentliche Abh. XXI, 1—2) (Münster 1960).

[30] J. Betz, Vom Paschamysterium 83.

[31] Vgl. Mk 10, 45; Phil 2, 6—11; Hebr 10, 5—10; Röm 8, 3; Jo 3, 13; 12, 27; 1 Jo 4, 9 f.

und in jedem einzelnen dieser Ereignisse ist das ganze Christusereignis schon gegenwärtig[32].

Daß das Christusereignis überzeitlich ist, kann man noch mehr verstehen, wenn auf die zentralen Mysterien Christi — Menschwerdung, Tod und Erhöhung — im einzelnen geachtet wird.

Menschwerdung: sie geschah in der Zeit, in einem Augenblick, und zwar so, daß Christus in Ewigkeit Mensch bleibt. Selbst im Tode, bei Trennung von Seele und Leib, besteht die hypostatische Union weiter. Daraus folgt, daß die Menschwerdung fortdauert — und zwar als Geschehen. — Dies ist leichter zu denken, wenn man die hypostatische Union mit Hilfe der quasi-formalen Kausalität auszudrücken versucht[33]. Die hypostatische Union besagt, daß in Christus eine wahre Menschheit in die Einheit der göttlichen Person des Logos aufgenommen ist. Diese Aufnahme — Menschwerdung — kann so gedacht werden, daß der Logos gleichsam als Formursächlichkeit eine individuelle Menschheit schon bei ihrer Schöpfung aktuiert und sie sich so zu eigen macht, daß sie nicht einmal menschliche Person ist. Es handelt sich dabei nicht um Aktuierung im dinglichen Bereich, sondern um actuatio von seiten einer Person; sogar einer göttlichen Person; also: um eine Aktuierung besonderer Art, bei der keine Natureinheit zustande kommt und keine Abhängigkeit des Logos von seiner Menschheit. Deswegen ist auch die Rede von quasi-formaler Kausalität. — Diese Aktuierung — die Annahme der Menschheit — geschieht nun nicht nur einen Augenblick, sondern durchgehend; sie hört nicht auf. Hörte sie auf, dann hörte auch der Logos auf, Mensch zu sein. Er ist ja nur Mensch, weil eine geschaffene Menschheit von ihm als Gott ständig aktuiert wird. Es handelt sich um eine actuatio perdurans. So darf man wohl mit Recht sagen, daß die Menschwerdung — trotz ihrer Geschichtlichkeit — als Akt fortdauert: während des ganzen irdischen Lebens Jesu und ohne Ende.

Jesu Tod: Hier wäre zunächst auf den menschlichen Tod im allgemeinen hinzuweisen, der in sich schon Anfang der Ewigkeit besagt, soweit man hier überhaupt noch von Anfang sprechen darf[34]. Dann ist Jesu Tod im besonderen zu beachten. Die Überzeitlichkeit dieses Todes wird aus einem Ereignis besonders ersichtlich: am Abend vor seinem Leiden nimmt Jesus sein Sterben vorweg, indem er sich seinen Jüngern in der Gestalt von Brot und Wein zur Speise und zum Trank gibt. Dies setzt voraus, wenn man den Text der Heiligen Schrift ernst nimmt, daß das Ereignis von morgen, obwohl einzig in seiner

[32] Dieser Vergleich findet sich bei Ch. Journet, a. a. O. 174.

[33] Zur Erklärung mit Hilfe der quasiformalen Kausalität: F. Malmberg, Über den Gottmenschen (Quaest. disp. 9) (Freiburg - Basel - Wien 1960) 37—70; Ders., Inkarnation, in: Handbuch Theologischer Grundbegriffe I, 711—713.

[34] K. Rahner, Zur Theologie des Todes (Quaest. disp. 2) (Freiburg 1958).

Art und einzig im Ablauf der Zeit, in einer bestimmten Weise vorweggenommen werden kann. Damit ist gegeben, daß dieses Ereignis von morgen, nämlich Jesu Tod und in engstem Zusammenhang damit seine Erhöhung — er hat ja im Abendmahlssaal seinen Jüngern nicht seinen toten Leib gereicht, sondern sich als den Lebenden —, nicht ganz an die Zeit gebunden ist: es kann vorweggenommen werden, wie es beim Letzten Abendmahl geschah; es kann auch zeitlich nachher dargestellt werden, auf den Auftrag des Herrn hin: „Tut dies zu meinem Andenken" — wie bei der Feier der hl. Messe.

Dieses Geschehen — im Abendmahlssaal, im physischen Tod und in leiblicher Auferstehung, bei der Eucharistiefeier — ist inhaltlich ein und dasselbe. Es ist die eine, radikale, ewige Hingabe des Menschgewordenen an den Vater, die sich im blutigen Tode und der glorreichen Auferstehung erfüllte — uns zum Heil. — Diese Hingabe ist als Vollzug zeitlich nicht schlechthin vergänglich, sondern, weil Tun des Gottmenschen, d. h. der göttlichen Person, fortdauernd. Es handelt sich hier also nicht um die Hingabe, die sich einmal am Kreuze vollzog und jetzt nur in ihrer Wirkung gegenwärtig ist; sondern um die Hingabe, insofern sie sich am Kreuze vollzog und die actu fortdauert[35].

Die Erhöhung Christi: bei ihr ist am leichtesten einzusehen, daß sie als Akt fortwährt, denn sie ist nicht mehr ein Ereignis unserer Zeitlichkeit. In unserer Zeitlichkeit gerechnet, ist Christus auferstanden nach seinem Tod und vor seiner Wiederkunft. Dieses zeitliche „nach" gilt aber nur von unserer irdischen Sicht her. In Wirklichkeit ist mit dem Tod die Zeitlichkeit aufgegeben — ist der Anfang der Ewigkeit gesetzt, wie schon gesagt wurde. Dies gilt auch für Christus. Und seine Auferstehung ist dann nicht mehr in unserer Zeitlichkeit, weil sie nicht mehr ein Geschehen unserer irdischen Daseinsweise ist, sondern: in der Transzendenz, in der Ewigkeit.

Nun ist Christi Erhöhung nicht mehr in der Zeitlichkeit; andererseits gehört sie zum Heilswerk und erfüllt es. Damit ist gegeben: daß das Christusmysterium in sich — bei aller Zeitlichkeit, die ihm zukommt — überzeitlich ist.

Wenn man so auf die Person Christi achtet und auf sein Werk, das eine strenge Einheit bildet von der Menschwerdung über Tod zur Erhöhung; wenn man außerdem auf das Wesen von Christi Menschwerdung, Tod und Erhöhung im einzelnen eingeht, kann man spekulativ zur Einsicht kommen (soweit man im Bereich des Mysteriums überhaupt von Einsicht sprechen darf): *daß das Christus-*

[35] J. Guitton, Le mystère de la messe, présence de l'éternité dans le temps, in: La Maison-Dieu 65 (1961) 144—154.

ereignis actu, d. h. im dauernden Vollzug, wenn auch selbstverständlich ohne die vergänglichen Merkmale, in Christus fortbesteht[36].

2. *Vom Verständnis der Überzeitlichkeit des Heilswerkes in sich führt dann der Weg zum Verständnis der Gegenwart des Heilswerkes in der Liturgie.*

Wenn man annimmt, daß Christi Heilswerk in sich nicht einfachhin in der Zeit vergangen ist, sondern — und zwar im Vollzug — fortbesteht, kann man für das obengenannte zentrale Problem: Wie kann etwas, das vergangen ist, von neuem gegenwärtig werden? — eine Lösung finden.

Im Zusammenhang mit der vorgetragenen Explikation der Überzeitlichkeit des Christusereignisses kann man erkennen, daß in der Liturgie das Heilswerk, das und insofern es in der Transzendenz fortdauert, immer je neu dargestellt wird; m. a. W. man kommt zur Erkenntnis, daß die Liturgie *Realsymbol des Heilswerkes* ist. Das soll besagen, daß in den Zeichen und im Geschehen der Liturgie das Heilswerk im Hier und Jetzt immer je neu sichtbar, hörbar, greifbar wird — in vergänglicher Zeit gegenwärtig[37]. Es handelt sich um *Vergegenwärtigung des Heilswerkes in sich;* nicht nur seiner Wirkung; nicht nur der Opfergesinnung Christi. Dabei gilt, daß das Heilswerk nicht wiederholt wird; daß die in der Zeit nach Christus lebenden Menschen auch nicht in die Vergangenheit versetzt werden müssen, um mit ihm in Berührung kommen zu können. Sondern: *wir bekommen Anteil an ihm, insofern es fortdauert und in unserer Mitte hic et nunc zur Darstellung kommt*[38].

Weil in der Liturgie, vor allem, aber nicht nur in der Feier der Eucharistie, das Heilswerk dargestellt wird, ist Christus selbst, der ewige Hohepriester, der Haupthandelnde, der als der Verklärte gegenwärtig wird[39]. Er muß gegenwärtig werden, weil ja in dem

[36] Wie wir aus der Offenbarung wissen, ist Gott ewiges Leben in Vater, Sohn und Heiligem Geist. In dieses Leben, genau gesprochen: in das göttliche Leben, wie es dem Sohne zukommt, ist das Heilswerk eingefügt — und in ihm und von ihm her ist es ständig im Vollzug. Dieselbe Einsicht ergibt sich aus der philosophischen Betrachtung Gottes als actus purus.

[37] K. Rahner, Zur Theologie des Symbols, in: Schriften zur Theologie IV (Einsiedeln 1960) 275—311; St. Wisse, Das religiöse Symbol. Versuch einer Wesensdeutung (Essen 1963). — Ähnliche Lösungen finden sich bei J. Gaillard, in: Rev-Thom 57 (1957) 534—542; Cl. - J. Geffré, Les sacrements et le temps, in: La Maison-Dieu 65 (1961) 96—108; J. Betz, Vom Paschamysterium 91.

[38] F. X. Durrwell, a. a. O. 261—268.

[39] Es handelt sich um die Gegenwart des verklärten Herrn. — Bei V. Warnach, Mysterientheologie (LThK 7, 726) heißt es dagegen: „Der Träger des Heilsgeschehens im Kultmysterium ist wegen dessen Identität mit dem geschichtlichen Heilswerk der historische Christus selbst und nicht eigentlich der verklärte Kyrios, der gleichsam vom Himmel her seine Heilstat applizierte. Hingegen ist der Träger

sichtbaren Geschehen sein Werk dargestellt wird — und sein Werk nicht gegenwärtig werden kann ohne ihn selbst; er muß gegenwärtig sein als der Verklärte, weil sein Heilswerk nur in ihm als dem Verklärten fortdauert.

Er handelt aber nicht allein: die Liturgie ist auch das Werk der Kirche[40]. Nur durch das Tun und im Tun der Kirche wird Christi Heilswerk hier und jetzt in der Liturgie gegenwärtig. In dem Geschehen der Liturgie sind das Werk Christi und das Tun der Kirche, seiner Braut, vereint; Werk Christi und Tun der Kirche sind nicht voneinander zu trennen: ohne das Tun der Kirche käme die Darstellung des Heilswerkes hier und jetzt nicht zustande. Alle Formen der Liturgie, auch die Sakramente, kommen nur zustande durch und in der Kirche[41]. — Das Tun Christi und das Tun der Kirche sind aber auch nicht identisch. In der Liturgie der Kirche ist Christus, der ewige Hohepriester, tätig, gleichsam senkrecht wirkend von der Transzendenz in das Hier und Jetzt. Zugleich ist aber auch die Kirche priesterlich tätig im Heiligen Geist: auf Grund der Teilnahme am Priestertum Christi, die durch das Sakrament gleichsam horizontal in der Kirche die Geschichte hindurch fortdauert von der Auferstehung und Himmelfahrt Christi bis zu seiner Wiederkunft[42]. Die Kirche kann ihr Tun nur *im Heiligen Geiste* vollziehen. In Art. 6 der Liturgiekonstitution, der, wie oben ausgeführt wurde, sagt, daß die Apostel, vom Heiligen Geist erfüllt, gesandt sind, nicht nur das Evangelium aller Kreatur zu verkünden, sondern auch das von ihnen verkündete Heilswerk zu vollziehen durch Opfer und Sakrament, ist dies ausdrücklich erwähnt: „All das aber geschieht in der Kraft des Heiligen Geistes." [43]

In der Liturgie sind vor allem zwei Grundmysterien unseres Glaubens enthalten: das Mysterium Christi, seiner Person, seines Priestertums, seines Heilswerkes — und das Mysterium der Kirche, der Braut Christi, der Gegenwart des Geistes in ihr. Bei der theologischen Explikation der Liturgie muß man demnach auf beides achten: auf das Ineinandersein und doch gleichzeitige Abgehobensein von Christusereignis und Geheimnis der Kirche. Wenn man auf beides

der kultsymbolischen Erscheinung die Kirche bzw. der in ihr pneumatisch fortlebende und fortwirkende Herr." (Auflösung der Abkürzungen von mir.)

[40] So heißt es in der Lit. Konstitution: „In der Tat gesellt sich Christus in diesem großen Werk ... immer wieder die Kirche zu, seine geliebte Braut" (Art. 7).

[41] K. Rahner, Kirche und Sakramente (Quaest. disp. 10) (Freiburg - Basel - Wien ^{2}1963; ^{1}1960).

[42] H. Mühlen, Dogmatische Überlegungen zur Liturgischen Konstitution, in: Catholica 19 (1965) 120.

[43] Diese Aussage ist wohl überlegt und muß in ihrer Bedeutung ernst genommen werden. Sie wurde erst bei der Abstimmung am 30. November 1962, also eine Woche vor der Schlußabstimmung über Vorwort und Kapitel I der Liturgiekonstitution, in den Text eingefügt.

achtet: auf das Geheimnis Christi und seines Heilswerkes einerseits und auf das Geheimnis der Kirche anderseits, kann man zur — wie es scheint — berechtigten Annahme kommen, daß im Tun der Kirche das Heilswerk Christi in sich gegenwärtig wird.

Diese Explikation der Liturgie als Vergegenwärtigung des Heilswerkes Christi in sich geht hinaus über die auch heute noch fast allgemein angenommene Erklärung der Liturgie, nämlich daß in ihr das Heilswerk Christi nur in seiner Wirkung gegenwärtig wird, wobei für die Eucharistie die Vergegenwärtigung des Todes Christi (mit Auferstehung) voll bejaht wird. Was in dieser auf Thomas zurückgehenden Erklärung gesagt wird[44], ist voll anzunehmen. Man scheint aber — vom Christusmysterium her kommend — über diese allgemeine Erklärung hinausgehen zu dürfen, ohne in einen Widerspruch zu Glaubenswahrheiten zu kommen.

Hier wurde der Versuch gemacht, die Liturgie von der Überzeitlichkeit des Heilswerkes her zu sehen. Aus dieser Sicht ergibt sich, daß bei ihrer Feier Priester und Laien mit dem Heilswerk Christi selbst persönlich in Berührung kommen und dabei, wenn sie kein Hindernis setzen und disponiert sind, in die Gottesvertrautheit hineingenommen werden. Von der Darstellung des Christusgeheimnisses und unserer persönlichen Begegnung mit ihm her kann die Wirksamkeit der Liturgie, auch der Sakramente, tiefer gesehen werden. Die Liturgie ist nicht Magie; sie ist Realsymbol. In den physischen Zeichen und im erlebten Geschehen ist Christus mit seinem Heilswerk gegenwärtig — und die Gemeinde und der je einzelne kommt damit in unmittelbare persönliche Berührung.

Das Thema „Heilswerk Christi und Liturgie" besagt, daß Christi Heilswerk, das geschichtlich ist, aber nicht mehr in der Zeit geschieht, in unserer Liturgie von Ostern/Himmelfahrt bis zur Wiederkunft des Herrn immer je neu dargestellt wird — uns zum Heil. Es erklärt die Liturgie, die von der Kirche in der Kraft des Heiligen Geistes gefeiert wird, als heilige Anamnese des Heilswerkes Christi.

Von dieser Explikation der Liturgie im allgemeinen her kann weitergeforscht werden, wie nun das Heilswerk Christi in *je verschiedener Weise* gegenwärtig wird: bei den einzelnen Sakramenten — zentral in der Eucharistie, beim Wortgottesdienst und bei der Feier der einzelnen Geheimnisse Christi im Laufe des liturgischen Jahres.

[44] Vgl. hierzu vor allem P. Wegenaer, Heilsgegenwart. Das Heilswerk Christi und die virtus divina in den Sakramenten unter besonderer Berücksichtigung von Eucharistie und Taufe (Münster/W. 1958).

Die scholastischen Sermones als Quellen der Liturgiewissenschaft

Versuch einer Quellenerschließung

Von Johannes B. Schneyer, Freiburg i. Br.

I

Erträgnisse der Sermonesforschung für einzelne theologische Disziplinen

Forscher wie M. Grabmann[1] und A. M. Landgraf[2] haben bereits darauf hingewiesen, daß die Erforschung der mittelalterlichen Sermones nicht nur der Homiletik zugute kommen wird, daß vielmehr fast alle theologischen Disziplinen daraus Aufschlüsse und Einsichten — sei es in die Denk- und Lehrweise einzelner Theologen und Schulen, sei es in die Entwicklung und den Aufbau bestimmter Lehren und Systeme — gewinnen können. Wenn einmal die mittelalterlichen Sermones durch Repertorien und Editionen der wichtigsten Texte erschlossen sind, werden sie wohl für viele bisher aus den Summen, Sentenzen- und Bibelkommentaren, Quaestionen und Traktaten behandelten Themen einen ergänzenden, mitunter sogar einen entscheidenden Beitrag liefern können. Wir können ja die Kanzler und Magister der damaligen Universitäten, nahezu alle führenden Geister der damaligen Schulen und Orden, und diese alle aus jedem Jahrzehnt des scholastischen Zeitalters, als Prediger befragen. Da sich also in der scholastischen Epoche eine Vielzahl der Prediger aus Päpsten und Bischöfen, aus Universitäts- und Hochschullehrern, aus Ordensgeneralen und -provinzialen gruppiert, werden wir auf viele philosophische, theologische, historische Fragen ebenso originelle wie eindringende Antworten erhalten, zumal ja ganze Jahreszyklen von Predigten vor Magistern und Studenten (Universitätspredigten!)[3] und ganze Predigtreihen vor Bischöfen und Priestern oder auch vor Ordenskonventen (Synodalreihen, Visitations- und Kapitelspredigten)[4] gehalten wurden.

[1] M. Grabmann, Geschichte der kath. Theologie (Freiburg 1933) 48.

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

[3] So an der Universität Paris für die Jahre 1230/31, 1267/68, 1271/72, 1281—83, 1301/02 (vgl. P. Glorieux, Sermons universitaires parisiens de 1267/68, RechThAncMéd 16 [1949] 40—71) und an der Universität Oxford für die Jahre 1290—93 (vgl. A. G. Little — F. Pelster, Oxford theology and theologians (Oxford 1934) 155—65.

[4] Siehe die Angaben im Laufe unserer Ausführungen.

Sermonesforscher wie L. Bourgain[5], A. Lecoy de la Marche[6], Ch. V. Langlois[7], G. R. Owst[8] u. a. haben aus den scholastischen Sermones wichtige Erträge vor allem für die Kirchen- und Kulturgeschichte zusammengestellt. So haben L. Bourgain und A. Lecoy de la Marche nicht nur die Grundlinien der scholastischen Predigtgeschichte und -kunst hervorgehoben, sie entwerfen auch ein echtes, lebensvolles Bild der sozialen Schichtung (Klerus, Adel, Schulen, Klöster, Bürgertum, Bauernstand) und der Lebensformen (Frömmigkeit, vor allem Marienverehrung, Heirat und Eheleben, Moden und Vergnügungen) jener Zeit. Auch Ch. V. Langlois und G. R. Owst ziehen aus scholastischen Predigten einen Querschnitt durch das Leben im mittelalterlichen Frankreich bzw. England. — Zahlreiche Einzeluntersuchungen[9] sind inzwischen auch in das Leben und Denken einzelner Prediger eingedrungen, haben deren Lehren zusammengestellt und sie in den Fluß des mittelalterlichen Geisteslebens eingeordnet.

So scheint es an der Zeit, einmal Hinweise zu geben, an welchen Stellen des weiten scholastischen Predigtgeländes mit den meisten Aussichten auf Erfolg gebohrt und gegraben werden kann, kaum um stärkere Quellen, aber doch willkommene Rinnsale für die liturgische Forschung freizulegen. Wir können und wollen im Rahmen dieses Artikels *nur Quellenhinweise* geben. Vielleicht lassen sich künftige liturgiegeschichtliche Untersuchungen um die Zuflüsse dieser Quellen bereichern. Die Untersuchungen von A. Franz[10] und J. A. Jungmann[11] über die Messe zeigen, daß diese Quellen verhältnismäßig spärlich fließen. Liturgische Themen behandelten die scholastischen Theologen in eigenen Büchern und Traktaten[12] oder in ihren theologischen Summen und Kommentaren; in ihren Sermones haben sie sich nur selten darüber ausgesprochen. Es gilt also, die Streiflichter zu beachten, die die Prediger auf das liturgische Leben ihrer Zeit fallen lassen, und die

[5] L. Bourgain, La chaire française au XIIe siècle d'après les manuscrits (Paris 1879); siehe vor allem p. 271—373.

[6] A. Lecoy de la Marche, La chaire française au moyen âge specialement au XIIIe siècle (Paris ²1886), vgl. besonders p. 341—491.

[7] Ch. V. Langlois, La vie en France au moyen âge de la fin du XIIe au milieu du XIVe siècle, 4 Bde (Paris 1924—28). Uns geht hier vor allem der 2. Bd an: La vie en France ... d'après des moralistes du temps (Paris 1925).

[8] G. R. Owst, Preaching in Medieval England (Cambridge 1926); Literature and Pulpit in Medieval England (Oxford ²1961).

[9] Eine Zusammenstellung der wichtigsten Spezialarbeiten siehe bei J. B. Schneyer, Die Sittenkritik in den Predigten Philipps des Kanzlers ‚BGPhThMA XXXIX, 4 (Münster 1963) S. 3 Anm. 19.

[10] A. Franz, Die Messe im deutschen Mittelalter (Freiburg i. Br. 1902) 638—677.

[11] J. A. Jungmann, Missarum Sollemnia, I (Wien 1948) 132—162: Die Messe im Zeitalter der Gotik.

[12] Vgl. L. Eisenhofer, Handbuch der kath. Liturgik, I (Freiburg 1932) 126—134 Geschichte der Liturgik vom 12. Jahrhundert bis zum Ausgang des Mittelalters; A. Franz, l. c. 333—565; Die mittelalterlichen Meßerklärungen; J. A. Jungmann, l. c.

Zwischenbemerkungen, die Belege und Exempel, in denen sie ihre Ansichten und Urteile über liturgische Fragen ausdrücken, aufzufassen.

Von den bereits bekannten und verwerteten Sermonesquellen, also von den „Sermones de ecclesiasticis sacramentis" des Ivo von Chartres (vgl. L. Eisenhofer, l. c. 126), dem „Speculum ecclesiae" des Honorius von Augustodunum (vgl. A. Franz, l. c. 641; L. Eisenhofer, l. c. 128), von den einzelnen Predigten der Sammlungen von Schönbach und Grieshaber (A. Franz, 642,/643), den Meßpredigten des Berthold von Regensburg (A. Franz, 644—658), des Jakob a Voragine (A. Franz, 669/670), der anonymen Predigt des Cod. Graz, UB 730 f. 188—196 (A. Franz, 658—668) und den weiteren von A. Franz (670—676) gestreiften Predigern und Predigten dürfen wir hier absehen.

II

Die Deutung und Anwendung der liturgischen Verkündigungs- und Gebetstexte durch die scholastische Predigt

Selbstverständlich hat sich die scholastische Predigt vor allem der liturgischen Verkündigungs- und Gebetstexte angenommen. Die allermeisten Prediger wählen als Predigtthemen Verse aus der Epistel oder dem Evangelium der Tagesmesse. Viele Predigtsummen des Mittelalters enthalten sowohl Epistel- wie Evangelienpredigten für das ganze Kirchenjahr, d. h. sie legen Predigten über einen oder mehrere Verse der biblischen Verkündigungsabschnitte im Missale vor. Dabei werden nicht nur die Sonntage berücksichtigt, auch die Quatembertage des Advents, alle Ferialtage der Quadragesima, und wenn nicht alle, dann wenigstens die Mittwoche, Freitage und Samstage der Fastenzeit; die Oster- und Pfingstoktav werden in nicht wenige Predigtreihen miteingeschlossen. Nicht genug damit, greifen einzelne Prediger auch den Introitus als Predigtthema auf[13]; ja Johannes Halgrinus de Abbatisvilla legt in Cod. Paris, Mazar. 1016, aus fast allen wechselnden Meßtexten (Introitus, Oratio, Epistel, Graduale, Evangelium, Offertorium, Communio) Predigtentwürfe vor. Neben den Sonntags- und Ferial- (de tempore-) Predigten behaupten sich nahezu gleich umfangreich die Predigten auf die Heiligenfeste. Auch diese schöpfen ihre Themen vorzüglich aus den Episteln und Evangelien der Festmessen, gleichviel ob es sich um Eigen- oder Communemessen handelt. Freilich beschränkt sich die Themenwahl der scholastischen Prediger nicht auf die liturgischen Texte, sie suchen ihre Predigtthemen sowohl für die Sonn- wie für die Festtage in allen Büchern der Heiligen

[13] So z. B. Jakob v. Vitry in der Hs. Troyes 1100.

Schrift. Aber den unbestrittenen Vorrang haben die liturgischen Texte, für die meisten Prediger sind sie die ausschließliche Themenquelle. Wir kennen keine Epoche der Kirchengeschichte, die die liturgischen Verkündigungstexte so eingehend und so systematisch für die Predigt erfaßt und ausgewertet hat wie die Scholastik. Manche Prediger, z. B. Philipp der Kanzler, behandeln in einzelnen Predigten, und zwar in der thematischen Form der Scholastik, die ganze Epistel- oder Evangelienperikope. Wieder andere legen uns Predigten oder Predigtentwürfe über die wichtigsten oder auch alle Verse eines Schriftabschnittes vor[14]. Johannes Halgrinus de Abbatisvilla behandelt die Evangelienperikopen der Sonntage in je eigenen Predigten zuerst ihrem Literalsinn nach und dann nach ihrer moralischen Bedeutung[15]. Natürlich dürfen wir in den scholastischen Predigten keine moderne Schriftauslegung suchen. Die scholastischen Prediger waren der Allegorie zugetan und deuteten sie in ihrer Lust zum Disponieren bis zum Überdruß aus. Auch scheuten sie sich nicht vor herzhaften, ungeschminkten Paränesen. Doch ihre Predigten wurzeln im Boden der Liturgie, der Heiligen Schrift, wie sie sie verstanden, und darum haben sie Recht und Rang im liturgischen Raum.

Erwähnen müssen wir hier auch, daß einzelne Prediger ganze Sermonesreihen über den *Psalter* zusammenstellten, sei es daß sie aus jedem Psalm einen Vers als Predigtthema wählten, sei es daß sie den ganzen Psalm in einer Predigt behandelten[16]. Ebenso deuteten sie das *Pater noster*, das *Ave Maria*, das *Symbolum* in eigenen Predigten oder Predigtreihen aus[17]. Einzelne Predigtthemen sind auch den Hymnen und Cantica entnommen. In der Hs. Oxford, Bodl. 25, p. 1078 treffen wir sogar eine Predigt „de cantu et laude Dei".

[14] Vgl. vor allem die weit angelegten Sermonesreihen eines Odo von Chateauroux, Gui d'Evreux, Guilelmus Peraldus, Hugo v. S. Cher, Nikolaus Gorranus, außerdem die Predigtsammlungen des Robert de Sorbonio, Johannes de Castello und die verschiedenen Collectiones Fratrum.

[15] Die Handschriften siehe bei A. Lecoy de la Marche, l. c. 516, und bei P. Glorieux, Répertoire des Maitres en Théologie de Paris au XIIIe siècle I (Paris 1933) n. 113.

[16] Siehe vor allem die Expositiones super Psalterium des Johannes Halgrinus de Abbatisvilla (Hss. und Edd. bei F. Stegmüller, RB III, n. 4541), Philipps des Kanzlers (Hss. und Edd. bei F. Stegmüller, RB IV, n. 6952) und die Collationes in Ps. des Armandus de Bellovisu (Edd. und Hss. bei F. Stegmüller, RB II, n. 1432).

[17] Aus der Vielzahl dieser Predigten heben wir hier hervor: Mauritius de Sully (Petrus Abälard?), Hss. bei Lecoy de la Marche, 520—523; Odo de Ceriton (Escorial O. II. 7 f. 157); Ps. Albertus Magnus (Clm 4321, f. 209va); Bonaventura, Opp. (Quaracchi) VII, 652—655; Eckardus, Hss. bei F. Stegmüller, RB II, nn. 2220—22; Berthold von Regensburg (?) (Klagenfurt, StudB 126); Franciscus de Mayronis (Stegmüller, RB II, nn. 2314—16); Nikolaus de Pisa (Bologna, Archigin. A. 889); Nikolaus von Dinkelsbühl, Hss. bei F. Stegmüller, RB IV, n. 5722; Nikolaus von Lyra, Hss. bei Stegmüller, RB IV, nn. 5990—94. Dazu kommen eine Unzahl von anonymen Predigten.

III

Übersicht über die für die Liturgik wichtigen Quellen aus der scholastischen Predigt

Wer Äußerungen scholastischer Prediger über bestimmte liturgische Themen sucht, wird zunächst einmal den Quellen nachgehen, aus denen die scholastische Predigt schöpfte. Wir denken da vor allem an die umfassenden und oft (sowohl handschriftlich wie im Druck) aufgelegten *Materialsammlungen* für die scholastische Predigt. Sie stellen sich unter verschiedenen Namen vor, die meisten als alphabetische Distinctiones[18], andere als Summen[19], als Directorium (Dictionarius) pauperum[20], als Manipulus florum[21] usw. Sehr weit verbreitet waren die Distinctiones und die (als „Directorium pauperum" zusammengestellten) Exzerpte daraus des Nicolaus de Byard[22] und die umfangreiche Summa praedicantium des Johannes de Bromyard[23]. An Hand der Stichwortregister lassen sich Themen, die von liturgischem Belang sein können, leicht aufschlagen, so z. B. im „Directorium pauperum": ambulare, de apertione aurium, de benedicendo Deo usw. Doch haben die Ausführungen zumeist paränetischen Charakter und sind für liturgische Aufschlüsse wenig ergiebig. Bromyards Summe scheint für unser Vorhaben förderlicher. Wir stellen hier nur einige Stichworte aus der Realkonkordanz dieses riesigen Nachschlagewerkes zusammen: *baptismus:* Quid significant illa, quae circa baptizandum fiunt; *clerici:* Quo modo male dicunt officium divinum contra praeceptum Dei; *communio:* Ante communionem specialiter est confitendum; Quare in paschate datur communio; Quot condiciones bonas communio corporis Christi habet; *eucharistia:* Qualiter debet custodiri; *missa:* Quod audientes missam Christum sumunt spiritualiter; Quod frequenter celebrandum est. Quod omnes fideles tenentur audire missam ex integro in dominica; Quomodo multi dicunt missas cum corrupta materia; *oratio:* Orationis

[18] So Nikolaus de Byard (siehe Anm. 22), Nikolaus de Gorran (Hss. bei S. Stegmüller, RB IV, n. 5740), Guilelmus de Montibus (Hss. bei F. Stegmüller, RB II, nn 2993—95) u. a. Wichtige anonyme Reihen: Mailand, Ambros. O. 24. sup. (drei verschiedene Reihen!); Oxford, Bodl. 4; 46; can. misc. 530; Greaves 53; Klosterneuburg 367; Valencia, Cat. 206 u. a.

[19] So z. B. Johannes de Bromyard (siehe Anm. 23).

[20] So Nikolaus de Byard (Anm. 22).

[21] So Thomas de Hibernia (Hss. und Edd. bei F. Stegmüller, RB V, n. 8128, 1).

[22] Distinctiones: „Absconditur malum a diabolo" (Hss. bei F. Stegmüller, RB IV, nn. 5693/94); Directorium (Dictionarius) pauperum: „Abstinentia-Duplex est abstinentia, detestabilis et commendabilis" (Hss. und Edd. bei F. Stegmüller, RB IV, n. 5695).

[23] Diese Summe ist aus seinem Opus trivium ex tribus legibus, divina canonica et civili, auch Distinctiones genannt, hervorgegangen. Siehe A. B. Emden, A Biographical Register of the University of Oxford to A. D. 1500, I (Oxford 1957) 278; dort auch Hss.; Edd. Hain 3993—96.

dominicae utilitas et sufficientia; Omnes simul orantes audiuntur; *ordo:* Septem sunt ordines sicut septem dona Spiritus Sancti; Sermo in ordinibus. — Wenn wir richtig sehen, sind diese alphabetischen Quellenwerke für die Predigten vor allem bei den praktischen Engländern entstanden[24], in deren Handschriftensammlungen sie immer wieder auftauchen, sei es im unmittelbaren Zusammenhang mit den Sermones, sei es als selbständige Werke.

Vielleicht dürfen wir in den Werken des Alanus ab Insulis: Summa de arte praedicatoria[25], Concordantiae morales bibliorum des Ps.-Antonius von Padua[26], des Robert Grosseteste: Concordantia biblica cum patribus[27], vor allem aber in den Distinctiones des Petrus von Limoges eine Brücke zwischen den Predigtreihen und den Nachschlagewerken und Materialsammlungen sehen; enthalten sie doch in alphabetischer Folge nicht nur Definitionen und Expositionen, Morallehren und Exhortationen, sondern auch ausgewählte Predigtabschnitte, ja ganze Predigten. Petrus von Limoges hat da im engsten Zusammenhang mit einem Zyklus von Pariser Universitätspredigten für das Jahr 1272/73 (Paris, Nat. lat. 16481) unter ständigen Verweisen auf diese Sermonesreihe Predigten, Predigtausschnitte, Lebens- und Erfahrungsbilder zusammen mit dem üblichen Material gesammelt (Paris, Nat. lat. 16482). Wir heben einige Stichworte hervor, die auch die Liturgik berühren: calix, ignis, oleum, sol, templum.

Neben den Materialsammlungen finden wir auch nach sachlichen Gesichtspunkten alphabetisch geordnete *Sermonesreihen.* Eine solche bietet uns der Cod. Grenoble 2095 an. Gewiß sind darin vor allem Themen der Moral und Aszetik behandelt, doch legen beispielsweise folgende Stichworte auch liturgische Aufschlüsse nahe: f. 43^{v} de lumine, f. 62^{v} de oratione, f. 82^{v} de praedicatione, f. 96^{v} de servitio divino, f. 115^{v} de verbo Dei. Am Ende der Handschrift weist ein Register das hier zusammengetragene Material den einzelnen Sonntagen und Festen des Kirchenjahres zu. Noch ertragreicher für die liturgische Quellenerschließung aus den scholastischen Sermonesbeständen scheinen uns zwei spanische Handschriften zu sein: Toledo, Cat. fol. 6—27, und Madrid, Nac. 8959. Hier liegen lauter ausgeführte thematische Predigten vor, die aber nicht in der Zeitfolge des Kirchenjahres zusammengestellt, sondern als Unterweisungen für das christliche Leben geordnet sind: liber sermonum de instructione vitae fidelium universorum. Die Rubrik weist bei jeder Predigt auf ihren

[24] Vgl. Anm. 18.

[25] Einige Hss. und Edd. bei F. Stegmüller, RB II, n. 151; eine umfassende Hss.liste hat M. Th. d'Alverny, Alain de Lille (Paris 1965) veröffentlicht.

[26] Hss. und Edd. bei F. Stegmüller, RB I, n. 1382.

[27] Hss. bei S. H. Thompson, The Writings of Robert Grosseteste (New York 1940) 214—232.

Instruktionscharakter hin. Einige Rubriken sollen die Bedeutung dieser Handschriften für unsere Aufgabe erhellen:
Toledo, Cat. fol. 6—27 / f. 1rb Quare institutus est ordo clericalis; f. 4va De excellentia clericalis ordinis; f. 6^{rà} De his quae observari debent in dandis sacris ordinibus; f. 8va Quibus ecclesiastici ordines et honores tradendi; f. 12vb De numero sacrorum ordinum et officio cuiusque eorum; f. 16ra De administratione sacramentorum et de conversatione ministrorum; f. 21ra De quibus et qualibus debet fieri pontificis electio; f. 22va De his quae in electione pontificis observanda sunt; f. 29ra In die consecrationis electi, de sacramento unctionis; f. 41rb De differentia majoris et minoris sacerdotii; f. 42vb De pallio; f. 52va De officio et excellentia pontificis; f. 76^{rà} Ad sacerdotes: De negligentia et exercitio sui officii; f. 126rb In administratione sacramentorum, qualis debet esse intentio; f. 134vb Sacerdotes cum immolant ab unitate et forma ecclesiae ne discedant; f. 136rb De habenda circumspectione in immolando; f. 226rb De dedicatione; f. 230ra De consecratione ecclesiae; f. 232^{rà} De his, quae significantur per ea, quae in consecratione ecclesiae fiunt; f. 238rb De sacramento scalae in dedicatione ecclesiae; f. 241rb De sacramento confirmationis; f. 262ra De causa assumptionis clericorum ad sacrum mysterium. — Mit dieser Handschrift aus der Cathedrale von Toledo ist die Handschrift der Madrider Nationalbibliothek zu vergleichen, die bei wörtlicher Übereinstimmung nicht weniger Predigten nach Themen und Textanfängen, aber unter Voranstellung anderslautender Rubriken auch bedeutendes Eigengut aufzuweisen hat.

Diese Instruktionen für die christliche Lebensführung verweisen uns auf die *Standespredigten* (Sermones ad [omnes]status), wie sie Jakob von Vitry[28], Humbert de Romans[29], Guibert von Tournai[30] und Petrus von Burgos[31] vorlegen. Diese rein literarischen Musterkollektionen zeigen die Aufmerksamkeit der damaligen Prediger auf die verschiedenen Standes- und Berufsgruppen des Mittelalters. Da sie mit den Standesunterweisungen an den Klerus beginnen, müssen sie hier beachtet werden. Einige Rubriken bei Jakob von Vitry deuten darauf hin: Ad praelatos et sacerdotes (15 Sermones), Ad canonicos saeculares et alios clericos (8 Sermones), In ordinibus vel in ordinationibus clericorum (4 Sermones). Es folgen dann Ansprachen an Theologen und Prediger und an die einzelnen Ordensgemeinschaften. — Vielleicht kommen die Standespredigten des Franziskaners Guibert von Tournai unserer Aufgabe noch mehr entgegen.

[28] Hss. bei A. Lecoy de la Marche, p. 514.
[29] Hss. ebd. p. 513/514.
[30] Hss. ebd. p. 509; Glorieux, Repertoire II n. 311g.
[31] Ms. Pamplona, Cat. 34.

Die Rubriken zeigen uns folgende Predigten an: De electione praelatorum (2 Sermones), In synodis (5 Sermones), In celebratione ordinum (3 Sermones), In dedicationibus (3 Sermones), In visitationibus (2 Sermones). Im folgenden sind Ansprachen an männliche und weibliche Ordensgemeinschaften besonders berücksichtigt. Am Ende der Reihe treffen wir noch auf Ansprachen über die sieben Sakramente: De sacramento in generali; de sacramento baptismi; de sacramento confirmationis; de sacramento altaris; de sacramento ordinis; de sacramento poenitentiae, confessionis; de sacramento sacrae unctionis (2 Sermones); de sacramento matrimonii.

Diese Standespredigten sind aus den *Sermones speciales* (occasionales) herausgewachsen, die in allen größeren Predigtreihen gewöhnlich auf die Sermones de Communi sanctorum folgen. Für folgende Gelegenheiten, die natürlich bei den einzelnen Predigern (bzw. Predigtsammlungen) wechseln und mehr oder minder stark angelegt bzw. spezifiziert sind, sind da Predigten vorgesehen: In dedicatione ecclesiae; in consecratione altaris; in benedictionibus (cimiterii[32], nundinarum[33]); in synodis: ad praelatos, sacerdotes, ad clerum; in electione (et confirmatione) episcopi; in ordinibus; in prima missa (de sacerdote novo); in consecratione virginum; in ingressu ad religionem; in visitatione (inquisitione) domus religiosae: ad religiosos, ad moniales. Bei allen Predigern, die umfassende Predigtwerke hinterlassen haben[34], können solche Gelegenheitspredigten eingesehen werden. Erst recht finden wir diese Reihe in den großen Sermones-Sammelwerken jener Zeit. Da wurden im Rahmen der damals vorherrschenden Predigtreihen: de tempore, de sanctis, de communi sanctorum, ausgesuchte Sermones der besten und beliebtesten Prediger zusammengestellt, so daß den Benützern dieser Sammlungen für jeden Sonntag oder jedes Fest immer eine kleine oder größere Reihe von vorzüglichen Predigten zur Verfügung stand. Dort finden wir auch nach den Predigten über das Commune sanctorum stattliche Sermonesreihen für die oben angeführten Gelegenheiten. Die wichtigsten dieser Sammlungen müssen wir hier nennen:

Von der sechs Handschriften der Pariser Nationalbibliothek umfassenden Sammlung des Robert de Sorbonio kommt für unsere Aufgabe nur der Cod. Paris, Nat. lat. 15954 f. 211^{r}—263^{v}, in Betracht. Außer Predigten für Kirch-, Altar- und Jungfrauenweihen sieht er auch je eine Predigt bei einer Friedhof- bzw. Marktbenediktion vor. Ergänzend können zu dieser Reihe noch zwei Abschriften der Sammlung Paris, Nat. lat. 16488 und 16507, herangezogen werden. —

[32] Siehe z. B. Ms. Paris, Nat. lat. 15954, f. 224va.
[33] Siehe ebd. f. 225ra.
[34] Vgl. Anm. 14.

Beschränkte sich die Verbreitung dieser Sammlung nur auf einzelne Handschriften in Frankreich, so war die Commune-Sanctorum-Reihe des Dominikaners Thomas Brito[35], die nicht wenige Predigten an den Welt- und Ordensklerus miteinschließt, weit mehr verbreitet[36]. — Predigten für die in Betracht gezogenen Gelegenheiten finden sich auch in den verschiedenen Collectiones Fratrum Minorum[37]. Wenn auch die am meisten verbreitete dieser Franziskaner-Sammlungen[38] — sie beschränkt sich auf die de-tempore und de-sanctis-Reihen — hier ausscheidet, so sind doch unter diesen Collectiones zwei Handschriften aus dem Kloster Ripoll bei Barcelona um so wichtiger: Barcelona, Archiv de la Corona de Aragón, Ripoll 182, f, 115—132, und 187, f. 57—96. Vor allem Cod. 187 bringt eine eigene Reihe von Standespredigten mit besonderer Rücksicht auf den Franziskanerorden. — Ferner sind in folgenden Handschriften diese Gelegenheitspredigten besonders ausgeprägt: Vat. Burghes. 176 = Paris, Nat. lat. 16682, handeln de rebus ecclesiasticis, de materiis generalibus (in visitatione, electione, synodis, ordinibus etc.) — Clm 5998, f. 106—200, in synodis ad clerum. — Oxford, Bodl. 25, p. 984—1126, und Merton 216, in ordinibus, synodis, visitationibus, electione praelatorum.

Wir betonen noch einmal, daß wir bei unseren Sermonesangaben nur auf die Fundstellen hinweisen, die am wahrscheinlichsten Aufschlüsse über liturgische Themen geben können. Doch ist es bei der allegorischen Schriftdeutung und der damit gegebenen Behandlungsfreiheit eines Schriftthemas sehr wohl möglich, daß die scholastischen Prediger, die ja die verschiedensten Gedanken und Anliegen unter dem gleichen Thema zusammenführen, bei jeder Gelegenheit wichtiges oder zum mindesten interessantes Quellenmaterial für die Liturgiewissenschaft vorlegen.

[35] Die gewöhnlich nach ihrem Initium „Praecinxisti me" zitierte Reihe ist in den Handschriften anonym. Der Verfasser kann erschlossen werden.

[36] Wir nennen einige Hss.: Arras 827; Assisi 503, f. 214—; Avignon 53; Basel, UB B. IX. 13, f. 194—; Cambridge, Corpus Christi Coll. 327; Erlangen, UB 325; Oxford, Bodl. Laud. misc. 380; Paris, Nat. lat. 2925, f. 281—; 14951, f. 1—; 16499 f. 281—; Vatikan, Palat. 459.

[37] Vgl. einen vorläufigen Überblick über diese Sammlungen in: Schol 39 (1964) 8—9.

[38] Ihre Initien lauten nach Cod. Paris, Nat. lat. 15958 f. 212ra dnca 1. adv. Dominus judex noster (Is. 33, 22) — In verbis propositis duo principaliter ostenduntur, Dei dignitas ... für die de-tempore-Reihe; f. 257va Andr. Omnis qui audit verba mea (Matth. 7, 24) — In verbo proposito tria possunt specialiter attendi in honorem beati Andreae apostoli. Primum est vitae eius sanctae inceptio ... für die de-sanctis-Reihe.

IV

Beiträge der scholastischen Sermones zu liturgischen Einzelthemen

Nach der Überschau über die wichtigsten Quellen unter den Sermonesbeständen wenden wir uns nun einzelnen Themenkreisen der Liturgiewissenschaft zu. Betrachten wir zunächst das *Kirchenjahr.* Wir wissen bereits, daß die scholastischen Predigten gewöhnlich in die beiden Reihen der de-tempore- und de-sanctis-Predigten gegliedert sind. Auf Grund der in den Rubriken vermerkten Sonntagszählung (nach Pfingsten!), bzw. auf Grund der behandelten Epistel- oder Evangelienperikopen, geben uns diese Reihen Aufschluß über ihren Sonntags- bzw. Festkalender (z. B. secundum curiam Romanam, secundum ordinem nostrum) und damit oft auch über ihren Entstehungsort und die Entstehungszeit. Auch lassen einzelne Predigtreihen Rückschlüsse auf die Einführung von Herren-, Muttergottes- oder Heiligenfesten zu bestimmten Zeiten oder in bestimmten Gegenden zu. So werden vor der Einführung des Fronleichnamfestes die Themen de corpore Christi meist am Gründonnerstag behandelt, darnach wechseln sie zu diesem Fest über. Ebenso läßt sich in einzelnen Predigtreihen das Aufkommen bzw. die Ausbreitung des Festes der Conceptio immaculata BMV verfolgen. Nicht weniger machen die Reihen der Heiligenpredigten die liturgische Feier bestimmter Stadt-, Landes- und Ordenspatrone deutlich. So lassen sich also aus geschlossenen Predigtreihen die damals geltenden liturgischen Diözesan- und Ordenskalender leicht ablesen. — Die Feier des Kirchenjahres bzw. die Mitfeier durch das Volk, insbesondere im Frankreich des 13. Jahrhunderts, hat A. Lecoy de la Marche, l. c. 367—372, mit bezeichnenden Beispielen und genauen Quellenbelegen hervorgehoben.

Das Quellenmaterial über das *Meßopfer* hat A. Franz in seinem Werk: Die Messe im deutschen Mittelalter (Freiburg 1902) zusammengestellt und ausgewertet. Die Ergebnisse dieser Arbeit brauchen wir hier nicht zu wiederholen. Auf mögliche Ergänzungen aus den scholastischen Gelegenheitspredigten (de missa prima, de novo sacerdote; in ordinibus) haben wir bereits oben aufmerksam gemacht. Daß auch sonstige Predigten, deren Rubriken keine Aussage über das Meßopfer vermuten lassen, als Quellen in Betracht kommen, beweist uns z. B. eine Predigt Philipps des Kanzlers über den Psalmvers 88, 13: Thabor et Hermon exultabunt[39], in der er die Habsucht als Hauptmotiv bei der „missa sicca“[40] aufdeckt[41]. Sein Vorgehen aber

[39] Summa super Psalt. II f. 38—39; Hss. und Edd. bei F. Stegmüller, RB IV, n. 6952. [40] Dazu vgl. A. Franz, l. c. 79 ff.

[41] Näheres bei J. B. Schneyer, Die Sittenkritik in den Predigten Philipps des Kanzlers, S. 51.

gegen Mißbräuche bei der Sakramentenspendung in zwei Synodalpredigten läßt sich sowohl von der Themenwahl her wie aus seinem Zuhörerkreis verstehen[42]. Vielleicht können über die von A. Franz angeführten Predigten und Texte hinaus noch die oben in den Materialsammlungen angeführten Titel einen ergänzenden Beitrag leisten. Ebenso dürften die Texte des Cod. Oxford, Bodl. 807, f. 121^{v}, de officio missae; f. 123^{v}, de quadrifaria missae divisione; f. 183^{r}, Stationes tres, quas sacerdos ante altare ad missam facit; dieses Thema abrunden können.

Auf die *Sakramente* haben die scholastischen Prediger fast regelmäßig hingewiesen. Wieder müssen wir zunächst auf die bereits angegebenen Materialquellen und auf die in den Sermones ad status des Guibert v. Tournai genannten Sakramentspredigten aufmerksam machen. Doch können wir hier auch auf besondere Fundstellen in den Sermonesreihen verweisen. So sind im Sammelwerk des Robert de Sorbonio nach dem Sonntag in der Oktav von Epiphanie eigene Predigten über die *Taufe* und die *Firmung* eingeschoben[43]. Natürlich sind hier auch die Predigten dieses Sonntags zu beachten, die die Themen: Jesu baptizato (Luc. 3, 21) und Factum est, cum baptizaretur omnis populus (Luc. 3, 21) behandeln. Da der Evangelientext dieses Sonntags zu Predigten über die Taufe angeregt hat, werden wir gut daran tun, in den scholastischen Sermonesreihen nicht nur diesen Sonntag, sondern alle Sonn- und Festtage zu beachten, deren Episteln und Evangelien von der Taufe sprechen. So haben z. B. viele Prediger am Fest der Himmelfahrt des Herrn den Missionsbefehl (Mt. 28, 18—20) als Predigtthema gewählt[44]. Zu beachten sind hier auch die Epistelpredigten am 6. Sonntag nach Pfingsten über das Thema: Quicumque baptizati sumus in Chrsito Jesu, in morte ipsius baptizati sumus (Rom. 6, 3)[45]. — Für das Sakrament der Firmung sind die Predigten am Pfingstfest und in der Oktav zu prüfen, ebenso die Sermones über die Episteln und Evangelien, die das Wirken des Heiligen Geistes hervorheben.

[42] Vgl. ebd. S. 51/52.

[43] Paris, Nat. lat. 15959 f. 233rb—235rb.

[44] So z. B. Gaufridus Autissiod. (Troyes 503 f. 129^{r}); Thomas Mauriniac. (Paris, Mazar. 711 f. 153ra); Nicolaus Gorranus (Ed. Paris 1509 f. 37^{b}); Robertus de Sorbonio (Paris, Nat. lat. 15971, f. 185va); Arnulphus de Albumeria (Paris, Nat. lat. 16481, f. 249vb); Hugo de S. Caro (Paris, Nat. lat. 15946, f. 83ra); dazu kommen zahlreiche anonyme Sermones.

[45] So z. B. Rabanus Maurus (PL 110, 347); Radulphus Ardens (PL 155); Johannes Halgrinus de Abbatisvilla (Angers 240, f. 108va, 109ra); Guilelmus Peraldus (Paris, Nat. lat. 16472, f. 125va); Lucas de Bitonto (Paris, Nat. lat. 15958, f. 151vb); fr. Jordanus (Colmar 44, f. 70^{v}); Henricus de Frimaria (Clm 18732); Bartholomaeus de Tours (Paris, Nat. lat. 14952, f. 140vb); Jacobus de Vitry (Ed. Antwerpen 1575, p. 670); Bertandus de Turre (Vat. lat. 1242) und viele anonyme Predigten.

Über das *Altarssakrament* haben sich die scholastischen Prediger sehr oft ausgesprochen. Wir verweisen wieder auf die entsprechenden Stichworte in den Materialsammlungen. Die eucharistischen Predigten sind am Gründonnerstag (in cena Domini) besonders zahlreich. Nach der Einführung des Fronleichnamsfestes sind auch die Predigten dieses Tages zu beachten. Sie sind so häufig, daß wir hier weder die Themen noch die Prediger noch die Handschriften anführen können. Doch würde die Mühe sich lohnen, in den bereits angegebenen Sermones-Sammelwerken[46] diese Predigten aufzuschlagen. Es sind da nicht nur stattliche Reihen von eucharistischen Predigten zusammengestellt, es kommen da nicht nur die besten Prediger eines Landes, eines Ordens, einer Epoche zu Wort[47], man kann auch angesichts der (oft weit hergeholten) Themen prüfen, ob sich die nähere Durchsicht einer Predigt empfiehlt. Bei den spätscholastischen Predigern finden sich mitunter eigene Predigtreihen über das Altarssakrament, so z. B. bei Nikolaus von Dinkelsbühl und bei Heinrich Heinbuche von Langenstein (v. Hessen). B. Ogerius hat 15 Sermones über die Worte des Herrn während des Abendmahls hinterlassen (Rom, Casanat. 261), und in der Hs. Vatikan, Burghes. 174, f. 69^{r}—72^{v}, sind Kommunionansprachen überliefert. Vermerken müssen wir hier auch, daß sich die scholastischen Prediger nicht scheuten, am Osterfest das Volk auf die Osterkommunion vorzubereiten.

Es ist beinahe überflüssig zu sagen, daß sich die scholastischen Prediger vor allem des *Bußsakramentes* annehmen. Ebensowenig braucht betont zu werden, daß die Predigten de poenitentia, die es auf die innere Umkehr des Menschen absehen, in den Kreis der Moral- und Bußpredigten gehören. Aussagen, die den Liturgiewissenschaftler angehen, werden höchstens nebenbei erfolgen. Vielleicht weisen sie einmal auf Mißbräuche in der Beichtpraxis hin[48]. Öfters werden sie die einzelnen Stufen des Bußsakramentes, Gewissenserforschung, Reue, Vorsatz, Bekenntnis, Genugtuung durchschreiten[49]. Diese Predigten finden wir vor allem am Beginn der Fastenzeit, am Aschermittwoch und am 1. Fastensonntag. In den Fastenpredigtzyklen[50], die für jeden Tag der Quadragesima eine oder auch zwei

[46] Vgl. Anm. 14.

[47] So in der Sermones-Sammlung des Robert de Sorbonio Paris, Nat. lat. 15955, f. 125—169: Philipp der Kanzler, Wilhelm von Auvergne, Guiard von Laon, Nicolaus de Byard und Odo von Chateauroux.

[48] So z. B. Philipp der Kanzler bei verschiedenen Gelegenheiten. Vgl. J. B. Schneyer, Die Sittenkritik ... p. 86/87.

[49] Vgl. ebd. p. 84—85 das Vorgehen Philipps des Kanzlers.

[50] Wir kennen solche Zyklen innerhalb der de-tempore-Reihen (wie z. B. bei Nikolaus Gorranus oder auch im Sammelwerk des Robert de Sorbonio), die sich aber alsbald davon lösen und als selbständige Reihen sich behaupten, wie die der Konrad von Brundelsheim (Soccus), Konrad Holtnicker (?), Jacobus de Voragine,

Predigten vorsehen, müßten alle Predigten überprüft werden. Die Beicht- und Bußpredigten sind so zahlreich, daß sich Hinweise auf Themen, Autoren und Handschriften hier erübrigen. Hinweisen müssen wir aber noch auf die Predigten über die Perikopen, die von der Nachlassung der Sünden berichten, also auf den Oktavtag von Ostern, auf den 18. Sonntag nach Pfingsten und auf das Fest der Büßerin Maria Magdalena.

Die Predigten über das *Weihesakrament* haben wir schon erwähnt. Sie gehören nahezu ausschließlich den bereits genannten Sermones speciales bzw. Sermones ad status an. Hier müssen wir noch die Predigten der Viktorianer ad synodum, ad praelatos, sacerdotes, claustrales in den Hss. Paris, Mazar. 774 = Troyes 817 anführen. Mehrere Predigten über das Weihesakrament bzw. an den Klerus finden sich auch bei Guiard von Laon[51], Jakob von Lausanne[52] und Nikolaus von Gorram[53]; anonyme Gruppen in den Hss. Paris, Nat. lat. 3565; Vatikan, Burghes. 51, f. 1—75; 342, f. 111—146. Der Kardinal Odo von Chateauroux hat offenbar an den verschiedenen Weiheterminen im Laufe des Kirchenjahres (Advent, Fasten, September) Weihen erteilt und entsprechende Predigten gehalten (Troyes 271, f. 23va, 98rb, 220rb). Außer den Weihe- und Primizpredigten sind die Sermones in electione praelatorum auf ihren liturgischen Gehalt zu prüfen. Odo von Chateauroux hat im Cod. Arras 876, f. 97—101, Guibert von Tournai, Jakob von Lausanne und Nikolaus von Gorram haben in den bereits angegebenen Handschriften solche Predigten als Muster vorgelegt. Übrigens haben viele Prediger bei verschiedenen Gelegenheiten und in den verschiedensten Zusammenhängen auf die Licht- und Schattenseiten des Priester- und Prälatenstandes hingewiesen. Kaum ein Prediger hat sich die Gelegenheit entgehen lassen, am 2. Sonntag nach Ostern, der gewöhnlich den Termin für die jährlich gehaltenen Diözesansynoden abgab, das Bild des guten Hirten, bzw. des Mietlings, aufzuzeigen. Zudem sind die Predigten jener Bischöfe, die sich der Bildung und Hebung des Klerus besonders annahmen, wie z. B., des Mauritius von Sully[54], des Odo Rigaldus[55], des Jakob von Vitry[56] u. a., insgesamt zu beachten.

Für das *Ehesakrament* sind die schon angegebenen Sermones ad

Bertrandus de Turre, Jordan de Quedlinburg, Hugo de Prato florido, Johannes de S. Geminiano u. a.

[51] Paris, Nat. lat. 15953, f. 48—51; vgl. P. C. Boeren, La vie et les œuvres de Guiard de Laon (La Haye 1956) p. 306.

[52] Vgl. J .B. Schneyer, Eine Sermonesliste des Jacobus v. Lausanne OP, in: RThAM XXVII, p. 129—131.

[53] Hss. und Edd. bei A. Lecoy de la Marche, l. c. 523/524.

[54] Hss. ebd. 520—523.

[55] Hss. bei P. Glorieux, Repertoire II, n. 303h.

[56] Siehe Anm. 28.

status aufschlußreich. Darüber hinaus sind die Predigten am 2. Sonntag nach Epiphanie einzusehen. Manche Prediger (bzw. Predigtsammelwerke) haben nach diesem Sonntag sogar noch eigene Predigten über das Ehesakrament bzw. über den christlichen Ehestand eingeschoben[57]. In der Hs. Paris, Nat lat. 16481, f. 214rb ist die vom Pariser Bischof Stephan Tempier vorgeschriebene Eheschließungsform angegeben[58]. A. Lecoy de la Marche, l. c. 528, stellt fest, daß der Traktat des Robert de Sorbonio, De condicionibus matrimonii[59], ursprünglich in oratorischer, d. h. wohl in Predigt-Form, abgefaßt war.

Zu den oben genannten Sermones speciales bei *Jungfrauenweihen* sind hier noch die Sermones des Odo von Chateauroux (Arras 876, f. 73—78^{v}) und des Nikolaus von Gorram[60] nachzutragen. Dieser Dominikaner hat auch eine Reihe von Visitationspredigten hinterlassen.

Mit besonderem Eifer waren die Prediger den *Exequien und dem Totengedächtnis* zugetan. Viele Verfasser von Predigtreihen haben den Allerseelentag mit mehreren Predigten ausgestattet[61], andere haben die Totenpredigten bei den Gelegenheitspredigten untergebracht[62]. Aus diesen, sei es am Allerseelentag, sei es bei den Sermones speciales, gehäuften Gruppen haben sich die selbständigen Reihen der Sermones de mortuis gebildet[63]. Wir können hier nicht auf die Eigenart dieser Predigten eingehen, doch möchten wir annehmen, daß daraus nicht wenige Gedanken über die Texte der Totenmessen oder über die Zeremonien bei der Aussegnung und Bestattung der Toten zu gewinnen sind.

Auch die *Prozessionen* wurden gewöhnlich mit einer Predigt begonnen oder geschlossen. Predigten bei regelmäßigen Prozessionen sind leicht an dem betreffenden Tag oder Fest zu finden, so am Fest Mariä Reinigung, am Palmsonntag oder an den Rogationstagen. Predigten bei außergewöhnlichen Prozessionen werden zumeist unter die Sermones speciales bzw. occasionales eingereiht, so z. B. bei Odo

[57] Vgl. z. B. Paris, Nat. lat. 15948, f. 128ra; 15959, f. 260^{r} = 16507, f. 221^{v}.

[58] Laut Rubrik hat dieser Bischof die Predigt „ad synodum in choro Beatae Mariae die Jovis dncae III. post pascha, qua cantatur: Misericordia Domini" über das Thema: „Deduxit de morte pastorem magnum (Hebr. 13, 20)" gehalten.

[59] Paris, Nat. lat. 15034, f. 106; 16505, f. 142.

[60] Vgl. Anm. 53.

[61] So z. B. Robert de Sorbonio (Paris, Nat. lat. 15951, f. 352^{r}—367^{v}).

[62] So z. B. Konrad Holtnicker (Clm 2946), Johannes von Toledo (Valencia, Cat. 182), Remigius von Florenz (Florenz, Naz. G. IV. 936).

[63] Wir nennen einige Verfasser: Aldobrandinus de Toscanella (Vat. Ottob. lat. 557; Troyes 1596); Johannes de Opreno (Troyes 1729); Bertrandus de Turre (Kremsmünster 44; Wien-Schotten 379, f. 167—209 etc.); Fridericus de Franconibus de Neapel (Clm 2981); Johannes Regina von Neapel (Neapel, Naz. VIII. Aa. 11, f. 13ra—39ra). — Vgl. zur hier skizzierten Entwicklung der Sermones de mortuis: J. B. Schneyer, Der Beitrag des Johannes Regina von Neapel zur Entwicklung eigener Predigtreihen, ThQschr 144 (1964) 218/219.

von Chateauroux, der sich auch bei solchen Gelegenheiten hervorgetan hat. Eine Sedisvakanz des römischen Bischofsstuhles (Arras 876, f. 83va), eine schwere Erkrankung des Landesherrn oder eines seiner Familienmitglieder (Arras 876, f. 105—108) oder eine Überschwemmung (Arras 876, f. 78^{v}) regten zu Prozessionen und entsprechenden Predigten an. Von ortsgebundenen Kirchweih- und Patroziniumsprozessionen sehen wir hier ab.

Die Sermones ad status bezeugen, daß auch die *Wallfahrer* (Pilger), vor allem die Kreuzfahrer, mit entsprechenden Geleitworten, die ihnen den Sinn und Segen der Wallfahrt bzw. des Kreuzzugs deuteten, bedacht wurden.

Über die mittelalterliche *Reliquienverehrung* könnten für die Liturgik Aufschlüsse aus den Predigten an den Festen der Kreuzauffindung und der Dornenkrone zu gewinnen sein. Im unmittelbaren Zusammenhang mit dem zuletzt genannten Fest stehen im Sammelwerk des Robert de Sorbonio (Paris, Nat. lat. 15951, f. 117rb, 119va) zwei Predigten in festo sanctarum reliquiarum. Zu beachen sind auch die Reliquienpredigten des Odo von Chateauroux im Cod. Arras 876, f. 80^{r}—83^{v}.

Über die Zeremonien und den Sinn der *Herrschersalbung und -krönung* dürfte sowohl aus den Predigten des Odo von Chateauroux „in unctione domini Caroli in regem Siculi" (Arras 876, f. 1^{r} 1^{v}, 3^{v}, 7^{r}, 9^{r}) als auch aus den Predigten, bzw. Staatsreden des Königs Robert von Neapel (Venedig, Marc. Cl. III nr. 76; Rom, Angelica 150, 151; Neapel, Naz. VII. E 2) einiges zu erfahren sein.

Im Hinblick auf die Arbeit von A. Franz (Die Messen im deutschen Mittelalter) dürfen wir annehmen, daß das der Liturgiewissenschaft aus den eigentlichen liturgischen Quellen des Mittelalters oder aus den speziell liturgischen Traktaten — mögen sie als eigene Schriften vorliegen oder im Zusammenhang der Summen und Sentenzenkommentare aufzufinden sein — bereits zugeflossene und ausgewertete Material durch die scholastischen Sermones noch angereichert und in seiner Bedeutung für das liturgische Leben des Mittelalters durch so zuständige Deuter und Weiser, wie die scholastischen Prediger als Bischöfe, Prälaten und Magister es waren, noch erhellt werden kann.

Neue Handschriften-Funde

zu den Modi significandi des Martinus de Dacia

Von Heinrich Roos, S. J., Kopenhagen

Nachdem die Ausgabe der Modi significandi des Martinus de Dacia erschienen ist[1], sind inzwischen weitere Handschriften dieses Werkes aufgetaucht. Es handelt sich um eine vollständige Hs. und eine Reihe Fragmente. Damit wird die große Verbreitung dieses Werkes weiterhin unterstrichen. In der Ausgabe wurden 24 noch vorhandene Hss. aufgezählt[2].

Bevor wir diese neuen Texte einer genaueren Untersuchung unterziehen, können wir die im CPhDMA gegebene Liste ergänzen:

25. Assisi, Biblioteca Communale, Ms. 314 (membr., ff. 58, 2 col., 45 lin., 27 x 17 cm, saec. XIV., Prov.: Conventus S. Francisci, Assisi)
f. 2ra—15ra: Cum cuiuslibet artificis essentialia sue artis ... proportio enim in modis significandi generalibus in his duobus consistit[3].
26. Admont, Stiftsbibliothek, Cod. 578 (membr., ff. 40, 2 col., 44—49 lin., saec. XIV.)
f. 25va—b: coniunctio significat per modum connectentis ... et sic sunt coniunctiones rationales et cetera[4].
27. Wrocław, Univ. bibl. IV Q 81 b. Es handelt sich um eine Papierhandschrift grammatischen Inhalts des 15. Jahrhunderts, die von Grabmann beschrieben ist[5]. Zum Schutz der Hs. sind vier Deckblätter eingesetzt: die beiden hinteren enthalten eine Einleitung zu den „Flores grammaticae", die beiden vorderen ein Fragment der Modi significandi des Martinus de Dacia (membr., saec. XIV.). Loycus enim non potest ire ultra terminum ... per modum affectus, adverbium autem non. (Ausgabe, p. 9, 10—19,4. Das Fragment stammt aus dem 14. Jahrhundert.)
28. Oxford, Bodleian Library, Ms. Hamilton 12.
Es handelt sich um eine aus Deutschland stammende Papierhandschrift des 15. Jahrhunderts mit theologischem Inhalt. Die Handschrift ist von F. Madan be-

---

[1] H. Roos, Martini de Dacia Opera (Corpus Philosophorum Danicorum Medii Aevi [CPhDMA] II) Hauniae 1961.

[2] l. c. p. IX—XVI.

[3] In dem Bibliothekskatalog von 1381 findet sich die Hs. anscheinend nicht aufgeführt. Cfr. L. Alessandri, Inventario dell' antica Biblioteca del S. Convento di S. Francesco in Assisi (Assisi 1906). Doch ist es nicht ausgeschlossen, daß die Hs. identisch ist mit cod. ccxlix der bibliotheca secreta. Dort wird nämlich eine ‚Summa grammatice' angeführt (l. c. 89). Der dort angeführte cod. ccxlvii ist identisch mit dem jetzigen Ms. 312, das die Modi significandi des Boetius de Dacia enthält, eine Tatsache, die Alessandri entgangen ist. Die Entsprechung der beiden Numerierungen in der alten und neuen Bibliothek dürfte wohl ein Indiz für die Identität bilden, besonders da der alte Katalog für den cod. ccxlvii folgende Bezeichnung hat: „Modus significandi maiores et minores". Vielleicht waren die beiden Hss. ursprünglich zusammengebunden.

[4] Es handelt sich um ein Fragment (= Ausgabe, p. 75, 29—78, 10), das nach den (unvollständigen) Modi significandi des Boetius de Dacia (= f. 1ra—25va—b) steht.

[5] M. Grabmann, Thomas von Erfurt (Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Philosoph.-hist. Abteilung (1943) Heft 2, p. 26.

schrieben[6]. In die Hs. sind vier Deckblätter eingesetzt: die beiden hinteren (spätes 14. Jahrhundert) enthalten Teile eines Antiphonars, die beiden vorderen (frühes 14. Jahrhundert) Fragmente der Modi significandi des Martinus de Dacia. Sie sind zum Teil beschädigt (membr., 1 col., 42 lin., saec. XIV. ineunt., Prov.: Erfurt, St. Peter).

Das Fragment enthält folgende Texte:

f. 1r+v: Habito de 8 modis significandi ... et sic dicitur proprie terminus (= Ausgabe, p. 19, 19—28, 15)

f. 2r+v: et similiter essentiales et speciales ... quia verba adiectiva significant aliquod speciale, ipsam scilicet actionem ... (Ausgabe, p. 45, 22—54, 24).

In der Liste der verlorengegangenen Handschriften[7] ist nach den 5 dort aufgezählten folgende hinzuzufügen:

6. Erfurt, Amploniana (?): Super modos significandi antiquos et textus. (Paul Lehmann, Mittelalterliche Bibliothekskataloge Deutschlands und der Schweiz, II, p. 97, 37). Die Liste stammt aus dem 14./15. Jahrhundert. In dieser Zeit bezeichnet der Titel „Modi significandi *antiqui*" das Werk des Martinus de Dacia, wie weiter unten dargelegt wird. Die Hs. enthielt einen Text der Modi significandi und einen Kommentar.

Weiterhin ist eine neue Handschrift des Kommentars „Quaelibet ars habet sua organa" des Magisters Gentile de Cingoli von Bologna aufgetaucht. Sie muß in der Liste der Kommentars nachgetragen werden:[8]

6. Assisi, Biblioteca Communale, Ms. 569 (cart., f. 264, saec. XIV.) f. 9—52: Cum cuiuslibet artificis. Quelibet ars habet sua organa. Die Hs. enthält den Kommentar des Gentile de Cingoli zu dem Text des Martinus de Dacia[9].

Die beiden Assisi-Hss. (314 und 569) sind bei G. Mazzatini, Inventari del Manoscritti delle Biblioteche d'Italia, IV (1894) nicht identifiziert.

Unter den neu aufgefundenen Handschriften ist wohl die interessanteste die von Assisi, Ms. 314. Sie enthält den ganzen Text der Modi significandi des Martinus de Dacia. Der Traktat schließt f. 15ra: ... ita perfectio congruitatem presupponit. Et hec de grammatica dicta sufficiant (= Ausgabe, p. 115, 8—10). Dieses Explicit füllt zwei Zeilen; am Ende der zweiten Zeile steht von derselben Schreiberhand: „de constructione transitiva". Darauf folgen in derselben Schrift 17, zum Teil sehr schwer lesbare Zeilen, die durch Wasserflecken beschädigt sind.

Dicto de constructione intransitiva in se, absolute nec non in speciali / ulterius ... transitivarum universaliter ibi consequens / ... genere ... et ideo prima sua principia universaliter in communi / et in particulari. Circa cuius intelligentiam intelligendum quod constructio transitiva / et intransitiva opposita sunt et oportet quod fiant per opposita et diversa prin / cipia. Oppositorum enim secundum quod huiusmodi opposita sunt principia et cetera. Et quia / principia constructionis intransitive in commune est modus dependentis ad primum / scibile et hoc mediate vel immediate, ideo per oppositum principia constructionis transitive / est modus dependentis ad aliud seu ad diversum a primo con / structibili, ita quod huiusmodi dependentia non vadit in primum constructibile nec mediate / nec immediate. Et quod hoc sit verum probatio: quia hec apparentibus / concordat.

[6] F. Madan, A Summary Catalogue of Western Manuscripts in the Bodleian Library at Oxford, Vol. V (Oxford 1905) p. 16—17.

[7] l. c. p. XVI.

[8] l. c. p. XVIII.

[9] P. O. Kristeller, Iter italicum, Vol. I, Italy (London - Leiden 1963) p. 5. Diese Hs. findet sich nicht in dem alten Katalog. Sie dürfte also später als 1381 sein.

Omni enim constructioni transitive hoc commune est sicut et principium constructionis / intransitive omni constructioni intransitive competit ut simpliciter visum est. Hoc autem principium dependentie requirit principium verbi se habentis in ratione / termini, quia omnis modus dependentis modo determinantis proportionalis / est. Proportio enim in modis significandi generalibus in his duobus con / sistit ...

Es ist immer aufgefallen, daß die Behandlung der constructio transitiva in den Modi significandi des Martinus de Dacia nur ganz kurz berührt wird (Ausgabe, p. 92 u. 93), eine ausführliche Behandlung aber fehlt, wie sie z. B. in den Modi significandi des Thomas von Erfurt in den Kapiteln 51 u. 52 gegeben wird[10]. Der vorliegende Text ist nicht identisch mit den Ausführungen des Thomas von Erfurt. Im Wortlaut und in der inhaltlichen Ausführung berührt er sich aber mit der Analyse, die Martinus de Dacia — wenngleich nur sehr kurz — gibt. Wir haben es also aller Wahrscheinlichkeit nach mit einem bis jetzt nicht aufgefundenen Traktat des Martinus de Dacia über die „constructio transitiva" zu tun. Darauf dürften wohl auch die Worte in der Schlußpartie der Modi significandi des Martinus de Dacia hinweisen, wo es heißt: „... de quo statim alibi fiet sermo" (Ausgabe, p. 115, 4).

Wir haben früher darauf aufmerksam gemacht, daß die in den Handschriften auftretenden Titel Modi significandi *minores* und Modi significandi *maiores* so zu verstehen sind, daß die ersteren den Stoff einfach vorlegen „modo positivo", während die letzteren in Quaestionenform verfaßt sind[11]. In diesem Zusammenhang ist auch beachtenswert, daß die Modi significandi *minores* in der Analyse der partes orationes die Reihenfolge des Donatus (= nomen, pronomen, verbum, adverbium, participium, coniunctio, praepositio, interiectio) einhalten, während die Modi significandi *maiores* sich an die Reihenfolge des Priscian halten (= nomen, verbum, participium, pronomen, praepositio, adverbium, interiectio, coniunctio).

In einer Reihe sprachlogischer Schriften aus der Zeit nach Martinus de Dacia tritt nun die Bezeichnung „Modi significandi *antiqui*" und „Modi significandi *moderni*" auf. Was ist mit dieser Bezeichnung gemeint?

Sowohl Martinus de Dacia als auch Thomas von Erfurt werden nicht selten als „auctor modorum significandi" zitiert. Seit langem weiß man, daß Thomas von Erfurt sehr ausgiebig die Schrift des Martinus de Dacia benutzt hat, als er seine eigenen Modi significandi schrieb, und daß er in einzelnen Punkten die Anschauungen des Martinus de Dacia korrigiert hat. In einer Reihe von Handschriften wird nun das Werk des Thomas von Erfurt „*Novi* modi significandi" genannt. In dem Cod. clm 7589 der Münchener Staatsbibliothek, der einen Kommentar zu den Modi significandi des Thomas von Erfurt enthält (f. 24ra—76va), heißt es: „Incipiunt modi significandi novi magistri Thome et dicuntur novi ad differentiam antiquorum modorum significandi." In einem weiteren Kommentar (Pulchra es amica mea) zu demselben Werk des Thomas von Erfurt, der sich in der Stadtbibliothek zu Lübeck befindet (Ms. theol. lat. 171, f. 22r—67v), heißt es: „Causa efficiens fuit venerabilis Thomas dic venerandus quondam regens Erfordie, qui propter errorem magistri Swebelini hunc librum tamquam correctorium compilavit" (f. 22v). Der Magister Albertus Swebelinus aus Speyer hat einen ausführlichen Kommentar zu den Modi significandi des Martinus de Dacia um 1300 geschrieben[12]. Die Modi significandi moderni des Thomas von Erfurt sind also als ein Korrektiv des Werkes des Martinus de Dacia aufzufassen. Wir können

[10] Johannis Duns Scoti Opera omnia, T. I. (Paris 1891) 45—47.

[11] H. Roos, Die Modi significandi des Martinus de Dacia (Münster - Kopenhagen 1952) 132—133.

[12] CPhDMA, p. XVII—XVIII.

also mit guten Gründen annehmen, daß sich hinter der Bezeichnung „Modi significandi *antiqui*" das Werk des Martinus de Dacia verbirgt. Diese vorläufige hypothetische Annahme findet ihre Bestätigung durch eine Untersuchung der Stellen, die den „auctor modorum significandi antiquorum" zitieren. In einer Hs. aus Erfurt (Q 276) von 1330 wird ein Zitat des „auctor modorum significandi antiquorum" gebraucht, um zu beweisen, daß die ‚modi significandi principia grammaticae" sind (f. 138v). Dieses Zitat findet sich im Werk des Martinus de Dacia (Ausgabe, p. 3, 4). Außerdem kennt der Verfasser der Handschrift (Johannes Aurifaber) Martinus de Dacia, denn er zitiert ihn: „preterea Martinus[13] in suis modis significandi sic incipientibus: ‚Cum cuiuslibet artificis principia essentialia sue artis intersit considerare' " (f. 138v).

Den entscheidenden Beweis aber liefert ein Donatkommentar von 1415. Es handelt sich um eine Hs. Praha, Universitätsbibliothek, Ms. V H 21 (= 998), wo wir folgendes Zitat finden (f. 15vb): „Cum secundum autorem antiquorum modorum significandi cuiuslibet artificis principia essentialia sue artis primo et per se intersit considerare, nos igitur gramatice scientie insudantes (!), eius principia essentialia, qui sunt modi significandi scire oportet, ideo ab hiis tamquam a prioribus inchoandum est" (= Ausgabe, p. 3, 2—5; 7—8).

Derselbe Kommentar (f. 16ra) zitiert ‚quidam commentator antiquus super antiquos modos significandi'. Es handelt sich um ein wörtliches Zitat aus dem Kommentar des Simon zu den Modi significandi des Martinus de Dacia[14]. Das Zitat findet sich im Kommentar ‚Rethorice primo scribit Philosophus: Turpe est ignorare' der Universität zu Leipzig, Cod. 1356, f. 29va.

Aus diesen Belegen geht mit Sicherheit hervor, daß Martinus nach Erscheinen des Werkes des Thomas von Erfurt als ‚auctor modorum significandi' bezeichnet wurde, oft mit Hinzufügung von ‚antiquorum'. Damit ist die Bedeutung des Werkes des Martinus de Dacia als eines repräsentativen und frühen Musters der Modi significandi sichergestellt.

Die Bezeichnung „Modi significandi antiqui" und „moderni" ist also aus dem Spannungsverhältnis zwischen Martinus de Dacia und Thomas von Erfurt zu erklären und hat nichts mit der philosophiehistorischen Periodisierung der „via antiqua" und der „via moderna" zu tun. Wir können ebenfalls mit Sicherheit schließen, daß die oben erwähnte, verlorengegangene Hs. aus Erfurt (P. Lehmann, Mittelalterliche Bibliothekskataloge, II, p. 97, 37) einen Martinus-de-Dacia-Text enthielt.

[13] Am inneren Rand der Hs. steht von derselben Hand: „Martinus Dacus".

[14] Jan Pinborg, Eine neue sprachlogische Schrift des Simon de Dacia: Scholastik XXXIX (1964) 220—232. Mein Mitarbeiter Jan Pinborg hat mich liebenswürdigerweise auf die Hss. in Wroclaw, München, Lübeck, Erfurt und Praha aufmerksam gemacht und mir bei der Behandlung des Stoffes wertvolle Dienste geleistet.

Besprechungen

Storia Antologica dei Problemi Filosofici, geleitet von *Ugo Spirito: Teoretica I*, bearbeitet von *Carmelo Lacorte, Italo Cubeddu* und *Giorgio Baratta*. gr. 8° (1295 S.) Florenz 1965, Sansoni. 12000.— L. — *Religione*, bearbeitet von *Mario Miegge* (1300 S.) Florenz 1965, Sansoni. 12 000.— L. — *Estetica*, bearbeitet von *Armando Plebe* (741 S.) Florenz 1965, Sansoni. 10 000.— L.

Eine Darstellung der Philosophie in ihrer Geschichte sieht sich bei der gegenwärtigen Lage der Forschung vor höchst schwierige Aufgaben gestellt: Schon die Bestimmung dessen, was Philosophie ist und meint, trifft auf große Hindernisse; denn wer würde es heute wagen, das Wesen der Philosophie in einer knappen Formel zu erfassen, die auf die verschiedenen geschichtlichen Phänomene des Philosophierens gleichermaßen anwendbar ist? Und mit welcher Methode soll die Entfaltung allein schon des abendländischen Denkens nachgezeichnet werden, wenn der Forscher heute vor einer ungeheuren Vielfalt philosophiegeschichtlichen Materials steht, dessen Grundzüge sich nicht einfach auf einen einheitlichen Nenner bringen lassen? Nach welchen Kriterien soll er auswählen? Wie weit darf er interpretierend die verschiedenen Ansätze und Lehren erschließen, ohne sie durch subjektive Deutung zu verfälschen?

Die von Spirito herausgegebene Anthologie, deren erste staatliche Bände nun vorliegen, wagt den Versuch, das gesamte abendländische Philosophieren in seinen großen Themen zusammenfassend darzustellen. Die auf acht Bände geplante Reihe behandelt unter den Titeln ‚Teoretica' (2 Bde.), ‚Morale' (2 Bde.), ‚Religione', ‚Scienza', ‚Estetica', ‚Politica' die Geschichte der Philosophie von den frühen Griechen bis zur Gegenwart. Die Herausgeber sind sich der Schwierigkeit ihres Vorhabens voll — oder sogar zu sehr? — bewußt: Der grundsätzliche Aufbau des Werkes ist bis in die einzelnen Richtlinien von dem Ziel geleitet, in strenger Objektivität den Leser nur zur Aussage der Philosophen selbst zu führen. Aus diesem Grunde wurde, wie das Nachwort der Bände angibt, die Darstellungsform der Anthologie gewählt, durch die der Philosoph in seiner ursprünglichen Eigenart unvermittelt zum Leser sprechen soll. Eine Textauswahl betont aus ihrer Natur heraus die je unableitbare Aussage in ihrem Wahrheitsanspruch; sie ‚erklärt' den Philosophen nicht aus ideengeschichtlichen Entwicklungslinien, sondern befragt ihn unmittelbar auf seine Problemlösung hin. So will auch die vorliegende Anthologie nicht philosophiegeschichtliche Zusammenhänge und Abhängigkeiten aufzeigen, sondern einen umfassenden Überblick über die Theorien und Lösungsansätze der zentralen philosophischen Probleme vermitteln. Die Theorien bleiben dabei ohne kritische Unterscheidung und ohne Rückführung auf gemeinsame Grundzüge nebeneinander stehen. Die Anthologie enthält sich ja ausdrücklich jeder Deutung der vorgelegten Texte, da in jede Interpretation die systematische Position des Interpreten eingeht und so die Deutung einseitig eingefärbt wird. Daher will die Anthologie nur das Material für eine Begegnung mit der Philosophiegeschichte bereitstellen, ohne selbst in diese philosophische Auseinandersetzung mit der Geschichte des Denkens einzutreten. Die Aufgabe der Interpretation und Stellungnahme soll ganz dem Leser überlassen bleiben.

Dieses Ziel der Anthologie zeigt sich vor allem in den Einführungen, die den Textgruppen vorangestellt sind. Die Einleitungen bieten neben den elementarsten philosophiegeschichtlichen Daten ein sachlich feststellendes Referat der in den folgenden Texten dargestellten Theorien; dabei werden auch weniger bedeutende Autoren, die nicht in der Textauswahl erscheinen, erwähnt und gelegentlich durch kurze Zitate charakterisiert. In diesen Einführungen sollen also weder ideen- und begriffsgeschichtliche Zusammenhänge noch der geistige Horizont und die fundamentalen Denkansätze des einzelnen Autors aufgewiesen werden. Die Einleitungen

sind ergänzt durch Bibliographien, die die wichtigeren philosophiegeschichtlichen Bücher (nur selten auch Artikel) über die in der Anthologie vertretenen Autoren verzeichnen.

Im Verzicht der Anthologie auf jede Deutung und Wertung (soweit dies überhaupt möglich ist, denn schon die Textauswahl impliziert ja eine gewisse Wertung) setzt sich ein strenges, auf unbeteiligte Objektivität bedachtes Methodenbewußtsein durch. Doch sprechen vielleicht gerade durch diese methodische Zurückhaltung viele Texte nicht unvermittelt zum Leser, da sie einer ideengeschichtlichen und hermeneutischen Entschlüsselung bedürften, um ihre Aussage verständlich hervortreten zu lassen. So hindert die Objektivität in der Methode in einem gewissen Sinn die Objektivität in der Sache der Philosophie selbst, da Philosophie grundsätzlich nicht von einem außerhalb von ihr liegenden, in sich gesicherten Standort aus begreiflich gemacht werden kann. Die Anthologie dürfte daher weniger dem Anfänger im Philosophiestudium von echtem Nutzen sein als dem in der Philosophiegeschichte erfahrenen Leser, der die Texte selbst in sachgerechter Interpretation zum Sprechen bringen kann. Für diesen Leser bietet das Werk allerdings eine Fülle von wichtigen, manchmal auch selten gelesenen Texten.

Die Auswahl der einzelnen Texte und die Proportionen der Raumverteilung auf die verschiedenen Epochen und Autoren darf im ganzen als geglückt angesehen werden. Daran ändert auch das eine oder andere Fragezeichen nichts, das sich der Rez. beim Studium der Bände notierte: ‚Teoretica I' umfaßt die theoretische Philosophie (im Sinn der Ontologie oder philosophia prima) von den Anfängen bis zur Renaissance und Reformation. Bei den großen Autoren findet sich ein breiter Querschnitt durch das gesamte theoretische System (Platon wurde mit 60 S., Aristoteles mit fast 100 S., Augustinus mit etwa 30 S., Thomas mit ca. 50 S. bedacht). Doch sind auch zahlreiche fast unbeachtete Philosophen, besonders in der Renaissance, mit ein oder zwei Texten vertreten. Daß man für Scotus Eriugena 20, für Albert Magnus aber nur 2 Seiten angesetzt hat, gehört wohl zu den schwer vermeidbaren Unausgeglichenheiten. Leider werden die Fundstellen der Texte nur nach dem Text selbst, nicht auch noch — wie in den anderen Bänden — im Inhaltsverzeichnis angegeben; dies erschwert das Auffinden bestimmter Texte.

Der Band ‚Religione' behandelt die philosophische Gotteserkenntnis, Religionsphilosophie und Religionskritik. Die Textgruppen sind nicht zeitlich oder nach Autoren gegliedert, sondern greifen für einzelne Epochen und Phasen der Entwicklung ein typisches Thema heraus und lassen andere Fragen beiseite; so erscheinen Texte derselben Philosophen gelegentlich unter verschiedenen Themenkreisen. Die Auswahl ist äußerst reichhaltig, bietet aber immer nur kurze Texte. Nur die vorchristliche Antike hätte wohl eine ausführlichere Darstellung verdient; die Vorsokratiker werden völlig übergangen. Warum das moderne christliche Denken als „Appendix" auftaucht, ist nicht recht einsichtig — es sei denn, man bediene sich des Geschichtsklischees ‚vorchristlich - christlich - nachchristlich'.

Der Ästhetikband, der Ästhetik und Poetik zusammenfaßt, vermittelt im ganzen einen sehr guten Durchblick durch die Entwicklung der Ästhetik, in dem allerdings die Theorien unseres Jahrhunderts nur referiert, nicht aber durch Texte belegt werden. Für Fichte stellt zwar das Ästhetische kein zentrales Problem dar, doch hätte sich auch bei ihm ein typischer Text finden lassen (etwa: System der Sittenlehre, 1798, 3. Hauptstück, § 31). Ebenso kennt das 13. Jahrhundert keine ausgeführte Ästhetik; aber kann man die Ansätze bei Philipp dem Kanzler und die Ausführungen Alberts des Großen (‚de pulchro et bono') wie seines Schülers Ulrich von Straßburg einfach übergehen? Hier fehlt in der Bibliographie auch das Werk von F. J. Kovach über ‚Die Ästhetik des Thomas von Aquin' (Berlin 1961, 279 S.).

Die Qualität der Übersetzungen — alle Texte werden nur italienisch zitiert — ist unterschiedlich, da die Übertragungen sehr verschiedenen Quellen entnommen sind.

Das Werk will der „einfachen Information und Dokumentation" (Nachwort) dienen; im Rahmen dieser Aufgabe bedeutet es eine große Leitsung, für die es im deutschen Sprachraum keine gleichwertige Parallele gibt. W. Kern, S. J.

Acta VI Congressus Thomistici Internationalis. Vol. I: *De Deo in philosophia S. Thomae et in hodierna philosophia* (Bibliotheca Pontificiae Academiae Romanae S. Thomae Aquinatis, VI). gr. 8° (317 S.) Rom 1965, Officium Libri Catholici.

Der bisher allein vorliegende 1. Band der Kongreßakten bringt „Relationes" und „Communicationes" in der Hauptsache zu den „quinque viae" und einigen damit verknüpften Fragen sowie zu allerdings ziemlich zusammenhanglos aufgegriffenen Teilproblemen heutiger Philosophie bezüglich der Möglichkeit philosophischer Gotteserkenntnis, wobei der moderne Atheismus besonders berücksichtigt wird. Diskussionsprotokolle werden nicht abgedruckt, und doch wären sie u. U. von höherem Interesse als manches Referat selbst. Vielleicht aber erscheinen sie im 2. Band. Dieser dürfte auch Beiträge erwarten lassen, die manche der thomanischen Grundgedanken wirklich weiterführen und nicht nur, wenn schon im Hinblick auf spezifische Schwierigkeiten zeitgenössischer Philosophen und Wissenschaftler, genauer interpretieren. Ein derartiger Versuch mag von *J.-B. Lotz* in seinem Vortrag über die „secunda via" vorgelegt sein, der jedoch noch nicht hatte aufgenommen werden können; nur eine detaillierte Gliederung wird mitgeteilt. Man vermißt ebenfalls Stellungnahmen zu modernsten thomistischen Entwürfen, etwa zu den Gottesbeweisen auf der Basis der transzendentalen Methode; abgesehen wird bislang auch von den einschlägigen Bemühungen christlicher personalistischer und spiritualistischer Metaphysik. Soviel betr. der Abgrenzung des behandelten Materials.

Am aktuellsten klingt das Thema des Beitrags von *Philippe de la Trinité:* Comment présenter aujourd'hui les cinq voies de St. Thomas d'Aquin? (279 ff.). Inhaltlich wird freilich nur, und das natürlich mit Recht, der metaphysische Charakter der thomanischen Gottesbeweise urgiert: Gott ist Ursache der (weltlichen) Seienden als Seiender. Beachtung verdient die Theorie der fünf (und nicht bloß drei) Abstraktionsgrade (280/281). Auch sonst wird, wie bereits angedeutet, im Hinblick auf den modernen „Wissenschaftler" und seine Mentalität operiert — eine Blickwendung, die allzu leicht, auch in den entsprechenden Referaten, die Mentalität des modernen *Philosophen* übersieht: dessen Mentalität wird zwar oft genug vom heutigen Wissenschaftsbegriff bestimmt, zugleich indes vom Willen, ihn auf neue Weise zu überwinden. Immerhin herrscht Übereinstimmung darüber, daß die formell metaphysische Fragedimension der Gotteslehre von allen noch nicht ausgetriebenen Resten des antiken und mittelalterlichen Weltbildes entlastet werden müsse (selbstverständlich ebenso von Einsprengseln aus dem heutigen naturwissenschaftlichen „Weltbild" — soweit es ein solches gibt, was ja vielleicht schon ein Mißverständnis ist). Mit diesem Anliegen nehmen es fast alle Referate über die thomanischen Gottesbeweise auf.

Am eingehendsten und weitläufigsten beschäftigt sich damit *R. Masi* in seinem Vortrag über die „via prima". Was er über den „progressus ontologicus" (das Plus an Sein) bei beschleunigter Ortsbewegung usw. ausführt, wird Bedenken begegnen. Im übrigen aber darf man vielen seiner Thesen zustimmen; der Rez. würde noch prinzipieller vom „motus rerum materialium" abrücken und den „motus spiritualis" zugrunde legen (dazu bes. 11/12) wie auch die entscheidende „acquisitio novae perfectionis ontologicae" grundsätzlich in den Übergang von der „potentia agendi" zum „actus agendi" verlegen (dazu bes. 17 ff.). Was zum Axiom „Quidquid movetur, ab alio movetur" vorgebracht wird (14 f.), scheint nicht zu genügen; ein „principium intelligibilitatis" bleibt in solch allgemeiner Form immer suspekt, es muß konkretisiert werden zum „principium non-contradictionis" und „rationis sufficientis" usw., und nicht etwa gar dürfen diese aus jenem deduziert werden. Die Bemerkungen zum Problem des „regressus in infinitum" münden in die Behauptung: „Actio non potest dependere ab infinitis condicionibus, quod videtur evidens in se" (32) — sollte man sich tatsächlich mit dieser Auskunft begnügen müssen? — *M. Dominique Philippe O. P.*, der die „via tertia" kommentiert, (41 ff.), wie auch *A. Pattin* zu diesem Thema (253 f.) und nicht zuletzt *C. Giacon* (131 ff.) versuchen von neuem eine plausible Deutung von „Impossibile est autem omnia quae sunt talia, *semper* esse"; die Analyse des Arguments auf dem Hintergrund seiner Quelle, des ‚Metaphysices Compendium' von Avicenna

(132 f.), erhellt manche Einzelheit auf überraschende Weise, macht aber auch deutlich, wie schwierig der Gedankengang bleibt. Um wenigstens eine kritische Frage zu stellen: Muß das Ganze der Seienden, die einen Anfang haben, auch selbst einen Anfang haben (137)? Dergleichen Verschiebungen der „suppositio" bedürfen heute noch präziserer Begründung als schon immer. Übrigens sind fürs Verständnis der Beweisstruktur auch die Angaben über die Lehrentwicklung bei Thomas selbst wichtig (253 ff.). Und was die „via quarta" betrifft, so gewinnt man den Eindruck, daß hier ein Maximum von Metaphysik aufgeboten wird, das dieses Argument zu einem höchst esoterischen macht. Gerade hier ergibt die Nachzeichnung der Lehrentwicklung bei Thomas, wie sehr seine Anstrengung, neuplatonische Elemente mit seiner Intuition des „esse" zu verschmelzen, Unausgeglichenheiten erzeugt (vgl. bes. die überragende Abhandlung von *C. Fabro*, 49 ff., doch auch bei *C. Giacon*, 140 ff.). Kommt das Argument auf ein henologisches hinaus (wie es dem Rez. nach Fabros Darstellung scheint, vgl. 61 ff.)? Denn die eigentliche „ratio probans" (il principio metafisico della IV via) soll das „principio dell' unità e dell' emergenza dell' atto" sein (62): Die vielen und vielfach gestuften, also am Sein nur partizipierenden Seienden können nicht als der metaphysische Grund ihres „gemeinsamen" Seins gelten; dieser kann nur das eine „esse subsistens" sein. — Die „via quinta" erfährt in den Beiträgen von *M. Duquesne* (71 ff.) und *C. Valverde* (295 ff.) gerade auch im Zusammenhang mit den Ideen Teilhard de Chardins neue Beleuchtung, was aber die Verlegenheit nicht aus der Welt schafft, die vor dem metaphysischen Finalitätsprinzip heutzutage (und nicht nur heute) entsteht. Beide Referenten machen bewußt, daß eine strenge metaphysische Konzeption dessen, was naturwissenschaftlich (und auch geisteswissenschaftlich) „Entwicklung" heißt, eine der dringendsten Aufgaben thomistischer Naturphilosophie ist. Leider werden die Anregungen von K. Rahner, Das Problem der Hominisation (Quaestiones disputatae 12/13, Freiburg i. Br. 1961, 55 ff.), nicht ausgewertet.

Mit den vorstehenden Hinweisen ist der Reichtum an Fragestellungen und beachtlichen Ergebnissen zur Thematik der thomanischen Gottesbeweise durchaus nicht erschöpft. Auch die mehr historisch gehaltenen Untersuchungen des Bandes bereichern das Thema in mancher Hinsicht. So etwa der Vergleich zwischen der Idee Gottes bei Thomas und Hegel (205 ff.). Noch stärker interessiert freilich, was zur bereits unter jeder nur denkbaren Rücksicht verhandelten Frage nach Sinn und Motiven des zeitgenössischen *Atheismus* beigetragen wird. *J. Girardi* trifft den zentralen Punkt: es geht um „la valeur absolue de l'homme" (93 ff.). Er unterstreicht den Einfluß, den die Religiosität Augustins und auch der Reformatoren auf die Entfremdung moderner Denker gegenüber der Idee absoluter göttlicher Freiheit und All-, wenn nicht gar Alleinwirksamkeit Gottes haben mochte. Eine gewisse Möglichkeit, philosophisches und religiöses Denken zu versöhnen, scheint er darin zu erblicken, daß die „Gesetze des Seins letztlich Gesetze der Liebe" sind und alle Dialektik von „Herr und Knecht" überstiegen werde in diejenige der „Freundschaft", also der Partnerschaft (wie des näheren?) von Gott und Mensch, in eine Dialektik der Liebe (109). *M. M. Cottier* (259 ff.) legt den Finger auf einen Stein des Anstoßes: Primat des Verstandes in der griechischen und christlichen Philosophie. *A. Etcheverry* betont dagegen, daß aller Atheismus ein „pressentiment de Dieu" nicht verdrängen könne (285 f.). Unerläßlich zum Verständnis neuer Formen des Agnostizismus ist die Analyse der Haltung Heideggers. Die Studie, die *W. Luijpen* ihm widmet (303), deutet aber nicht an, wo bei Heidegger anzusetzen wäre, um — von seinen Voraussetzungen her — über ihn hinauszugelangen. Anderseits verrät dasjenige, was *N. Petruzzelis* zum Gottesproblem bei heutigen Denkern beibringt (159 ff.), wiederum allzuviel Selbstsicherheit, als daß es den philosophischen Dialog wirklich fördern könnte.

Es soll noch auf diejenigen Aufsätze aufmerksam gemacht werden, die ein gerade heute eminent wesentliches Moment der Gottesidee herausstellen: Gottes Immanenz. Sowohl *G. Muzio* (235 ff.) wie *J. G. Caffarena* (273 ff.) kommen dabei ohne ausfürliche Diskussion der (metaphysischen) Analogie aus. Überhaupt wird es wohl eine der Hauptschwierigkeiten nicht etwa nur naturwissenschaftlich spezialisierten, sondern ebensosehr auch modernen philosophischen Denkens sein, die

Enge streng eindeutiger, univoker Begriffe und Beweisformen durchbrechen zu müssen auf Begriffe und Beweise hin, die nur im analogen Sinne Begriffe und Beweise sind. Wahrscheinlich bietet der zweite Band zu diesem Problemkomplex Anregungen — wie denn, auch aufs Ganze gesehen, erst der zweite Band über den vorliegenden ein vollständigeres Urteil erlauben wird.

H. Ogierman, S. J.

Mysterium Salutis. *Grundriß heilsgeschichtlicher Dogmatik.* Hrsg. von *Johannes Feiner* und *Magnus Löhrer.* Bd. I: *Die Grundlagen heilsgeschichtlicher Dogmatik.* Unter Mitarbeit von *Hans Urs von Balthasar, Adolf Darlap, Johannes Feiner, Heinrich Fries, Herbert Haag, André de Halleux, Gotthold Hasenhüttl, Karl Lehmann, Peter Lengsfeld, Magnus Löhrer, Josef Pfammatter, Karl Rahner, Gottlieb Söhngen, Basil Studer, Alois Stenzel, Josef Trütsch.* gr. 8° (XLIII u. 1034 S.) Einsiedeln - Zürich - Köln 1965, Benzinger. 65.— DM/Fr.

Mysterium Salutis ist ein *Gemeinschaftswerk* von Exegeten, Fundamentaltheologen, Dogmatikern und Moraltheologen aus Belgien, Deutschland, Frankreich, Holland, Österreich, Spanien und der Schweiz. Es ist eine *Dogmatik,* in der auf die ganze Fülle der Offenbarung Bezug genommen ist — auch auf ihre ethischen Aspekte. Fundamentaltheologie, Kirchengeschichte, Kirchenrecht und Pastoraltheologie als eigene Fächer sind davon abgehoben. Der Begriff Dogma ist im 4. Kap. des 1. Bd. ausführlich dargestellt. — Diese Dogmatik ist auf dem Grundgedanken der *Heilsgeschichte* aufgebaut. Damit soll mehr als in den üblichen Dogmatiken zum Ausdruck kommen, daß die Offenbarung eine Geschichte hat. Im ganzen Werk will man in besonderer Weise auf die Christozentrik achten; außerdem soll es pneumatologisch, ekklesiologisch, sakramental, eschatologisch, anthropologisch, kerygmatisch und pastoral geprägt sein. Des öfteren entschied man sich für eine neue Begrifflichkeit, mit der man das Althergebrachte nicht einfachhin abtun, sondern weiterführen wollte.

Das Werk besteht aus *5 Bänden.* Im 1. Bd. wird eine den materialen Einzelthemen der Dogmatik vorausgehende fundamentale Theologie vorgelegt, die jene allgemeinen Strukturen herausstellt, die für die Erarbeitung der Einzelthemen grundlegend sind. In den vier folgenden Bänden sind die verschiedenen Themen der Dogmatik in heilsgeschichtlicher Sicht ausgeführt: Bd. II handelt von Gott als dem Urgrund der Heilsgeschichte, vom Anfang der Heilsgeschichte und von der Geschichte der Menschen vor Christus. Bd. III entfaltet das Christusgeschehen. Bd. IV zeigt das Heilsgeschehen in der Gemeinde des Gottmenschen. Bd. V integriert in die Darstelung des Weges des erlösten Menschen in der Zwischenzeit die Grundfragen christlicher Sittlichkeit und beschließt das Werk mit einem Blick auf die Vollendung der Heilsgeschichte. — Die Fragen der theologischen Anthropologie sind der Thematik entsprechend in den 2., 3. und 5. Bd. aufgenommen. Die Mariologie ist zum größten Teil als eigenes Kapitel in den 3. Bd. eingegliedert; einzelne Aspekte werden aber auch im 4. Bd. dargestellt: so steht die Mariologie in innerem Zusammenhang mit der Christologie und Ekklesiologie. Ein eigener Sakramententraktat in der herkömmlichen Form wird nicht gegeben (vgl. Einleitung).

Bd. I, „Die Grundlagen heilsgeschichtlicher Dogmatik" — *Hans Urs von Balthasar* zum 60. Geburtstag in Verehrung und Dankbarkeit gewidmet — hat drei große Themen: Die Heilsgeschichte — Gottes Handeln und Wort in der Heilsgeschichte — Die Antwort des Menschen auf Gottes offenbarendes Wort.

Das 1. Thema „Die Heilsgeschichte" ist im 1. Kap. ausgeführt: „Fundamentale Theologie der Heilsgeschichte" (3—156). *Adolf Darlap,* der Verf. dieses Kap., will den Begriff der Heilsgeschichte in transzendentaler Reflexion auf die wesentliche Geschichtlichkeit und Heilsgeschichtlichkeit des Menschen klären. „Transzendental meint hier nicht mehr nur im Kantischen Sinne den reflektierenden ‚Rückstieg' (transcensus) auf die Gründe und Bedingungen der Möglichkeit gegenständlicher Erfahrung (Kritik der reinen Vernunft, B 25), sondern die durch das Sein selbst bedingte und freigesetzte Geschehens-Struktur des Daseins. Das ‚Wesen' der Transzendenz (‚Wesen' im substantivischen wie im verbalen Sinn des Wortes) ist die Transzendentalität. Was transzendental bedeutet, kann also erst aus dem

jeweiligen Geschehen selbst bestimmt werden" (19 Anm. 3). Es geht D. dabei weder um eine materiale Darstellung des faktischen Verlaufs der jüdisch-christlichen Heilsgeschichte noch um die Erarbeitung der in der Offenbarungsgeschichte des Alten und Neuen Testaments gegebenen heilsgeschichtlichen Reflexionsstufen oder deren dogmatische Vermittlung; auch nicht um die Nachzeichnung der verschiedenen theologiegeschichtlich gegebenen heilsgeschichtlichen Ansätze und Theologien oder um ihre Aufhebung in eine höhere dogmatische Synthese. „Positiv geht es" dem Verf. „hier um die theologische Herausstellung des in der Heilsgeschichte wirksamen und durch sie freigegebenen Horizontes, der Bedingungen der Möglichkeit der Heilsgeschichte selbst, weil nur so der Inbegriff der Heilsgeschichte erreicht ist, der alle Heilserfahrungen der Menschheit, die vor- und außeralttestamentlichen und außerchristlichen einbegreift und theologisch vermittelt mit der Heilsgeschichte in Jesus Christus, die zugleich die Heilsgeschichte der einen und ganzen Menschheit ist" (14).

Dieser Beitrag soll gleichsam den Ausgangspunkt dieser ganzen heilsgeschichtlichen Dogmatik geben. Viele Einzelfragen werden erörtert: Fragen, die mit der Philosophie und Theologie der Zeit und Geschichte, mit dem Heil in der Geschichte, mit der Möglichkeit des Heils zu allen Zeiten (auch in der Zeit vor Christus; vor und außerhalb der atl. Offenbarung) zusammenhängen. Dabei wird das Zueinander und die Verschiedenheit von Geschichte und Heilsgeschichte untersucht, von allgemeiner und besonderer Heilsgeschichte, von Schöpfung und Bund. Für D. ist die allgemeine Heilsgeschichte nicht bloß der Anlauf für die spezielle: „Was der Mensch in ihr von Gott erhält, wenn er sein Heil findet, ist dieselbe übernatürliche gnadenhafte Rechtfertigung und Heiligung in der Selbstmitteilung des dreifaltigen Gottes und in der Annahme dieser Wirklichkeit in Glaube und Liebe. Die ganze heilsgeschichtlich-sakramentale ausdrückliche Offenbarungsökonomie des Neuen Bundes kann dem Menschen zu seinem Heil letztlich nichts anderes vermitteln als eben dies, was der Mensch auch außerhalb des Alten und Neuen Bundes erhalten hat und erhalten mußte, um gerettet zu werden. So kann die amtlich ausdrückliche, worthafte gesellschaftlich-verfaßte Offenbarung im Grunde nichts anderes als der im Lauf der Geschichte sich immer mehr durchsetzende ‚Eifer' Gottes sein, jene allgemeine Heilsgeschichte, die sich immer und überall ereignet und die mit der Weltgeschichte koextensiv ist, ausdrücklich kategorial zu machen und so zu ihrer eigenen Vollendung zu führen" (86). Das Christusereignis ist dabei selbstverständlich zentral: „In Jesus Christus kommt das Wesen der ganzen Heilsgeschichte erst zur Erscheinung und Durchsetzung, so daß wir heute die Heilsgeschichte in ihrem wahren Wesen gar nicht anders interpretieren dürfen denn von Jesus Christus her" (99). Die Heilsgeschichte ist trotz und bei ihrer Differenzierung als Einheit gesehen. So werden große Zusammenhänge aufgezeigt. Bei Einzelausführungen kann man verschiedener Meinung sein. Der ganze Beitrag verlangt ein gründliches und mühsames Studium: vor allem wird die hier angewandte transzendentale Methode vielen große Schwierigkeiten bereiten.

Bei der Entfaltung des 2. Themas, „Gottes Handeln und Wort in der Heilsgeschichte", wird zunächst (im 2. Kap. dieses Bandes) von der „Offenbarung" gehandelt (159—238). Der Verf. dieses Beitrags, *Heinrich Fries*, zeigt in der Einleitung, das Verhältnis von Heilsgeschichte und Offenbarung; er entwickelt im 1. Abschnitt den katholischen Offenbarungsbegriff in sich und als Problem ökumenischer Theologie, im 2. Abschnitt die beiden Gestalten und Verwirklichungsweisen der Offenbarung im Licht der Hl. Schrift (Die Offenbarung in der Schöpfung; Die Offenbarung in der besonderen Heilsgeschichte). Für die Offenbarung in der Schöpfung stützt er sich auf Röm 1, 18—23. Die Offenbarung in der besonderen Heilsgeschichte umfaßt: 1. Offenbarung als Ursprung (Gn 1—11); 2. Offenbarung als Verheißung (Offenbarung des atl. Bundes); 3. Offenbarung als Erfüllung (im Sinne des Hodie; im Sinn des Ecce; Die Erfüllung der kategorialen und inhaltlichen Offenbarungsbestimmungen). Dabei artikuliert der Verf. den lehramtlichen Offenbarungsbegriff: Deus se ipsum revelavit et aeterna voluntatis suae decreta, so: „Der im AT bezeugte Gott Israels, der eine, einzige Herr, offenbart sich in der Offenbarung des NT als *jener Gott, der sich durch seinen Sohn im Heiligen*

Geist erschließt: Diese Weise der Offenbarung ist ... definitiv, endgültig und in diesem Sinn eschatologisch" (228 f.). 4. Offenbarung als Vollendung. Sie wird verstanden „von seiten des Offenbarers: ‚Offenbarung in Macht und Herrlichkeit', sie bedeutet für den Menschen ‚Schauen von Angesicht zu Angesicht', ‚Erkennen, wie ich erkannt bin' (Kor 13, 12)" (233).

Das 3. Kap. behandelt „Die bleibende Gegenwart der Offenbarung in Schrift und Tradition" (239—496). Im 1. Abschnitt (239—288) entfaltet *Peter Lengsfeld:* „Tradition innerhalb der konstitutiven Zeit der Offenbarung". Er will „nach einleitenden Erörterungen über die Tradition als Problem und Phänomen aus grundsätzlicher, philosophischer und theologischer Sicht (1) das Traditionsgeschehen im alttestamentlichen (2) und neutestamentlichen (3) Offenbarungszeugnis ermitteln, um schließlich die dogmatisch-systematische Bedeutung (4) der Tradition innerhalb der konstitutiven Zeit der Offenbarung zusammenfassend zu beschreiben" (239). — Im 2. Abschnitt, „Die Buchwerdung des Wortes Gottes in der Heiligen Schrift" (289—462) sind von *Herbert Haag* die wichtigsten Fragen der Einführung in die Hl. Schrift dargestellt oder wenigstens berührt: die Frage der Form-, Traditions- und Redaktionsgeschichte; die Frage der Inspiration; der Irrtumslosigkeit oder besser gesagt: der Wahrheit der Hl. Schrift; die Frage der Bildung und Einheit des Schriftkanons; des kirchlichen Charakters der Schrift und ihrer Hermeneutik. *Gotthold Hasenhüttl* geht in einem Exkurs auf „Die Radikalisierung der hermeneutischen Fragestellung durch Rudolf Bultmann" ein (428—440). Schließlich folgen noch Ausführungen über biblische Theologie. — In diesem 2. Abschnitt sind von den Herausgebern einige Ergänzungen beigefügt, um die Einheit des Werkes als Dogmatik zu gewährleisten (vgl. 289; die dort angegebenen Seitenangaben dürften nicht stimmen; es soll wohl heißen: 347—352; 355—357; 383—386; 386—396; 412—423). — Im 3. Abschnitt, „Tradition und Heilige Schrift — ihr Verhältnis" (463—496) geht *Peter Lengsfeld* von der Frage aus: „Wie verhält sich Tradition als umfassende, also die Schrift mit einbeziehende Größe zur Schrift als einem ihrer Inhalte? Anders ausgedrückt: Wie steht die Schrift im Ganzen der Tradition? Oder: Wie verhält sich die Schrift *zum* Ganzen der Tradition, insbesondere zu den übrigen Inhalten und Gestalten der Tradition?" (468). Er bringt dann Konzilsentscheidungen zu dieser Frage und bezeichnet als deren Bedeutung: daß sie nur einige feste Grenzen absteckten, der theologischen Arbeit hingegen noch großen Raum freigelassen haben (475). Schließlich gibt er seine Erklärung von Einheit, Abhängigkeit und Unterschiedenheit von Schrift und Tradition. Die dreifache Einheit von Schrift und Tradition, die Einheit im Ursprung, im Dienst und dem Inhalte nach, kulminiert nach ihm in der Aussage der gemeinsamen Suffizienz beider Zeugnisse des Evangeliums: „Die im Lichte der Tradition gelesene Schrift und die als Interpretation der Schrift verstandene Tradition bezeugen das eine Evangelium Gottes, die eine Quelle der Heilswahrheit, und vermitteln gemeinsam die Möglichkeit, in nachapostolischer Zeit zu verkündigen, zu glauben, als Christ zu leben und — reflektierend über diese Vorgänge — Theologie zu treiben" (484). — Schrift und Tradition sind voneinander abhängig in der Zeit der Entstehung; in der Funktion; in der gegenseitigen Erkenntnis. — Zwischen Schrift und Tradition gibt es Unterschiede: sie unterscheiden sich durch ihre verschiedene Gestalt; hinsichtlich ihrer verschiedenen Struktur; im Prinzip oder besser gesagt: im Grundsatz der Schriftinterpretation im Licht der Tradition. — Es ist bedauerlich, daß in diesem Kapitel — wie auch im vorhergehenden — die dogmatische Konstitution über die göttliche Offenbarung des 2. Vat. Konzils noch nicht voll ausgewertet werden konnte.

Das 4. Kapitel entfaltet „Die Vergegenwärtigung der Offenbarung durch die Kirche" in der Zeit zwischen dem geschichtlichen Christusereignis und dem Ende der Geschichte (497—787). Der 1. Abschnitt, „Offenbarung und Kirche — Kirche und Offenbarung" (497—544), hat dabei den Sinn einer Einleitung zu den folgenden Abschnitten. *Johannes Feiner* versucht darin, das Ganze, dessen Einzelmomente nachher darzustellen sind, und damit den Zusammenhang aufzuzeigen, in dem die Einzelthemen zu sehen sind, die nachher zur Sprache kommen. Er weist vor allem darauf hin, daß Offenbarung und Heilsgemeinschaft aufeinander bezogen sind; daß die Kirche die bleibende Anwesenheit der in Christus geschehenen Offen-

barung in der Geschichte ist; daß Lehramt, Liturgie, Kerygma, Dogma und christliche Kunst nur von ihrer kirchlichen und gemeinschaftlichen Funktion her richtig gesehen werden können. — Im 2. Abschnitt ist die Rede von den „Trägern der Vermittlung" (545—605): die Kirche als ganze; das christliche Volk; das besondere Lehramt der Kirche (diese Punkte sind von *Magnus Löhrer* ausgeführt); — die Kirchenväter; die Theologen (dargestellt von Basil Studer). — Im 3. Abschnitt ist auf die „Vollzugsweisen der Vermittlung" eingegangen (606—726). *Alois Stenzel* erklärt in „Liturgie als theologischer Ort" (606—621) die Bedeutung der Liturgie für die Theologie: „Liturgie ist nicht zuerst und unmittelbar bezogen auf Theologie und die ihr gemäße Wissenschaftlichkeit. Dicta probantia zu liefern mag ihr in beschränktem Maße möglich sein, und gelegentlich werden ihre Zeugnisse unersetzlich und so kostbar sein ..." Sie ist „der ganzheitlichen Gottbeziehung zugeordnet, die der Glaube ist! ... Ganzheitliche Gottbeziehung — damit ist die Inhaltlichkeit des Glaubens (‚fides quae' creditur) in etwa hintangesetzt; vorgeordnet kommt die subjektiv-akthafte Seite des Glaubens in Betracht (‚fides qua' creditur). Sie meint die personale Begegnung, die im Quellort der kulttuend versammelten Gemeinde geschieht" (619 f.). — *Karl Rahner / Karl Lehmann* entfalten in „Kerygma und Dogma" (622—707) die Begriffe Kerygma und Dogma; gehen auf die sachliche Notwendigkeit des Übergangs vom Kerygma zum Dogma ein: auf das Zueinander von Evangelium und Dogma der Kirche; auf die Grundmomente einer dogmatischen Aussage. Für diese ist nach ihnen charakteristisch: daß sie die Strukturen einer natürlichen Aussage hat, aber innerhalb der Offenbarung steht; daß sie Glaubensaussage ist; daß sie kirchliche Aussage ist; daß für sie kommunitäre terminologische Sprachregelung gilt; daß sie Aussage ins Mysterium hinein ist; ein eschatologisches Phänomen; nicht identisch mit dem ursprünglichen Offenbarungswort; daß der Begriff Dogma in der Väterepoche fast gleichbedeutend war mit dem, was wir heute „depositum fidei" nennen, daß aber im Laufe der Dogmengeschichte diese Deutung der Begriffe sich nicht durchgehalten hat. — In dieser Ausführung ist auf die Bedingtheit und die Gültigkeit der dogmatischen Aussagen eingegangen. — *Hans Urs von Balthasar* zeigt in „Christliche Kunst und Verkündigung" (708—726), daß Vergegenwärtigung und Vermittlung der Offenbarung auch durch die christliche Kunst geschieht. Er weist darauf hin, daß es eine spannungsvolle Haltung des Künstlers der Offenbarung selbst gegenüber gibt, „die ihm in der Nachfolge Christi weder die Hochgemutheit des Schaffens beschneidet, noch die Demut der Beugung unter den göttlich-kirchlichen Geist erspart" (723). Nach ihm sind alle Künste gleichmäßig in die Freiheit entlassen, „in die Verfügung des königlichen Menschen, der damit Gott etwas von seinem Dank für die Gnade erstatten kann" (724). Die Weise, wie die einzelne Kunst in den Dienst an der sichtbaren Kirche, der feiernden Gemeinde trete, sei historisch variabel. — In einem 4. und letzten Abschnitt, „Geschichtlichkeit der Vermittlung", gehen *Karl Rahner / Karl Lehmann* auf das Problem der Dogmenentwicklung und die Bedeutung der Dogmengeschichte ein (727—787).

Das 3. Thema dieses Bandes, „Die Antwort des Menschen auf Gottes offenbarendes Tun und Wort", umschließt Glaube und Theologie. Im 5. Kapitel, „Der Glaube" (791—903), wird im 1. Abschnitt von *Josef Trütsch* kurz beschrieben, *wer* als „Hörer des Wortes Gottes" zur Antwort aufgerufen ist. Im 2. Abschnitt, „Glaube nach der Heiligen Schrift", ist von *Josef Pfammatter* die bibeltheologische Grundlegung gegeben (796—816). *Josef Trütsch* entwirft dann im 3. Abschnitt eine „Dogmen- und Theologiegeschichtliche Skizze" (817—826) und gibt schließlich im 4. Abschnitt die „theologische Explikation des Glaubens" (827—892). Bei dieser Explikation weist er darauf hin, daß Glaube nur korrelativ zum Heilsangebot Gottes, zu seiner Tat- und Wortoffenbarung, verstanden werden kann (829). Er legt ihn trinitarisch dar: 1. In Spiritu: Glaube als Werk des Heiligen Geistes im Menschen. 2. Cum Christo: Glaube als Tat des von Christus angerufenen Menschen: a) Personale Struktur des Glaubens (der Mensch angerufen vom Christus solus); b) Sozial-ekklesiale Dimension des Glaubens (der Mensch angerufen vom Christus totus); c) Eschatologische Ausrichtung (der Mensch angerufen vom Christus venturus). 3. Ad Patrem: Gottunmittelbarkeit des Glaubens. Glaube als theologische Tugend. Hier wird auf die Problematik der Analysis fidei eingegangen

und eine Lösung aus dem Geiste des hl. Thomas versucht. — Es folgt ein Anhang: „Widersprüche zum Glauben. Fehlformen des Glaubens": Glaubenslosigkeit und Unglaube; Häresie; Glaubensabfall; Glaubenszweifel; Aberglaube (893—898).

Im 6. Kapitel, „Die Weisheit der Theologie durch den Weg der Wissenschaft" (905—980), entfaltet *Gottlieb Söhngen* im 1. Abschnitt, „Die Paulinische ‚Gottesweisheit im Mysterium' als biblische Urkunde und geistlicher Ursprung aller christlichen Theologie" (910—939). Sein Grundgedanke: „Theologie als Wissenschaft erwächst nicht einfach aus der Verkündigung; das Kerygma steht vielmehr in einer Spannung zur Theologie als theologischer Wissenschaft, und ebenso gilt die Umkehrung" (938 f.). — Im 2. Abschnitt, „Theologie, Philosophie, Wissenschaft", handelt er von den dogmatischen Voraussetzungen der Theologie als Glaubenswissenschaft und den undogmatischen Voraussetzungen der Philosophie und Wissenschaft (940—948). Wenn er im 1. Abschnitt den Anspruch vom Kerygma her verständlich zu machen versuchte, so versucht er in diesem 2. Abschnitt die Antithese der Philosophie und Wissenschaft gegen eine Theologie darzulegen, die beansprucht, Wissenschaft zu sein, anders als diese, aber doch entsprechend wie diese: ja, als Erfüllung menschlicher Wissenschaft und Weisheit. So habe sie in der Universität ihre spezifische Stellung. Die Theologie sei zwar nicht die erste Wissenschaft im Sinne der alle Wissenschaft begründenden Grundwissenschaft. Diese Wissenschaft sei und müsse sein die Philosophie, die Königin der Wissenschaften. Das Königtum der Theologie liege nicht im Wissenschafts-, sondern im Glaubensbereich. — Der 3. Abschnitt geht über „Kerygma, Dogma, Exegese, Historie: Grundbereiche theologischer Aussage; Einteilung der Theologie" (949—964). Dabei wird Theologie im spezifischen Begriff einer Glaubenswissenschaft entfaltet als „Gottes geoffenbarte Weisheit durch den Weg gläubiger Menschenvernunft" (964). — Im 4. Abschnitt sind dargestellt: „Grundgestalten der Theologie als Wissenschaft und Weisheit; besonders der Theologiebetriff des Thomas" (Auswahl und Skizzen). Nach *G. Söhngen* besagt der Theologiebegriff des Thomas: „Die Theologie ist Glaubenswissenschaft, das heißt Wissenschaft aus dem Glauben; sie ist nämlich aus den Glaubensartikeln als geoffenbarten und gläubig vorausgesetzten Beweisgründen im Schlußverfahren ermitteltes einsichtiges Wissen. Die Theologie nach dem Begriffe des Thomas ist *Konklusionstheologie*" (972). Was das Problem des Gegenstandes der Glaubenswissenschaft betrifft, wird die These vertreten: „Die theologischen Schlußsätze entfalten in wissenschaftlicher Begrifflichkeit und in zeitnaher Sprache die im geoffenbarten Glaubensgut sachlich gegebene und eingeschlossene Wahrheitsfülle" (973). Am Schluß dieses Kapitels ist auf die geschichtstheologische Gestalt der Theologie hingewiesen — und damit auf einen bedeutenden Aspekt der Theologie heute.

Da die hier vorgetragenen Grundlagen heilsgeschichtlicher Dogmatik aus unserer Theologie und damit aus der westkirchlichen Tradition hervorgehen, diese Theologie aber keineswegs die einzige ist, wurde ein kurzer Exkurs „Die orthodoxe Theologie" von *André de Halleux* angefügt (981—987). Damit ist nicht die ganze orthodoxe Theologie eingefangen, aber doch auf diese Art Theologie aufmerksam gemacht. — Den einzelnen Beiträgen ist jeweils eine Bibliographie beigefügt. — Am Ende finden sich: Abkürzungsverzeichnis (989—996); Biographien der Mitarbeiter dieses 1. Bd. (997 f.). Personenregister (999—1012); Sachregister (1013 bis 1034).

Abschließende Bemerkungen: 1. In diesem Band sind die *Grundlagen* heilsgeschichtlicher Dogmatik dargestellt. Dabei sind viele Fragen der Einleitung in die Hl. Schrift behandelt; außerdem viele Themen der üblichen Fundamentaltheologie — diese aber aus Glaube und Dogmatik heraus. Die Darstellung Jesu Christi als des Gottgesandten und der Kirche als der von ihm gestifteten Gemeinschaft auf rational-historische Weise, wie es Aufgabe der Fundamentaltheologie im üblichen, geforderten Sinne ist, wird hier nicht geleistet. Die Anerkennung Christi und das Stehen in der Kirche sind vorausgesetzt; ebenso die Tatsächlichkeit von übernatürlicher Heilsgeschichte, Offenbarung und Glaube. Es ist versucht, diese Gegebenheiten reflex bewußt zu machen.

2. Es geht um die Grundlagen *heilsgeschichtlicher* Dogmatik. Das Heilsgeschichtliche kommt dabei darin zum Ausdruck, daß zunächst auf die Wirklichkeit der

Heilsgeschichte reflektiert wird; dann auf Gottes Handeln und Wort in der Heilsgeschichte (die Offenbarung in der besonderen Heilsgeschichte als Ursprung, Verheißung, Erfüllung, Vollendung). Die Offenbarung hat das Merkmal der Geschichtlichkeit, auch wenn sie (als öffentliche) abgeschlossen ist, weil sie die ganze Zeit hindurch in der Kirche ausgedrückt und gegenwärtig ist — in der Kraft des Hl. Geistes. Es ist auch gezeigt, daß die Antwort des Menschen auf die Offenbarung ebenfalls in der Geschichte gegeben wird. Für diesen Zusammenhang sind die Hinweise auf die Prinzipien der Hermeneutik bedeutsam, vor allem: Hermeneutik im Zusammenhang mit den Schriftaussagen (396—428) — dazu der Exkurs: Die Radikalisierung der hermeneutischen Fragestellung durch Rudolf Bultmann (428—440); Hermeneutik der lehramtlichen Aussagen (564—569); der Väteraussagen (596—599); der Darstellung der Theologen (949—954 974 f.). Wenn nämlich Offenbarung und Antwort in Glaube und Theologie in der Geschichte gegeben sind, dann sind sie in ihrem Ausdruck auch von der Geschichtlichkeit und damit von der Entfaltung geprägt — auf diese Wahrheit, die für jede Dogmatik gilt, ist in diesem 1. Bd. gut hingewiesen. — Daß die Heilsgeschichte und damit auch die heilsgeschichtliche Dogmatik christozentrisch ist, kommt in der Darstellung dieser Grundlagen zum Ausdruck. Es ist aufgezeigt, daß das Christusereignis die zentrale Stellung in der Heilsgeschichte hat; daß die Offenbarung auf Jesus Christus hinweist und in ihm ihre Erfüllung und Vollendung hat; daß sie — und damit Christus — in Schrift und Tradition bleibend gegenwärtig ist — und durch die Kirche vergegenwärtigt wird; daß der Mensch in seiner Antwort auf Gottes offenbarendes Wort und Tun im Glauben mit Christus ist (dabei hätte man vielleicht auf den Zusammenhang von Glaube und Gottesschau und die christologische Struktur der Gottesschau eingehen können); daß das praedicatum und medium theologischer Aussagen Christus ist. — In der Darstellung dieser Grundlagen heilsgeschichtlicher Dogmatik scheint auch das pneumatologische Merkmal auf: dadurch, daß uns die Offenbarung nur in der Kraft des Geistes gegeben ist — und unsere Antwort im Glauben Werk des Geistes in uns ist; und auch in der Theologie der Geist tätig ist. Mit dem pneumatologischen Merkmal ist das ekklesiologische gegeben: Offenbarung und Antwort auf die Offenbarung geschieht in der Kirche! Dadurch, daß auf die bibeltheologischen Grundlagen der dogmatischen Reflexion besonders geachtet wird, ist die beste Voraussetzung gegeben für das Gespräch mit den getrennten Christen.

3. Dieser 1. Band von „Mysterium salutis" ist von jenem theologischen Geist geprägt, der dem Heilsgeschehen in seinem lebendigen Vollzug gerecht werden will. Das Dynamische der Offenbarung und die ihr entsprechende Antworthaltung von seiten des Menschen werden berührt. Zumeist gehen die Ausführungen über die allgemein verbindliche Beantwortung der Einzelfragen hinaus und versuchen eine heute befriedigende Explikation zu geben. Dabei tauchen der Eigenart der Autoren entsprechend — ihnen ist in ihrer Darstellung Freiheit belassen, und sie stehen für ihren Beitrag — manche Fragen auf, die nach Beantwortung rufen. Es wird deutlich, daß in der theologischen Forschung heute vieles diskutiert wird. Das Verständnis dieses 1. Bandes verlangt ernstes Studium und stellt hohe spekulative Anforderungen. Die Ausführungen des 1. Kapitels werden manchem unverständlich bleiben. Das ist sehr zu bedauern, da gerade dieses Kapitel die Einführung in die ganze heilsgeschichtliche Dogmatik bilden soll. Für die, welche die Gedankengänge mitvollziehen, bedeutet dieser 1. Band Weitung des theologischen Horizontes — auch wenn nicht alles im einzelnen bejaht wird.

R. Lachenschmid, S. J.

Leclercq, Jean, O. S. B., *Aux Sources de la Spiritualité Occidentale. Étapes et Constantes* (Tradition et Spiritualité, 4). 8° (320 S.) Paris 1964, du Cerf. 13.80 F. — Ders.: *Témoins de la Spiritualité Occidentale* (Tradition et Spiritualité, 5). 8° (408 S.) Paris 1965, du Cerf. 19.80 F.

Unter den Erforschern des mittelalterlichen Mönchtums steht heute Dom Leclercq aus der Abtei Clervaux mit seinen zahlreichen Publikationen vermutlich an erster Stelle. Er repräsentiert in bestem Sinne das, was man im Französischen mit dem Beiwort „benediktinisch" meint: solide, umfassende, auf einem immensen

Einzelwissen gründende Gelehrsamkeit. Es ist begreiflich, daß dem Verlag der „Editions du Cerf", bei dem eine Anzahl von seinen Büchern erschienen ist, daran lag, seine in vielen Zeitschriften verstreuten Artikel in Buchform zusammenzufassen. Die beiden vorliegenden Bände bilden eine echte Einheit. In beiden geht es um die Quellen abendländischer Frömmigkeit. Während im ersten Band die Entwicklungsstufen (Étapes) und die in ihnen sich durchhaltenden Grundelemente (Constantes) monastischer Frömmigkeit geschildert werden, verdeutlicht der zweite Band beides an typischen Gestalten (Témoins) der Mönchsgeschichte zwischen dem 6. und 12. Jahrhundert. Aber auch wo der Verf. grundsätzlich spricht, fehlt nie die konkretisierende Verdeutlichung aus der reichen biographischen Überlieferung jener Jahrhunderte, und wo er sich zum Biographen macht, verliert er sich nie im bloßen Erzählen, sondern hebt stets aus dem Einmalig-Zufälligen das Maßgebliche und Repräsentative hervor.

Der erste Band hebt mit einem Vorwort an, das mehr ist als eine bloße Vorschau auf das Gebotene. Unter dem Leitwort „Tradition und Geschichte" bietet L. eine geistvolle Rechtfertigung seines ganzen literarischen Bemühens wie auch der Reihe „Tradition et Spiritualité", in der seine beiden Bände erscheinen. Mit echt französischem Esprit hebt er in fein geschliffenen Formulierungen die unabdingbare Bedeutung echter Tradition für die geistige Bewältigung der Gegenwart hervor und liefert so einen wichtigen Beitrag zu der seit längerem aufgelebten Diskussion über das Thema „Tradition". Für die, welche sich um die philosophische Durchdringung des Begriffs „Tradition" bemühen, bietet L. zumal auf S. 10 f. einige wichtige bibliographischen Hinweise, die einem sonst leicht entgehen könnten. — Unter dem Leitwort „Étapes" legt L. sodann vier Studien vor: Das Mönchtum und St. Benedikt (15—33), Mönchtum und Heimatlosigkeit (35—90), Ein Höhepunkt: Cluny (91—173), und endlich: Die Krise des Mönchtums im 11./12. Jahrhundert (175—199). Die erstgenannte Studie bietet wenig Neues. Immerhin ist zu vermerken, daß L. zu jener Gruppe von Gelehrten hinneigt, welche für die Abhängigkeit der Benediktsregel von der „Regula Magistri" plädieren. Allerdings scheint mir die daraus resultierende neue Bewertung des Verfassers der Benediktsregel noch nicht genug ins Auge gefaßt zu sein. Ganz ausgezeichnet ist die Untersuchung über das monastische Ideal der Heimatlosigkeit (peregrinatio), auf das seinerzeit bekanntlich H. von Campenhausen nachdrücklich hingewiesen hatte. Gewiß hat die „xeniteia" bereits im ägyptischen und im orientalischen Mönchtum seine Grundlagen und Vorstufen; aber seine intensive Ausprägung hat es doch erst im keltisch-germanischen Mönchtum gefunden, wo dieses aus biblischen Quellen entsprungene Lebensideal sich mit den Impulsen des Volkscharakters verband. L. zeigt demgemäß die biblischen Aspekte der „peregrinatio": der Christ ist in der Nachfolge des „Christus peregrinus" vom Wesen her „in der Fremde" und auf Pilgerschaft. Abraham gilt nicht nur als Vater des Glaubens, sondern auch als verpflichtendes Vorbild aller, die um Gottes und Christi willen „in die Fremde ziehen" (37—40). Mit großer Sachkenntnis wird sodann das „Vokabular der Fremdlingsschaft" zusammengetragen (40—44). Von hierher zeichnet Verf. sodann die Entfaltung dieses Ideals im 6./11. Jahrhundert (44—85): Er weist auf die enge Verbindung von „Peregrinatio" und „Eremitentum" hin; auch terminologisch sind „peregrinus" und „eremita" zeitweilig austauschbare Begriffe. Ebenso hebt L. den Zusammenhang zwischen „Peregrinatio" und „Missionspredigt" hervor: Die irischottischen Mönche stehen trotz ihres Missionswerkes eindeutig in der Tradition des alten Mönchtums; sie ziehen ins „Exil", um in Buße und Gebet Gott zu suchen, nicht um zu predigen. Das „Missionarische" ist etwas, was „umständehalber" sich anfügt. Den ersten Platz behielt auch bei ihnen das spezifisch mönchische Werk, Buße und Gebet. — Erst mit dem 11./12. Jahrhundert wird ein neuer Ton vernehmbar: An die Stelle der äußeren Pilgerschaft tritt das, was L. den „pèlerinage intérieur" nennt: Man wird gegen das eremitische Vagantentum skeptisch (Wer denkt da nicht an die Mahnung der „Imitatio Christi": Qui multum peregrinantur, raro meliorantur?!) und rät dazu, sich innerlich und der sittlichen Verfassung nach wie „ein Fremdling gegenüber dieser bösten Welt" zu verhalten, ohne die „quieta stabilitas" aufzugeben (78—85).

Zusammenfassend kann L. hervorheben, wie sehr das Mönchtum des frühen

Mittelalters dem Ideal treu geblieben ist, das es vom Osten übernommen hatte — wenn auch die Darstellungsformen im einzelnen eine große Variationsbreite aufweisen. Daß sich hinsichtlich der „peregrinatio" im 11./12. Jahrhundert ein Zug zur Verinnerlichung durchsetzt, bestätigt nur eine auch in anderer Hinsicht zu machende Beobachtung. Mit Recht verweist L. auf die wichtige Rolle, welche Bernhard von Clairvaux dabei gespielt hat (85—90).

Eine ähnliche ausführliche Wiedergabe verdiente die nachfolgende Studie über „Cluny" (91—173). Sie stellt eine gekürzte Neufassung von drei Artikeln dar, die in verschiedenen Zeitschriften veröffentlicht worden waren. Wir können nur ein paar Punkte hervorheben. L. bemüht sich darum, gegenüber einer isolierenden Überschätzung Clunys zu zeigen, wie nahtlos sich die Gründung des heiligen Odo in die Entwicklung des abendländischen Mönchtums einfügt (91—101). Die „Unvergleichlichkeit", von der Peter Damiani im Blick auf Cluny spricht, ist also durchaus relativ zu nehmen. Die Frage, „was Cluny eigentlich ist" (101—112), läßt sich angesichts der zeitlichen und räumlichen Erstreckung der cluniazensischen Gemeinschaft kaum eindeutig beantworten. Man kann höchstens versuchen, einige typische Elemente hervorzuheben: das kulturelle Leben (Liebe zu den Büchern und zur Kunst, zu Studien) und das geistliche Leben (Gebet und Askese). Gestützt auf die mittlerweile vorliegenden Einzeluntersuchungen kann L. manche irreführenden Pauschalurteile korrigieren. Zugleich zeigt er die Stellen auf, wo die Forschung künftig anzusetzen hat. Für alle, die sich mit der Kultur- und Kirchengeschichte jener Jahrhunderte beschäftigen, bietet diese Studie überaus reiche Anregungen.

Aus dem zweiten Teil des Bandes, der sich mit den „Konstanten" des mönchischen Lebens befaßt, sei auf die Studie über „Mönchische Berufung und die Trennung von der Welt" hingewiesen (203—237). Daß die Weltflucht Wesenselement allen Mönchtums ist, war längst bekannt, desgleichen daß sie keineswegs die liebend verantwortliche Verbundenheit mit den Menschen „in der Welt" ausschließt. Leider war, als L. seinen Beitrag entwarf, die durch das bekannte Werk von R. Bultot wie auch durch das sog. Schema 13 des II. Vaticanums angeregte Diskussion um die mögliche Vereinseitigung solcher Weltflucht noch nicht akut. So darf man in der im übrigen gut belegten Studie von L. keine Antwort auf diese neuere Problematik erwarten. — Man hat oft auf die Wirtschaftsführung der mittelalterlichen Klöster und auf die Rolle, welche das Ökonomische im alten Mönchtum gespielt hat, hingewiesen. Auf diese Fragen wie auf die nach der spezifisch monastischen Kultur gibt L. in zwei weiteren Abhandlungen Antwort.

Wie oben gesagt wurde, will der andere Band „Zeugen" für die im vorhergehenden entwickelten Vorstellungen zu Wort kommen lassen. So tauchen der Reihe nach die Thesen über Eremitentum und Heimatlosigkeit, Mönchtum und Mission, Mönchtum und Kirche, über die Eigenart monastischer Kultur wieder auf, nur diesmal im Spiegel der jeweils vorgestellten Persönlichkeiten. Natürlich klingen auch neue Motive auf, so etwa in dem Kapitel über Petrus Damiani und die Übung der Selbstgeißelung — übrigens ein sehr instruktives Kapitel, wenn es mir auch die Frage nach der biblisch-traditionellen Herkunft dieses Brauches zu sehr „en bloc" behandelt. Jedenfalls sollte man die Paulusstelle (Ich kasteie meinen Leib ... 1 Kor 9, 27) aus dem Spiel lassen. Desgleichen ist zu vermerken, daß das altägyptische Mönchtum (Vita Antonii) und die Pachomianer von der „Disziplin" nichts wissen. Es sei auch vermerkt, daß Pachomius in seiner Regel sich in der Verhängung der Prügelstrafe entschieden humaner zeigt als die Väter des abendlischen Mönchtums oder gar ein Columban! Desgleichen sollte man über dieses Thema nicht handeln, ohne es von den schrecklichen Exzessen des Flagellantenunwesens abzuheben. — Kern- und Glanzstück des Bandes sind die Kapitel 4—7 über Cluny und Cîteau. Vor allem das Bernhardus-Kapitel (264—321) verdient hohes Lob. Das letzte Kapitel zieht die Gedankenlinien weiter bis hinein in die Zeit des 16. und 17. Jahrhunderts, konkret zu Paolo Giustiniani (1476—1528), dessen „Libellus ad Leonem X" das großzügigste und radikalste aller Reformprogramme" enthält (H. Jedin), und zur Französischen Schule. Der ganze Band schließt mit einem Essai über die „geschichtlichen Aspekte des Mönchsmysteriums" und kehrt damit zu den Eingangsüberlegungen des ersten Bandes zurück.

H. Bacht, S. J.

Appel, Nikolaus, S. J., *Kanon und Kirche. Die Kanonkrise im heutigen Protestantismus als kontroverstheologisches Problem* (Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien, 9). gr. 8° (415 S.) Paderborn 1964, Bonifacius-Druckerei. 24.80 DM.

In der Einleitung zeigt der Verf. in einem Überblick, wie sich das Problem der Kanonfrage, d. h. der Verbindlichkeit der Schrift, in der Geschichte der evangelischen Theologie immer wieder stellt und bis heute keine befriedigende Antwort gefunden hat. Es umfaßt zwei Gesichtspunkte: 1. Nach welchen Kriterien nehmen wir exklusiv diese Sammlung als eine theologische Gegebenheit an? 2. Nach welchen Kriterien verstehen wir den theologischen Inhalt dieses Kanons (22)? Das sind auch die zwei Teile der Arbeit.

A. geht im 1. Kapitel von der Tatsache aus, daß alle Christen der verschiedenen Kirchengemeinschaften in der Bibel im Unterschied zu aller profanen, rein menschlichen Literatur ein einmaliges Buch, Heilige Schrift genannt, sehen, das eine wesentliche Beziehung zum Worte Gottes und damit eine einzigartige Kanonizität, d. h. Geltung für den Glauben hat. Auch darin stimmen alle überein, daß das Kriterium dieser Kanonizität nicht ein rein menschliches sein kann, sondern mit dem Zeugnis des Heiligen Geistes eng verbunden sein muß (27). Der Verf. zeigt dann, wie Luther, Calvin und die calvinistische Tradition, aber auch, wie neuere Autoren dieses Zeugnis des Heiligen Geistes in der Autopistie der Schrift finden wollen (28—49), weil sie der Ansicht sind, es sei menschliche Anmaßung, wenn die Kirche sich über Gottes Wort in der Schrift stellen würde, indem sie bestimmen wollte, welche Schriften überhaupt Heilige Schrift sind.

In den kritischen Anmerkungen zu diesem Kapitel betont der Verf., daß die Befürworter der Autopistie der Schrift zwar mit Recht auf die unersetzliche Rolle des testimonium Spiritus Sancti hinweisen, daß aber die Schrift nirgends bezeugt, welche Bücher zum Kanon gehören. Darüber könne vom Standpunkt der Reformatoren aus der Mensch nur eine menschliche Sicherheit haben, wie bei der Evidenz einer Sinneswahrnehmung; die schließe aber eine Täuschung nicht aus. Es handle sich also bei der Kanonizität der Schrift um ein nicht-schriftbegründetes Dogma, wie nach K. Barth alles, was die Konfession formuliert und proklamiert, den Anspruch erhebt, kirchliches Dogma zu sein (54). Wenn man sage, in der lebendigen Verkündigung höre man das Zeugnis des Heiligen Geistes über die Schrift, bleibe die Frage, in welcher Verkündigung das der Fall sei. Wenn man sich auf das testimonium nicht des *allein* wirkenden Geistes, sondern des *alles* wirkenden Geistes berufe, der *alles* wirke in der Kirche oder in den Aposteln, habe man schon menschliche Faktoren mit der Tätigkeit des Heiligen Geistes in eine Synthese gebracht (57).

Das 2. Kapitel nimmt Notiz von der Kanonbildung der alten Kirche, die nach A. um 200 im wesentlichen zu einer Übereinstimmung bezüglich der kanonischen Bücher gekommen war. Der Verf. gibt eine schematische Übersicht über die altkirchlichen Zeugen für die Kanonizität der Bücher des NT. Die Bücher des AT sind leider nicht einbezogen, obgleich doch die Kanonizität der deuterokanonischen Bücher noch lange umstritten war. Da der Verf. hier keine inhaltliche Vollständigkeit anstrebt, kann man ihm keinen Vorwurf daraus machen, wenn hier das eine oder andere Zeugnis der alten Kirche vermißt wird. Da er andererseits auch bloße klare Anspielungen an Schriftstellen des NT als Zeugnisse berücksichtigt, hätte man erwartet, daß wenigstens die ältesten Zeugen vollständig angeführt worden wären. So finden sich bei *Klemens von Rom* in seinem Korintherbrief (um 96) nicht nur klare Anspielungen an Hebr und Jak, wie die schematische Übersicht (69) vermuten lassen könnte, sondern C. Th. Schäfer verzeichnet darüber hinaus in seiner kritischen Ausgabe des 1. Klemensbriefes (Florilegium Patristicum, 44, Bonn 1941) weitere eindeutige Anspielungen an Mt 5, 7; 6, 14.; 7, 1 f. 12 (1 Klem. 13, 2), und zwar auch an Worte, die im Paralleltext bei Lukas fehlen; ferner an Mt 18, 6 f.; 26, 24 (1 Klem. 46, 8), wo Klemens mit Mt 18, 6 καταποντισθῆναι liest statt ἐρριπται (Lk 17, 2) und βέβηται (Mk 9, 42); an Apg 7, 36 (1 Klem. 51, 1); an Apg 26, 18 oder 1 Petr 2, 9 (1. Klem. 59, 2); an 1 Kor 2, 9 (1 Klem. 34, 8); an Eph 1, 18 (1 Klem. 59, 3); an 1 Tim 1, 17 (1 Klem. 61, 2); an 1 Tim 2, 7 (1 Klem. 60, 4). Ähnlich K. Bihlmeier, Die Apostolischen Väter II, 2. Aufl. Tübingen 1956. —

Der *Barnabasbrief* spielt nicht nur an Hebr und Offb an, sondern 4, 14 zitiert er ohne Namensnennung Mt 20, 16 bzw. 22, 14 mit den Worten „wie geschrieben steht" — wie der Verf. übrigens an anderer Stelle (64) selbst hervorhebt — und hat außerdem 5, 9 eine klare Anspielung an Mt 9, 13 und 7, 5 an Mt 27, 34. Man könnte noch hinweisen auf 12, 10, wo er Ps 110 (109), 1 offenbar nach Mt 22, 44 ff. bzw. den Parallelstellen Mk 12, 36 f. und Lk 20, 41—44 zitiert. — Bei *Ignatius* finden sich nicht nur Anspielungen an verschiedene Paulusbriefe, sondern ebenso an Mt, Lk und Joh; so Eph. 14, 2 an Mt 12, 33; Röm. 7, 2 an Joh. 4, 10 bzw. 7, 38; Röm. 7, 3 an Joh 6, 33 und 7, 42; Philad. 7, 1 an Joh 3, 8; Smyrn. 1, 1 außer an Röm 1, 3 an Mt 3, 15; Smyrn. 3, 2 an Lk 24, 39; Smyrn. 6, 1 an Mt 19, 12; Polyk. 2, 2 an Mt 10, 16. — Bei *Polykarp* fehlen dagegen nicht nur klare Anspielungen an Philm, Offb, Jud und 3 Joh (69 und 77, Anm. 39), sondern auch an 1 Thess, Tit, 2 Petr und 2 Joh. Vgl. dazu A. Wikenhauser, Einleitung in das NT, S. 23, vom Verf. zitiert S. 77, Anm. 39. Auch K. Bihlmeier, Die Apostolischen Väter II, vom Verf. zitiert S. 77, Anm. 39, verzeichnet keine *sicheren* Anspielungen an 1 Thess, Tit, 2 Petr und 2 Joh. — Nach der schematischen Übersicht fände sich in der *Didache* vom NT nur Hebr bezeugt (69). Tatsächlich zählt man dort aber wenigstens 37 klare Anspielungen an Stellen aus 15 Kapiteln des Mt, darunter dem Wortlaut nach das Vaterunser. Ist übrigens die Didache wirklich erst um 150 entstanden (69)? Nach B. Altaner, Patrologie (5. Aufl. 1958, S. 44) stammt sie in der jetzigen Form aus der 1. Hälfte des 2. Jahrhunderts; eine Grundschrift, Did. 1—6, sei wohl die älteste Schrift der nachapostolischen Zeit, also doch wohl Ende des 1. Jahrhunderts entstanden. Aber auch in diesen Kapiteln finden sich klare Anspielungen an Stellen aus Mt 5; 7; 15; 19; 22; 24, ein Zeichen, daß Mt in der heutigen Form Ende des 1. Jahrhunderts bekannt und anerkannt war. — *Tatian* hat nicht 175 sein Diatessaron verfaßt (69), noch um 172 (88), sondern, wie der Verf. an einer dritten Stelle richtig sagt, um 170 (76); denn 172 ist er von der Kirche abgefallen. Hätte er erst nach seinem Abfall das Diatessaron geschrieben, wäre dessen weite Verbreitung auch unter den Rechtgläubigen nicht denkbar.

Sehr richtig bemerkt der Verf., daß im Kampf gegen den Marcionismus und Montanismus die apostolische Herkunft ganz deutlich als criterium canonicitatis herausgestellt wurde (83). — Ein Versehen ist ihm unterlaufen, wenn er S. 90 Anm. 94 sagt, daß nach EB² 16—20 auch das Konzil von 397 sich an Papst Bonifatius gewandt haben solle, der erst 418—422 Papst war. Tatsächlich wird auch dort klar gesagt: „Idem canon (des Plenarkonzils von Hippo 393) tribuitur etiam Concilio Carthageniensi, quod dicitur tertium, a. 397, et *repetitus* est a Concilio Carthageniensi (can. 29), a. 419." — S. 103 hätte zu dem Dekret des Tridentinums über die Autorität der Vulgata noch die authentische Erklärung dieses Dekretes in der Enzyklika „Divino afflante Spiritu" (EB² 549; DS 3825) angeführt werden können.

Aus der richtigen Erkenntnis, daß die Kanonfrage von der Schrift her allein nicht zu lösen ist, sondern nur im Lichte der Tradition beantwortet werden kann, untersucht A. dann zunächst den Begriff der Tradition, und zwar (1) im allgemeinen genommen, (2) in der Urkirche und (3) in der weiteren Geschichte der Kirche. Bezüglich des Traditionsbegriffes der Urkirche macht er sich die Auffassung O. Cullmanns (Die Tradition als exegetisches, historisches und theologisches Problem, Zürich 1954) zu eigen. Nach ihm trägt die fortwährende, aktive Gegenwart des Herrn die Tradition seiner Apostel und garantiert ihre Autorität. Er selbst bezeuge aktuell in ihren überzeugenden Überliefern mit, indem er als Heiliger Geist sich im Zusammenhang mit diesem besonderen Amt mitteile (123). Ob diese Identifizierung des Heiligen Geistes mit dem erhöhten Christus in Einklang gebracht werden kann mit der Sendung des Heiligen Geistes durch Christus nach Joh, bleibe dahingestellt.

Man wird dem Verf. gerne zugeben, daß diese lebendige apostolische Tradition an Umfang irgendwie weit die schriftliche übertrifft, insofern sie „den ganzen Lebensreichtum der jungen Kirche an Verkündigung und liturgischer Feier" umfaßt, und daß innerhalb dieses Stromes lebendiger Tradition die neutestamentlichen Briefe und Bücher als schriftlicher Ausdruck und Verdeutlichung dieser Tradition entstanden sind (124); aber ist deshalb die Vorstellung, daß die neutestamentlichen

Schriften ein Niederschlag der mündlichen Tradition sein sollen, eine ungerechte Verengung der Perspektive (125)? Das wäre doch nur dann der Fall, wenn damit gesagt sein sollte, daß in der Schrift die gesamte Tradition inhaltlich und formell enthalten sei. Das bepaupten aber nicht einmal diejenigen, die die Ansicht vertreten, daß die Schrift die ganze dogmatische Tradition wenigstens einschlußweise enthält. Übrigens vertritt A. an anderer Stelle (179 f.) die Ansicht, daß die ganze Tradition irgendwie in der Schrift enthalten ist.

Die von K. Rahner (Über die Schriftinspiration, S. 44) gemachte Aussage, die A. sich zu eigen macht, daß die Inspiration und Kanonizität der biblischen Schriften gar nicht in der Schrift enthalten seien (179), läßt sich wohl kaum halten; denn wie ich an anderer Stelle gezeigt habe (vgl. Schol 33 [1958] 208—233), bestand im Urchristentum die Glaubensüberzeugung, daß die „Apostel" (im weiteren Sinne genommen) bei der authentischen mündlichen und schriftlichen Glaubensverkündigung Werkzeuge des Heiligen Geistes, d. h. inspiriert waren und daß darum ihre Verkündigung kanonisch, d. h. normativ für Glaube und Sitte war (a. a. O. 223—228).

Bei der Frage nach der Tradition in der weiteren Geschichte der Kirche behandelt A. fast ausschließlich das Dekret des Tridentinums über Schrift und Tradition und die sich daran anschließenden Auseinandersetzungen über ihr Verhältnis zueinander (127—180). Er hält mit H. Lennerz und anderen die Abänderung des partim — partim in *et* nur für eine stilistische Verbesserung (169). Den Inhalt der Traditionen im Augenblick ihrer Entstehung, bei ihrem Ursprung und in ihrem Geburtsstadium, in dem sie von Christus und seinem Geist eingegeben und gewirkt wurden, bezeichnet er als „Lebensstrukturen der Urkirche" (172). Er ist auch hier offenbar von der Auffassung K. Rahners von der Schrift als „konstitutivem Element der Urkirche" beeinflußt. Wenn er dann aber sagt, daß die Kirche der nachapostolischen Zeit die Schrift mitkonstituiere (174), dürfte das mißverständlich sein; denn durch das Verstehen und die aktuelle autoritative Verkündigung der Schrift als aktuellen, unfehlbaren, jetzt zu uns kommenden Gotteswortes wird doch die Schrift nicht konstituiert, ebensowenig wie sonst ein Buch dadurch konstituiert wird, daß es einer liest. Hier dürfte eine Verwechselung mit der Offenbarung vorliegen, die als Dialog den hörenden bzw. glaubenden Menschen erfordert. Schrift und mündliche Verkündigung sind nicht Offenbarung, sondern Mittel, durch die die Offenbarung die Menschen erreicht.

Unter den Traditionsbegriff, wie ihn Teilhard de Chardin für die ganze Schöpfung auffaßt (180 f.), läßt sich nach A. auch der heilsgeschichtliche Traditionsbegriff fassen. Auch die Heilsgeschichte kenne, wenn auch sui generis und gemäß eigener, innerlicher Gesetzmäßigkeit, eine dynamisch-evolutionierende Tradition, wie sie in der Dogmenentwicklung zutage trete (182). In dieser Tradition lasse sich eine Vielheit von Traditionen unterscheiden, darunter die apostolischen Traditionen tum ad fidem tum ad mores pertinentes, die die Lebensstruktur der Kirche bildeten, die, obgleich bleibend, sich von innen heraus mit der Evolution des Ganzen entfalteten (183). Nach A. ist Tradition primär nicht etwas Objektivierbares, Vorhandenes, Verfügbares, sondern das überlieferte Selbstverständnis und die Lebenskontinuität der Kirche Christi (184 f.). Es ist das sich gleichbleibende Selbstbewußtsein der Kirche als pneumatisches soziales Selbstbewußtsein (185). — Das überlieferte Selbstbewußtsein der Kirche ist zweifellos auch Gegenstand der Tradition, aber doch erst sekundär; denn es gründet und hat seine Norm in den objektiven Gegebenheiten der auf Christus zurückgehenden apostolischen Tradition der Heilswahrheiten und Sittenvorschriften, die nach dem Tridentinum enthalten sind in libris scriptis et sine scripto traditionibus (DS 1501). Die Forderung des Verf.'s, statt „Schrift und mündlicher Überlieferung" besser zu sagen „Schrift und apostolische Überlieferung" oder noch genauer „Schrift und apostolische Traditionen" (185, Anm. 301), würde die Tatsache verschleiern, daß ja auch die Schrift im Grunde nichts anderes ist als eine Art „apostolischer Überlieferung" bzw. „apostolischer Traditionen", die sich innerlich von der mündlichen apostolischen Verkündigung nicht unterscheidet. Im Grunde genommen anerkennt der Verf. das auch selbst, denn an einer anderen Stelle sagt er: „Es ist ... außer jedem Zweifel, daß

die Apostel sowohl ihrer mündlichen wie ihrer schriftlichen Verkündigung des Christusgeschehens denselben Wert zumaßen" (212).

Der Verf. geht dann auf die Rolle der Tradition bei der Kanonbildung ein (188—193). Ausführlich bespricht er die Frage, ob die apostolische Autorschaft als Kriterium für die Aufnahme in den Kanon in Frage kommt und ob sie allein genüge (186—227). Hier kommen in dankenswerter Weise eine Reihe von Autoren zu Wort, die sich für die Kanonizität der Bücher des NT jedenfalls vor allem auf den apostolischen Ursprung berufen, so W. Andersen, K. Barth, E. Brunner, H. von Campenhausen, O. Cullmann, W. Elert, F. G. Großheide, E. Kinder, W. Michaelis, C. H. Ratschow, H. Ridderbos, E. M. Kredel u. a. (196—200). Leider vermißt man hier u. a. Arbeiten von M.-J. Lagrange O. P., S. Zarb O. P., L. M. Dewailly O. P. und D. Van den Eynde O. F. M. In diesem Zusammenhang darf ich auf meine einschlägige, schon erwähnte Untersuchung in Schol 33 (1958) 208—233 verweisen, die vom Verf. im Literaturverzeichnis erwähnt ist.

A. beschreibt dann näher den Apostelbegriff, vor allem im Anschluß an E. M. Kredel (Der Apostelbegriff in der neueren Exegese: ZKathTh 78 (1956) 169—193 257—305) und K. H. Rengstorf (ThWNT I, 415 f.). Treffend wird gesagt, daß die Apostel nicht nur Augenzeugen, sondern auch mit einem charismatischen Verständnis des Christusgeschehens begnadet waren (211).

Trotzdem ist A. der Ansicht, daß die apostolische Autorschaft als Kriterium allein ungenügend ist (217); denn tatsächlich wäre dann mein Verständnis des Apostelamtes das Kriterium — und es bliebe die Frage, auf Grund welchen Kriteriums mein Verständnis des Apostelamtes ein authentisches Verständnis sei (218). — Das ist richtig, wenn mein Verständnis des Apostelamtes nicht auf der einmütigen Glaubensüberzeugung der Urkirche vom Apostelamt, oder besser vom apostolischen Charisma beruht und wenn ich versuchen würde, unabhängig vom Urteil der Kirche mit Sicherheit zu entscheiden, ob ein Buch nicht nur von einem Apostel, sondern von ihm *als* Apostel, d. h. kraft des apostolischen Charismas, geschrieben und infolgedessen inspiriert und kanonisch (= normativ) ist; mit andern Worten: die apostolische Autorschaft ist zwar ein hinreichendes, ja *das* Kriterium für die *Kirche*, aber nicht unmittelbar für den einzelnen.

Kann ich dabei wirklich von einer „Priorität der Kirche über das Apostelamt" sprechen, „in der die Apostel ihre fundamentale Funktion ausüben", so daß „die neutestamentlichen Schriften eine Schöpfung der Kirche, nämlich der Urkirche" sind (277)? Das wäre der Fall, wenn die Apostel nur im Namen und Auftrag der Kirche das Evangelium mündlich und schriftlich verkündigten und nicht unter dem persönlichen charismatischen Einfluß des Heiligen Geistes (Inspiration), von dem u. a. das I. Vaticanum spricht: Die Kirche hält die Bücher des AT und NT vollständig mit allen ihren Teilen für heilig und kanonisch (normativ für Glaube und Sitten), weil sie Spiritu Sancto inspirante conscripti Deum habent auctorem et ut tales ipsi Ecclesiae traditi sunt", und das II. Vaticanum hat diese Worte im 3. Kapitel der Constitutio dogmatica de Revelatione wiederholt. Die heiligen Bücher sind also nicht deshalb kanonisch, weil sie von Männern verfaßt sind, die in der Urkirche eine besondere Funktion ausübten, so daß man sie eine Schöpfung der Urkirche nennen könnte, sondern weil sie von Männern geschrieben, die unter der persönlichen Inspiration des Heiligen Geistes standen. Auf die Tatsache der Inspiration als inneren Grund für die Kanonizität der heiligen Bücher, d. h. ihres normativen Charakters oder ihrer kanonischen Geltung, geht der Verf. in seinem ganzen Werk kaum ein.

Im 2. Teil handelt A. über den Kanon als regula fidei, d. h. über das Verständnis der Heiligen Schrift (267—379). Wenn die konkrete Schrift, aus der der Christ lebt, die Schrift ist, wie dieser sie versteht (269), so bleibt die Frage nach dem richtigen Verständnis der Schrift. Weil immer ein bestimmtes Vorverständnis vorausgesetzt wird — anders bei den Katholiken als bei den Protestanten —, wird auch entsprechend das Verständnis verschieden sein. Es folgt ein kurzer Überblick über das Schriftverständnis bei den Reformatoren und späteren Protestanten: F. Schleiermacher, Wilh. Dilthey, von dem sich nach A. auch R. Bultmann inspirieren ließ (269—272). Dann geht der Verf. näher ein auf das Vorverständnis bei den Protestanten: G. Ebeling, K. Barth und vor allem R. Bultmann, dessen Vor-

verständnis und Entmythologisierungstheorie ausführlicher zur Sprache kommen (272—305).

Richtig wird betont, daß das persönliche Weitergeben der Heiligen Schrift immer seine Norm findet im persönlichen Verstehen der Urkirche, in der diese Schriften entstanden sind. Das apostolische Wort „selber" könne heute nur gehört werden, wenn es von lebendigen Nachfolgern, die in der apostolischen Verständnistradition stehen, verstanden werde (181).

Da es sich in den neutestamentlichen Schriften um eine situationsbedingte Verkündigung handle, sei auch das für das richtige Verständnis zu beachten (305—312). Authentisches situationsbedingtes Verstehen der Schrift ist nach A. nur möglich in der Gemeinsamkeit des neuen Israel, der Kirche; denn das neutestamentliche Zeugnis sei Ausdruck des Selbstverständnisses der Urkirche (317). Das authentische Verständnis der Schrift müsse demnach notwendig einen sozialen Charakter haben (318—323). Dieser Charakter werde bei Bultmann zwar kurz erwähnt, spiele aber bei ihm für das Schriftverständnis keine Rolle (319). Anders bei H. Diem, K. Barth und E. Kinder (321 ff.). Die tiefste Ursache der reformatorischen Kanonkrise liegt nach A. in der Tatsache, daß es unmöglich ist, die Schrift auf die Seite Gottes zu stellen, ohne zugleich auch die Kirche anzunehmen (331); denn das NT sei faktisch eine Frucht des Lebens der Urkirche, es sei der uns bewahrte schriftliche Ausdruck des urchristlichen Selbstverständnisses (331). Daß man damit m. E. dem Wesen der Inspiration nicht gerecht wird, wurde schon gesagt. In diesem Zusammenhang zitiert der Verf. ein bezeichnendes Wort von E. Kinder: „Wenn sowohl der Umfang des Kanon als auch der Sinn seiner Kanonizität schlechthin außerhalb jeder Diskussion steht, so ist der Protestantismus im Prinzip katholisch geworden" (332).

Daß durch die Fixierung des Kanons zwar eine unfehlbare quantitative Grenze gezogen ist, daß aber die Unsicherheit bezüglich bestimmter Perikopen damit nicht ausgeräumt sei (364), läßt sich schwer mit dem Tridentinum und dem I. Vaticanum und neuerdings mit dem II. Vaticanum in Einklang bringen, denn an allen diesen Stellen heißt es, daß die vollständigen Bücher mit allen ihren Teilen, wie sie sich in der alten lateinischen Vulgata finden, als heilig und kanonisch zu gelten haben (DS 1504 u. 3006). Damit ist zwar nicht die literarische Echtheit aller Teile, wohl aber ihre Kanonizität entschieden. — Kann man ferner wirklich sagen, daß die katholische Kirche bekennt, die Heilige Schrift sei wahrlich sie selbst als Ausdruck des Glaubensbewußtseins der einmaligen Urkirche und damit auch als Ausdruck des Glaubensbewußtseins der Kirche aller Zeiten (374)? Dagegen läßt es sich richtig verstehen, daß „allein der Gesamtsinn der Kirche, in der das testimonium Spiritus Sancti aktuell mitbezeugt" wird, „die Schrift versteht, so wie sie sich selbst verstanden wissen will" (374). Weniger glücklich wird dann gesagt: „Wenn wir die Kraft dieses Buches erfahren, dank des Zeugnisses des Heiligen Geistes, dann sind *wir* uns dieser pneumatischen Geladenheit der Schrift bewußt. Wenn wir von der Autopistie der Schrift sprechen, ist mit diesem Selbstbewußtsein *unsere* Erfahrung mit der Schrift und unser Verständnis der Schrift gemeint" (375). Man könnte das so verstehen, als wenn eine solche persönliche Erfahrung mit der Schrift uns eine Sicherheit über ihre „pneumatische Geladenheit" oder ihre Kanonizität geben könnte. Der Verf. will das sicher nicht sagen; denn kurz darauf vermerkt er ausdrücklich: „Die einzige Stimme, die beim Verständnis der Schrift mitgehört werden darf, ist die Stimme des pneumatischen Selbstverständnisses der Kirche" (376), oder noch klarer: „Dieses Selbstbewußtsein des ganzen Christus ist die letzte Norm jeder Glaubensauffassung von der Schrift und die letzte Antwort auf alle Fragen" (376), jedenfalls für den einzelnen Christen. In diesem Sinne kann man gelten lassen, daß die „Autopistie" (wie sie in der Kirche und nicht nur im Leben des einzelnen vorhanden ist) „das einzige hinreichende criterium canonicitatis" ist (376), wenigstens, wenn man das apostolische Charisma als wesentlichen Bestandteil der Urkirche betrachtet. So kann man dann auch sagen, daß „die Kanonbewußtwerdung der Kirche im Laufe der Geschichte" „ein durch den Heiligen Geist geführtes Wachstum ihrer Autopistie" ist (377).

Der Verf. hat sehr viel Material zusammengetragen, vor allem die verschiedenen Ansichten von nicht-katholischen Autoren, die auf diese Weise dem Leser leicht greifbar gemacht worden sind. Die Arbeit würde durch eine größere Straffung

sicher noch gewonnen haben. Fragen wie die nach dem Verhältnis von Schrift und Tradition in der Auffassung des Tridentinums (127—179) oder nach dem Petrusbewußtsein der Päpste (90 f.) gehören doch nur sehr entfernt zu dem gestellten Thema. Die Frage „Kanon und Kirche" ist nicht dieselbe wie die nach „Schrift und Tradition". Aber trotzdem und trotz der im Verlaufe dieses Diskussionsbeitrages gemachten Vorbehalte wird der Leser in dem umfangreichen Werk manche Anregung finden, sei es zum Teil auch nur, um sich mit den aufgeworfenen Fragen weiter auseinanderzusetzen. Dabei wird er immer wieder feststellen, daß der Verf. sich weithin von K. Rahner (Über die Schriftinspiration) hat bestimmen lassen, und daß er sich dessen Auffassung zu eigen gemacht hat. B. Brinkmann, S. J. (†)

Schelkle, Karl Hermann, *Die Petrusbriefe — Der Judasbrief* (Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament, XIII, 2). gr. 8° (XXVI u. 250 S.) Freiburg 1961, Herder. 26,80 DM.

Mit diesem Band findet die Reihe des Herderschen theologischen Kommentars zum Neuen Testament, die 1953 durch R. Schnackenburg mit seinem Kommentar zu den Johannesbriefen verheißungsvoll begonnen wurde, eine glückliche Fortsetzung. Schelkle beschließt seinen Kommentar mit einem Exkurs über „Biblische Pseudepigraphie" (245—248). Es empfiehlt sich, diesen Exkurs gleich zu Beginn der Besprechung hervorzuheben, weil die Frage der Autorschaft gerade bei den drei hier behandelten Briefen brennend wird. In dem Exkurs gibt Verf. ein gutes Bild von der literarischen Gepflogenheit der Umwelt des Neuen Testaments und auch einer noch viel älteren Zeit, sowohl im biblischen wie auch im außerbiblischen, im jüdisch-christlichen wie im heidnischen Bereich, nämlich der Gepflogenheit, Reden und auch ganze literarische Werke und Briefe unter dem Namen einer bekannten Persönlichkeit der Vergangenheit erscheinen zu lassen. Es war das nicht als Fälschung gedacht. „In allen diesen Fällen soll aus alter Überlieferung und in ihrem Geiste eine Antwort auf neue Fragen gegeben werden. Die Verfasser hatten die Überzeugung, daß die Alten heute so sprechen würden. Darum wurden die neuen Schriften unter alte Namen gestellt" (247). Danach ist die Pseudepigraphie eine literarische Form, die von vornherein auch vom Neuen Testament nicht auszuschließen ist. Die Kanonizität aller neutestamentlichen Schriften steht durch das allgemeine kirchliche Lehramt und obendrein durch feierliche Verkündigung (Tridentium) fest. Die Verfasserfrage berührt sich mit der Frage der Inspiration und Kanonizität nur insoweit, als die Offenbarung und ihr schriftlicher Niederschlag mit der apostolischen Zeit (bis gegen Ende des 1. Jahrhunderts) abgeschlossen war. So kann Verf. unbefangen in den Einleitungen zu den einzelnen Briefen (1—17 zu 1 Petrus; 137—144 zu Judas; 177—183 zu 2 Petrus) Stellung nehmen zur Frage ihrer Verfasser.

1 Petrus, eine an die Gemeinden Kleinasiens gerichtete „Epistel", beabsichtigt, die Christen angesichts schon beginnender und künftig wachsender Bedrängnisse zu stärken. Der Brief ist nicht Wiedergabe einer Taufliturgie im Rahmen einer allgemeinen kultischen Feier, wie es neuerdings verschiedentlich vermutet wurde, wenn auch liturgisch-kultische Tradition eingegangen ist. Im wesentlichen steht er im Strom der großen katechetischen und paränetischen Tradition, wie auch die übrigen Schriften des Neuen Testamentes, von denen demnach keine direkte literarische Abhängigkeit anzunehmen ist. Verf. betont aber die besondere Nähe von 1 Petrus zur Theologie des hl. Paulus, sei sie nun direkt oder indirekt hervorgerufen. Der Brief setzt noch keine blutige, allgemeine Verfolgung voraus, aber doch eine für die Christen schwierige Situation, in der sie vielfache Verleumdungen, Anklagen, Verhöre, wohl auch schon Verhaftungen zu erdulden haben, um des Glaubens willen. Für die Zeit der Abfassung und damit auch für die Frage der Verfasserpersönlichkeit ist es entscheidend, ob man eine derartige Lage der Christen schon kurz vor der Neronischen Verfolgung als gegeben ansehen oder sie lieber vor den Ausbruch der Verfolgung durch Domitian verlegen will. Verf. hält die frühe Ansetzung für nicht unmöglich und hält damit eine petrinische Verfasserschaft für wahrscheinlich, in dem Sinne, daß Petrus sich in einem ausgiebigen Maße des Silvanus (5, 12) bei der Abfassung bedient hat; so würde auch am besten die Verwandtschaft mit dem theologischen Ideengut des hl. Paulus erklärt. Im Falle einer späteren

Ansetzung könnte man immer noch an einer Fertigung des Briefes durch Silvanus festhalten, der dann etwa im Auftrag der römischen Gemeinde und aus den Intentionen ihres großen Apostels (Petrus) geschrieben hätte.

Der *Judasbrief* liegt nach Schelkle geschichtlich vor dem 2. Petrusbrief, vor allem weil 2 Ptr 2, 1-18 literarisch vom Judasbrief abhängig ist, und nicht umgekehrt; das wird mit guten Gründen bewiesen (139). Er ist seiner Art nach „ein antihäretisches Flugblatt", das sich gegen Irrlehrer gnostisch-libertinistischer Richtung wendet. Der Brief ist demnach kaum an Judenchristen, sondern eher an ein heidenchristliches Milieu gerichtet, das auch nicht zu früh, sondern etwa in spätapostolischer Zeit anzusetzen ist. In der Verfasserfrage hat Schelkle große Bedenken, die Überschrift im Sinne eigentlicher Abfassung durch Judas, „den Bruder des Jakobus", gelten zu lassen. Er rechnet hier stark mit Pseudepigraphie. Der unbekannte Verfasser hat seinen Brief unter dem Namen des Herrenbruders Judas, eines „Bruders" des Jakobus, veröffentlicht. Zu dieser Identifizierung des „Judas", der demnach nicht zum Apostelkollegium gehörte, nimmt Verf. ausführlich Stellung (140—143). Ist Judas aber der Sohn der „anderen Maria"? Simon und Judas werden doch wohl in einem Vettern-Verhältnis zu Jakobus und Josef stehen.

Der *2. Petrusbrief* ist auch durch das Treiben der Irrlehrer veranlaßt; vor allem richtet er sich gegen die Leugnung und Verspottung der kirchlichen Parusielehre; im 2. Kapitel nimmt 2 Ptr die Beschreibung des zuchtlosen Lebens der Irrlehrer im Judasbrief auf. Somit werden beide Briefe sich gegen dieselbe Irrlehre libertinistischer Gnosis richten, von der uns Schelkle in Exkurs (auf S. 230—234) ein eingehendes Bild entwirft. Im ersten und dritten Kapitel nimmt 2 Ptr insbesondere Stellung zur Parusie des Herrn. Daß der Brief nicht vom Apostel Petrus verfaßt, sondern nur unter seinem Namen veröffentlicht wurde, wird vom Verf. gut begründet (179—181). Die Naherwartung der Parusie ist dem Brief zufolge in einem Maß erschüttert, wie sie für eine frühe apostolische Zeit, zu Lebzeiten von Petrus und Paulus, nicht angenommen werden kann. 2 Ptr 3, 2 spricht von den Aposteln wie von einem fernen Kollegium. Die Paulusbriefe werden als gesammelt vorausgesetzt, und ihre Deutung wird auch mißbräuchlich und in die Irre führend vorgenommen. Dies und vieles andere veranlaßt Schelkle (und mit ihm wohl heute die meisten Autoren) zu dem Urteil: „2 Petr muß offenbar als pseudepigraphische Schrift beurteilt werden. Ein Lehrer und Seelsorger der Kirche benützte zu Ende der apostolischen Zeit diese Literaturform, um die Kirche mit einem an die Allgemeinheit gerichteten Brief zu stärken" (181).

Die Exegese des Textes (für 1 Petrus auf S. 18—136; für Judas S. 145—175; für 2 Petrus S. 184—248) ist in einfacher, klarer Sprache gehalten und entspricht durchaus der besonderen Zielsetzung dieser Kommentarreihe, die besonderen Wert legt auf eine theologische Auslegung. Sehr gefördert wird diese theologische Note noch durch gute Exkurse: „Die Wiedergeburt" (28—31); „Christus der Grundstein — Die Kirche, das geistige Haus" (60—63); „Haustafel" (96—98); „Christologische Formeln in 1 Petr" (110—112); „Die Passionstheologie in 1 Petr" (112—113); „Die jüdischen Apokryphen in Jud und 2 Petr" (220—221); „Irrlehren und Irrlehrer in Jud und 2 Petr" (230—234); „Eschatologie in 2 Petr" (240—241); „Spätapostolisches und frühkatholisches Zeugnis" (241—245); „Biblische Pseudepigraphie" (245—248). Anerkannt schwierig für die Auslegung sind 1 Petr 3, 18—20 und 4, 6. Verf. informiert über die Deutungsversuche und verweist am Schluß vor allem auf die religionsgeschichtliche Erklärung, nach der 1 Petr 3, 19—20a (die Predigt des abgestiegenen Christus an „die Geister im Gefängnis") in Verbindung gebracht wird mit den gefallenen „Gottessöhnen" von Gen 6, 1—6, wie diese Stelle in der spätjüdischen Tradition weiter entwickelt wurde.

Hier wird noch nicht das letzte Wort gesagt sein. Eine neue Spezialarbeit zu 1 Petr 3, 18—4, 6 (W. J. Dalton, Christ's Proclamation to the Spirits. A study of 1 Pe 3, 18—4, 6. Romae [1965] Pont. Bibl. Inst.) dürfte zu einem neuen Überdenken der Stelle und ihrer Exegese anregen. Sehr wohltuend wird die ehrliche Art empfunden, mit der Verf. die Exegese schwieriger Stellen angeht und mit manchen künstlichen Auslegungen aufräumt; so z. B. im Judasbrief v. 6.—7. 9. 11, wo er die Benutzung spätjüdischer Apokryphen mit legendarischen Motiven zugibt. Im Exkurs (221) bemerkt er dazu: „Auch die Legende hat ihre Weise, die Wahrheit

auszusagen, und sie vermag sie oft treffender auszusagen als die Historie. So verstanden, ist es ohne Anstoß, wenn die inspirierte Schrift Motive der Legende benützt, um die beabsichtigte Aussage zu erläutern und darzustellen."

Es versteht sich, daß man bei so schwierigen Texten, wie sie die drei behandelten Briefe darstellen, in manchen Einzelheiten der Auslegung anderer Meinung sein kann oder doch eine etwas andere Nuance der Auslegung vorziehen würde. Aufmerksam machen möchte ich auf ein Versehen auf S. 187, wo in der Übersetzung (nicht im Kommentar) ein Glied zuviel in den Tugendkatalog hineingeraten ist, nämlich die „Bewährung", die sich im Urtext nicht findet. Ein störender Druckfehler S. 205, Zeile 10 von unten: „taufen" statt „kaufen"; S. 63 in der Überschrift: „Haupt" statt „Haus". Schließen möchte ich mit dem Hinweis auf den ausgezeichneten Exkurs „Spätapostolisches und frühkatholisches Zeugnis" (241 bis 245), und daraus mit dem letzten Satz: „Wenn dieses NT in seinen späteren Teilen zum Frühkatholizismus überleitet, dann wird katholische Exegese sich bemühen, zu zeigen, bei wahrhaft geschichtlichem Verstehen geschehe hier nicht Verkehrung des Ursprünglichen und Wahren, sondern echte und gültige Entwicklung" (245).

K. Wennemer, S. J.

Völker, Ludwig, *Die Terminologie der mystischen Bereitschaft in Meister Eckharts deutschen Predigten und Traktaten.* (Dissertation.) 8° (232 S.) Tübingen 1964, nicht im Buchhandel. — Weiss, Bardo, *Die Heilsgeschichte bei Meister Eckhart.* kl. 8° (181 S.) Mainz 1965, Grünewald. 19.80 DM. — Winkler, Eberhard, *Exegetische Methoden bei Meister Eckhart* (Beiträge zur Geschichte der biblischen Hermeneutik, 6). gr. 8° (VII u. 130 S.) Tübingen 1965, Mohr. 18.— DM.

Die angezeigte germanistische Dissertation von *L. Völker* lag 1962 der Universität Tübingen vor. Daraus erklärt sich vielleicht, daß ihr die wohl wichtigste Eckhartdeutung der letzten Jahre von Vl. Lossky, Théologie Négative et Connaissance de Dieu chez Maître Eckhart (Paris 1960), unbekannt geblieben ist. Aber es ist auch sonst ein Kennzeichen der Arbeit, daß sie fast ausschließlich auf germanistische Vorarbeiten aufbaut. Der erste umfängliche Hauptteil (8—182) untersucht „Die an der Aussage der mystischen Bereitschaft beteiligten Termini" im einzelnen, wie z. B. (ins moderne Deutsch übertragen, vgl. Register S. 228): arm, bloß, sich erheben, daheim, eitel, Leere, lauter, Stille, Sammlung, Schweigen, unbeweglich, Ausgang, Friede. Der zweite Teil (183—227) versucht eine „Zusammenfassende Interpretation der bei den einzelnen Termini gemachten Beobachtungen". Nachdem im allgemeinen gezeigt worden ist (183—193), daß und wie sich die Sprache der Tradition bei Eckhart neu formt, werden Einzelzüge dieser Umwandlung herausgearbeitet (193—198): „großer Reichtum an verschiedenen grammatischen Formen", „auffallende Leichtigkeit der Wortbildung" und Neu-Aktivierung „bisher weniger beachtete(r) Möglichkeiten der deutschen Sprache" wie „Substantivierungen, Verbalableitungen, Richtungsadverb". Dahinter steht das ständige Bemühen um die Wortung „des mystischen Ineffabile". Den inneren Trend dieser Sprache kennzeichnet Völker als „Vergeistigung", „Entbildlichung und Abstraktion". Zur Kennzeichnung nun des „Feld(s) der mystischen Bereitschaft in der Sprache Eckharts" (198—213) gilt vor allem, daß (der deutsche!) Eckhart kein logisch verfestigtes System mit klaren Bestimmungen und Abgrenzungen der Termini aufgebaut hat, sondern bewußt versucht, Begriffe und Wörter durch Konfrontierung mit anderen Begriffen ihres Wortsinns zu entkleiden „und auf die höhere Ebene der vergeistigten Zeichenhaftigkeit" zu stellen, um den Hörer ständig über den Begriff hinauszuweisen. Deshalb kann man nur in analoger Weise einige Aspekte herausstellen, die das Wortfeld umreißen: „Passivität, Angleichung und Annäherung an das göttliche Wesen, Trennung und Loslösung vom Nicht-Göttlichen". Diese Aspekte sind eingebettet in die Bewegung der Seele: „Hinweg von der *Welt*", „Hin zu *Gott*". Hieraus zeigt sich, daß eine Isolierung der „Bereitschaft" von der angezielten „Unio" manchmal kaum zu vollziehen ist. Sehr vorsichtig bemüht sich dann V. die Entwicklungsrichtung innerhalb der Sprache Eckharts selbst zu analysieren: „Eine Tendenz zur Spezialisierung", also Konzentrierung auf nur ein Thema wie „arm", „Trost im Leiden", und eine deutlichere „Begriffs-

erörterung". Der sich anschließende Vergleich „Eckharts deutsche(r) Terminologie der mystischen Bereitschaft ... mit seiner lateinischen Sprache" (214—223) bucht als Ergebnis, „daß Eckharts Denken in jedem Augenblick eigene Wege geht, ob er nun ‚lateinisch' oder ob er ‚deutsch' denkt", wobei das deutschsprachige Denken den Meister zu seinen kühnsten Gedanken hinreißt und ihn sich auch in sprachlicher Hinsicht gegenüber der Tradition „selbständiger und revolutionärer" verhalten läßt. Ein Abschlußkapitel (224—227) stellt „Die mystische Sprache Meister Eckharts als potenzierte Symbolsprache" heraus. Der jeder Sprache innewohnende Zeichencharakter, mit der sie die Welt „in das Eigentum des Geistes" umschafft, wird bei Eckhart nochmals überhöht, um „über Gott und die Vereinigung der Seele" reden oder letztlich schweigen zu können.

Schon aus der Besprechung ergibt sich die Orientierung Völkers an den Forschungen Quints. Bei einigen seiner Ergebnisse kann man ein Fragezeichen anbringen, die meisten aber wird man als eine erneute Bestätigung schon bekannter Einsichten (der Eckhartforschung und der Mystikforschung im allgemeinen) ansehen. Statt auf Einzelheiten einzugehen, wie z. B. die diskussionswerte Bemerkung: „Ist nicht gerade die feste Form im Syntaktischen die Voraussetzung für die Freiheit der Terminologie?" (210), soll auf einen zentralen, meiner Meinung entscheidenden Mangel hingewiesen werden. Als Richtschnur zur Herausarbeitung der deutschen Spracheigentümlichkeiten wird neben germanistischen Texten so gut wie ausschließlich der lateinische Eckhart genommen. Von Denifle wird z. B. nur sein posthum herausgegebenes Jugendwerk angeführt, daneben aus dem lateinischen Bereich nur die Solesmer Mechthild-Ausgabe, die Summe des Thomas nach der mittelhochdeutschen Übertragung (Morgan/Strothmann) und ausgerechnet die Regula Benedicti. Das kann nicht einmal genügen, um zur lateinischen Fachsprache Eckharts und damit zu seinen spekulativen Ideen einen Zugang zu erhalten; noch weniger aber genügt es, um eine Ahnung zu bekommen von der Atmosphäre der spirituellen Terminologie der damaligen Zeit. Nur auf ihrem Hintergrund ließe sich die Eigenleistung Eckharts erkennen. Dieser Hintergrund aber ist für die Zeit Eckharts zum größten Teil „lateinisch", deckt sich keineswegs mit der fachtheologisch-lateinischen Literatur, die einen (aber nicht den ganzen) Zugang zum lateinischen Eckhart-Corpus liefern kann, sondern schließt auch die lateinische „Erbauungsliteratur" ein. Um nur ein Beispiel anzuführen: der Komplex: „blôz, blôzheit, entbloezen", wird von V. so gut wie ohne einen außereckhartschen Beleg bearbeitet (der Hinweis auf Gr. Lüers hätte weiterführen müssen). Dabei ist „gymnos-nudus" seit Evagrius und schon früher (seit Philo, Origenes, Hieronymus) Kristalisationspunkt von verschiedensten Spiritualitäten geworden: der mönchischen (von Johannes Kassian weitergegeben), der franziskanischen (vgl. M. Bernards, Nudus nudum Christum sequi in cruce: WissWeish 14 [1951]) oder der ps.-dionysischen (bis zu den Briefen des Kartäusers Heinrich Egher von Kalkar); auch Augustinus steht in diesen Traditionen („amator sapientiae, quam ... nullo interposito velamento quasi nudam ... tenere desideras"; Soliloquium I 13). Müßte man nicht dieses Vorfeld, diese Literatur, die Eckhart zweifelsohne kannte und in der „nudus" in den verschiedensten Nuancen gebraucht wird, überschauen, um Schlüsse für die sprachliche Übernahme in die deutsche Terminologie ziehen zu können?

Eine solche Erweiterung des Horizonts würde wahrscheinlich auch auf manche Neuentdeckung im germanistischen Bereich stoßen. B. Spaapen hat in einer Besprechung des Eckhart-Buches von U. Nix gezeigt (OnsGeestErf 39 [1965] 113—132; neben den Besprechungen durch K. Ruh und J. Quint, auch GeistLeben 37 [1964] 150 f.), daß viele der Neologismen und Neu-Aktivierungen, der Substantivierungen auf -heit und -unge, der Präfixe, der Adjektive, sich auch bei Hadewijch und Beatrijs finden. Umgekehrt ist der „Spiegel der einfachen Seelen" aus dem 13. Jahrhundert (Maguerite Porete, verbrannt 1310?) in einer sehr frühen lateinischen Übersetzung bekannt. Man mag über die schwierigen Datierungsfragen verschiedener Meinung sein, sicher scheint aber zu sein, daß der Neuansatz M. Eckharts nicht so „neu" ist, wie man gelegentlich es hinstellt. Vielleicht könnte auch hier ein Blick in die lateinische Erbauungsliteratur weiterhelfen.

Wenn auch V's Arbeit zeigt, daß die ernst zu nehmende Eckhartforschung sich

von den extremen Anklagen auf Pantheismus und unklaren Thomismus auf eine vernünftige Mitte eingependelt hat, so läßt sie doch erkennen, daß noch vieles zu tun bleibt, um die Leistung Eckharts und seiner Zeit gerecht zu würdigen.

Völlig andere Wege geht die bei Prof. Decker und Prof. Haubst in Mainz entstandene theologische Dissertation von *Bardo Weiss*. Der Verf. geht die zentralen christlichen Lehren, in denen die Geschichtlichkeit eine tragende Rolle spielt, durch und mißt an ihnen die entsprechenden Äußerungen Eckharts. In den sieben Kapiteln (Erbsünde, Menschwerdung, Leiden und Verherrlichung Christi, Maria, Kirche, Sakramente, Letzte Dinge) kommt also ein Großteil der gesamten Dogmatik zur Sprache. Das stets wiederkehrende Ergebnis faßt W. abschließend in zwei Aussagen zusammen: „Durch die Tatsache, daß Eckhart die Heilsgeschichte kennt und voraussetzt, bleibt seine Mystik ... eingebettet in den christlichen Glauben. Jeder Versuch, der Mystik Eckharts das spezifisch Christliche abzusprechen, muß daran scheitern. Auf der anderen Seite ist eine gefährliche Einseitigkeit dieser Mystik, die bisher zuwenig gesehen wurde, unverkennbar ... Von ihm (Eckhart) wird ... die Heilsgeschichte und damit ein wesentlicher Teil des Christentums an den Rand gedrängt und nicht hinreichend ernst genommen" (181).

Zu diesem Ergebnis führen klar aufgebaute Kapitel, eine auf Vollständigkeit zielende Fülle von Eckhartverweisen und eine überreich verwertete Sekundärliteratur, die nicht nur Früh- und Hoch-Scholastik betrifft, sondern auch aus den speziellen Eckhart-Arbeiten geschöpft ist. Das Verdienst der Arbeit, einen Bereich der Forschung aufgearbeitet zu haben, bleibt bestehen, auch wenn hier einige weiterführende und damit auch kritische Fragen zu stellen sind. Die reichen Literaturangaben machen gelegentlich den Eindruck, auf kurzer Einsichtnahme, nicht aber auf vertiefter Aneignung zu beruhen. Sonst könnte z. B. nicht gesagt werden: „Ob die Seele Christi geschaffen sei, war in der Frühscholastik lange Streitfrage ... Hugo von St. Viktor hält die Seele Christi für ewig" (50 Anm. 45). In Wirklichkeit liegt hier keine gnostische Reminiszenz zugrunde, sondern, wie die von W. angeführte Dogmengeschichte der Frühscholastik Landgrafs zeigt, nur eine Frage der Suppositionslogik, ob man nämlich von Christus „Geschöpf" prädizieren darf. Eine solche in die Breite, aber nicht in die Tiefe gehende Literaturkenntnis führt zu der eigentlichen Frage, die an diese Dissertation zu stellen ist: wo ist der Ausgangspunkt, von dem aus es überhaupt erlaubt sein kann, über Eckhart zu urteilen? Kann er ein festes, scholastisches System sein? Hierzu neigt W.; über die Erbsünde z. B. (1—48) läßt sich in dieser Form eigentlich erst nach dem Jansenismusstreit sprechen. Noch eine Stufe tiefer muß angesetzt werden: genügt es, von der zeitgenössischen wissenschaftlichen Theologie auszugehen, um Eckhart zu verstehen — oder müßte der Hintergrund nicht die „Spiritualität" der damaligen Zeit sein, wie man diesen vieldeutigen Begriff auch immer verstehen mag? Zum Beispiel kommt Bernhard von Clairvaux nur als „Dogmatiker" vor; Predigtliteratur, Erbauungsschriften, ein David von Augsburg usw. werden nicht erwähnt. Von Bernhard z. B. weiß man, daß die „Eucharistie", also ein Kernpunkt im christlichen Verständnis der Geschichtlichkeit, wenigstens vom Buchstaben her gesehen, alles andere als zentral und tragend in seinem Denken stand. Man müßte sich auch die Frage stellen, ob Eckharts Leistung nicht gerade der Versuch war, die spirituellen Impulse seiner Zeit fachtheologisch aufzuarbeiten. Dann aber müßte man von hier aus an sein System herangehen; der Weg wäre beschwerlicher, führte aber dichter ans Ziel. Weiter wäre zu überlegen, ob es nicht vielleicht Stigma einer jeden „Spiritualität" ist, zur „Spiritualisierung", also zum Übersehen des Geschichtlichlichen zu neigen. Vielleicht könnte man auch manchen der großen Scholastiker richtiger von dieser „spirituellen" Seite als von den isolierten thesenhaften Aussagen her fassen.

So scheint uns also alles in allem W. doch eher eine große Materialsammlung als eine Durchdringung der Problematik der Geschichtlichkeit im Denken Eckharts geliefert zu haben. Wie man sich die Arbeit vorstellen könnte, hat M. de Gandillac in einigen Aufsätzen und besonders in seinem Büchlein „Valeur du Temps dans la Pédagogie Spirituelle de Jean Tauler" (Montreal - Paris 1956) gezeigt. Diese „Conférence Albert-le-Grand" beweist, daß zwischen Meister Eckhart und Tauler ein Ernstnehmen der Zeitlichkeit steht, daß der Faktor, der bei Tauler hinzu-

kommt, die Geschichtlichkeit ist. Gewiß, ein solch vertieftes Eindringen in den Geist Eckharts würde das Ergebnis der Studie von W. nicht umstoßen und wohl auch kein neues Material zutage fördern — hierin liegt der Wert der vorliegenden Arbeit —, aber formell und geistlich würde es eine neue Dimension des Menschen Eckhart aufschließen und sein Denken und Wollen in ganz anderem Maße verständlich machen.

Thematik wie Methodik der Rostocker Theologischen Dissertation von *Eberhard Winkler* (1961) verraten die leitende Hand des Eckhart-Herausgebers Prof. Weiß (vgl. dessen Beitrag in La Mystique Rhénane [Strassburg 1963], Meister Eckharts biblische Hermeneutik). Von den Mängeln der vorherigen Arbeiten wird der kritische Leser deshalb hier kaum etwas feststellen können. Der erste, einleitende Teil gibt eine Übersicht über die „Probleme der patristischen und scholastischen Hermeneutik" (1—19). Von den Standardwerken wurden leider Smalley, English Friars and Antiquity in the Early XIVth Century, 1960 — also über die Zeit Eckharts — und de Lubacs vierter Band der Exégèse Médiévale (erst 1964 erschienen; Bd. 1—3 scheinen nachträglich eingearbeitet zu sein) übersehen. Der zweite Hauptteil analysiert die „Exegetischen Methoden bei Meister Eckhart". Zuerst wird dessen methodologische Reflexion dargestellt, ein überaus schwieriges Problem, das sich auf nur wenige explizite Aussagen des Meisters stützen kann (22—49); darauf folgt der eigentliche Hauptteil: „Das hermeneutische Programm Meister Eckharts" (50—117). Drei Register (Literaturverzeichnis, Eckhart-Stellen, Namen- und Sachverzeichnis) runden die Arbeit ab.

Der Weg W's zur zusammenfassenden Würdigung (114—117) ist eine stets von neuem ansetzende, subtile Einzelanalyse von Methoden, Worten, Zitaten, längeren Stellen usw., die gelegentlich ermüdend, aber zur fundierten Urteilsbildung durchaus notwendig ist. Als methodische Raster zur Einordnung der Aussagen Eckharts benützt Winkler die traditionelle Lehre von dem mehrfachen Sinn der Hl. Schrift, die um scholastische (z. B. Philosophie, Naturwissenschaft im Dienst der Exegese) und grammatikalische (modus loquendi usw.) Fragestellungen bereichert wird. Eckhart geht souverän mit dem Überlieferungsgut um — hierin, wie W. mit Recht bemerkt, dem Beispiel fast aller Großen folgend; anders auf Seite 49 — und stellt die Exegese, die Hermeneutik ganz in den Dienst seines spekulativ-religiösen Denkens. Neben dem Einfluß von Maimonides ist das wichtigste, fest untermauerte Ergebnis wohl dasjenige, daß „die Exegese ... nicht nur Vorarbeit für das System (leistet), sondern ... (es) enthält", daß Eckhart hinter „Thomas und Bonaventura" zurückgeht zu einer Einheit „von Exegese und Systematik" und daß diese Suche nach der Einheit (die W. gelegentlich zu negativ umschreibt: Rückschritt, Vermengung usw.) von dem religiösen Ziel ihre Impulse nimmt, „das in der Vereinigung mit Gott besteht". Selbstverständlich ist für Eckhart der allegorische, geistliche Sinn (der kaum weiter aufgegliedert wird, vgl. 50 f.) Grundprinzip der Auslegung, obgleich Eckhart wie Thomas (39) weiß, daß man nur vom Wortsinn her streng beweisen kann. Doch auch der wörtliche Sinn kann sich aufgliedern, wenn man weiß, daß Gott der Erstautor der Schrift, alle Tiefe des Buchstabens schon „wörtlich" mitintendiert hat (78 f. 42 13; ob gerade Augustinus „Vater" dieses Gedankens ist, möchte ich stark bezweifeln). Typisch für ihn (aber auch für manche andere; vgl. dazu de Lubac) ist das Zurücktreten des typologischen Verhältnisses von AT und NT, dem literarischen Ursprungsort der christlichen Allegorese (s. 43 ff.) und das gezielte Entdecken philosophischer Lehrsätze in der Schrift (vgl. 64), was natürlich auch hermeneutische Entsprechungen hat (vgl. 22—29: Die Philosophie im Dienst der Exegese).

Aus all dem ergibt sich — und hier sähen wir die Arbeit W's gern fortgesetzt —, daß der eigentliche Ausgangspunkt zum Verständnis der „exegetischen Methoden" Meister Eckharts gerade nicht diese Methoden selbst, sondern der theologisch-spirituelle Grundsatz Meister Eckharts ist. Wissenschaftstheoretisch geht er mit der Voraussetzung an die heiligen Texte, daß in ihnen die gesamte Weisheit der Philosophie, Naturwissenschaft und natürlich der Theologie verborgen liegt und daß diese Weisheit einen ständigen Anspruch auf die Entscheidung des Menschen für Gott erhebt. Die 1964 erschienene Studie des Zisterziensers D. Farkasfalvy über „L'Inspiration de l'Écriture Sainte dans la Théologie de Saint Bernard" [Rom 1964]

(also über einen Autor, der ebenso ganzheitlich wie Eckhart, wenn auch völlig anders als er, denkt) hat einen guten Weg zum synthetisch-spekulativen Verständnis solcher Exegese gewiesen. Auch der sehr besonnen vorangehende und zugleich tief eindringende Aufsatz W. Frühwalds in der Kunisch-Festschrift, „Formzwang und Gestaltungsfreiheit in Meister Eckharts Predigt ‚Von dem edlen Menschen'" (Berlin 1961), zeigt, daß phänomenologisches Aufzeigen noch nicht der Schlußstein der Forschung ist.

Auch im einleitenden Teil sollte man den „allegorischen", „geistlichen", „mystischen" usw. Sinn der Schrift nicht nur an den Methoden moderner Exegese, sondern mit der theologisch-dogmatischen Auseinanderfaltung der Schrift durch die Geschichte hindurch, mit der kerygmatischen Anwendung an den jeweiligen Kairos und der meditativen Aneignung im Gebet vergleichen; dann käme man dem Anliegen Eckharts, die Einheit des Christseins theologisch darzustellen, bedeutend näher; es wäre dann auch eine bessere Einsicht in die — nach unserer Meinung — mißverstandenen Forschungen H. Fischers möglich (z. B. 58). In diesem Rahmen wären auch Behauptungen wie z. B., daß Gregor der Große „die Hermeneutik dadurch (bereicherte), daß er nachdrücklich auf den fundamentalen Charakter des sensus historicus hinweist" (4—5), oder daß man anscheinend erst „seit Augustinus" die modi loquendi der Schrift zur Auslegung heranzog (84), oder ein verirrtes Goethezitat (38) nicht möglich. Dann könnte auch der deutsche Eckhart — praktisch nur in einem kurzen Anhang behandelt — seine Würdigung erhalten. Doch hiermit soll weniger eine Ausstellung als ein Weg zur Weiterführung gewiesen werden. (Ein verwirrender Druckfehler: S. 9 heißt es 10 statt 9).

J. Sudbrack, S. J.

Huber, Carlo, S. J., *Anamnesis bei Plato* (Pullacher Philosophische Forschungen in Verbindung mit den Professoren der Philosophischen Fakultät Berchmanskolleg, Pullach bei München, hrsg. von *Walter Brugger, S. J.*, und *Johannes B. Lotz, S. J.*, VI). 8° (XXXII und 665 S.) München 1964, in Kommission bei Max Hueber. 54.— DM.

Diese umfangreiche Untersuchung unternimmt das „Wagnis" (Vorwort XXV) einer Gesamtdarstellung der Anamnesislehre, eines Kernstückes platonischer Erkenntnismetaphysik. Alle Aussagen Platons zu diesem vielschichtigen Problemkreis sollen in „analytischer Interpretation" (58) sowohl im Zusammenhang der entsprechenden Einzelschrift wie des Gesamtwerkes ermittelt werden. Darüber hinaus wird eine „spekulative Interpretation" der Anamnesislehre versucht, die danach fragt, „in welche Richtung sein Denken sich hier in der tieferen Erfassung der Wahrheit selber bewegt" (59). Dabei sieht der Verf. es nicht als ein „Übel" an, daß sein eigener philosophischer Standpunkt als Scholastiker die Problembehandlung beeinflußt (59; Vorwort).

Die Untersuchung beginnt mit einer Inhaltsangabe jener Dialoge, welche die Hauptfundstellen für die Anamnesislehre enthalten (3—57; Menon, Phaidon, Phaidros, Symposion, Politeia). Diese Inhaltsangabe läßt erkennen, daß die Anamnesislehre mit der platonischen Psychologie eng verbunden ist (55). Deshalb beschäftigt sich der Verfasser im ersten Teil seiner Untersuchung (69—255) mit Platons Lehre von der Seele, soweit sie für die Anamnesis von Bedeutung ist (59).

Die Analysis des Phaidros (71—113) ergibt folgende Erkenntnis: „Fassen wir zusammen: Die Seele ist das immanente Prinzip des Werdens und der Bewegung in der Welt. Sie ist darin immanentes Prinzip der letztlich geistig und moralisch zu verstehenden Ordnung der Welt. Wenn sie als Prinzip des Lebens bezeichnet wird, so ist damit im Grunde dasselbe gesagt, und auch dieses Leben muß letztlich als geistiges Leben verstanden werden. So ist die Seele selber in ihrem innersten Wesen geistig und dadurch der Gesetzlichkeit des körperlichen Seins enthoben. Durch ihre Geistigkeit steht die Seele in nächster Nähe zur Idee. Darum ist sie unsterblich. Weil sie aber dennoch nicht Idee ist, sondern in gewisser Weise noch am Werden und Vergehen teilhat, darum gehört sie beiden Bereichen an: dieser Welt und dem Bereich der Idee. Sie ist ein, ja das wesentlichste Bindeglied (μεταξύ zwischen Welt und Idee. Deshalb kommt der Seele auch die Unsterblichkeit nicht

in dem ursprünglichen Sinn zu wie der Idee, aber sie ist nicht nur in dem von ihr Gezeugten, sondern zunächst als sie selbst unsterblich" (112, 113).

Da nach Platon die Seele Quelle aller Bewegung überhaupt ist, ist die Psychologie wesentlich mit der Bewegungslehre verbunden. Aus diesem Zusammenhang ergibt sich die Zuordnung von Körper und Seele wie auch die „Hierarchie der Seelen" (185; 161—194). Die menschliche Seele steht noch im Phaidon wegen ihrer Wesensverwandtschaft mit den Ideen als etwas Einheitliches dem Körper gegenüber, dagegen lehren Phaidros, Politeia und Timaios ihre Dreiteilung (114—160). Der vernünftige Seelenteil ist immer unsterblich (158; Timaios), von den beiden niederen Seelenteilen gehört der mutartige vor und nach der Geburt der Seele an (142, 230), der begehrende Teil endlich ist die treibende Kraft und besagt Beziehung zum Körper (142).

Einem Körper Leben und Bewegung zu geben, ihn zu ordnen und zu leiten, sind Wesensfunktionen der Seele (235). In der Erdhaftigkeit des menschlichen Leibes liegt sowohl der Grund für die Auflösung ihrer Verbindung durch den Tod wie für den Mangel an völliger Harmonie von Leib und Seele (210). Diese Disharmonie im Leib-Seele-Verhältnis hat die verschiedensten Auswirkungen. Absolut gültige Erkenntnis vermittelt nur die Seele, da sie auf Grund ihrer präexistenten Daseinsweise apriorische Erkenntniselemente in sich trägt, zu denen der Mensch durch Rückzug auf den autarken seelischen Innenraum durch Abwendung von Körper und der Sinnenwelt vorstößt. Diese geben den äußeren Anlaß, den Wiedererinnerungsprozeß in Gang zu bringen (228). Nach dem Tode ist vollkommene Erkenntnis erst möglich. Dieses erkenntnismetaphysische Ziel ist verbunden mit dem eschatologischen Schicksal der Seele. Für dieses Schicksal ist entscheidend, „ob sie auf Erden im Leib tugendhaft war und sich nicht an körperliche Lüste verlor" (229). Während die Frühdialoge die Wurzel des Übels im Leiblichen sahen, verlagert die spätere Entwicklung Platons auf Grund der Dreiteilung der Seele die Ursache des Übels auf die Seele (230). Die in diesem Leib-Seele-Verhältnis gelegene Spannung bleibt. Sie geht letztlich zurück auf den Gegensatz von Sinnending und Idee, in deren „Mitte" sich die Seele befindet. „Die Seele ist aus ihrem Wesen als Seele gleichermaßen auf den Körper wie auf die Idee hingeordnet. Dabei ist freilich ihre Hinordnung auf die Idee das Hervorragende und Entscheidende: Auf die Idee ist sie kraft ihrer Vollkommenheit bezogen, auf den Körper durch ihre Unvollkommenheit und Endlichkeit. Aber erst durch Beides ist sie Seele. Hätte sie diese Unvollkommenheit, diese Beziehung auf den Körper nicht, dann wäre sie nicht Seele, sondern Idee. So ist und bleibt die Bezogenheit der Seele auf ihren Körper eine Unvollkommenheit. Diese geht so weit, daß es in der Welt, in jedem Körper, vor allem aber in der Seele selbst auch Unordnung gibt; wenn diese auch letztlich immer gebändigt wird. Anderseits übersteigt die Seele aufgrund ihrer Vollkommenheit doch den Körper und die Dinge dieser Welt. Sie ist ihnen nicht völlig immanent. Dies zeigt sich darin, daß sie dem Werden und Vergehen dieser Welt enthoben ist, und vor allem in ihrer Fähigkeit zu absoluter geistiger Erkenntnis" (240—241).

Von dem Suchen und Finden dieser absoluten geistigen Erkenntnis, der absoluten objektiven Realität (263), handelt der zweite Teil der Untersuchung (259—612). Schwerpunkt der Erörterung bildet die Funktion des erkennenden Subjektes (263). In diesen erkenntnismetaphysischen Zusammenhang ist die platonische Lehre der Anamnesis hineingestellt.

Schon die *Frühdialoge* (266—301: Euthyphr., Laches, Hipp.mi., Protag., Hipp. ma., Charm., Gorg., Euthyd., Kratylos, Alk. I, Lyis, Menon) weisen auf diese Erkenntnisquelle hin. Sie lehren einmal negativ, daß die Sinnenwelt nicht das gesuchte Wissen vermitteln kann, das Eidos, die Einheit in der Vielheit; sondern „es gibt ein absolutes der Seele angehörendes, überimpirisches Wissen, das Moralität und Erkenntnis in gleicher Weise umfaßt und das der Grund allen anderen Wissens ist. Es ist Wissen und doch nicht lehrbar, weil es in einer ganz intimen Weise der Seele selber zugehört" (300).

Im *Menon* (305—340) ist die Anamnesislehre eingebettet in einen Problemkreis, der es mit der Frage um die Lehrbarkeit und das Wesen der Tugend zu tun hat, der zur bekannten These vom Wissen als Wiedererinnerung führt. Die Erörterung

dieses Problemkreises endet zunächst mit der Aporie, dem Anfang der Anamnesis (313). Das Wesen der Aporie liegt in der Erkenntnis, nichts zu wissen (309). So wird die Sehnsucht nach Wissen erweckt, die mit dem Eros das Streben nach Wahrheit gemeinsam hat (328; Symposion, Phaidros). Dieser Weg über die Aporie ist auf jeden Fall nötig, um von der falschen Doxa loszukommen. Anstoß für den Prozeß der Anamnesis wird durch die „Sinnlichkeit" gegeben. Dieser Prozeß der Wiedererinnerung bringt die von einem präexistenten Dasein her in der Seele ruhenden latenten Wissenselemente ins Bewußtsein. Dieser Übergang vom „Nichtwissen" zum Wissen ist ein Werdeprozeß eigener Art und offenbart die Fähigkeit der Seele, „sich in etwa vom endlichen Sein zu lösen" (329; 330). „So ist Lernen, Fragen, Suchen nicht mehr absolut entweder schon Wissen oder Nicht-Wissen, noch der ununterschiedene Widerspruch beider, ein πάντα ὁμοῦ, sondern ein μεταξύ zwischen beiden. Diesem Bereich des μεταξύ gehört die Anamnesis an als ein irgendwie geartetes, konfuses, unausdrückliches Wissen, das noch des Anstoßes und der Mühe bedarf, um klar und explizit zu werden ... Es gibt keine Erkenntnis, kein Fragen, Suchen und Lernen ohne einen apriorischen, überempirischen, absoluten ‚Vorgriff' und Kern, der alledem ontologisch vorausgeht und zu Grunde liegt" (319; 322, 326). Damit ist schon ausgesprochen, daß im Menon die Idee implizit Gegenstand der Anamnesis ist (317). Mit Recht stellt der Verf. fest, daß die Anamnesis verbunden ist mit der Wissenschaft vom Guten. Das ergibt sich aus dem Problemkreis der Arete im Menon wie auch aus dem Vergleich mit dem Phaidon, der Politeia usw. Nach der Analyse des Verf. enthält der Prozeß der Anamnesis zwei Hauptelemente: „Einen ersten Kern: das konfuse, latente Haben eines gewissen noch recht unbestimmten Inhaltes in der Seele: er wird hier als vager, ungesicherter „Gedächtnisinhalt" beschrieben. Das zweite Element ist das Aufwecken, die Entfaltung dieses Kernes durch Fragen, Aporie, Suchen, Hypothese, Dialektik im Aufstieg bis zum ἀγαθόν, dem Absoluten (ἱκανόν) hin" (337).

Im Vergleich zu Menon erfährt die Anamnesislehre des *Phaidon* (341—380) keine wesentliche Umwandlung (344, 347). Sie wird lediglich weiterentfaltet. Durch die Verbindung der Anamnesislehre mit dem Problemkreis der Unsterblichkeit und dem der geistigen Erkenntnis werden einige ihrer Aspekte stärker hervorgehoben. Anamnesis nimmt ihren Ausgangspunkt im innerweltlichen Bereich. In der sinnlichen Erkenntnis des Alltags erfaßt sie ein anderes „transzendentales" Geistiges; das ist die Idee (348, 364). Diese Erkenntnis ist möglich aufgrund einer „...‚seinsmäßigen Verbindung dessen, woran man sich erinnert, mit dem, was einen an jenes erinnert, in Ähnlichkeit und Unähnlichkeit zugleich, ausgehend von der Unvollkommenheit des direkt wahrgenommenen Dinges' (und) ist auf beide Bereiche grundsätzlich anwendbar. Anamnesis ist ein analoger Begriff und wird hier in Phaidon gerade in seiner Analogie entwickelt" (358). Vorgängig zur Erkenntnis des Unvollkommenen ist die des Vollkommenen. Dieses Vorwissen ist „ein Wissen vor der Geburt" (362), das wir bei der Geburt vergessen haben (367), so daß das Wissen um die Idee nur mehr latent in der Seele vorhanden ist (368), das gelegentlich der Sinneserkenntnis durch die Anamnesis wieder aufgeweckt werden muß (368, 369). Diese Aktualisierung eines latenten, in der Seele ruhenden Wissens „geschieht durch Hineinschauen in die Seele" (371, 376).

Die typische Eigenart menschlicher Erkenntnis, so wird es im *Phaidros* dargestellt (381—452), ist die Erinnerung an die Idee (381, 392, 401). Ausgangspunkt dieser Denkbewegung ist „wiederum wie im Menon, Phaidon, Symposion und in der Politeia die sinnliche Wahrnehmung und das sinnlich Wahrgenommene. Man geht dabei von der Vielheit zur Einheit, vom sinnlichen Ding zur geistigen Idee. Auch dieser Aufstieg entspricht dem, was Menon, Phaidon, vor allem aber Symposion und Politeia lehren" (386). Im Vergleich zum Symposion und zur Politeia wird darüber nichts gesagt, ob dieser Aufstieg „in Stufen der Universalierung bzw. Unifizierung und Entmaterialisierung vor sich geht" (386). Dieser Aufstieg besagt ein immer klareres Erfassen der schon unbewußt in der Seele vorgängig aller Sinnenerkenntnis existierenden Ideen. Idee ist nicht nur Ziel, sondern formal bestimmendes Prinzip (387). Bei diesem Prozeß geistiger Erkenntnis muß ein Doppeltes unterschieden werden: „einmal muß man unterscheiden den Aufstieg von den Sinnendingen zur Idee, die aufsteigende Dialektik, und das andere Mal das

Verstehen der Dinge dieser Welt von der Idee her, mit der διαίρεσις der Idee, den Einteilungen in Genera und Spezies und deren Verhältnis untereinander, die absteigende Dialektik" (390). Mit der aufsteigenden Dialektik von den Sinnendingen zur Idee ist das aktuelle Erinnern identisch (390). Gegenstand dieser Erinnerung ist das reine, unveränderliche, geistige Sein der Ideen, die nur vom Nus erfaßt werden können (401). Für jeden Menschen ist diese Erkenntnisform grundsätzlich möglich (404). Sie gehört zur Natur der menschlichen Seele, und jeder Mensch hat die metaphyischen Realitäten geschaut (401).

In der Erweckung des Erinnerungsprozesses besitzt das Schöne eine Sonderstellung (408). Allerdings handelt es sich dabei nur „um eine beim Schönen besonders ausgeprägte Fähigkeit, die grundsätzlich auch bei den anderen Dingen gegeben ist: Die Grundstruktur ist gleich: Abbild — Anamnesis — Urbild!" (410). Diese Sonderstellung des Schönen ergibt sich aus seiner Fähigkeit, den Eros lebendig zu machen, d. i. das Streben, mit der Idee ähnlich zu werden. Der Intensität des Eros geht die der Anamnesis parallel (430).

Da diesem Prozeß geistiger Erkenntnis durch die Erinnerung das geschriebene Wort abträglich ist, wird es von Platon abgelehnt (441). Das geschriebene Wort gehört dem Bereiche der Doxa an (439). Der „innerste Grund der Wertlosigkeit des geschriebenen Wortes und der durch es bewirkten Pseudoerinnerung ist die Äußerlichkeit, in der es zur Seele des Menschen bleibt" (441). Gedächtnishilfe durch die Schrift „geschieht von außen her, mittels fremder Zeichen" (441). Wahre Erinnerung kommt „von innen", „durch sich selbst". Gegenüber dem geschriebenen Wort kommt dem gesprochenen Wort ein Vorrang zu, da „nur im Gespräch der unmittelbare Kontakt des Eros gegeben sein kann, der für die Maieutik, für geistige Zeugung unabdingbare Bedingung ist" (442—443). Das geschriebene Wort hat allerdings insofern Bedeutung, als es Anstoß für die Anamnesis sein kann (443).

Im Gegensatz zum geschriebenen Logos steht der wahre Logos der Wissenschaft, des Wissenden und Lernenden (445). Dieser Logos ist nicht Idee, sondern ein Logos über die Idee (448). Der Logos „zeugt sich in immer neue Logoi in die Unsterblichkeit" fort (447). Zur Verdeutlichung dessen, was Platon mit Logos meint, bieten sich nach Meinung des Verf. zwei Termini an: das scholastische „Verbum mentis", womit das Inhaltliche und das Gezeugt-Werden von der Seele wiedergegeben werden. Da aber „Verbum mentis" mehr dem einzelnen Gedankeninhalt entspricht, der platonische Logos aber ein System bezeichnet, den Gesamtzusammenhang geistiger Inhalte, kann dieser Ausdrucksmangel des Begriffes „Verbum mentis" vermieden werden durch den Begriff „objektiver Geist" (449, 450). Aber sowohl dem Begriff „Verbum mentis" wie „objektiver Geist" fehlt der Bezug zum Eros. Denn „nach Plato wird dieser Logos in der Liebe und im liebenden, philosophischen Dialog zweier konkreter Menschen gezeugt: Philosophie ist nur möglich in der Liebe zwischen Menschen, die zusammen die Idee lieben und zu ihr streben. Wie diese Liebe und mit ihr zusammen kommt der Logos von der Idee her" (450).

Die im Menon, Phaidros und Phaidon thematisch behandelte Anamnesislehre soll noch ergänzt werden durch Texte, die zum „Umkreis der Anamnesis" gehören: Symp. 207e2—208b7 (455—487) und Politeia 521c—526c (488—523).

In dem Symposiontext findet man zwar das Wort „Anamnesis" nicht, aber der Sache nach hat er auf sie direkten Bezug (455), indem er die Anamnesis „in den größeren Zusammenhang des Werdens und Vergehens allen endlichen Seins und dessen Grundgesetz, des Eros, stellt" (455). Im Bereiche der Episteme gibt es auch ein Werden, die Annäherung an die Idee. Diese Annäherung wird durch das Vergessen, Vergehen, unterbrochen und der vorherige Erinnerungsgehalt aus dem Bewußtsein verdrängt. Was so in stetiger Annäherung an die Idee erfaßt wird, ist inhaltlich vollkommener und mit dem Früheren nicht identisch (476, 477).

Von „einiger Bedeutung" (488) für die Anamnesislehre hält der Verf. auch den Politeiatext. Auch in diesem Text ist nicht ausdrücklich von der Anamnesis die Rede. Er bestätigt die Grunderkenntnisse aus Menon, Phaidon und Phaidros von dem Verhältnis Anamnesis, Sinnlichkeit, Atopie und Aporie, ferner daß Anamnesis zum Grundbestand platonischer Erkenntnislehre gehört. Vor allem „macht er klar, daß und warum bestimmte Sinneswahrnehmungen in besonderer Weise geeignet sind, uns zur Anamnesis an die Idee zu bringen" (488).

Zusammenfassung und Ergebnis der Untersuchung (527—612) erfolgt in doppelter Weise. Einmal werden die bisherigen Erkenntnisse aus den Dialoganalysen unter den verschiedensten Gesichtspunkten zusammengefaßt (527—582), dann will der Verf. sagen, was die platonische Anamensis als Ganzes ist (582—610). Folgende begriffliche Bestimmungen umschreiben sie: Teilhabe, Verwandtschaft mit der Idee, Transzendentalität, Licht und μεταξύ (582).

Wenn man sich mit der Arbeit des Verf. auseinandersetzt, ist es gut, sich an folgende Worte des Vorwortes (XXV) zu erinnern: „Es möchte also fast überflüssig erscheinen, daß wir noch einmal versuchen, zu diesem von so vielen Zuständigeren behandelten Problemkreis Stellung zu nehmen; zu einem Problemkreis, der in seiner philosophischen und historischen Schwierigkeit, mit der Fülle an beizuziehender Literatur, die Fähigkeiten eines Anfängers fast übersteigt." Diese Worte lassen erkennen, daß der Verf. selbst nicht mit ungeteilter Zustimmung zu seinem Platonwerk rechnet und warum er Widerspruch erwartet. Man kann wohl mit Recht daran zweifeln, ob diese Arbeit des Verf. den Anforderungen heutiger Platonforschung formell wie inhaltlich entspricht. Sicherlich verdient das Bemühen Anerkennung, sowohl das einschlägige Quellenmaterial gesammelt und verarbeitet zu haben wie auch möglichst viele Sekundärliteratur herangezogen zu haben. Doch das alles läßt nicht Kompositionsmängel übersehen, die vielen Wiederholungen und die epische Breite der Darstellung anstelle einer straffen und präzisen Gedankenführung. Wenn der Verf. S. 643 hinsichtlich des Literaturverzeichnisses schreibt, daß er keine Vollständigkeit anstrebt, sondern „nur die Werke anführt, die wenigstens von einer gewissen Bedeutung für unser Thema sind", dann ergeben sich hinsichtlich dieser Aussagen viele kritische Fragen, wie z. B.: welche Beziehung zum Thema hat Zürcher, Das Corpus Academicum 1954; welchen Einfluß auf das Thema hat der Parmenideskommentar von Speiser ausgeübt, oder Aristoteles, Thomas von Aquin oder Xenophon; warum fehlen etwa entscheidende Werke wie Euklid, Proklos mit seinem Euklidkommentar (Deutsche Ausgabe von Steck, Halle 1945), Theon von Smyrna: Τὰ κατὰ τὸ μαθηματικὸν χρήσιμα εἰς Πλάτωνος ἀνάγνωσιν. Es gibt doch heute viele Möglichkeiten kritischer Orientierung in Fragen der Literatur. Ich nenne z. B. etwa die Forschungsberichte in „Lustrum, Internationale Forschungsberichte aus dem Bereiche des klassischen Altertums", Band IV, V, VI; ferner sind gute Ratgeber wissenschaftliche Einzeluntersuchungen und Einzelausgaben platonischer Schriften, wie z. B. die 1961 im Meiner-Verlag erschienene Übersetzung von Platons Staat (Apelt - Bormann - Wilpert) mit einer vorzüglichen Literaturübersicht, XXX—LVI; Oskar Becker (Grundlagen der Mathematik in geschichtlicher Entwicklung, 1954).

Wichtiger für die Beurteilung vorliegender Arbeit als das eben Bemerkte erscheint mir die Frage nach der methodischen Erschließung der Quellen zu sein. In vielen Untersuchungen zeigt die heutige Sprachwissenschaft, welche sich sowohl mit der Erforschung der alten wie der neuen Sprachen abgibt, die Wechselbeziehung von Sprache und „Weltbild". Nun schreibt der Verf. (XXXI): „Die Übertragungen ins Deutsche stammen von mir selbst, doch wurden verschiedene Übersetzungen (vgl. Lit.-Verz.) herangezogen, bes. die vom Vlg. Lambert Schneider, Heidelberg, in drei Bänden gesammelten Übersetzungen." Die Diskrepanz zwischen Original und Übersetzung ist oft nicht zu verkennen, wie z. B. die des Phaidros, eines Dialogs, in dem die künstlerische Gestaltungskraft Platons auf ihrer Höhe steht. Eine befriedigende Übersetzung platonischer Kunstprosa verlangt das Können eines profilierten Gräzisten wie das Einfühlungsvermögen eines Künstlers, da Übersetzung eine Nachschöpfung ist. Die vielen griechischen Ergänzungen im Text wie in den Anmerkungen dokumentieren wohl auch die Unzulänglichkeit der Übersetzung. Den ganzen vielschichtigen und schwierigen Problemkreis der Übersetzungstechnik hätte der Verf. ohne Benachteiligung seiner Untersuchung vermeiden können entweder durch Abdruck des Originals oder durch Übernahme einer anerkannten Übersetzung, etwa der von O. Apelt. Dann hätte er von der Möglichkeit der Korrektur Gebrauch machen können. So wird es in wissenschaftlichen Arbeiten befolgt mit Rücksicht auf die des Griechischen unkundigen Leser.

Ferner wird man für die Quellenerschließung beachten müssen, daß die Sprache einmal einen Realitätsbezug hat, dann, was mit dieser Funktion wesensverbunden

ist, ein Kommunikationsmittel ist. Hinzu kommt für die Antike, daß ihr unser heutiges Erkenntnisproblem mit der Frage, welche Rolle das Subjekt und Objekt im Erkenntnisprozeß spielen, unbekannt ist. Sprache ist von Natur aus auf das Gegenständliche gerichtet, wird durch das Sein geformt und gibt dessen Strukturen wieder; jedes ὄν ist also auch ein ὂν λεγόμενον. Wie diese Erkenntnis z. B. mit Erfolg in den Dienst der Neuinterpretation des Aristoteles gestellt wird, zeigt die Habilitationsschrift von W. Wieland. Die aristotelische Physik. Untersuchungen über die Grundlegung der Naturwissenschaft und die sprachlichen Bedingungen der Prinzipienforschung bei Aristoteles, 1962 (vgl. Schol 40 [1965] 577—581), der nachweist, wie Aristoteles das in der Sprache greifbare vorreflexe Weltverständnis unter Begriffe bringt.

Diese Arbeitsweise kann auch angewandt werden in der Platoninterpretation. Man wird sich hier leiten lassen können vom „Kratylos" Platons (vgl. u. a. Derbolaw, Der Dialog Kratylos im Rahmen der platonischen Sprach- und Erkenntnisphilosophie 1953, vom Verfasser S. 649 zitiert, aber scheinbar nicht benutzt; Vortrag von Josef Pieper bei der Jahrestagung der Deutschen Forschungsgemeinschaft in Berlin über das Thema: „Verderb des Wortes und Macht — Platons Kampf gegen die Sophistik"). So hätte für das erkenntnismetaphysische Anamnesisproblem „Der Sitz im Leben" erarbeitet werden können, und man hätte ihm gleichzeitig neue Aspekte abgewonnen.

Die philologische Forschung kennzeichnet Platons Schriften als Kunstprosa, eine Erkenntnis grundsätzlicher Bedeutung für die Erschließung seiner Schriften, deren Aussagen durch „Formanalyse" verständlich gemacht werden. Wertvolle, aber vom Verf. nicht benutzte Anregungen bieten die im Literaturverzeichnis erwähnten Arbeiten von Stenzel, Friedländer, Jaeger u. a. In der Platonexegese gibt es für diese Arbeitsweise überzeugende Beispiele: Görgemanns (Beiträge zur Interpretation von Platons Nomoi, 1960) geht z. B. der Frage nach, wie sich die literarische Eigenart der Nomoi auf ihren Inhalt auswirkt. Die Frage nach dem literarischen Genus der Apologie erörtert Meyer (Platons Apologie, 1962). Den formgeschichtlichen Zusammenhang von sophistischer Protreptik und platonischen Dialogen erforscht Gaiser (Protreptik und Paränese bei Platon, o. J.). Ähnliches gilt von Pieper (Begeisterung und göttlicher Wahnsinn. Über den platonischen Dialog Phaidros, 1962). Auf diese Arbeitsweise, die dem Verf. aus seinen exegetischen Studien mit ihren klassischen Beispielen formgeschichtlicher Interpretation bekannt ist, durfte der Verf. nicht verzichten, da sie zu typischen Formen platonischen Denkens führt. Eine Formanalyse etwa des Menon, welche von seiner literarischen Eigenart zum Inhalt vorstoßen möchte, müßte u. a. folgendes untersuchen: Dialogcharakter, Dialogpartner, Ringkomposition. Die Art und Weise, wie die Ringkomposition das Eidos, die Einheit in der Vielheit, zu erfassen trachtet, erinnert an die anthyphairetische Logoslehre (Eukl. Algorithmus, Kettenbrüche), von der das dialektische Verfahren der Spätdialoge, die das Gesuchte durch fortlaufende Zweiteilung ermitteln, zu unterscheiden ist. Dieses dialektische Verfahren mit seiner wohldurchdachten Beziehungslogik erinnert an die strenge eudoxische Logoslehre (vgl. meine Einzelausführungen in: Schol 30 [1955] 241—244; 421—424). Die mathematische Logoslehre ist im Menon nicht nur ein literarisches Symbol, sondern wird durch die Sklavenaufgabe, welche an die Grundlagenkrisis antiker Mathematik erinnert (vgl. H. Scholz, Warum haben die Griechen die irrationalen Zahlen nicht aufgebaut?, 1928), in einen erkenntnismetaphysischen Zusammenhang gestellt. Verfolgt man nun nach dem Interpretationsgesetz, wonach das Einzelne aus dem Ganzen zu begreifen ist, diese Erkenntnis, dann wird ersichtlich, daß die Logoslehre gleichsam die „Infrastruktur" platonischer Erkenntnismetaphysik wie Ontologie ist (vgl. z. B. O. Toeplitz, Das Verhältnis von Mathematik und Ideenlehre bei Platon, 1929). Die für Plato so typische Verbindung von Mathematik und Philosophie, wie sie vielleicht nur noch bei Bolzano anzutreffen ist, hat der Verf. leider nicht in den Griff bekommen. Das wirkt sich natürlich aus auf die Bestimmungen der Anamnesis (S. 582: Teilhabe usf.). Diesen Bestimmungen liegt der mathematische Analogiebegriff zugrunde, wie er von Euklid entwickelt worden ist. In diesen für Platon so typischen Problemkreis führt u. a. die Analyse von Worten, wie ἴσον (359), μεῖζον, ἔλαττον (365; vgl. Toeplitz s. o.; O. Becker, Die diairetische

Erzeugung der platonischen Idealzahlen 1931 — Eudoxosstudien 1933, 1936). Unter diesem Aspekt müssen auch die Frühdialoge (266—306) durchforscht werden, um das Verhältnis von Mathematik und Philosophie in ihrem Werden zu begreifen und damit auch die Genesis der Ideenlehre (vgl. u. a. Brommer, Εἶδος et Ἰδέα 1940).

Zur Klärung der platonischen Konzeption benutzt der Verf. mit Recht den Vergleich mit seiner eigenen scholastischen Philosophie. Hier muß man, wie mir scheint, genau unterscheiden zwischen heutiger Scholastik, Thomas von Aquin und Aristoteles, die durchaus nicht identisch sind. Angeregt durch den Entwicklungsgedanken von W. Jaeger wird zur Klärung der platonischen Position zunächst an eine Gegenüberstellung mit Aristoteles zu denken sein, der sich mit seinem großen Lehrer gerade in den vom Verf. behandelten Fragen nach dem Zeugnis heutiger wissenschaftlicher Aristotelesforschung auseinandersetzt.

Abschließend möchte ich noch hinweisen auf zwei für die Arbeit des Verf. wichtige Begriffe, deren Bedeutung dem Verf. wohl entgangen ist. Es handelt sich zunächst um das Wort „ἐπισφραγίξεσθαι" (362, 363; Phaid. 75 b8—d5), das in Verbindung steht mit der mathematischen Logoslehre und wichtige Aussagen macht über das Verhältnis von Mathematik und Philosophie, wie es Toeplitz a. a. O. 22 erkannte. Dann geht es um den Begriff „ἅπτεσθαι" (Phaid. 65 b, 79 c—d; Symp. 211 b; Staat 484 b, Pharm. 149 a u. a.). Über diesen Begriff handelt G. Söhngen (Thomas von Aquin über die Teilhabe durch Berührung, 1935). Nach Söhngen umschreibt „ἅπτεσθαι . . .' eine Objekterfassung nach Art des scholastischen „intellectus simpliciter apprehendens", einer phänomenologischen Wesensschau, die im Gegensatz steht zur „ratio discursiva", die Platon ablehnt, da sie die geistig-körperliche Wechselbeziehung voraussetzt. Aristoteles umschreibt diese platonische Erkenntnisweise des „ἅπτεσθαι" als νόησις „νοήσεως" (Aristoteles, met Λ7, 1072 b 18—26; θ10, 1051 b 23—26). Meiner Ansicht nach besteht vielleicht zwischen dem platonischen Terminus und Euklid eine Beziehung, der ἅπτεσθαι im Falle einer Tangente benutzt.

Die Arbeit des Verf. bleibt nach meiner Meinung mehr oder weniger im Traditionellen haften. Das gilt auch für seine Ausführung zur platonischen Psychologie. Aus den angegebenen Gründen konnten dem behandelten Problemkreis keine neuen Aspekte abgewonnen werden. Die Berücksichtigung heutiger Arbeitsweise hätte dem zu behandelnden Problemkreis eine größere Beschränkung auferlegen müssen. Vielleicht hätte es genügt, einen der für die Anamnesislehre wichtigen Dialoge mit den heute erarbeiteten Erkenntnismitteln durchzuinterpretieren, wie es z. B. Dirlmeier vorbildlich getan hat mit der Magna Moralia des Aristoteles (1958).

Rückschauend möchte ich sagen: bei der Auseinandersetzung kam es mir weniger auf die Beanstandung von Einzelheiten an als auf das Grundsätzliche. Geht es doch im Gegensatz zur Tradition um ein der heutigen Forschung entsprechendes neues Platonverständnis.

K. Ennen, S. J.

Lauth, Reinhard, *Zur Idee der Transzendentalphilosophie.* 8° (184 S.) München 1965, Pustet. 22.— DM.

Drei Vorträge, gehalten 1959 und 1963 auf den Salzburger Hochschulwochen, und zwei bereits im PhJb 1963 f. erschienene Fichte-Artikel machen zusammen ein wertvolles Buch: weil ihr Autor einer der profiliertesten heutigen Vertreter der Transzendentalphilosophie ist, in Fichtescher Ausprägung und von selten scharfer Entschiedenheit des Denkens.

„Der Entwurf der neuzeitlichen Philosphie durch *Descartes*" (11—41): „D. will durch das äußerste Maß an Zweifeln die Möglichkeiten auch des radikalsten Skeptizismus erschöpfen; aber er tut das unter der ihn leitenden Idee der Wahrheit, die in dieser Krisis als sie selber vollkommen klar hervortreten soll" (15). Ihre Erfüllung findet die Idee der Wahrheit allein in dem letzten, in sich selber gründenden Grund. Darum führt die Analysis D.' (nach dem Cogito-sum) zu dem kühnen zweiten Satz: Sum, ergo Deus est. „Dieser Gott, dessen Idee in jeder Selbsterfassung des Denkens notwendig vorausgesetzt wird . . ., ist . . . das lebendige Licht, das sich als lebendiges Zeichen, als ‚nota impressa' im endlichen Denken kundgibt . . ." (25). D.' genetischen Gottesbegriff als ein mittelalterliches Überbleibsel deklarieren: das heißt den gesamten Sinn seiner Philosophie zerstören.

Man müsse es D., dem Mathematiker und Physiker, der aufs beste weiß, was Evidenz und Beweis im einzelwissenschaftlichen Bereich sind, abnehmen, wenn er (in einem Brief an Mersenne vom 25. November 1630 [AT I 186]) erklärt, er wisse ‚mit größerer Gewißheit, als er die Wahrheit eines geometrischen Lehrsatzes erfasse, daß Gott ist'. Den Hauptgedankengang der D.schen Philosophie schließt das dritte Argument: Gott ist, also ist alles, was ich klar und deutlich wahrnehme, wahr. „... das Sein alles Endlichen, der Cogitatio und des Mundus, ist vom Lichte der höchsten Wahrheit aus zu situieren" (29), und „man muß wissen, wie das Cogito von Gott her zu verstehen ist, um zu erfassen, wie die Natur vom Cogito sum her zu konzipieren ist" (35). Damit erreiche D.' Philosophie „die höhere wahre Synthesis jenseits von Idealismus und Realismus"; sie transponiere die frühere Ontologie, „insofern die Einheit des Seins mit dem Bewußtsein nun grundsätzlich thematisch bleibt" (37 f.). Nun mag man zwar der Meinung sein, D.' Philosophie stelle sich auf den Boden eines kritischen und metaphysischen Realismus (allerdings ruft jeder ‚Ismus', wenigstens in der Formulierung, nach Aufhebung): jedenfalls gibt L. von ihr, wie schon in seinem Buch „Die Frage nach dem Sinn des Daseins" (München 1953, S. 221—243), eine erhellende und überzeugende Skizze.

„Die Bedeutung der *Fichte*schen Philosophie für die Gegenwart" (43—71) ist so etwas wie eine überaus gedrängte Programmschrift des Verf.s selber, deren Kompaktheit für den in das Denken L.s noch nicht Eingeweihten wohl nicht immer ein ganz eindeutiges Verständnis ermöglicht und erst recht nicht eine nochmals verkürzende und vergröbernde Zusammenfassung. Unter diesem Vorbehalt darf der Grundgedanke, der zugleich den Titel des ganzen Buches erläutert, so gekennzeichnet werden: Die Transzendentalphilosophie kommt im Bewußt-Sein und durch das Bewußt-Sein, das ein Freiheitsakt auf die Wahrheit hin und somit Setzung und Erfassung eines eminent sittlichen Aktes ist, zu dem, was alles Bewußtsein transzendiert und begründet: zu Gott (49). Von hier aus ist nun wohl zu verstehen, wenn L. einerseits sagt: „daß wir Sein immer nur im Medium des Bewußtseins, den Gegenstand unserer Erkenntnis immer nur im Akte des Erkennens haben und rechtmäßig von der Erkenntnis nicht abstrahieren können, wenn wir die Wahrheit nicht verfehlen wollen. Die Transzendentalphilosophie erkennt, daß das Bewußt-Sein das Grundphänomen ist, das schlechthin unüberschreitbar ist" (46). Anderseits: „Nur indem das Bewußt-Sein im Transzendieren zu Gott immer schon über sich hinaus ist, erfaßt es sein eigenes Wesen richtig ..." (58). Die beiden gegensätzlich scheinenden Positionen sind wohl zu deuten als Stadien der Genesis *eines* philosophischen Denkaktes (und wäre es zu gewagt, sie in etwa zu parallelisieren dem — soweit diese Unterscheidung doch wohl noch einen gewissen Sinn behält — vom frühen zum späten Fichte gehenden denkerischen Weg?): Stadien der genetischen Dialektik der Transzendenz des endlich-menschlichen Bewußtseins auf das es und sich selbst begründende unendlich-göttliche Bewußtsein hin. Eine Selbsttranszendenz des *Bewußt*seins also auf das sich in ihm erschließende und selbstverständlich nur durch es hindurch und von ihm erfaßbare, erkennbare, selber jedoch an und durch sich von diesem und allem endlichen Bewußtsein einfachhin unabhängige, absolut-transzendente (und *als solches* erkannte!) Bewußt-*Sein?!* Wir gehen wohl mit L. darin einig, daß eine Verkennung dieser komplexen Fundierungsverhältnisse, die sich untrennbar und doch sehr wohl unterscheidbar verschränken, das Grundgefüge aller Philosophie und allen Wissens zerstören würde. „Die Wissenschaftslehre (= Transzendentalphilosophie) steht nicht in der absoluten Immanenz des Bewußtseins ..., sondern im Vereinigungspunkte des Bewußtseins und dessen, was alles Bewußtsein erst begründet und rechtfertigt, des Absoluten (= Gottes). Und zwar steht sie in diesem Vereinigungs- bzw. Beziehungspunkte, weil das Urteil in seinem Akte Transzendieren, weil es immer schon über sich hinaus ist in Richtung auf die *Wahrheit*" (50). Dann kann aber auch ein Satz L.s wie dieser — „es kann im Urteilen vom Akte des Urteilens nicht abstrahiert werden" (48) — nicht so verstanden werden, daß jede Seinsaussage durch ihre (endliche) Bewußtseinshaftigkeit, ihr Gedachtwerden etwa in ihrem Gehalt an sich bestimmt werde. Sonst könnte ja nicht mehr von der Absolutheit des das endliche Bewußtsein begründenden absoluten Selbstgrundes Gott die Rede

sein. Sonst könnte L. auch nicht darauf bestehen, daß diese philosophische Konzeption, die die Fichtes und seine eigene ist, nicht nur *den* Realismus, für den alles, inklusive das Bewußtsein, nur eben Dinge sind, überwinde, sondern, was bisher durchaus nicht genügend beachtet worden sei, auch den Idealismus (54: die Transzendentalphilosophie „ist keine sekundäre Vermittlung zwischen Idealismus und Realismus, auch kein eklektisches Kompromißsystem, sondern deren endgültige Überwindung", wobei L. selber allerdings auch den „höchsten Formen" des Realismus solche Überwindungsnotwendigkeit attestiert). Auch der Idealismus — extrema se tangunt — nehme gegen allen Anschein das Bewußtsein letzterdings schlecht-realistisch. Man müsse jedoch zugeben, daß die transzendentale Erkenntnis durch den Idealismus hindurchführe (55). Kraft der Überwindung des Idealismus wird die Selbstbegründung der Philosophie zugleich ihre Selbstbegrenzung. „Nur indem das Bewußt-Sein im Transzendieren zu Gott immer schon über sich hinaus ist, erfaßt es sein eigenes Wesen richtig, erfaßt der Transzendentalphilosoph auch das begrenzte Wesen der Wissenschaft. Hierdurch wird der entsetzlichen Gefahr einer schlechthinnigen Verabsolutierung des Wissens vorgebeugt, wie sie im Idealismus notwendig erfolgen muß. Wissenschaftliche Feststellungen ... müssen verstanden werden als Rückverweisungen an etwas, das über sie hinaus liegt, an das lichte *Leben* des Bewußt-Seins, sein Leben aus Gott", ans Leben überhaupt. „Die richtig vollzogene Wissenschaftslehre ist daher nur Gestalt des Gesamtlebensaktes in einem besonderen Medium": dem der abstrakten Erkenntnis aus Prinzipien (58 f.). Dabei betont L. die gewiß unabdingbare und unter dem Aktaspekt erst-letzte Funktion des Willensmomentes so sehr, daß für ihn das Urteil „wesentlich Willensakt" (49; vgl. 133 und — nicht gedeckt durch 158[10] — 158) wird. — Auf die fundamentale Kritik Fichtes und Lauths an der Philosophie Hegels soll hier nicht eingegangen werden, ganz abgesehen von den leider nicht seltenen Seitenhieben. Auch nicht auf das Maß an Gerechtigkeit, das der Philosophie vor Descartes, mit dem wissenschaftliches Philosophieren überhaupt erst beginne, durch L. s Sicht der philosophischen Denkgeschichte zugeteilt bzw. vorenthalten wird (bes. 43 f.; vgl. eine extrem schwache Gegenposition: ThPh 41 [1965] 281—284). Schließlich kann hier nicht mehr ausgefürt werden, worin nun nach L. die Bedeutung der Philosophie Fichtes, deren Wesen (44—53) und Vorzüge (53—59) er zunächst dargelegt hat, bestehe: für die Philosophie und Wissenschaft, für das persönliche und für das gesellschaftliche Leben und für die Religion (57—71). All das verdient sehr intensive Auseinandersetzung.

„J. G. Fichtes Gesamtidee der Philosophie" (73—123; erstmals in PhJb 71 [1964] 253—285, französisch nun auch in ArchivesPh 38 [1965] 567—604) hat den Nachweis zum Ziel: daß der Gehalt der Wissenschaftslehren von 1794 *und 1804* von Anfang an das Doppelzentrum des Mittelstücks eines Gesamtsystems der Philosophie sein sollte, zu dem eine Reihe einführender Reflexionsstufen hinleitet, denen — in chiastischer Symmetrie (vgl. das Schema S. 123) — die verschiedenen ausgeführten Einzeldisziplinen der Wissenschaftslehre entsprechen. Dieser fast zu rational-streng scheinende, kunstvolle Aufbau, der das ganze Denken und Schaffen Fichtes geistig organisiert, ist für die Deutung Fichtes so grundlegend, daß eine schnelle Zustimmung vor der einläßlichsten Prüfung durch andere 'Spezialisten' seinem Range nicht gemäß wäre.

Waren die beiden Fichte-Artikel themagemäß mehr esoterische Arbeiten, so dürfen die zwei Vorträge, die verwandte Sach-Probleme aufnehmen, ein breiteres Verständnis und Interesse erwarten. *„Die philosophische und religiöse Aussage der Wahrheit"* (125—148) übersetzt das, was L. zuvor anhand Fichtes ausführte über die Selbstbegründung und Selbstbegrenzug der Philosophie (hier [128] definiert als „eine freie Tätigkeit endlichen Vernunftwesens, die auf Erkenntnis des Ganzen der Wirklichkeit aus Prinzipien ausgeht"), in eine möglichst schlicht nur an der Sache orientierte Erläuterung, die — wenn man von einigen theologischen Weiterungen (wie: 143) absieht — eine vorzügliche Einführung in das abgibt, worum es L. mit so viel Recht und Grund geht. Auch sachlich neu ist die Ableitung der wesentlichen Fehlformen von Philosophie aus dem Begriff der philosophischen Behauptung (134—137; z. B. 135: „Man hat philosophisch noch gar nichts geleistet, solange man wie Marx, Nietzsche oder Freud Positionen auf Metapositionen

zurückführt und solange man anklagt oder verdächtigt"; oder 136, zur Logistik: daß jede Sprachregelung endloser Metasprachregelungen bedürfe). — Neu ist auch die Ausführung des Verhältnisses von philosophischer und religiöser Erkenntnis: Die Selbstbegrenzung der Philosphie als abstrakter Erkenntnis aus Prinzipien verweise auf eine entsprechende vollkonkrete Erkenntnis, wie sie das religiös-prophetische Sprechen ‚von Person zu Person' darstellt. Als vermittelnde Instanz zeigt sich die materiale Grund-Evidenz der Liebe, der „Modus konkreter Personalität" (146), interpersonale Manifestation absoluter Wertwirklichkeit. Liegt in der logischen Konsequenz des hier Gesagten (146 f.) nicht eine (unzulässige?) Notwendigkeit der personalen Selbstaussage Gottes? Aber L. sagt ausdrücklich, auf freie Kondizionalität hin: „Kommt ihr [der philosophischen Aussage] eine solche [religiöse] Konkretion entgegen [!], so wird sie sich freudig auf diese beziehen" (147).

Der Vortrag *„Ideologien und Wissenschaft"* (149—181) kann, in ungebührlicher Kürze, eingeordnet werden als eine in ihren Folgerungen sehr weit reichende Variation über das Thema Selbstbegrenzung der Philosophie: Wenn Theorie und Leben indentifiziert werden, so führt das zur totalen Ideologisierung des Lebens. Denn die Ideologie bestehe in einer „Absolutsetzung einer Abstraktion" (179), des bloß theoretischen Wissens und damit in einer Theoretisierung der Realität, die umschlage und ausschwinge in die bloß technische, sich jenseits von Gut und Böse vermeinende Realisierung der Theorie (174; vgl. 138 f.). Inwiefern, wie der Vortrag zu erhärten sucht, die Ursachen der Ideologien in der ältesten griechischen Wissenschaftskonzeption liegen, in der von Pythagoras schon gerühmten, paradigmatisch von Sokrates begründeten reinen Zuschauerhaltung der θεωρία (151 f. 156 f.): das muß hier offenbleiben. Die Diskussion würde eine nähere Bestimmung der geistmetaphysischen Grundfrage, des Wechselbezugs von Erkenntnis und Wollen, erfordern. Ist ferner die Technik der Neuzeit maßgeblich auf die griechische Wissenschaft zurückzuführen (168) und nicht vielmehr, in positiver Grundwertung, auf die jüdisch-christliche Offenbarung der Welterschaffung? Die Überwindung der Ideologie: „Nur die richtige Willenshaltung der Liebe ..., die uns allein die Wahrheit finden läßt" (162). „Wissenschaft nur aus und in einem gesamtmenschlichen Tun" (179), kraft der „Totalbeziehung auf Gott" (181).

Eine Nachbemerkung möchte noch, aus Dankbarkeit gegenüber dem Verf., eine Fußnote seiner Vorrede (9), die eine m. E. allzu große sorgende Ängstlichkeit ob der „neuen Reformation" der katholischen Kirche bekundet, zurechtrücken durch den sehr nebensächlich scheinenden und vielleicht doch bedenkenswerten Hinweis darauf, daß die derzeitige ‚Reform' (die in einem geschichtlichen Gemeinwesen ja niemals nur Re-form sein kann, sondern mit dem Denken der Jahrhunderte fortschreiten muß) es erst legal ermöglichte, den künftigen Amtswaltern der Kirche freien und leichten Zugang zu verschaffen zu den Grundwerken der modernen Philosophie — nach L. der einzig wissenschaftlichen Philosophie —, von denen selbst die Meditationen Descartes' (eigens und nochmals mit dem Opera philosophica insgesamt) immer noch, bis eben die Reform noch ein wenig weitergeschritten sein wird, auf dem Index librorum prohibitorum stehen.

W. Kern, S. J.

Fichte-Jubiläumsband: *Archives de Philosophie.* Band 25 (S. 321—639), Heft III—IV (Juli-Dezember 1962). Hrsg. von *M. Régnier.* Paris 1962, Beauchesne. 15.— F.

Das vorliegende, verständlicherweise etwas verspätet ausgelieferte (und nun mit weiterer Verspätung angezeigte) Doppelheft der ArchivesPh, der Zeitschrift der Philos. Fakultät der französischen Jesuiten in Chantilly/Oise, ist in seinem Hauptinhalt *Johann Gottlieb Fichte* gewidmet, anläßlich des Zweihundertjahrgedächtnisses seiner Geburt. Es ist ein neues beredtes Zeugnis der großen Aufgeschlossenheit, mit der unter der verdienten Leitung M. Régniers der Redaktionsstab (zu dem u. a. H. Bouillard, G. Fessard, J. Gauvin, G. Morel, H. Niel sowie als Sekretär X. Tilliette gehören) das neuere philosophische Denken aufnimmt; und es darf hier mit Dankbarkeit vermerkt werden, daß dabei die Philosophie des deutschen Sprachraumes besondere Aufmerksamkeit findet.

Nicht von ungefähr wird die Reihe der Fichte-Beiträge (325—554) angeführt von *R. Lauth* („Das Problem der Interpersonalität bei J. G. Fichte": 325—344), dem vorzüglichsten Kenner des älteren Fichte in der Gegenwart und Herausgeber der seit 1962 erscheinenden Akademie-Ausgabe seiner Werke; auch stammen drei der nachfolgenden Artikel über Fichte aus der Schule Lauths. Nicht nur wegen der philosophiegeschichtlichen Bedeutung des Artikels, auch um der Aktualität des Sachthemas willen soll die Arbeit Lauths etwas ausführlicher angezeigt werden: Der Artikel orientiert einleitend über die Grundtendenz einer Neuinterpretation Fichtes. Seine Philosophie wurde großenteils schlechthin identifiziert mit der Wissenschaftslehre (WL) von 1794. Die späteren Neuformungen schrieb man religiösen und deshalb vermeintlich philosophisch irrelevanten Motiven zu. Dabei mußte auch die erste Form der WL mißverstanden werden. Sie bietet als „*Grundlage* der gesamten WL" nur die formale Grundstruktur. Das Materiale sollte schon nach dem ursprünglichen Plan Fichtes, den Lauth andernorts (vgl. ThPh 41 [1965] 276 f.) genauer darstellt, entfaltet werden durch die besonderen Disziplinen der WL, nämlich die Natur-, Rechts-, Moral-, Religions- (und Geschichts-)lehre; und als Vollendung des Ganzen sollte eine höhere WL die Beziehung der „absoluten Erscheinung" zum Absoluten behandeln, wie dies die WL von 1804 zu leisten versucht. Auf dem Hintergrund dieser Gesamtidee der Philosophie Fichtes könne man nicht mehr sagen, daß Fichte in der ersten Konzeption seiner WL das Ich absolut gesetzt und dieses absolute Ich mit Gott identifiziert habe (327). Aber nicht hierauf geht der vorliegende Artikel, sondern auf den kaum minder zentralen Zusammenhang von Person und Gemeinschaft, auch von dieser Seite her ein Mißverständnis dadurch beseitigend, daß er den schon 1794 von J. Baggesen erhobenen Vorwurf des „philosophischen Egoismus" als unbegründet zurückweist, von neuem auch die materiale Ergänzungsbedürftigkeit der WL von 1794 unterstreichend. Die Lehre von der Interpersonalität ist so alt wie die WL überhaupt; sie geht in den Ansätzen zurück auf die „Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten" (= WW VI 289—346) des Jahres 1794. Danach müsse das Nicht-Ich ein „Ausdruck" und „Gegenbild" des Ich sein; jedenfalls gehört es zum „Bedürfnisse" des Menschen" „daß vernünftige Wesen seinesgleichen außer ihm gegeben seien" (ebd. 304). „Der Mensch ist bestimmt, in der Gesellschaft zu leben ... Er ist kein ganzer, vollendeter Mensch und widerspricht sich selbst, wenn er isoliert lebt" (ebd. 306). „Nur derjenige ist frei, der alles um sich herum frei machen will" (ebd. 309). In dieser kleinen, weniger bekannten Schrift Fichtes findet sich näherhin noch manches Lesenswerte zu den Freiheitsrechten und -pflichten des Menschen. Die mehr exoterischen Ansätze der Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten hat Fichte in transzendentaler Methode entfaltet in der „Grundlage des Naturrechts" von 1796/97 (= WW III 1—385). Das Ich kann sich selbst frei verwirklichen nur unter der Voraussetzung einer an es gerichteten Aufforderung, die nur von einem anderen freien, vernünftigen Wesen außer ihm ausgehen kann. „Der Mensch ... wird nur unter Menschen ein Mensch ... Der Begriff des Menschen ist deshalb gar nicht Begriff eines Einzelnen, denn ein solcher ist undenkbar, sondern der einer Gattung" (III 39). Das Ich erweist sich von seiner Konstitution her als interpersonales Ich. Besonders die „WL nova methodo" von 1798 vertieft den Gedanken der Aufforderung durch den der freien, sittlichen Selbstbegrenzung im Wechselbezug auf andere freie Individuen, innerhalb des gemeinsamen Raums eines Reiches der Vernunft und der universalen Freiheit. Abschließend skizziert Lauth in einem sehr informativen Überblick Fichtes Auffassung der Interpersonalität in den bereits genannten einzelnen Disziplinen seiner WL sowie in der „höheren WL". Das Ergebnis: Fichte ist — nach einem noch nicht wissenschaftlichen Auftakt bei Leibniz — der Schöpfer der philosophischen Lehre der Interpersonalität.

Man wird verstehen, daß diese Rez. für die weiteren Artikel sich mit einem Hinweis auf ihren Hauptinhalt begnügen muß. (Eine umfassendere Würdigung, im Zusammenhang der anderen Veröffentlichungen des Fichte-Jahres 1962, gab H. M. Baumgartner im PhJB 71 [1964] 433—442.) *D. Julia*, Professor an der Sorbonne, interpretiert in „Das absolute Wissen bei Fichte und das Problem der Philospohie" (345—370) anhand der WL von 1804 das absolute Wissen als die

Erfahrung und Reflexion, Existenz und Vernunft einende Vollendung und zugleich Legitimation der Philosophie. *J. Widmann* analysiert in einem überaus gedrängten Resümee „Die innere Struktur der WL von 1804" (371—387), um den höchst präzisen Aufbau des schwierigen Werkes nachzuweisen. *K. Hammacher* („Comment Fichte accède à l'histoire": 388—440) gibt eine ausführlichere entwicklungsgeschichtliche Rechenschaft über Fichtes Auffassung der Geschichte, in der der Interpersonalität eine bedeutsame Funktion zukommt. In „Fichtes ‚Grundlage des Naturrechts' und die politische Philosophie der Aufklärung" (441—483) von *R. Schottky* erscheint Fichtes Staatsauffassung von 1796/97, da sie stark die dem Staat vorgeordnete Freiheit der individuellen Person betont, als die Vollendung guten Aufklärungsdenkens. Diese Untersuchung wie auch der Artikel von Widmann machen bekannt mit leider noch nicht im Druck veröffentlichten Münchner Dissertationen der Jahre 1962 bzw. 1961. Die Abhandlung von *E. Coreth* (484—540; erstmals deutsch unter dem Titel „Vom Ich zum absoluten Sein. Zur Entwicklung der Gotteslehre Fichtes", in ZKathTh 79 [1957] 257—303 erschienen) ist gegenüber den Arbeiten der ‚Lauth-Schule' bestimmt durch die Auffassung von dem Gegensatz des späten zum frühen Fichte; durch das Aufbrechen des Bewußtseins zum absoluten Sein überwindet demnach der späte Fichte im Ansatz die idealistische Bewußtseinsimmanenz. „Die Theorie des Bildes bei Fichte" von *X. Tilliette* (541—554) versucht in der Form einer Rezension (zu J. Drechsler, Fichtes Lehre vom Bild, Stuttgart 1955) einen Zentralbegriff der Spätphilosophie Fichtes zu erhellen. — Aus dem weiteren Inhalt des vorliegenden Doppelheftes der ArchivesPh darf nicht unerwähnt bleiben die methodisch neue Wege einschlagende, überaus gründliche Bestandsaufnahme der Begriffe ‚Entfremdung' und ‚Entäußerung' in Hegels „Phänomenologie des Geistes", die *J. Gauvin* durchführt (555—571). — Mit den sieben Fichte-Abhandlungen dieses Jubiläumsbandes haben die ArchivesPh einer Philosophie, die, wenn nicht alles täuscht, einer Epoche neuer Deutung und Bedeutung entgegengeht, Raum gegeben — mehr Raum als m. W. alle westdeutschen philosophischen Zeitschriften zusammengenommen; so bietet der Band eine einmalige Darstellung wesentlicher Probleme und Ergebnisse der gegenwärtigen Fichteforschung. K. Riesenhuber, S. J.

Fabro, Cornelio, *Introduzione all'Ateismo Moderno* (Cultura, 28). gr. 8° (1017 S.) Rom 1964, Studium. 6000.— L.

Die seit einem Jahrhundert sich ankündende Gegenwartssituation, die — nach F. (12) — unter dem Zeichen des Atheismus steht, und das Aufmerken der christlichen Welt, das sich zuletzt in den Konzilsbeschlüssen des Jahres 1965 dokumentierte, geben jeder Studie über das Atheismusproblem einen Vorschußkredit auf große Aktualität. Die entschiedene Betonung des positiven, konstruktiven, humanistischen Charakters des modernen Atheismus, der sich vom Gottesgedanken abwendet, weil er nur so sich dem Menschen und dessen Weltzukunft zuwenden zu können meint — diese Charakterisierung bündelt ermutigend die Erwartungen des potentiellen Lesers, den der Umfang des vorliegenden Werkes abschrecken möchte. Der Verf. greift weit aus; er visiert sieben Hauptetappen der neuzeitlichen Philosophie an, in Kapiteln von zumeist mehr als hundert Seiten: den Rationalismus, vertreten durch Descartes, Spinoza und Bayle; den englischen Empirismus und Deismus; die französische Aufklärung; den deutschen Idealismus, mit den Schwerpunkten Spinozastreit (Jacobi), Atheismusstreit (Fichte) und Hegel; Linkshegelianer und Marxisten; unter „religiösem Atheismus" Bradley und Royce, Morgan und Alexander, Whitehead, Dewey; schließlich: „Die Freiheit als aktive Verneinung Gottes im Existenzialismus", behandelnd Nietzsche, Jaspers, Sartre, am ausführlichsten Heidegger. In dieser philosophiegeschichtlichen „tragoedia hominis moderni" (von S. 97 bis S. 918; vgl. 77 ff.) kommt, zumal in den Kleindruck-Anhängen zu den einzelnen Kapiteln, eine Unmege interessantes Material zum Vorschein. Eine beispielsweise Nennung von einzelnem muß naturgemäß subjektiv-beliebig ausfallen: Bayle erfährt seine Kritik durch — Voltaire (185—189). Das vulgäratheistische voluminöse Testament des zeitlebens recht vorbildlichen Dorfpfarrers Jean Meslier († 1729) wird resümiert (414—425); auch die sowjetische „Geschichte der Philosophie" (1. Band; deutsch: 1960, S. 478—485) hat ihm jüngst verstärkte

Beachtung gewidmet. Religion und Politik verquickende Gutachten der französischen Hierarchie zu Aufklärungsschriften werden im Wortlaut mitgeteilt (z. B. 432—434). Nicht übersehen sind die neuesten Ostberliner Versuche, deutsche Vorläufer eines atheistischen Materialismus aus dem 17. und 18. Jahrhundert namhaft zu machen (571—578). Man registriert beeindruckt, daß allenthalben Hegel aufscheint, zu dessen Dialektik F. 1960 eine Textauswahl herausgab (vgl. Schol 38 [1963] 68). Dann wieder fällt scharfes Licht auf Hegel aus verschiedenen Schriften Baaders (953—962 977—982); und auch ein erstmals 1963 veröffentlichter Brief Hegels an Baader findet schon Verwendung (590). Stupend die Breite, in der das Werk neue und neueste Literatur heranzieht! (Register allerdings fehlen gänzlich.)

Die Rahmenkapitel kreisen — in freien, sehr wenig konzentrierten Kreisen — um die Begriffsbestimmung des Atheismus (9—95) und um den Grundcharakter des modernen Atheismus (919—1005). Von ihnen aus ist auf zwei Sachpunkte kritisch einzugehen.

Es gibt für F. nur einen einzigen Begriff von Gott und deshalb nur eine einzige gültige Form von Theismus. Die Negation auch nur eines Moments des Gottesbegriffs, eine auch nur inadäquate Auffassung von Gott fällt schon in Atheismus (29, 63). Nämlich, wie aufgezählt wird (54), unter anderem: Polytheismus, Akosmismus, Pan(en)theismus, Panpsychismus, Rationalismus, Idealismus und Werttheorie. So qualifiziere, der Substanz nach, schon die Enzyklopädie Diderots und d'Alemberts. F. variiert diese Atheismen passim durch einschränkende Epitheta als implizit, virtuell, radikal (= wurzelhaft), exigentiell (esigenziale: man kann das eigentlich nur italienisch so sagen). Aber die Grundbedeutung des Pantheismus in all seinen Schattierungen ist klipp und klar der Atheismus (146, 495[16] u. ö.). Der Kant der praktischen nicht weniger als der theoretischen Vernunft ist „intrinsecamente e consapevolmente ateo" (487 — während S. 39 nur ein ‚ateismo oggettivo' vorlag). Der transzendentale Idealismus und Hegel im besondern: „teismo in superficie e ateismo in profondità" (154 f.). So kann der „Krypto-Atheismus" Hegels (535, 586; vgl. 462) dadurch genügend erhärtet scheinen, daß Hegels gewiß zentrale Trinitätslehre das christliche Dogma aufhebe in eine Theorie der Selbstverwirklichung des Geistes überhaupt (533—547). — Die sachdienliche Begriffsbestimmung des Atheismus ist ein altes und schwieriges Problem. Die von F. vorgenommene ist eindeutig zu weit. Der Vorwurf des Konsequenzen-Machens kann ihr nicht erspart werden. Wie F. denn auch gelegentlich, nach dem Beispiel von Moreri 1733 und schon Spitzel 1663 (82[3], 83) von Atheisten „di conseguenza" spricht (81). Nach F. wären ja wohl von x sich in ihrem fundamentalen Ansatz, der Fassung des Seinsbegriffs, irgend unterscheidenden Philosophen zumindest x-1 atheistisch zu nennen. Und theistisch einzig und allein das Seinsdenken des Thomas von Aquin.

Fabros Ausweitung des Atheismus-Begriffs ist der mehr äußere Aspekt, die terminologische Konsequenz einer geistesgeschichtlichen Konzeption und — sagen wir es gleich — Konstruktion, die den eigentlichen, immer wiederkehrenden Leitgedanken, das Beweisziel seines ganzen Werkes darstellt: Der Atheismus ist dem modernen Denken wesenseigen. Er entspringt dem Cogito des Descartes, das „virtualmente ateo" (26) ist. Im Cogito liegt beschlossen das Immanenzprinzip, das die Strukturen und das Wirken des Seins auf die Strukturen und die Selbstverwirklichung des Bewußtseins, letztlich des endlich-menschlichen Bewußtseins reduziert. Es schneidet die Transzendenz an der Wurzel ab. Cogito = Immanenzprinzip: die radikale Behauptung des Atheismus, der strukturelle, konstitutive Atheismus der neuzeitlichen Philosophie von Anfang bis Ende (und auch der vieldiskutierte Möglichkeitsgrund eines theoretischen Atheismus überhaupt). Die nachhegelschen Atheismen (Marx, Nietzsche, Sartre ...) sind die offene, konsequente, endgültige Ausführung und Vollstreckung des anfänglichen Immanenz-Ansatzes. Aber auch Denker, die Theisten sein wollten und durch ihr Werk dem Glauben an Gott oder der Überzeugung vom Absoluten Vorschub zu leisten meinten — wie Descartes, Locke, Malebranche, Leibniz, Kant, der späte Schelling, Hegel —, bezeichnen für die ‚innere Geschichte' (922) der modernen Denkentwicklung nur Stationen der einen (durch gute Absichten oder äußere Faktoren zeitweilig aufgehaltenen oder umgeleiteten) „‚corsa' alla coerenza" (923): vom Cogito über die

vielfältigsten, auch widersprüchlichsten Tendenzen zum heute allgemein grassierenden Atheismus. Dieser brachte die ‚Stunde der Wahrheit' (966) für eine 300jährige Geschichte und für das Gesetz, nach dem sie antrat. „Keine Umschweife: Die moderne Philosophie ist von der klassischen durch einen Abgrund getrennt" (948)! So Fabros Deutung (vgl. 19 f., 28, 33—39, 69 f., 77—81, 93, 125 f., 597, 921 f., 926 ff., 944, 947, 989). — Nun können hier gewiß nicht alle Kombinationsmaschen in den, ob man zustimmt oder nicht, vielfach anregenden Erwägungen des Verf. auf ihre Haltbarkeit geprüft werden: bleiben wir beim Ansatz. Worin sieht F. die atheistische Implikation des descartesschen Cogito? Einmal im radikalen Zweifel, der, als Fundament der Wahrheit, bedeute, daß die Erkenntnis als „aktive Negativität", daß die Verneinung als konstitutives Moment der Behauptung gefaßt werde (923). Aber *hat* Descartes einen solchen radikalen Zweifel gefordert, der eine solche quasi-hegelsche Interpretation zuließe? Einen zweiten (mit dem ersten ja wohl kaum zu vereinbarenden) Grund des Atheismus sieht F. darin, daß für Descartes Gott das Ersterkannte ist, das alle Erkenntnis begründet; damit sei Gott mit dem ganzen Gewicht der Wahrheitsgarantie belastet (946 f., 973) — anscheinend *über*belastet. Die „allgemein angenommene" Abstammung des spinozistischen vom descartesschen Substanzbegriff (156[50], 970 f.) ist kein hinreichender Beweisgrund für Atheismusverdacht. Auch der einzeilige Appell an Descartes' Überzeugung, mit dem Cogito einen absolut neuen Anfang zu setzen (947), genügt hierfür nicht; auch nicht die Bestätigung durch Hegel (948). Daß schließlich der Dualismus von res cogitans und res extensa die weitere philosophische Entwicklung negativ mitbestimmte (342—349; vgl. 123 mit 345), das ist nicht dem Cogito als Prinzip der modernen ‚Subjektivität' anzukreiden. Der ex professo von Descartes handelnde Abschnitt (99—123), von dem man eine einläßliche, zusammenhängende Systemanalyse zur Begründung des entscheidenden Ansatzpunktes erwartet (daß nämlich das descartessche Cogito das im Grunde atheistische, alle moderne Philosophie fehlleitende Immanenzprinzip sei), beschränkt sich darauf, die Anklagen auf Atheismus zu resümieren, die gegen Descartes erhoben wurden vom Jesuiten G. Hardouin 1733, vom Aufklärer Holbach 1774, vom kalvinistischen Theologen G. Voëtius 1643 und vom Lutheraner Th. Spitzel 1663, zuzüglich einzelnen Äußerungen neueren Datums von Marx, Blondel, Adolf Schlatter, Sartre, Walter Schulz. Fürwahr eine Wolke von Zeugen. (F. nennt seinen — als Konzilienhistoriker glücklicheren — Hauptgewährsmann Hardouin „grillenhaft" und „hitzig" [103; 113], stimmt aber im wesentlichen seiner Verurteilung von Descartes, Malebranche, Pascal, Jansenius, Quesnel, Thomassinus usw. als „athei detecti" zu [106, 112 f., 117; vgl. 196, 345, 927[6] — und 103[10], 106[20]!].)

Damit ist ein abschließendes Gravamen betreffs der Methode des Werks berührt. Es bietet wenig Evidenz darüber, wie weit Sachgründe reichen und wo die Berufung auf verschiedenartigste Gewährsleute diese vertritt (vgl. auch 344—349, 467—477). Die zitierten Schriften werden nicht auf ihre geistesgeschichtliche, unter Umständen ideologische Herkunft, auf ihr genus litterarium und ihr dementsprechendes Aussagegewicht hin geprüft. Man hat manchmal den Eindruck, es gehe nur darum, daß sie betreffs des ‚quod erat demonstrandum' verbal übereinstimmen. Daraus entsteht die Gefahr von Mißverständnissen, Diskriminierungen, pseudoapologetischen Kurzschlüssen. Hierzu noch einige Belege: „Die Posaune des jüngsten Gerichts" von Bruno Bauer (598[2]) will nicht wortwörtlich für bare Münze genommen werden. Daß auch O. Willmann 1879 Kant widerwärtigen Atheismus vorwarf (598[1]), würde man besser nicht mehr aufwärmen. Keineswegs nur J. Wahl, den F. zu Unrecht einen „superstite hegeliano" nennt (592), hält die Hegel-Interpretation des für F. repräsentativen A. Kojève (590—593) für eine teils marxistische, teils existenzialistische Umdeutung. Zuwenig distanziert übernimmt F. die — natürlich mit ganz anderen Vorzeichen — in der Linie seiner Gesamtauffassung der modernen Philosophie liegenden Geschichtsdeutungen linkshegelianisch-marxistischer Provenienz (z. B. 213—219, 349—356, 984).

So bleibt das Bedauern auszusprechen, daß der um die Erforschung der Metaphysik des Thomas und auch um italienische Kierkegaard-Ausgaben sehr verdiente Verf. in diesem Werk, das der Forderung der Stunde so sehr entgegenzukommen scheint, den für die Auseinandersetzung mit dem Denken der Moderne und damit

der Gegenwart zumeist geforderten Geist der Anerkennung und Aufnahme auch des guten Neuen vermissen läßt. Man kann heute nicht Philosophie treiben, als ob es Descartes, Kant und Hegel nicht oder nur als Markierungspunkte für Abwege gegeben hätte. Thomas von Aquin hat das zu seiner Zeit Notwendige auf die vorbildlichst fortschrittliche Weise getan. Abgesehen von einem sehr schmalen Ansatz dazu (59), erörtert F. nicht, inwiefern die Verneinung Gottes eine Möglichkeit des menschlichen Denkens überhaupt ist. Das Problem, warum der moderne Atheismus innerhalb des von der jüdisch-christlichen Offenbarung maßgeblich mitbegründeten Geistesraumes entstand, tritt nicht auf. Die positive Beziehung der neuzeitlichen Philosophie zur modernen Naturwissenschaft und Technik — und das Verhältnis des Christentums zu diesen Größen, ihr christlicher Ursprung — bleibt außer Betracht. Sollte etwa die technische Zivilisation schlechthin nur als Auswirkung des Immanenzprinzips gelten (61)? Es gibt zu all dem eine Reihe bedeutsamer Forschungshinweise, schon bei Hegel. Die sich gegenüber der Geschichtskonstruktion Fabros aufdrängende Frage nach der die Jahrhunderte modernen Denkens durchwaltenden — negativen? — Vorsehung wird nicht gestellt ... Der Nutzen des Werkes als inhaltsreicher Informationsquelle wird dadurch nicht aufgehoben, kritische Benutzung vorausgesetzt. W. Kern, S. J.

Klibansky, Raymond, Panofsky, Erwin and Saxl, Fritz, *Saturn and Melancholy. Studies in the History of Natural Philosophy, Religion and Art.* 4° (XVIII u. 429 S., 146 Abb. auf 86 Tafeln) London 1964, Nelson. 6. — Gns (126. — Sh).

Was sagt uns ein Buch über Saturn und die Melancholie und ihre Bedeutung in der Geistesgeschichte? Ist das nicht ein Thema für Spezialwissenschaftler, das seinen legitimen Publikationsort in einer entsprechenden wissenschaftlichen Zeitschrift findet? In der Tat: schlägt man das Inhaltsverzeichnis auf, weiß man nicht genau, ob es sich hier um eine systematische Gesamtdarstellung oder um eine lockere Reihe von verschiedenen Aufsätzen über das gleiche Thema handelt. Schon einige Seiten Lektüre aber vermitteln einen ganz anderen Eindruck. Nicht nur wird hier eine Fülle von Details ausgebreitet, werden weitgehend die Spuren und Zeugnisse der Lehre von der Melancholie und der Verehrung der astralen Gottheit Saturn sorgfältig gesammelt und dargelegt, sondern der Leser gewinnt auch einen Einblick in den religiösen und philosophisch-kulturellen Hintergrund der Antike, des Mittelalters und der Zeit des Humanismus. Von dem scheinbar so engen, seltsamen Thema des Saturn und seines Einflusses auf die Menschen, der sich als Melancholie auswirkt, fällt Licht auf die Geistesgeschichte dieser drei Epochen der abendländischen Menschheit.

Die Übernahme des Sternenglaubens des Zweistromlandes in die griechische Welt, der Einfluß der Araber auf das Abendland, die Auseinandersetzung des frühen und mittelalterlichen Christentums mit den tief eingewurzelten, lang tradierten Ideen der Astrologie und Temperamentenlehre, das erneute Zurückgreifen auf die antike Tradition im italienischen und deutschen Humanismus, das alles sind nur einige Perspektiven unter anderen, die dieses gründliche Gemeinschaftswerk dreier philosophie-, geistes- und kunstgeschichtlicher Forscher eröffnet.

Sind die Melancholie, die so widersprüchliche Gabe, die nach alter Meinung zu höchst genialem Menschentum befähigt, ebenso aber auch zu lähmendem Wahnsinn treiben kann, und ihr zwiespältiger Spender Saturn Gegenstand der ersten drei Teile des Buches, so beschäftigt sich der letzte beinahe ausschließlich mit Dürer, und zwar hauptsächlich mit der ikonographischen Interpretation seines Stiches „Melencolia I". Es wird gezeigt (vgl. S. 284—373, bes. S. 317—373), daß sich auf diesem Blatt zwei ikonographische ältere Typen: die Geometrie aus der Serie der Allegorien der freien Künste und die Melancholie aus den Vier-Temperamente-Darstellungen, in ausdrucksvoller neuer Gestaltung schöpferisch verbinden. Auf diese Formung hatte das Buch „De Occulta Philosophia" des deutschen Humanisten und Neuplatonikers Agrippa von Nettesheim (vgl. 350—360) maßgeblichen Einfluß, das gemäß den dort geschilderten drei seelischen Grundkräften Imaginatio, Ratio und Mens drei Typen menschlicher Vollendung unterscheidet, alle drei hervorgebracht durch Saturns Geschenk Melancholie, die Gabe göttlichen Wahnsinns.

Dürers Stich stellt den ersten Typ dar (vgl. S. 360—365). Eine so geartete imaginativ-melancholische Seele ist befähigt zu höchster Fertigkeit in den mechanischen Künsten, besonders der Architektur und Malerei. Damals und auch besonders bei Dürer galt die Geometrie als Fundament dieser Künste.

So wird uns klar, daß Dürer in seiner „Melencolia I" nichts anderes als seinen eigenen Genius und seine eigene seelische Begabung zum Bildgegenstand gemacht hat. Hier stehen wir gleichsam am Brennpunkt unseres Buches. Von dort aus haben die in ihm veröffentlichten Forschungen ihren Ausgang genommen. Schon 1923 haben Erwin Panofsy und Fritz Saxl darüber eine Publikation herausgebracht („Dürers Melencolia I. Eine quellen- und typengeschichtliche Untersuchung". Studien der Bibliothek Warburg, B. G. Teubner Leipzig). Bald danach faßten sie zusammen mit dem dritten der Autoren, Raymond Klibansky, den Plan zu der durch widrige Zeitumstände lange verhinderten Gemeinschaftsarbeit. So stellt dieses neue Werk ein einzigartiges Zeugnis jahrzehntelangen gemeinschaftlichen Forscherbemühens dar. Nicht zuletzt deswegen scheint hinter aller eindringlichen, exakten Analyse der Kunstwerke und dem Referieren der Meinungen und Stellungnahmen der großen Geister des Abendlandes zu dem Thema Saturn und Melancholie, durch alle mythologische, astrologische und okkult-wissenschaftliche Verkleidung hindurch das eine große Thema der Menschheit: Gott und sein wirkender Bezug auf den Menschen in dessen geistbegabter Seele. Das tiefdringende Bemühen um ein Detail, um die Deutung des Dürerschen Stichs, dann die hier, soweit nur möglich, notwendige Enthaltung von jedem Urteil über den Wahrheitsgehalt der sich im Laufe der abendländischen Geschichte mannigfach wandelnden Lehre von Melancholie und Saturn, schließlich die Tatsache der Zusammenarbeit dreier hervorragender Wissenschaftler macht dieses Buch in der neueren geistesgeschichtlichen Forschung beispielhaft. Gerne wird der Leser deswegen auch über kleinere Mängel, wie den fragmentarischen Charakter mancher Kapitel, besonders in der Behandlung der Tradition des Saturnbildes in der bildenden Kunst, hinwegsehen.

H. Pfeiffer, S. J.

Aufsätze und Bücher

1. Fundamentaltheologie

Dunas, Nikolas, O.P., Connaissance de la Foi (Coll. Cogitatio Fidei, 8) 8° (228 S.) Paris 1963, du Cerf, 12.— F. — Nach einer phänomenologischen Beschreibung des Glaubensaktes als Weltanschauung, die dem Ganzen der menschlichen Erfahrung einen Sinn gibt, und als Dialog des Menschen mit Gott versucht der Verfasser eine neue Analysis fidei, die er gegen bisherige Lösungsversuche dieses schwierigen Problems abheben zu können glaubt. „Von außen zu erkennen, was Gott denkt, und es für wahr zu halten, weil man weiß, daß er es gesagt hat, bedeutet noch nicht dasselbe wie glauben. Der Glaube will das, was Gott denkt, *so* denken wie Er" (74). Der Glaube bestünde also darin, daß man sich nicht damit begnügt, daß das Geoffenbarte wahr ist, sondern daß man darüber hinaus nach dem „wie" und „warum" fragt (71). Natürlich ist ein solcher Glaube selbst dann frei, wenn die Wahrheit der Offenbarung mit zwingender Evidenz erkannt werden könnte. Eine solche Evidenz müsse tatsächlich den Propheten und den Aposteln zugeschrieben werden (93 f., 101). Für die übrigen Gläubigen genüge eine bloße „crédibilité"; als ein defizienter Modus der Evidenz von der Tatsache der Offenbarung und ihrer Wahrheit ist diese nur wahrscheinliche Gewißheit, begründete Meinung, die sich durch Intervention des Willens festigen läßt, jedoch erst durch gnadenhafte Erleuchtung ihre Fülle erreicht und für den Glauben zu einer ausreichenden Voraussetzung wird (112). Der Weg zum Glauben beginnt mit der „intention de la foi", unter der die Grundausrichtung eines Menschen zu verstehen ist, der nach seinem Gewissen leben will und damit implizit bereits alles mitbejaht, was ihm zur Erreichung seines Endzieles notwendig ist. Der Inhalt dieser Glaubensintention ist als Bewußtseinsphänomen rein natürlich, jedoch de facto übernatürlich erhöht (86). Der abschließende Teil des Werkes will für den Laien eine Handreichung zum persönlichen Studium des Glaubenstraktates sein und rezensiert zu den einzelnen Fragen die wichtigste allgemeinverständliche Literatur in französischer Sprache. In diesem Teil ist von besonderem Interesse der Aufriß der Geschichte der theologischen Reflexion über den Glauben vom 12. Jahrhundert bis heute (165—206). *F. Dreyfus* und *P.-Th. Camelot* ergänzen die Bibliographie für die Heilige Schrift und für die Glaubenstheologie der Väter (Clemens von Alexandrien und Augustinus). Eine begrüßenswerte Arbeitshilfe ist der ausführliche Index der Fachausdrücke des Glaubenstraktates (217—221). — Es überrascht uns, daß „Fest-für-wahr-halten" etwas vom Glauben Grundverschiedenes (incommensurable) sein soll (75). Uns möchte scheinen, daß es — statt der langen und mühsamen Untersuchungen zum Aufweis der Glaubwürdigkeitseinsicht (122) — zur positiven Glaubensbegründung genügen müßte, nachzuweisen, daß sich der Unglaube (als einzige Alternative zum Glauben) nicht stichhaltig begründen läßt, obwohl *ihm* dieser Nachweis obläge. P. Knauer, S. J.

Bouillard, Henri, S. J., Logique de la Foi. Esquisses — Dialogues avec la Pensée Protestante — Approches Philosophiques (Théologie, 60). 8° (197 S.) Paris 1964, Aubier. — Der vorliegende Band umfaßt eine Reihe von Studien und Vorträgen aus dem Gebiet der Religionsphilosophie, Fundamentaltheologie und ökumenischen Theologie. Mögen die einzelnen Themen auf den ersten Blick auch ziemlich weit auseinanderliegen, so haben sie doch ein allen gemeinsames Anliegen: Allemal geht es darum, die geheime Entsprechung zwischen der Sinnhaftigkeit der menschlichen Existenz und dem Anruf, der von dem christlichen Mysterium ausgeht, darzutun. Anders gewendet: B. will die Logik, das Rational-Einsichtige jener Bewegung aufzeigen, die zum christlichen Glauben führt. Der Titel „Logique de la Foi" drückt wirklich das aus, worum es in diesen neun Abhandlungen geht. Am unmittelbarsten kommt diese Intention in dem mit

„Esquisses" überschriebenen ersten Teil zum Tragen. Hier geht es um Sinn und Anordnung einer unserem heutigen Daseinsverständnis angemessenen „Apologetik". Angesichts des seit einiger Zeit intensivierten Bemühens um eine Neufassung der ganzen katholischen Theologie, zumal der „Fundamentaltheologie" (es sei nur an die einschlägigen Veröffentlichungen von K. Rahner erinnert), kommt diesem Teil des Buches von B. besondere Bedeutung zu. Der daran angefügte Aufsatz über „Die christliche Freiheit" ist kein zufälliger Anhang, sondern soll zeigen, wie auch die christliche Moral nur dann richtig verstanden ist, wenn die sittliche Forderung (die Gebote Gottes) als der Logik der menschlichen Freiheit korrespondierend erkannt sind. — Wenn im zweiten Teil vier Aufsätze über zentrale Themen der protestantischen Theologie folgen („Glaube bei Kierkegaard", „Die Dialektische Theologie", „Natürliche Theologie bei Barth und Bultmann", „Kritik an Bultmanns Entmythologisierungstheologie"), dann möchte B. das nicht nur als Beitrag zum ökumenischen Dialog verstanden wissen. Vielmehr geht es ihm — im Sinne des Grundanliegens seines Buches — darum, zu zeigen, daß das protestantische Glaubensverständnis zwar mit Recht den existenziellen Aspekt des Glaubens als Entscheidung für Christus hervorhebt, dabei aber die Verwurzelung dieses Glaubens in der Logik der menschlichen Existenz zu kurz kommen läßt. — Im Lichte dieser Gesamtintention sind auch die beiden Studien des dritten Teiles zu lesen: „Das Mysterium des Seins bei G. Marcel", „Philosophie und Christentum im Denken M. Blondels". Zumal für den Aufsatz über Blondel wird der Leser besonders dankbar sein, da B. zur Zeit wohl einer der besten Kenner des blondelschen Systems ist (vgl. sein Buch „Blondel et le Christianisme" (Paris 1961; deutsch: Mainz 1963). — B. hat Wert darauf gelegt, in seiner Einführung das, was er unter der „Logik des Glaubens" versteht, gegen naheliegende Fehldeutungen abzuschirmen (9—11). Es liegt ihm fern, durch die nachdrückliche Betonung der „rationalen" Aspekte des Glaubens die Freiheit und Gnadenhaftigkeit gläubiger Existenz zu verdunkeln. So wahr es ist, daß es eine echte „Korrespondenz" zwischen der christlichen Botschaft und der menschlichen Existenz gibt, so darf deshalb die Transzendenz und Unableitbarkeit des Kerygmas nicht bestritten werden. Aber wo man über der „Jenseitigkeit" des Heilsmysteriums alle Anknüpfungs- und Einbettungsmöglichkeiten des Glaubens in der vorgegebenen Seinsverfassung des Menschen verneint oder übersieht, wird der Glaube zu einem unverantwortlichen Sprung ins Dunkle. — Abschließend möchten wir nochmals zu den beiden ersten, offensichtlich auch für B. wichtigsten Aufsätzen über die Rolle und den Aufbau der „Apologetik" bzw. Fundamentaltheologie zurückkehren. Was darin gefordert wird, ist eine radikale Neuorientierung der traditionellen Apologetik (wie sie etwa bei Lercher-Schlagenhaufen, Dieckmann, A. Lang usw. geboten wird). B. kommt zu seinen Forderungen (u. a.) von daher, daß er — hier konsequenter als die eben genannten Autoren — auf die Zuordnung von Offenbarung und Glauben achtet; d. h. er hebt die Tatsache ans Tageslicht, daß jedes theoretische Reden von Offenbarung (als Wesen, Möglichkeit, Ereignis usf.) immer schon ein bestimmtes Verständnis von Glauben und von der „Rationabilität" des Glaubens voraussetzt. Denn Offenbarung ist ja kein in sich stehender, absoluter Vorgang, sondern sie kommt erst dort, wo sie gläubig angenommen wird, zu ihrer „Erfüllung". Die mangelnde Reflexion über das, was „glauben" eigentlich ist, bedingt nach B. die herkömmliche Gestalt der Apologetik. Wenn ich B. recht verstehe, würde er die ganze Apologetik am liebsten mit einem Traktat „De Fide" anheben lassen. Macht man dagegen geltend, daß dadurch ein circulus vitiosus unvermeidlich wird, da die Aussagen über den Glauben dogmatischer Art sind, die Apologetik aber das Recht dogmatischer Aussagen allererst erweisen soll, so verweist B. auf die Fragwürdigkeit des unterstellten Begriffes von Offenbarung: Es ist nicht so, daß da zunächst das „objektive" Ereignis Offenbarung ist, das sich durch „Zeichen" als gegeben erweist, von denen her wir vernünftigerweise auf die Offenbarung *schließen*. Vielmehr ist es nach B. so, daß wir „in" den Zeichen die Offenbarung *lesen*. „Die Wirklichkeit der Offenbarung wahrnehmen und die Pflicht zum Glauben wahrnehmen ist ein und dasselbe" (22). Der Akt, durch den ich Offenbarung als „zu glauben" erfasse, ist schon ein Akt der „Unterwerfung", ist schon „Glaube". Die intellektuelle Einsicht ist zugleich freie Entscheidung: „C'est donc au sein même de l'attitude de foi

que l'on perçoit la vérité du christianisme." Aber wozu dann noch die Bemühungen um den Aufweis der rationalen Glaubensgründe? Löst sich hier nicht alles in „Fideismus" auf? B. nimmt diese Frage auf und versucht ihr eine in der Konsequenz seines Ansatzes liegende Antwort zu geben (29 ff.). Er weiß sich dabei vor allem den Anregungen verpflichtet, die er von M. Blondel empfangen hat. Es wäre zu wünschen, daß die oben berührten Bemühungen und Diskussionen um eine Neuordnung der Fundamentaltheologie, statt sich zu sehr im Allgemeinen und Globalen zu verlieren, sich auf die hier von B. angebotene Konzeption der Apologetik konzentrieren möchten. Vielleicht, daß auf diesem Wege das Gespräch die ihm bislang noch fehlende Konkretheit und Sachbezogenheit finden könnte.

H. Bacht, S. J.

Meyer, Harding, Das Wort Pius' IX: „Die Tradition bin ich." Päpstliche Unfehlbarkeit und apostolische Tradition in den Debatten und Dekreten des Vatikanum I (Theologische Existenz heute, N. F. 122). 8° (79 S.) München 1965, Kaiser. 5.40 DM. — Wo immer man sich historisch oder theologisch mit dem Vaticanum I und dem Papst dieses Konzils beschäftigt, kommt auch das Wort von Pius IX. an den Dominikanerkardinal Guidi zur Sprache: „Die Tradition bin ich!" Jeder versteht es nach seiner vorgewählten Position: man bestreitet die Echtheit oder die Zuverlässigkeit des überlieferten Wortlautes, man bagatellisiert seinen Inhalt als einen „lapsus linguae" oder macht es zum Schlüsselwort für das ganze Konzilsgeschehen. Eine monographische Bearbeitung und Aufhellung der verschiedenen Problemschichten hatte bislang gefehlt. So war es nicht verwunderlich, daß selbst hochangesehene Autoren sich bei der Zitation des Ausspruches peinliche Blößen gaben. Verf. der vorliegenden Studie versäumt es nicht, ein illustres Beispiel zu bringen (6 f.): K. Barth sagt in der Kirchlichen Dogmatik (I, 2^4 [Zürich 1948] 622), Pius IX. habe das Wort auf einem Höhepunkt des Konzils gegenüber einem Vertreter der Minorität gesprochen, der die Tradition gegen die Opportunität des neuen Dogmas von der päpstlichen Unfehlbarkeit ins Feld geführt hatte. Leider ist aber — nach unserem Autor (7) — an diesem Satz Barths „nahezu nichts wirklich exakt". Was ist es dann aber in Wirklichkeit mit diesem ominösen Ausspruch? Der Klärung dieser Frage ist diese mit großer Sachkenntnis und Objektivität geschriebene Studie gewidmet. Was den „historischen Ort, den Wortlaut und die Echtheit des Piuswortes" angeht (8—12), so wird man künftig die skeptische Reserve, wie sie von Granderath und Scheeben einst bekundet wurde, nicht mehr aufrechterhalten können. Tatsächlich hat die neuere Kirchengeschichtsschreibung, soweit ich sehen kann, durchweg für die Echtheit des Ausspruches plädiert; so noch neuestens R. Aubert in seiner glänzend geschriebenen Geschichte des Vaticanum I (Paris 1964; Deutsch: Mainz 1965). Das ganze Schwergewicht der wissenschaftlichen Diskussion wird hinfort auf der Interpretation des Piuswortes ruhen. Verf. hat gut gesehen, daß es darauf ankommt, es in den Kontext der Debatten und Beschlüsse des Konzils zu stellen (13—57). Unter behutsamer Abwägung der verschiedenen Aspekte und Implikationen kommt M. zu folgenden vier Thesen, die jeweils eine negative und eine positive Feststellung beinhalten (55 f.): I. (a) Das Piuswort besagt keine Identifizierung des päpstlichen Lehramtes mit der Tradition im objektiven Sinn (= Glaubensdepositum), denn der Papst gehört auf die Seite der aktiven bzw. subjektiven Tradition, nicht aber auf die Seite dessen, was tradiert wird. (b) Andererseits besagt das Papstwort wohl, daß die Bindung des Papstes (wie des kirchlichen Lehramtes überhaupt) an die objektive Tradition sich nicht an den Offenbarungszeugnissen auszuweisen und vor ihnen zu verantworten hat. Daß das Lehramt mit ihnen nicht in Widerspruch gerät, ist durch den Geistbeistand garantiert, muß also geglaubt werden. II. (a) Der Papst ist nicht als Privatmann, sondern nur als Inhaber des obersten Lehramtes authentischer Zeuge der Tradition. (b) Wohl aber hat er die Unfehlbarkeit bei der Feststellung und Auslegung der Tradition als persönliches Privileg. Solange und sofern er seines Amtes waltet, kann ihm dies Privileg nicht fehlen, noch von jemandem abgesprochen werden. III. (a) Das Piuswort besagt nicht, daß der Papst der einzige Zeuge der Tradition ist; es bestreitet den anderen „Instanzen" in der Kirche (Bischofskollegium, Konzilien, Kirchenväter, Theologen usf.) nicht ihren Anteil an der

traditio activa. Noch weniger soll damit der Schrift die Funktion benommen sein, Quelle und Norm der Offenbarung zu sein. (b) Wohl aber soll der Papst im Sinne dieses Wortes der vornehmliche und im Streitfall letzt-instanzliche Zeuge und Richter der Tradition sein, dessen Entscheidungen den Rechtsgrund in sich selbst tragen. Man kann daher von seinem Urteil nicht an eine übergeordnete Instanz appellieren. IV (a) Das Piuswort leugnet nicht, daß der Papst gehalten ist, durch Befragen oder sonstwie sich ein Urteil über die Einstellung der anderen Traditionszeugen zu bilden. (b) Wohl aber wird bestritten, daß eine solche Befragung der Bischöfe oder der Gesamtkirche schlechterdings notwendig ist und somit eine „conditio de valore" darstellt. Abschließend betont M., daß das Piuswort natürlich nicht als unfehlbares Lehrwort des Papstes noch als offizielle Zusammenfassung des ganzen Unfehlbarkeitsdekretes zu werten ist (57). Aber er fügt auch hinzu, daß es durchaus in den Rahmen des Konzils paßt, da es die Einstellung der Majorität kennzeichnet. Aber kann man deshalb mit M. sagen, daß diese Äußerung Pius' IX. „im Grunde nicht fragwürdiger und anfechtbarer ist als das gesamte vatikanische Unfehlbarkeitsdekret" (ebd.)? Doch nur dann, wenn M. die soeben noch von ihm selbst vollzogene Unterscheidung zwischen der Verbindlichkeit (und damit dem Wahrheitscharakter) einer solchen Privatäußerung einerseits und der definitorischen Lehrvorlage andererseits außer acht läßt. Das Konzil hat in seiner Definition der päpstlichen Unfehlbarkeit eine behutsamere Formulierung gebraucht als Pius IX. in der hier zur Diskussion stehenden Redewendung; und wenn in der Konzilsdefinition gesagt wird, die päpstlichen Lehrentscheide verpflichteten „aus sich" (ex sese), dann ist durch die angefügte negative Fassung (non autem ex consensu Ecclesiae: D 1839) diese eine, ganz bestimmte Weise der Abhängigmachung der päpstlichen Lehrgewalt von der Kirche bzw. vom Bischofskollegium ausgeschlossen; über die anderen denkbaren Weisen einer Abhängigkeit und Bezogenheit ist damit aber noch nichts gesagt. Das besagt aber, daß die durch die Kirchenkonstitution des Vaticanum II eingetragene Interpretation (n. 25) nicht etwa eine Zurücknahme der Definition von 1870 darstellt, sondern nur eine Präzisierung innerhalb einer Vielzahl von möglichen Deutungen. H. Bacht, S. J.

Schenk, Max, Die Unfehlbarkeit des Papstes in der Heiligsprechung. Ein Beitrag zur Erhellung der theologiegeschichtlichen Seite der Frage (Thomistische Studien 9). 8° (XVI u. 200 S.) Freiburg (Schweiz) 1965, Paulusverlag. 20.— F./DM. — Es ist beinahe zu verwundern, daß bislang dem nicht unwichtigen Thema keine eingehende Studie gewidmet wurde; denn außer der von Benedikt XIV. (Opus de Servorum Dei Beatificatione et Beatorum Canonisatione) und den weniger ausführlichen von F. Spedalieri S. J. (De Ecclesiae infallibiliate in canonizatione Sanctorum, Romae 1949) besitzen wir nur die kurzen Erwähnungen in den theologischen Handbüchern. Der Verf. bietet zum ersten Male einen geschichtlichen Überblick der ganzen Frage samt ihren Gründen und Hintergründen. Das Ergebnis lautet: „Die Ansicht, daß der Papst im Urteil der Kanonisation unfehlbar sei, fand erst im Laufe des 18. Jahrhunderts die allgemeine Zustimmung der Theologen. Im 13. Jahrhundert, als man erstmals die Frage wissenschaftlich erörterte, war die gegenteilige Meinung vorherrschend; die Kanonisten vor allem lehnten die These von der Unfehlbarkeit uneingeschränkt ab" (147). Ein zweiter Teil beschäftigt sich, vielleicht etwas zu lange (160—194), mit der Stellungnahme des hl. Thomas und deren Deutung, die recht verschieden, je nach der persönlichen Ansicht der betreffenden Theologen in dem sachlichen Problem, gegeben worden ist. — Man wird es dem Verf. nicht weiter verübeln, daß er bei der großen Mannigfaltigkeit der Ansichten keine absolute Vollständigkeit in der Wiedergabe angestrebt hat; immerhin wären aus der Aufklärungstheologie des 18. Jahrhunderts noch mehr negative oder abschwächende Stimmen anzuführen. So erklärt z. B. *F. A. Blau* (De regula fidei catholicae, Moguntiae 1780, 33): Olim non eam in sanctorum veneratione, quam nunc, ecclesia adhibuit diligentiam, inde sancti nunc in martyrologiis leguntur, de quibus, an fuerint unquam, merito dubitant viri doctissimi. Nec patitur quidquam religio, si vitiosum per ignorantiam colendum proponit, cultusque noster ultimo semper ad Deum refertur, in quo rogando atque colendo fieri non potest, ut fides aberret. Aber etwas anderes wiegt

schwerer: Offenbar legt die Untersuchung den Nachdruck auf den bei der Kanonisation erreichten Sicherheitsgrad, der gelegentlich mit sententia pia, öfter indes mit theologice certum oder gar de fide angegeben wird. Obschon eine derartige Einschränkung des Themas gut die Problematik innerhalb des Gebietes der Glaubenszustimmung hervorhebt, werden doch darob andere Fragen vernachlässigt, die nun einmal mit der Kanonisation eines Heiligen gegeben sind. Um nur eine davon herauszugreifen: Was ist eigentlich und genau das Objekt der Heiligsprechung? Besteht es notwendig in der himmlischen Herrlichkeit eines bestimmten Menschen, dessen historische Existenz darum einschlußweise bejaht ist? Das dürfte die allgemein angenommene Meinung sein, der sich wohl auch der Verf. angeschlossen hat. Aber *J. V. Bainvel* (De magisterio vivo et traditione, Paris 1905, 114) sagt: Praecipi universali Ecclesiae cultum eius qui sit reprobus repugnat. Quaestio non est ita clara de eo qui nunquam exstiterit. Es hätte sich unbedingt der Mühe gelohnt, auch diesem Punkt bei der Sichtung des theologischen Materials einige Aufmerksamkeit zu schenken. J. Beumer, S. J.

2. Theologie der Heiligen Schrift

Schildenberger, Johannes, O. S. B., Realtà Storica e Generi Letterari nell' Antico Testamento. Edizione Italiana a cura di *Felice Montagnini* (Biblioteca di Cultura Religiosa, 4). 8° (214 S.) Brescia 1965, Paideia. — Der Verf., Professor für die alttestamentliche Exegese in der Erzabtei Beuron, faßt in diesem Bändchen eine Reihe von Aufsätzen zusammen, die er größtenteils schon in verschiedenen Zeitschriften veröffentlicht hat und die sich alle mehr oder weniger mit dem Verhältnis von geschichtlicher Wirklichkeit und literarischen Arten befassen. Im 1. Kapitel beschäftigt er sich mit der biblischen Geschichtsschreibung im allgemeinen. Die Bücher des AT haben nach ihm drei charakteristische Grundzüge gemeinsam: 1. Die Hagiographen drücken sich in rein menschlichen Formen aus; — 2. sie sehen, wie die großen Propheten, unter dem Einfluß der Inspiration in der Geschichte vor allem das Handeln Gottes und wollen Heilsgeschichte schreiben; — 3. dabei verfolgen sie keinen rein theoretischen, sondern einen praktischen Zweck (7—10). Unter diesen drei Gesichtspunkten hat man u. a. Gen 1—11 zu sehen, wie auch aus der Enzyklika Pius' XII. „Divino afflante Spiritu" und dem Brief des Sekretärs der Bibelkommission, P. Vosté O. P., vom 16. 1. 1948 an Kardinal Suhard hervorgeht (10 f.). Man muß unterscheiden zwischen der geoffenbarten Gegebenheit und dem literarischen Rahmen (12—17). Das wird dann gezeigt am Schöpfungsbericht (17—24), an den Anfängen der Menschheit mit ihren Anachronismen und den hohen Lebensaltern der Patriarchen (24—28), an dem Sündenerbe von Cham bis zum Turmbau von Babel mit dem Anfang der Herrschaft Nemrods (Gen 10,11), die mit der Herrschaft Jahves nicht in Einklang steht (28—31), an dem Verlauf der Heilsgeschichte, typisch dargestellt durch die Erzählung von Kain und Abel und die Schilderung der Sündflut (31—38), an der Geschichte der Patriarchen (38—43) und an den Theophanien, die gewissermaßen die Pfeiler in den Wechselfällen der Heilsgeschichte bilden (45—56). Im 2. Kapitel befaßt sich Sch. mit dem Mythus im AT (57—69). Er spricht von der Natur und dem Ursprung des Mythus, der als solcher der Bibel fremd ist, wohl aber Beispiele von mythologischer Ausdrucksweise in den prophetischen und poetischen Büchern des AT hinterlassen hat. — Das 3. Kapitel fragt nach dem Verhältnis von Mythus und Geschichte in Gen 1—11. Die Urgeschichte ist nicht mythischen Ursprungs, mögen auch z. T. mythische Reminiszenzen anklingen. Es ist nach Sch. nichts damit gewonnen, wenn man dem Mythusbegriff einen historischen Akzent gibt, wie Pettazzoni und Van der Leeuw es möchten; denn damit würde man schließlich die Geschichte ausscheiden. Da bei jedem Mythus der Gegenstand und die Ausdrucksweise zu unterscheiden sind, spricht man nach ihm besser nicht von mythischen, sondern von symbolischen Ausdrücken in der Bibel, um das Mißverständnis zu vermeiden, daß es sich um einen mythischen Gegenstand handle. Unter dieser Voraussetzung werden dann die Erschaffung des Menschen (Gen 2, 4b—7) und seines Weibes (Gen 2, 7a), die Entwicklungshypothese, Zweck und Bedeutung der Anthropomorphis-

men, das dem Menschen eingegossene Leben, die Schöpfung des Menschen und der Tiere (Gen 2, 19), die Ähnlichkeit des Menschen mit Gott durch seine geistige Natur und der Ursprung der Seele behandelt (87—99). Dann ist von der Erschaffung der Frau (Gen 2, 18—25) die Rede (99—111). Der Verf. hält daran fest, daß es sich um ein wirkliches Ereignis handelt, das in seinem symbolischen Gewand (100) oder in metaphorischer Form (108) geschildert wird. Die von ihm erwähnten Erklärungsversuche der Erschaffung der ersten Frau in Abhängigkeit vom ersten Manne befriedigen aber alle nicht recht. Nachdem dann noch der Sündenfall (Gen 3) (111—118) behandelt ist, kommt im 4. Kapitel die heute viel beachtete Frage nach den Wundern im AT zur Sprache, angefangen von den verschiedenen Darstellungen der ägyptischen Plagen bis zu den Wundern in Dan, den Erscheinungen in 2 Makk und dem Buche Jonas. Es handelt sich nach Sch. großenteils um eine freie epische Herausarbeitung der Heilstatsachen, durch die das wesentliche Element, die außerordentliche Vorsehung Gottes bezüglich des auserwählten Volkes, hervorgehoben wird (139). — Das letzte Kapitel befaßt sich mit dem Gottesgeheimnis im AT, d. h. dem Heilsplan (Begriff des „Geheimnisses" in der Schrift, Gottes Herrschaft und Bund, Programm der Heilsgeschichte im Protoevangelium) und den Etappen der Heilsgeschichte (vom Paradies bis zur Sündflut, von der Sündflut bis Abraham, von Abraham bis zum Auszug aus Ägypten, dem Bund vom Sinai [vom Auszug aus Ägypten bis zur Monarchie], der Wiederherstellung der Monarchie bei den vorexilischen Propheten, den Schriftpropheten vor und nach dem Exil und schließlich der Zeit nach dem Exil). Den Abschluß bildet eine Übersicht über die Themen der Heilsgeschichte. Das zentrale Thema ist die Gottesherrschaft und der Bund und damit die gnadenhafte Auserwählung ohne menschliches Verdienst. Ihm entspricht von seiten des Menschen die Demut, der Glaube und die vertrauensvolle Hingabe an Gott, die Hoffnung und der freudige Gehorsam. Der Leser ersieht aus dieser Übersicht die Fülle der behandelten oder (besser gesagt) skizzierten Fragen. Der Verf. begnügt sich im allgemeinen damit, die Ansichten verschiedener Autoren anzuführen. Dabei ist, soweit ich sehe, die Literatur nach 1955 nicht mehr berücksichtigt worden, da die Beiträge größtenteils schon früher an verschiedenen Stellen veröffentlicht worden sind. Eine Vollständigkeit der Bibliographie war der Zielsetzung entsprechend offenbar nicht beabsichtigt. Als Leitfaden für eine Einführung in die Exegese des AT kann das Büchlein zweifellos gute Dienste tun, und es ist geeignet, manche Verwirrung im Verständnis der Aussagen des AT zu beseitigen.

B. Brinkmann, S. J. (†)

Donner, Herbert — Röllig, Wolfgang, Kanaanäische und aramäische Inschriften. Mit einem Beitrag von *O. Rössler*. Band I: Texte; Band II: Kommentar; Band III: Glossare, Indizes, Tafeln. gr. 8° (XV u. 53 S.; XV u. 330 S.; VII u. 85 S. und 34 Tafeln) Wiesbaden 1962—1964—1965, Harrassowitz. 12.—, 40.— und 14.— DM. — Diese neue Sammlung und gründliche Kommentierung nordwestsemitischer Inschriften kommt einem dringenden Bedürfnis entgegen und wird deshalb nicht nur von Sprachwissenschaftlern, sondern auch von Exegeten lebhaft begrüßt werden. Die letzten derartigen Werke liegen über 60 Jahre zurück (Lidzbarski, Handbuch, 1898, und Cooke, Text-Book, 1903), und zu den darin enthaltenen Texten kann dank des Fortschritts der Semitistik manches Neue und Zuverlässigere gesagt werden. Vor allem ist ein umfangreiches neues Material zutage getreten, so daß für die Herausgabe der „Kanaanäischen und aramäischen Inschriften" (KAI) eine neue und sorgfältige Auswahl zu treffen war. Sie kann als wohlgelungen und repräsentativ gelten, und die Erwartung der Herausgeber, „keinen der Texte von hinlänglicher Bedeutung übersehen zu haben" (Vorwort), ist vollauf berechtigt. Vor allem für das Aramäische war eine entschiedene Beschränkung notwendig. Hier sind die Steininschriften von ca. 1000 v. Chr. bis zur Perserzeit vollständig aufgenommen, spätere sowie Urkunden auf Papyrus und Ostraka nur in bescheidener Auswahl. Die ganze Sammlung umfaßt 276 Nummern. Davon sind 60 phönizische Inschriften, 120 punische bzw. neupunische, 1 moabitisch (Meša), 19 hebräische (Gezerkalender, 6 Samaria-Ostraka, Siloah-Inschrift, Ofel-Ostrakon, 2 Siwan-Inschriften, 8 Lakisch-Ostraka und die neue in Yavneh-

Yam gefundene Bittschrift des Erntearbeiters), 76 aramäische. Daß den kanaanäischen Texten mehr Raum zugebilligt wurde, wird man schon deshalb begrüßen, weil sie durchweg schwerer zugänglich sind. Die Texte sind im ganzen geographisch gruppiert und innerhalb eines Bezirks chronologisch geordnet. Das erweist sich nicht nur für die sprachliche, sondern in manchen Fällen auch für die historische Auswertung als vorteilhaft. — Der stattliche Kommentarband bringt nach kurzen Einleitungen in die verschiedenen Abteilungen zu jeder Inschrift zunächst eine genauere Beschreibung und Datierung des Monuments, Angabe des jetzigen Standorts, Hinweis auf Abbildungen, auf die Erstveröffentlichung und wichtigere spätere Arbeiten. Dann folgt die genaue Übersetzung des Textes, die nicht nur dem Benutzer die eigene Arbeit erleichtern soll, sondern vor allem die Auffassung des Textes seitens des Bearbeiters (Donner zeichnet für den aramäischen Teil, Röllig für den kanaanäischen verantwortlich; Rössler hat die Kommentierung von drei punisch-numidischen Bilinguen beigesteuert) deutlich herausheben will. Daran schließt sich der philologische Kommentar. Er ist sprachlich sehr gedrängt, aber sehr inhaltsreich, klar und genau, bringt viele Belege (auch und vor allem aus dem Alten Testament), Querverweise und eine Fülle von Spezialliteratur. Naturgemäß bietet er auch viele wertvolle Ausführungen zum Inhalt der Inschriften. Umfangreichere Analysen des historischen Gehalts finden sich u. a. bei den Panammuwa-Inschriften, bei den drei Stelen von Sfire und bei dem sehr fragmentarischen Brief des Bēl-ētir, der eine babylonische Aufstandsbewegung gegen Assurbanipal wiederzuspiegeln scheint. Mit Rücksicht auf das fast gleichzeitig fertiggestellte Dictionnaire des Inscriptions Sémitiques de l'Ouest von Ch. F. Jean und J. Hoftijzer (Leiden 1965) konnten die beiden Glossare des dritten Bandes ganz knapp gehalten werden. Sie enthalten alle Wörter des Textbandes (außer Namen) und geben nur ihre Hauptbedeutungen und ihr Vorkommen in den Texten an; für weitere Erläuterungen ist der Kommentar heranzuziehen. Es sei jedoch eigens darauf hingewiesen, daß die Herausgeber von KAI ihre philologische Kommentierung der Texte noch unabhängig von dem Dictionnaire durchgeführt haben (bis auf einige wenige schon mögliche Konsultationen) und deshalb beide Werke für die Diskussion sprachlicher Probleme ihren Eigenwert behalten und mit Nutzen nebeneinander gebraucht werden können. Außer den Indizes der Namen von Personen (wie beim Glossar kanaanäisch und aramäisch getrennt), von Göttern und Orten, einer Bibliographie sämtlicher bisher publizierter kanaanäischer Texte, einigen Nachträgen und Berichtigungen zu Band I und II (die vor allem für die relativ wenigen Satzfehler des ersten Bandes zu beachten sind) bietet der dritte Band auf seinen Tafeln 50 Inschriften in Strichzeichnung oder Fotographie, teils als Beispiele für die Schriftentwicklung (auf eine vergleichende Schrifttafel wurde verzichtet) und als Material zum Einlesen in die verschiedenen Schriftformen, teils um besonders schwierige Inschriften zur eigenen Urteilsbildung in ihrer konkreten Gestalt vorzulegen. Die drucktechnische Gestaltung des Werkes ist exzellent, sehr übersichtlich und peinlich exakt, die Herausgabe in drei Einzelbänden für die Benutzung äußerst angenehm. Man wird dieses unentbehrliche Arbeitsinstrument für den alttestamentlichen Exegeten ohne Zweifel immer mit Freude zur Hand nehmen.

J. Haspecker, S. J.

König, Franz, Zarathustras Jenseitsvorstellungen und das Alte Testament. 8° (XII u. 292 S.) Wien 1964, Herder. 32.— DM. — Der Wiener Kardinal und Religionshistoriker untersucht hier sehr gründlich ein Problem, das bis heute noch eine recht unterschiedliche Beantwortung findet, wie der ausführliche Forschungsbericht (S. 8—39) zeigt. Das liegt nach Auffassung des Autors nicht nur in der Schwierigkeit der Materie und der Quellen, sondern auch in einem weitgehenden Mangel an Kritik der eigenen Methode gegenüber begründet. Man gibt sich zu wenig Rechenschaft darüber, wie weit die Ähnlichkeit bestimmter religiöser Vorstellungen exakt geht und unter welchen Bedingungen aus einer Ähnlichkeit zuverlässig eine wirkliche Beeinflussung bzw. Abhängigkeit abgeleitet werden kann. Dafür ist nicht nur der genaue Sinn der Texte zu ermitteln; auch der geistige Ort der Jenseitsvorstellungen im Ganzen einer Religion, der zeitliche Ansatz der Ideen und Quellen, der Eigenimpuls der atl. Religion, solche Vorstellungen her-

vorzubringen und zu entfalten, ist zu berücksichtigen. Erst dann kann die Frage der Abhängigkeit gestellt werden. So sieht K. seine Hauptaufgabe darin, den Inhalt und die Entwicklung der Jenseitsvorstellungen in der persischen wie in der alttestamentlichen Religion positiv darzulegen (41—168 bzw. 169—263). Dann erst wird in einem kurzen dritten Teil (265—285) die Frage der Beeinflussung gestellt, wobei es genauer nicht darum geht, ob ein Einfluß auf das AT möglich oder vermutbar, sondern ob er beweisbar ist (Anm. 68). Ergebnis für die proto- und deuterokanonischen Bücher des AT (das NT und die Apokryphen bleiben außer Betracht): „Alles in allem bleiben die behaupteten Fremdeinflüsse des Iran auf Israel unbewiesene Hypothesen für den Bereich der Jenseitsvorstellungen, weil die notwendige chronologische Basis fehlt, weil keinem wesentlichen Element der israelitischen Jenseitsvorstellung der organische Zusammenhang abgeht, und weil schließlich ein Vergleich der einzelnen Elemente mehr Verschiedenheiten als Ähnlichkeiten aufweist" (285). — Für den Alttestamentler ist zweifellos der erste Teil der Arbeit über die iranische Religion von größerem Wert und Interesse, weil ihm hier von einem anerkannten Spezialisten der iranischen Religionsgeschichte die einschlägigen Texte in einer genauen und alle modernen Ansichten berücksichtigenden und kritisch abwägenden Übersetzung und Deutung zur Verfügung gestellt werden. Das ganze Material wird (wie auch beim zweiten Teil über das AT und beim Vergleich beider Religionen im dritten Teil) nach inhaltlichen Gesichtspunkten geordnet: Nach einer kurzen Skizze der Chronologie der Quellen und der Lehre von den Wesensbestandteilen des Menschen nach dem Awesta folgen die Lehren über das Schicksal des Menschen unmittelbar nach dem Tod, über jenseitiges Gericht und Vergeltung (bzw. Himmel und Hölle), Auferstehung der Toten und Weltgericht bzw. Umwandlung der Welt. Dabei werden jeweils drei Zeitphasen der persischen Religion bzw. der Quellen unterschieden: das ältere Awesta oder die Gathas, das jüngere Awesta, die Pehlevi-Werke. So gewinnt man hier zugleich ein gutes Bild der Weiterbildung und z. T. Popularisierung einer in ihrem originalen Wurf großlinigen geistigen Stifterreligion in ihren späteren Epochen, das für einen Vergleich mit bestimmten Phänomenen der israelitischen Religionsentwicklung nicht uninteressant ist. Die Arbeit hat also über ihr eigentliches Thema hinaus für den Alttestamentler Bedeutung. Die Darstellung der Jenseitsvorstellungen und -hoffnungen im AT kann naturgemäß kaum Neues bringen, ist aber eine recht gründliche und in ihren Thesen maßvolle Zusammenschau der verschiedenen Elemente, der man gern zustimmen wird. Daß nicht alle Spezialstudien erwähnt werden und einige Schönheitsfehler in der Wiedergabe hebräischer Texte unterlaufen (S. 182; 218), macht für das Ganze nichts aus (S. 190 muß es Ezechiel heißen statt Ezechias; S. 181, Anm. 53, lies Linder statt Lindner; S. 13, Anm. 14 und S. 33, Anm. 102 steht K. mit den Autorennamen Bertholet und Bousset ein wenig auf Kriegsfuß). J. Haspecker, S. J.

Die Heilige Schrift des Alten Testaments. Aus dem Urtext übersetzt von *Arnold M. Goldberg*. Band I: Genesis - Exodus. 8° (212 S.) Freiburg 1964, Herder. 19.80 DM. — Dieser neue Übersetzungsversuch des Freiburger Dozenten für Judaistik bemüht sich um möglichst wortgetreue Wiedergabe des Grundtextes. Er folgt nach den im Vorwort skizzierten Übersetzungnormen auch dann der hebräischen Bibel, wenn offensichtliche Fehler einen eigenen Sinn ergeben (6). Unebene Stellen sollen nicht geglättet, mehrdeutige nicht einseitig festgelegt werden. Von Buber - Rosenzweig ist das Prinzip des Leitwortsystems übernommen, und praktisch folgt G. diesen Autoren in zahllosen Fällen wörtlich. Anderseits soll eine gut lesbare Übersetzung geboten werden. Man wird G. zugeben, daß er sich durchweg mit Erfolg um einen einfachen und kultivierten deutschen Ausdruck bemüht, falls ihn die etwas primitiv verstandene „Wörtlichkeit" nicht gerade zu Holperigkeit oder auch Absonderlichkeit im deutschen Ausdruck verleitet. Ist etwas für eine wirklich getreue Wiedergabe gewonnen, wenn die Frage Gn 3, 11 so gequält daherkommt wie bei G. („Hast du von dem Baum, von dem ich dir geboten habe, daß du nicht davon issest, gegessen?"), statt die einfachere Struktur, die ein „verboten" anbietet, zu wählen? Oder wenn die tote Sara Gn 23 stetig als „mein Toter" (Maskulinum) bezeichnet wird? Das wird auch dadurch kein

tragbareres Deutsch, daß es sich bei Buber findet. In manchen Fällen wird das berühmte Leitwortsystem sogar über Buber hinaus strapaziert. Etwa wenn die an sich schon meist fragwürdige Wiedergabe von „nefeš" mit „Seele" auch Ex 4, 19 beibehalten wird: „gestorben sind alle die Leute, die nach deiner Seele trachteten". Durch solche Wortkonsequenz werden nicht Probleme des hebräischen Textes aufgedeckt, sondern gar nicht existierende konstruiert. Buber hat das klar gesehen und daher an dieser Stelle sachgemäß „Leben" gesetzt. Ähnliches gilt hinsichtlich der Tonart der Sprache, wenn Ex 2, 7 statt „Amme" oder „stillende Frau" gesagt wird: „soll ich dir ein säugendes Weib von den Hebräerinnen suchen, daß sie dir das Kind säuge?" Das wirkt für den heutigen deutschen Leser zweifellos weniger markig als hemdärmelig und vielleicht auch abstoßend. Ob damit die Sprache der deutschen Bibel aufgebessert werden kann, ist mir ebenso fraglich wie Gn 7, 11, wo der Taube Noes in buchstäblichem Gefolg des Hebräischen ein „Mund" zudiktiert wird (die Taube kam zurück, „ein frisches Ölblatt in ihrem Munde"). Anderseits würde man etwa Ex 2, 11 („und er sah ihre Lasten und er sah einen ägyptischen Mann ...") wünschen, daß die verschiedene Konstruktion von „sehen" im Hebräischen genau beachtet und zum Ausdruck gebracht wäre. Daneben finden sich auch einfache Textverlesungen. So muß es Ex 2, 10 heißen „zur Tochter des Pharao" statt „in das Haus des Pharao"; Ex 19, 24 „die Priester aber und das Volk" statt „die Priester aber und Aaron". Eigenwillige oder fragwürdige Auffassungen des Textes (etwa Gn 3, 6 „berückend anzuschauen" statt „verlockend, um Klugheit zu gewinnen" o. ä.) sind hier nicht zu diskutieren. Das würde zu weitläufige exegetische Erörterungen erfordern. — Im ganzen kann man leider nicht sagen, daß diese neue Übersetzung einen großen Wurf darstelle, den man als echten Fortschritt voll begrüßen könnte. Dafür bleiben bei allen Vorzügen, die sie unbestritten hat, zu viele Reserven. Sehr anzuerkennen sind die knappen gehaltvollen Einführungen in die einzelnen Bücher und die Anmerkungen zu manchen Versen und Perikopen (zu Ex 1, 9 12 17 fehlen die im Text angekündigten Anmerkungen). J. Haspecker, S. J.

Trilling, Wolfgang, Im Anfang schuf Gott ... Eine Einführung in den Schöpfungsbericht der Bibel. 8° (142 S.) Freiburg 1965, Herder. 10.80 DM. — Ders., Denn Staub bist du ... Eine Einführung in den Bericht vom Paradies und Sündenfall. 8° (148 S.) Freiburg 1965, Herder. 11.80 DM. — Daniélou, Jean, Vom Ursprung bis Babel. Genesis 1—11. 8° (102 S.) Frankfurt 1965, Knecht. 7.80 DM. — Alle drei Bände gehören in den Bereich populärer Informationsschriften zu den wichtigen und immer wieder gefragten und behandelten ersten Kapiteln der Bibel. Sie stehen ganz auf dem Boden der modernen Interpretation, treffen die wesentlichen Punkte des rechten Verständnisses und der theologischen Substanz dieser Perikopen, sind aber von ganz verschiedener Art und haben nebeneinander je ihren eigenen Wert. — Die Einführung in Gen 1—3 von Trilling ist in einem Wurf entstanden und nur aus technischen Gründen in zwei Bändchen aufgeteilt, wie es die literarische und inhaltliche Struktur des Textes ohne weiteres zuläßt. Beide Bände zeigen daher die gleiche Anlage. Nach einer Einführung, die die rechte Sicht des Textes allgemein vorbereitet, folgt zunächst die Übersetzung und die knappe, aber gehaltvolle Erklärung des Textes, der in ganz kurze Perikopen aufgegliedert ist. Sie beschränkt sich auf die wesentlichen Punkte, erfaßt aber doch genau genug den ganzen Text, so daß der Leser der nachfolgenden grundsätzlichen und zusammenfassenden Erörterungen über den zur Diskussion stehenden Stoff gut informiert ist. Insofern scheint mir die Voranstellung eines solchen kurzen Kommentars sehr glücklich und eigentlich notwendig (bei Daniélou fehlt so etwas ganz). T. ist Neutestamentler und hat sich an die Behandlung dieser Materie gemacht, um einem drängenden praktischen Bedürfnis in seinem Wirkungskreis zu entsprechen (die vorliegenden Bände sind Lizenzausgaben des St.-Benno-Verlags, Leipzig). Er ist deshalb ganz auf klare, zuverlässige Information eingestellt, ohne neue Forschungen oder Lösungen bieten zu wollen. Seine Auslegung gibt durchweg den durchschnittlichen heutigen Stand der Forschung wieder. Spezialliteratur ist reichlich benützt und in zahlreichen Anmerkungen genau aufgeführt, so daß der weiter fragende Leser genügend Hinweise für zusätzliche

Information erhält. Nach der Kommentierung bietet T. jeweils einige thematische Kapitel, die das doppelte Ziel verfolgen, durch genauere Darstellung der literarischen Gattung, der Denk- und Ausdrucksweise des Autors tiefer in das rechte Gesamtverständnis des Textes einzuführen und seinen theologischen Gehalt zusammenfassend zu erheben. Hier kommen die persönlichen Auffassungen des Autors stärker zum Zuge. Seine Stellungnahme zur Frage von Mythos, Kosmogonie, Ätiologie, Geschichtlichkeit usw. sind wohltuend klar und besonnen. Gen 1 wird nicht als Hymnus, sondern als Lehrtraktat, erwachsen aus Studium und Glaubensreflexion, beschrieben, für Gen 2—3 „Weisheitserzählung" als ein am ehesten das Ganze deckender Gattungsbegriff vorgeschlagen (aber sicher steckt in Gen 1 reichlich soviel „Weisheitliches" wie in Gen 2—3). Im ganzen als erste Einführung eine recht glückliche Arbeit, die dem Leser ebensoviel Antwort wie Anregung gibt. — *Daniélous* Büchlein ist ganz anderer Art. Es befaßt sich zwar auch überwiegend nur mit Gen 1—3 (bis S. 75), geht aber nirgends konkret auf den Text ein, beschränkt sich ganz auf eine summarische (und manchmal reichlich weitläufige) Diskussion der Grundthemen: literarische Art und theologische Aussage. Der Verf. verfolgt dabei eine doppelte Tendenz: Ausräumung von Einwänden gegen diese Kapitel der Bibel (nicht selten in einer für deutsche Verhältnisse wenigstens wohl veralteten und reichlich billigen Apologetik) und dann vor allem: Entfaltung der Bedeutung dieser Kapitel für die heutige Zeit und Welt, Darstellung der „missionarischen Bedeutung" dieser Kapitel, wie D. es nennt. Hier liegt die Stärke des Büchleins. Geistvoll (manchmal würde man vorsichtiger sagen: einfallsreich) werden die theologischen Hauptthemen (nur diese jeweils) in ihre verschiedenen Aspekte und Konsequenzen zergliedert, ihre Aktualität zur Zeit ihrer Abfassung hervorgehoben und rasch der Schritt ins Neue Testament oder in unsere Gegenwart getan. Ob alles, was so gesagt wird, exegetisch haltbar ist (auch von klaren Irrtümern abgesehen), braucht man nicht allzu genau zu fragen. Denn das würde die Intention des Büchleins verkennen, dem es nicht auf Einzelheiten, sondern nur auf die großen Linien ankommt. Es will offensichtlich weniger informieren über diese Texte, als anregen und interessieren. Seine gedankenvollen Reflexionen können dem durch Trilling kritisch gerüsteten Leser fruchtbare Perspektiven eröffnen. Nach Gen 1—3 behandeln die beiden letzten Abschnitte nur noch die verschiedene Theologie über die Vielheit der Völker in Gen 10 (Vielheit als Entfaltung des Schöpfersegens) und Gen 11 (Vielheit als Zeichen des Weiterwucherns der Sünde). J. Haspecker, S. J.

Lamparter, Helmut, Prophet wider Willen. Der Prophet Jeremia (Die Botschaft des Alten Testaments, 20). 8° (415 S.) Stuttgart 1964, Calwer. 18.— DM. — Entsprechend der Zielsetzung der Kommentarreihe ist L.s Auslegung ganz überwiegend auf die Verwendung des Prophetenbuches in der pastoralen und katechetischen Praxis zugeschnitten. Sie konzentriert sich auf die religiöse Botschaft und sucht ihren Stoff möglichst klar und übersichtlich vorzulegen. Dabei rückt, wie sich beim Jeremiasbuch nahelegt, neben den Worten auch die Gestalt des Propheten selbst stark in den Vordergrund, der in seinen äußeren und inneren Passionen nachdrücklich als Vorbild des leidenden Erlösers gezeichnet wird. Wohl nicht zuletzt aus diesem Grund ist eine gewisse Umgruppierung des Textes vorgenommen, die das Ganze in der Darstellung der Leiden des Propheten gipfeln läßt. L. geht damit auf dem schon von den Redaktoren des Buches beschrittenen Weg einer sachlichen Gruppierung des ganzen Stoffes noch einen Schritt weiter und ordnet neben der Berufungsvision und dem Epilog 52, 1—34 als Rahmen das Ganze in vier Hauptabschnitte. Zunächst (der Textfolge entsprechend) 2, 1—25, 14: Gerichtsworte an Israel, wobei 25, 1—14 nicht als echtes Jeremiaswort, sondern als spätere Reflexion (Baruch oder ein anderer Bearbeiter) verstanden wird, die bezeugen will, „daß der Gang der Ereignisse Jeremia als echten Propheten ausgewiesen hat" (224). Dann kommen, der Ordnung der LXX entsprechend, die Gerichtsworte über andere Völker (25, 15—38; Kp. 46—51), die mit Ausnahme der Reden über Damaskus und Babel im wesentlichen als jeremianisch angesehen werden. Als dritter Abschnitt folgen die Heilsworte an Israel (Kp. 30—33), so daß der Bericht des Baruch über die Passionen seines Meisters (Kp. 26—29; 34—45) als eigener letzter

Teil und dramatischer Höhepunkt wirkungsvoll heraustritt. Aus dem gleichen Bemühen um Verdeutlichung der Botschaft wird der Text durchgehend in Großperikopen mit eigenen Überschriften und kurzen Einführungen gegliedert, die darauf hinweisen, ob es sich um originale oder nur lockere redaktionelle Texteinheiten handelt. Dieses Verfahren, das weithin wiederum dem Vorbild der Redaktoren folgen kann, hat sicher seine Berechtigung, selbst wenn ursprünglich heterogene Redegruppen so zusammengenommen werden. Vor allem bei einem Kommentar dieser Art sieht L. mit Recht seine vornehmste Aufgabe nicht in der möglichst genauen Abgrenzung und Herausarbeitung originaler Sprucheinheiten, sondern in der Interpretation des biblischen Buches, das seine volle Gestalt und manche Akzentuierungen des Inhaltes erst durch die verschiedenen Bearbeiter erhalten hat. Den notwendigen Einblick in die Textgeschichte des Buches gibt L. in der Einleitung des Kommentars (S. 24—31; neben einer kurzen Skizze der Zeitgeschichte). Die Wiedergabe des Textes ist durchweg sehr präzis und von guter sprachlicher Qualität. In kurzen Anmerkungen werden meist (leider nicht immer) Textkorrekturen und ausgeschiedene Glossen notiert, bei etwas freierer Übersetzung der genaue Wortlaut angegeben, hebräische Wortspiele aufgewiesen und manche technische Erläuterungen untergebracht. Auf Fragen des Stils, der Redegattungen, der literarischen Struktur usw. wird leider kaum eingegangen. Auf solche formalen Aufhellungen des Textes, die zum tieferen Verständnis des Inhaltes und der gedanklichen Zusammenhänge vieles beitragen, sollte man heute wohl auch in Kommentaren für einen breiteren Leserkreis nicht mehr so weitgehend verzichten.

J. Haspecker, S. J.

Romaniuk, Kazimierz, Wegweiser in das Neue Testament. Einführung in die neutestamentliche Wissenschaft. Aus dem Französischen übersetzt und bearbeitet von *Ernst Simon Reich* (Die Welt der Bibel, 17). kl. 8° (125 S.) Düsseldorf 1965, Patmos. 5.80 DM. — Das französische Original dieses Leitfadens unter dem Titel „Les chemins de l'exégèse du Nouveau Testament", Le Puy 1963, Mappus, war von seinem Verf., dem neutestamentlichen Exegeten an der Universität Warschau, in erster Linie als Handreichung für Theologiestudierende gedacht. Die vorliegende deutsche Ausgabe ist nicht nur eine Überarbeitung, sondern auch eine Erweiterung. Der Leser bekommt zunächst einen kurzen Überblick über die Textgeschichte des NT, angefangen von den Resten der Papyrushandschriften aus dem 2. und 3. Jahrhundert. Hier ist, wie in K. H. Schelkle, Das Neue Testament (vgl. Schol 40 [1965] 431), ein Versehen unterlaufen. Der fast vollständige Text des Joh findet sich nicht in P^{66} und P^{67} (Bodmer I und II) (14), sondern nur in P^{66} (Bodmer II). P^{67} enthält nämlich Mt 3, 9 15; 5, 20—22 25—28 und wird nach Kurt Aland, Kurzgefaßte Liste der Hss des NT. Gesamtüberblick, Berlin 1963, nicht mehr selbständig gezählt, da er zu P^{64} gehört. Man vermißt den wichtigen P^{75} (Bodmer XIV—XV) mit dem größten Teil von Lk und Joh (vgl. Schol 39 [1964] 431 ff.), der mit P^{66} gleichalterig sein dürfte, wenn auch beide wohl nicht, wie der Hrsg. V. Martin meint, spätestens aus dem Anfang des 3. Jahrhunderts, sondern eher aus der 2. Hälfte des 3. Jahrhunderts stammen (vgl. Schol 32 [1957] 404 410; 39 [1964] 432 f.). Für den Leser wäre es wünschenswert gewesen, zu erfahren, welche konkrete Bedeutung auch die kleinen Bruchstücke von Papyrus-Hss für die Textgeschichte des NT haben. Schol 40 [1965] 431 wurde kurz darauf hingewiesen. — Im 2. Kapitel wird die Wichtigkeit einer richtigen Übersetzung des Urtextes für das Verständnis des NT betont. Dafür ist aber, wie im 3. Kapitel gezeigt wird, die Begriffsforschung oder Semasiologie unentbehrlich. Im 4. Kapitel erhält der Leser einen guten Überblick über Kommentare, Einleitungswerke und Zeitschriften, überwiegend aus dem deutschen Sprachraum, um dann im 5. Kapitel mit den Grundzügen der Literarkritik an den synoptischen Evangelien, ihrer Bedeutung und ihren Grenzen, und im 6. Kapitel mit der formgeschichtlichen Methode und ihrer Anwendung auf das NT bekannt gemacht zu werden. Das 7. Kapitel gibt eine Einführung in die redaktionsgeschichtliche Methode, die allerdings nicht so neu ist, wie es oft dargestellt wird und wie es auch nach dem vorliegenden Leitfaden scheinen könnte. Sachlich findet sie sich schon in den älteren Einleitungen zum NT, wie Cornely-Merk, Meinertz, Wikenhauser u. a., die vom Zweck und

Charakter oder der literarischen und theologischen Eigenart der einzelnen Bücher des NT sprechen. Einen guten Überblick über die Leben-Jesu-Forschung mit der Frage nach dem Verhältnis vom historischen Jesus zum Christus des Glaubens gibt das 8. Kapitel. Nachdrücklichst wird betont: „Richtig ist nur, daß sich unser Glaube von der apostolischen Heilsverkündigung herleitet, daß wir uns also zum Christus des Glaubens bekennen, wie ihn die Apostel gepredigt haben" ... Aber „die Historizität der Hauptereignisse des Lebens Jesu stellt ... für den christlichen Glauben eine unabdingbare Voraussetzung dar" (89 f.). — Das 9. Kapitel befaßt sich mit der johanneischen Frage, das 10. Kapitel mit den Problemen und Methoden der Paulusexegese. Hier kommt u. a. die Verfasserfrage zur Sprache. Die Pastoralbriefe werden von dem deutschen Bearbeiter aus sprachlichen, form- und redaktionsgeschichtlichen Gründen für höchstwahrscheinlich nicht paulinisch gehalten. Die vorgebrachten Gründe sind zweifellos beachtenswert, aber ob sie gegenüber dem einheitlichen Zeugnis der alten kirchlichen Überlieferung — die gegenteilige Ansicht von Marcion und (bezüglich 1 und 2 Tim) des Tatian ist wohl nur von deren theologischer Einstellung bedingt — durchschlagen, scheint mir sehr zweifelhaft, zumal die Pastoralbriefe doch einwandfrei manches paulinische Gedankengut enthalten, wie selbst Gegner ihrer literarischen Echtheit zugeben. Ist es wirklich so ausgeschlossen, daß sich die sprachlichen, stilistischen und inhaltlichen Unterschiede von den älteren Paulusbriefen durch die verschiedene Zielsetzung (pastorale Anweisungen an Timotheus und Titus), die spätere Abfassungszeit (eine Vorstufe des monarchischen Episkopats, die Gefährdung des Glaubensgutes, eine zweite römische Gefangenschaft des Apostels) hinreichend erklären lassen? Auch daraus, daß in P^{46} die Pastoralbriefe nicht erhalten sind, folgt nicht, daß sie nicht vorhanden gewesen sind (14). Wenn sie gefehlt hätten, wären 4 bis 5 Seiten in der Hs freigeblieben. Die reichen zwar für alle drei Pastoralbriefe nicht aus, wohl aber für Tit (= c. 4 Seiten). Hat die Hs demnach nur Tit enthalten, weil der Schreiber nur diesen Brief (wie Tatian) für echt gehalten hätte, oder hat der Schreiber noch einen Faszikel angefügt, weil er sonst mit dem Raum nicht auskam? Jedenfalls läßt sich aus dem Befund des P^{46} nicht schließen, daß die Hs die Pastoralbriefe nicht enthalten hat. Meiner Ansicht nach kann man höchstens sagen, daß sich ihre literarische Echtheit nicht mit *Sicherheit* beweisen läßt. — Wertvoll ist der Hinweis auf das Verhältnis von AT und NT (11. Kapitel), wo der Gebrauch des AT bei den Autoren des NT zur Sprache kommt, der im einzelnen Falle ganz verschieden sein kann und darum jeweils zu prüfen ist. Es wird mit Recht begrüßt, daß die Exegeten ihre Aufmerksamkeit wieder mehr den Zusammenhängen zwischen AT und NT zugewandt haben (119). Nach einem reichhaltigen Überblick über Hilfsmittel zum Studium der Umwelt des NT (12. Kapitel) wird abschließend gewarnt, sich durch die Fülle der z. T. sich widersprechenden Publikationen, die zu den einzelnen Kapiteln angeführt werden, verwirren zu lassen: „Was not tut, ist die Beschränkung, der Verzicht auf mehr störendes als förderliches Beiwerk, die entschlossene Hinwendung zur Sache des Evangeliums" (125). Die Exegese kann „keine andere Absicht verfolgen, als die Botschaft von der Liebe Gottes in Christus Jesus verständlicher und glaubwürdiger zu machen" (ebd.). In dem Büchlein konnten die einzelnen Fragen nur skizziert werden, aber trotzdem, oder vielleicht gerade deswegen, gibt es einen guten Überblick über die Gesamtheit der anstehenden Fragen und zeigt, daß durch die verantwortungsbewußte „fortschrittliche" Exegese nichts vom eigentlichen Gehalt des NT preisgegeben, sondern sein richtiges Verständnis vielmehr gefördert wird. B. Brinkmann, S. J. (†)

Gärtner, Bertil, The Temple and the Community in Qumran and the New Testament. A Comparative Study in the Temple Symbolism of the Qumran Texts and the New Testament (Society for New Testament Studies. Monograph Series, 1). 8° (XII u. 164 S.) Cambridge 1965, University Press. 25.— Sh. — Schon viel ist über die Beziehung des NT zu der Gemeinde von Qumran geschrieben worden, wie u. a. die reichhaltige Bibliographie in der vorliegenden Monographie zeigt. Der Verf., außerordentlicher Professor für neutestamentliche Theologie in Uppsala, greift aus der Fülle der Vergleichspunkte den Tempelsymbolismus heraus, der zur Erläuterung des neutestamentlichen Kirchenbegriffes in seinem notwendigen

Zusammenhang mit der Christologie sehr aufschlußreich ist. Es zeigt sich, das manches, was man bisher auf eine hellenistische Anleihe zurückgeführt hat, sich viel einfacher vom palästinenischen Hintergrund her erklären läßt. G. will keine erschöpfende Darstellung bieten, sondern nur die wichtigsten Texte von Qumran und aus dem NT anführen, um zu zeigen, daß zwischen beiden eine gewisse Verwandtschaft in der Stellung zum Tempel und zum Kult besteht, die er dann durch eine Hypothese zu erklären sucht. Er geht aus von einem kurzen Überblick über die Priesterschaft und den Tempel von Jerusalem zur Zeit Christi (1—3). Die Priester hatten die Heiligkeit und Reinheit Israels zu wahren. Weil aber das Hohepriestertum unter den Makkabäern profaniert worden war, hatten sich offenbar eine Reihe Priester vom offiziellen Kult in Jerusalem losgesagt und in Qumran unter dem Lehrer der Gerechtigkeit eine Gemeinschaft gegründet. In ihr übten diejenigen Mitglieder, die von priesterlicher Herkunft waren, priesterliche Funktionen aus. Im Mittelpunkt stand ein sakrales Mahl, bestehend aus Brot und Wein (10), nach G. wohl eine Erinnerung an die Opfermähler der Priester im Tempel. Nach einem aramäischen Fragment aus Qumran sollte es offenbar eine Vorwegnahme des vollkommenen rituellen Mahles im himmlischen Tempel sein (11). Die Gemeinde von Qumran tritt selbst an die Stelle des Tempels und bildet so den neuen geistigen Tempel. An die Stelle der blutigen Opfer tritt die Erfüllung des Gesetzes (16—46). Diese kleine vom offiziellen Israel getrennte Gemeinschaft betrachtet sich als das wahre „Haus Gottes", in dem Gottes Verheißungen sich erfüllen sollen. Die Heiligkeit Israels hat sich in ihr konzentriert, so daß sie den Tempel von Jerusalem ersetzt (31). Der neue Tempel, d. h. die Gemeinde von Qumran, ist der „Schoß Davids", trägt also messianische Züge. In ihr sind Ekklesiologie und Messianismus eng verbunden. Der Tempelsymbolismus der Gemeinde von Qumran hat nach G. keine Parallele im zeitgenössischen Judentum, dagegen wohl im NT (47 ff.), wo in den apostolischen Briefen die Kirche als „der Tempel" oder „das Haus Gottes" bezeichnet wird. Hier kommen zur Sprache 2 Kor 6, 14—7, 1, wo die Ähnlichkeit mit Qumrantexten tatsächlich überraschend groß ist; 1 Kor 3, 16 f.; Eph 2, 18—22; 1 Tim 3, 15 und 2 Tim 2, 19 ff.; 1 Petr 2, 3—6 und Hebr 12, 18—22. Nach diesen Stellen muß die christliche Gemeinde als der geistige Tempel die Standarte der Heiligkeit hochhalten, ein Gedanke, der sich auch in den Qumrantexten findet (88). Man vermißt hier eine Bezugnahme auf die Texte über das himmlische Jerusalem und den himmlischen Tempel nach der Offg. — Bei aller Ähnlichkeit zwischen dem Tempelsymbolismus in Qumran und im NT bestehen doch nach G. auch wesentliche Unterschiede. Nach dem Glauben der Urkirche haben der Tempel und seine Opfer in der messianischen Zeit endgültig aufgehört und sind endgültig durch den Glauben an Jesus als Messias und Gottes Sohn ersetzt worden, während nach den Qumrantexten die Gemeinde nur zeitweilig den Tempel ersetzen soll, da nach dem Endsieg der Tempel im Herzen der Nation wiederhergestellt werden wird (99). Wenn eine gewisse Ähnlichkeit im Tempelsymbolismus zwischen Qumran und den apostolischen Briefen des NT besteht, läßt sich ein genauer Parallelismus zwischen Jesus und Qumran in der Tempelfrage nicht nachweisen; denn Jesus spricht symbolisch von seinem Leib als „Tempel", während in den Qumranschriften die Gemeinde kollektiv der neue Tempel ist. Ebenso ist Jesus nach den Evangelien individuell „der Gottesknecht", „der Menschensohn", „der Sohn" bzw. „der Sohn Gottes", „der Stein" bzw. „der Eckstein". Das alles gilt nicht individuell von dem Lehrer der Gerechtigkeit in Qumran, sondern höchstens teilweise von der dortigen Gemeinde. Hinter Jesu Selbstbewußtsein als Messias steht der klare Gedanke, daß er in seiner Person das wahre Israel, das Volk Gottes, dem die Verheißungen gegeben sind, repräsentiert (137). — Der Verf. stellt dann die Hypothese auf, Jesus habe den Tempelsymbolismus von Qumran wahrscheinlich wohl gekannt, aber auf seine Person konzentriert. Vielleicht seien später Qumrantraditionen von bekehrten Mitgliedern der Sekte oder von anderen Essenergruppen in die Urkirche eingedrungen, die in den apostolischen Briefen ihren Niederschlag gefunden hätten. Daher erkläre sich die Verbindung von Tempelsymbolismus und Christologie (139). Die Grundlage für den Tempelsymbolismus und die Lehre vom Leibe Christi in der Theologie des Paulus ist daher nach G. eher in der palästinensischen als in der hellenistischen Umwelt zu suchen (142), soweit nicht doch viel-

leicht beide mehr oder weniger selbständig auf das AT zurückgehen, wo z. B. wiederholt vom „Hause Israel" als „Volk Gottes" die Rede ist. Daraus konnte leicht die verkürzte Form „Haus Gottes" entstehen. Mag so auch manches, wie der Verf. selbst betont, noch Hypothese bleiben, so ist die vorliegende Arbeit doch zweifellos in ihrer ruhig abwägenden und sachlichen Art ein wertvoller Beitrag zu der Frage nach dem Verhältnis des NT zu den Anschauungen von Qumran, für den wir dem Verf. dankbar sind. B. Brinkmann, S. J. (†)

Cremer, Franz Gerhard, Die Fastenansage Jesu Mk 2, 20 und Parallelen in der Sicht der patristischen und scholastischen Exegese (Bonner Biblische Beiträge, 23). gr. 8° (XXX u. 185 S. u. 3 Tabellen) Bonn 1965, Hanstein. 36.— DM. — Ein geschichtlicher Überblick über die verschiedenen Formen des kirchlichen Fastens und über das Verständnis des Jesuswortes vom Fasten ist sicher sehr zeitgemäß; wurde doch selbst auf dem II. Vatikanischen Konzil die Frage nach einer Neuordnung der kirchlichen Fastenpraxis aufgeworfen. Der Verf. gibt zunächst eine Einführung in die Gestalt und Geschichte des Textes Mk 2, 20 und parall. und betont mit Recht, daß die wesentliche Übereinstimmung des ganzen Streitgespräches über die Fastenfrage bei allen drei Synoptikern sich nur durch literarische Abhängigkeit erklären läßt. Nach ihm sind die von Mt und Lk gebotenen Formen gegenüber Mk sekundär (1). Aber er gibt zu, daß Mt und Lk gelegentlich gegen Mk zusammengehen (3). Ob sich dieses Zusammengehen durch eine voneinander unabhängige Bearbeitung des Markustextes (4) wirklich hinreichend erklären läßt? Haben wir hier nicht wieder ein Beispiel, daß die sogenannte Zweiquellentheorie in ihrer einfachen Form keine allseitig befriedigende Antwort auf die synoptische Frage gibt? Daß das ὅταν ἀπαρθῇ zwischen den Futura ἐλεύσονται und νηστεύσουσιν die Bedeutung eines Futurum exactum hat (5), mag sinngemäß zutreffen, ist aber rein grammatikalisch wohl kaum gegeben; denn sowohl im klassischen Griechischen wie in der Koine bezeichnet der Konjunktiv im Unterschied zum Indikativ keine Zeitstufe, sondern nur die Aktionsart, was immer daran sein mag, daß erstlich die Glossa ordinaria zu Mk 2, 20 das Futurum exactum des Beda (PL 92, 152 A) durch das Präsens ersetzt habe (67). Sachlich dürfte auf alle Fälle eine Anspielung auf das Fortgenommenwerden Jesu durch seinen Tod vorliegen. So wurde es ja auch in der Folgezeit nach Ausweis der vom Verf. angeführten Texte vielfach verstanden. Bei der Frage nach der Auslegung des Logions im Altertum und im Mittelalter geht C. nicht rein chronologisch voran, sondern bezieht auch systematische Gesichtspunkte ein. Im 1. Kapitel kommen diejenigen zu Worte, die das Fasten buchstäblich verstehen, und im 2. Kapitel diejenigen, die den Text nur allegorisch deuten. Die erste Klasse führt als Motive des wörtlich verstandenen Fastens an: das Gedächtnis Jesu, das Zeugnis für Jesus, die Nachahmung Christi, Buße und Tugend. Sie unterscheidet ein Teil- und ein Ganzfasten, und dieses Fasten hat den Charakter der Trauer, der Freude oder auch der Trauer und Freude. Die allegorische Auffassung sieht das Fasten im Entbehren und Erwarten des Heilsbringers oder auch im Entbehren und Verachten der Heilsgüter (Glaube, Eucharistie). Nach C. kann Mk 2, 20 u. parall. nur ein allegorisch verstandenes Fasten angesagt sein (125). Erst durch die Bußpraxis der Kirche sei die Auslegung der Stelle im Sinne des buchstäblich verstandenen Fastens nachdrücklich beeinflußt worden (124). Spricht dagegen nicht die Tatsache, daß es sich in dem Streitgespräch mit den Pharisäern sicher um ein buchstäblich verstandenes Fasten handelt? Da liegt es doch nahe, wenn nicht gewichtige Gründe dagegen sprechen — und die hat der Verf. m. E. nicht vorgebracht —, auch das von Jesus gemeinte Fasten seiner Jünger zunächst buchstäblich zu verstehen. Damit soll nicht gesagt sein, daß die Bußpraxis der Urkirche nicht wesentlich von der jüdischen beeinflußt war. Aber wie dem auch sei — jedenfalls hat der Verf. reiches Material aus der Patristik und Scholastik zusammengetragen und die verschiedenen Auffassungen von dem Sinn des christlichen Fastens anhand dieses Materials gut herausgearbeitet. Daß die Berufung auf Mk 2, 20 und parall. nicht am Anfang gestanden habe, als man „im Zuge wachsenden Selbstverständnisses im überkommenen Fasten eine eigentümliche Form der Christusbewegung und insbesondere einen realen Zugang zum Leiden des Herrn entdeckte" (176), hat C. meiner Ansicht nach nicht über-

zeugend nachgewiesen. Zum Schluß sei noch bemerkt, daß der Verf. hier nur die zentralen Partien seiner Arbeit („Die Auslegung des Streitgespräches über das Fasten, Mk 2, 18—22 und Parallelen") vorlegt, die von der Kathol. Theol. Fakultät der Universität Bonn als Inaugural-Dissertatio angenommen worden war.

B. Brinkmann, S. J. (†)

Nellessen, Ernst, Untersuchungen zur altlateinischen Überlieferung des ersten Thessalonicherbriefes (Bonner Biblische Beiträge, 22). gr. 8° (307 S.) Bonn 1965, Hanstein. 40.— DM. — Die hier anzuzeigende Untersuchung, die der Kath. Theol. Fakultät der Universität Bonn als Dissertation vorgelegen hat, befaßt sich mit der altlateinischen Überlieferung des 1 Thess, soweit sie in Handschriften, Kommentaren und dem „Liber de divinis scripturis" vorliegt. Der Verf. setzt damit die Untersuchungen über die Einheit der altlateinischen Übersetzungen der Paulusbriefe (Gal 1935 von K. Th. Schäfer; Eph 1958 von Herm. Jos. Frede; 2 Kor 1960 von H. Zimmermann; 1 Tim 1963 von F. H. Tinnefeld) fort. H. J. Frede hatte schon 1964 in seiner Untersuchung „Altlateinische Paulus-Handschriften (Vetus Latina. Aus der Geschichte der lateinischen Bibel, 4) vor allem an Hand der bilinguen Paulus-Handschriften (D, d; E, e; F, f; G, g) nachgewiesen, daß wir es mit zwei Überlieferungslinien zu tun haben, die aber beide auf einen gemeinsamen Archetyp aus dem 4. Jahrhundert zurückgehen, den er Z, z nennt (vgl. Schol 40 [1965] 612 f.). In der vorliegenden Arbeit geht der Verf. im 1. Kap. dem Befund dieser doppelsprachigen Handschriften in bezug auf 1 Thess nach und kommt sachlich in diesem Sonderfall zu denselben Ergebnissen wie Frede für die altlateinischen Paulus-Handschriften überhaupt. Im 2. Kap. gibt er Aufschluß über die Freisinger Fragmente (die auch Frede schon behandelt hat), über ihre Entdeckung und Herkunft und über ihre Textgestalt. Auch hier decken sich seine Ausführungen zum großen Teil mit denen von Frede. Das 3. Kap. befaßt sich mit dem pseudoaugustinischen Speculum „Audi Israhel", das unter dem Titel „Liber de divinis scripturis" bekannt ist. Es enthält Auszüge aus allen neutestamentlichen Schriften mit Ausnahme von Phm, Hebr und 3 Joh und ist nach N. wohl im 5. Jahrhundert entstanden (138). Dagegen lassen die Lesarten keine sichere Bestimmung seiner Heimat zu (148). Ausführlich wird im 4. Kap. der Kommentar des Ambrosiaster untersucht. Er muß nach einer Notiz zu 1 Tim 3,15 vor dem Tode des Papstes Damasus (11. 12. 384) geschrieben sein. Da zu 2 Thess 2, 7 der Tod des Kaisers Julian erwähnt wird (26. 6. 363), fällt die Abfassung nach diesem Zeitpunkt (152). Einiges weist auf Rom als Entstehungsort hin. Die Verfasserfrage ist bisher nicht sicher entschieden. Am wahrscheinlichsten ist nach N. die von G. Morin aufgestellte, später allerdings widerrufene Ansicht, daß der zum Christentum übergetretene Jude Isaac der Verfasser ist (152 f.). N. kommt zu dem Ergebnis, daß in diesem Kommentar außer dem breiten, mit z gemeinsamen Grundstock noch mindestens eine weitere Schicht altlateinischen Gutes erkennbar ist (184). — Im 5. Kap. untersucht er den Kommentar des Theodor von Mopsuestia, dessen griechischer Text nur in Katenenhandschriften bruchstückweise erhalten ist, von dem aber eine lateinische Übersetzung der 10 kleineren Paulusbriefe, wahrscheinlich aus dem 6. Jahrhundert, vorliegt. Eine breite gemeinsame Schicht verbindet die im lateinischen Kommentar des Theodor erhaltene Textform mit dem z-Text und dem des Kommentars des Ambrosiaster (205). — Die Kapitel 6, 7 und 8 befassen sich mit dem Kommentar des Pelagius, dem irischen Paulustext im Book of Armagh und dem Collectaneum des Sedulius Scottus in bezug auf 1 Thess. Über diese Texte hat schon H. J. Frede in seinem Werk „Pelagius. Der irische Paulustext. Sedulius Scottus" (Vetus Latina. Aus der Geschichte der lateinischen Bibel, 3) 1961 eine eingehende Untersuchung angestellt (vgl. Schol 38 [1963] 613 f.). Es läßt sich nicht leugnen, daß die vorliegende Arbeit sich in manchen Punkten mit den genannten Arbeiten von Frede, vor allem mit der letzten („Altlateinische Paulus-Handschriften", 1964) überschneidet, wahrscheinlich, weil der Verf. die letzte bei der Ausarbeitung seiner Dissertation noch nicht zur Hand hatte; denn sie wird auch in der Bibliographie nicht erwähnt. Um so auffälliger ist es, daß er im wesentlichen zu demselben Ergebnis kommt wie Frede, wenn er auch z. B. im Pelagiuskommentar B im Unter-

schied zu Frede keine Vulgata-Handschrift sieht (300). So behält seine Arbeit für die Erforschung der altlateinischen Textform zweifellos ihren Wert.

B. Brinkmann, S. J. (†)

Larsson, Edvin, Christus als Vorbild. Eine Untersuchung zu den paulinischen Tauf- und Eikontexten (Acta Seminarii Neotestamentici Upsaliensis, XXIII). gr. 8° (361 S.) Uppsala 1962, Gleerup. 30.— schw. Kr. — Das Thema der Nachfolge Christi hat seit der Reformation im Protestantismus nicht die Beachtung gefunden, die es verdient. Larsson sucht in dieser Arbeit die Reserve durch „realistisch-exegetische Untersuchungen" zu überwinden. Die Beschränkung auf die paulinischen Tauf- und Eikontexte bietet den Vorteil, die Nachfolge Christi aus ihrer gnadenhaft ontischen Grundlage heraus zu begreifen. Verf. beginnt folgerichtig mit den Tauftexten (S. 15—110). Er versteht unter Nachfolge nicht nur die ethische Nachahmung, sondern auch jede Form des Einbezogenwerdens in das Christusgeschehen, in die Christusgemeinschaft, aus der dann die Nachahmung erwächst. — Zur Sprache kommen die Texte Röm 6, 1—11; Kol 2, 11 — 3, 4; Gal 2, 19—20; Eph. 2, 4—7. Paulus versteht und deutet die Taufe als reale Nachfolge Jesu in seinen Tod und seine Auferstehung hinein. Wie Christus am Kreuze gestorben ist zur Vernichtung der Sünde, so stirbt der Täufling der Sünde ab; und wie Christus auferweckt wurde zu ewigem Leben mit Gott, so wird der Täufling lebendig für ein Leben in Gott. Das ist ein sakramentales, gottgewirktes Geschehen; aber es befähigt und verpflichtet zur bewußten ethischen Nachfolge. Verf. weist in diesem Zusammenhang auch auf die Nachfolgeaussagen in der Evangelientradition hin, in denen die Schicksalsgemeinschaft zwischen Jesus und seinen Nachfolgern in Leiden und Verherrlichung so stark betont ist; vgl. besonders S. 29—47. Larsson steht dieser Tradition als echter Jesus-Tradition durchaus positiv gegenüber (mit Forschern wie Riesenfeld, Gerhardsson u. a.) und nimmt an, daß Paulus in seiner sakramentalen Deutung der Nachfolge auch von diesen Jesus-Worten abhängig ist. — Im zweiten Teil ersteht Christus als Vorbild aus den paulinischen Eikontexten. Diese Texte sind ja zentral für die Nachfolge Jesu: Christus das Bild Gottes (2 Kor 4, 4; Kol 1, 15) ist Vorbild für die Umwandlung des Menschen zum Bilde Christi und Gottes (Kol 3, 10—14; Eph 4, 24; 2 Kor 3, 18; Röm 8, 28—30; 1 Kor 15, 44—49). Sie stehen teilweise wenigstens auch in taufparänetischem Zusammenhang, und die Umwandlung des Menschen, welche sie beschreiben, kann so als Konsequenz des Taufgeschehens, als Fortsetzung der sakramentalen Nachfolge betrachtet werden. Bevor Verf. die angegebenen Texte in einer sorgfältigen Exegese für sein Thema auswertet, untersucht er den Gedanken der Ebenbildlichkeit mit Gott im Alten Testament und im späteren Judentum. Es ist bedeutungsvoll, daß auf dem Hintergrund der Texte Gen 1, 26 f; 2, 7 ff.; 5, 3; 9, 6f. in der alttestamentlich-jüdischen Tradition der König, der königliche Messias, besonders in der betont eschatologischen Gestalt des „Menschensohnes" (der verwandte Züge mit der personifizierten Weisheit in der Weisheitsliteratur trägt), in vorzüglicher Weise als Träger der Gottesebenbildlichkeit erscheint, während das Volk des Bundes an der des Messias-Königs teilhat. Vgl. S. 115—169. Verfasser hat wohl recht, wenn er in dieser alttestamentlich-jüdischen Tradition die Wurzel der paulinischen Eikontexte erblickt, darin sich unterscheidend von J. Jervell (Imago Dei, Gen 1, 26 f. im Spätjudentum, in der Gnosis und in den paulinischen Briefen, 1960), der noch mehr mit hellenistisch-gnostischer Abhängigkeit rechnet. Eingehend sucht er die Linie von dem paulinischen Christusbild hin zu den im Alten Testament und im Judentum lebendigen Vorstellungen vom Menschensohn und von der Weisheit zu verfolgen, wobei er die in den Evangelien sich findende Selbstdeutung Jesu in diese Richtung mit in Betracht zieht (S. 170—175). Aber auch das allgemeine Bild des Menschen als eines Ebenbildes Gottes weist bei Paulus parallele Züge mit der vorgängigen jüdisch-alttestamentlichen Anschauung auf; so auch in der Auffassung des gefallenen Menschen, des Menschen in der Sünde: Die Ebenbildlichkeit mit Gott ist gleichsam reduziert, geschwächt, aber nicht ganz verlorengegangen. Paulus hat hier schärfer geurteilt als das Judentum; seine radikale Auffassung von der Sünde bringt es mit sich, daß der Gedanke an die Gottesebenbildlichkeit des gefallenen Menschen zurück-

tritt. „Eine eindeutige Aussage darüber, daß die Gottesebenbildlichkeit total verlorengegangen sei, ist trotzdem bei Paulus nicht zu finden" (S. 187). In eingehender, schöner Exegese schildert dann der Verfasser an Hand der angegebenen Texte (mit Hinzuziehung von Phil 2, 5—11), wie der gefallene Mensch durch Christus zur Höhe der Gottesebenbildlichkeit geführt wird, indem er in das vollkommene Bild Christi verwandelt wird. Hier erscheint auch gut die Bedeutung der Imitatio Christi in den Tugenden Christi, vor allem in der Behandlung von Kol 3, 10 ff. und Phil 2, 5—11. Wir können dem Verfasser fast überall in seinen Darlegungen folgen. Man sieht, wie sehr eine gründliche Exegese ökumenische Früchte in der Annäherung der Konfessionen bringen kann. Es sei auch hervorgehoben, daß der Verf. sich sichtlich bemüht, auch die katholische Exegese wirklich zu Wort kommen zu lassen. So hat er unter andern auch die Arbeiten von R. Schnackenburg weitgehend benutzt und zitiert. K. Wennemer, S. J.

Mussner, Franz, Die Johanneische Sehweise (Quaestiones disputatae, 28). gr. 8° (94 S.) Freiburg (1965) Herder. 9.80 DM — Ein ausgezeichnetes Büchlein, das in grundsätzlicher Art tief einführt in die Eigenart des vierten Evangeliums. Verf. weiß sich in seiner Arbeit vielfach angeregt durch die moderne Hermeneutik, wie sie, ausgehend von W. Dilthey, vorliegt vor allem in den Arbeiten von M. Heidegger („Sein und Zeit") und von Hans-Georg Gadamer („Wahrheit und Methode"). Die Frage ist: Wie geht Johannes seinen Gegenstand (Christus und sein Werk) an? Wie „sieht" er ihn? So kommen nacheinander zur Sprache alle die Termini, mit denen Johannes diese Weise seines Sehens und Verstehens und Bekundens ausdrückt (S. 18—55). Danach handelt es sich gewiß um ein Sehen und Hören von Augen- und Ohrenzeugen; das „Wir" von Jo 1, 14 z. B. ist das „Wir" der apostolischen Augenzeugen. Aber es geht da um ein Sehen und Hören, das die ganze Wirklichkeit Christi umspannt, in sie eindringt; also um ein Sehen des Glaubens, um ein gläubiges Sehen und Hören. Dies spricht sich aus im Erkennen des Glaubens und bekundet sich nach außen im Kerygma, in der Bezeugung. Wichtig ist dabei der Begriff des „Sicherinnerns": Das will heißen, daß der wahre Sinn der vorösterlichen Worte und Taten Jesu, kurz seines vorösterlichen Lebens und seiner Person, sich erst ganz und deutlich den Jüngern erschloß in der nachösterlichen Zeit, als Jesus schon verherrlicht war. Dieses verstehende Sicherinnern richtet sich also auf eine echte Geschichte, nämlich auf die Geschichte Jesu von Nazareth, aber darüber hinaus „auf den verborgenen Sinn dieser Geschichte, der sich in der erkennenden und gläubigen Anamnesis erschließt und im Kerygma für die Kirche zur Sprache kommt" (S. 42). Das Verstehen der Erinnerung setzt also notwendig das Sehen und Hören der Augenzeugen voraus und hat sich darin auch schon angebahnt, findet aber erst seine Vollendung in der Reflexion des sich auf die gläubige Erfahrung zurückwendenden Jüngers. Solches „Sehen", „Sicherinnern", „Bezeugen" vollzieht sich nach Johannes ganz unter der Einwirkung des Geistes (S. 56—63), des „Parakleten" (Beistandes), der jenes Sehen usw. so führt und leitet, daß darin „die Doxa Jesu ... in der Kirche und vor der Welt machtvoll" aufleuchtet (S. 63). Die geistgeleitete Auslegung, wie sie im ganzen vierten Evangelium vorliegt, steht nicht in gegensätzlicher Spannung zur Tradition, geht vielmehr von dem in der Tradition enthaltenen „Vor-Urteil", „Vor-verständnis" aus. „Die Überlieferung impliziert und antizipiert zugleich einen bestimmten Sinn, der in ihrer Auslegung zu explizitem Verständnis kommt" (S. 73).
K. Wennemer, S. J.

3. Dogmatik und Dogmengeschichte

Liébaert, Jacques, Christologie. Von der Apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalcedon (451). Mit einer biblisch-christologischen Einleitung von *P. Lamarche, S. J.* (Handbuch der Dogmengeschichte, hrsg. von *Michael Schmaus* und *Alois Grillmeier*, Band III: Christologie — Soteriologie — Mariologie — Reich Gottes und Kirche. Faszikel 1a). gr. 8° (VII u. 127 S.) Freiburg - Basel - Wien 1965, Herder. brosch., Subskr. 26.80 DM; Normalpr. 31.— DM. — Hier ist die

Christologie im strengen Sinn, ja eigentlich nur die Zwei-Naturen-Lehre in ihrer Entwicklung in den ersten Jahrhunderten (bis zum Konzil von Chalcedon) dargestellt. Die Soteriologie wird in einem eigenen Faszikel behandelt; viele Fragen, die zur Christologie im strengen Sinne gehörten, wurden aber im vorliegenden Faszikel auch nicht berührt, so z. B.: wie von den Vätern dieser Zeit die Menschwerdung als Annahme der ganzen Menschheit verstanden wurde; was über die Mysterien des Lebens Christi gelehrt wurde; wie man über die Ämter Christi dachte; über das Motiv der Menschwerdung, und anderes mehr. — In der Einführung in die biblische Christologie, die als Einleitung gegeben ist (1—16), wird zunächst die Entwicklung oder (besser gesagt) die Entfaltung des neutestamentlichen Zeugnisses kurz dargestellt: 1. Apostelgeschichte; 2. Paulinische Briefe; 3. Hebräerbrief; 4. Evangelien. Es ist gut, daß von der Apostelgeschichte ausgegangen ist, weil das zentrale Thema der urchristlichen Verkündigung — die Erhöhung des für uns am Kreuze gestorbenen Jesus von Nazareth; seine Inthronisation in der Auferweckung von den Toten — in den petrinischen und paulinischen Predigten in Apg 1—13 greifbar ist. — Bei den paulinischen Briefen geht der Verf. vor allem auf Christi Erhöhung und Präexistenz ein. Wenn auch im Zusammenhang mit Phil 2, 6—11 darauf hingewiesen ist, daß die beiden hier beschriebenen „Formen" nicht den beiden „Naturen" entsprechen, so scheint doch durch, daß die hier vorgetragene biblische Christologie von der Zwei-Naturen-Lehre her konzipiert ist und daß hier nicht eine volle biblische Christologie versucht wurde. Diese Meinung drängt sich auch insofern auf, als in diesen Seiten nicht auf Christi Tod eingegangen ist, der doch für Paulus — in Verbindung mit Christi Auferstehung — das entscheidende Thema bildet. Daß 1 Kor 8, 6 den ältesten christologischen Text in den Paulusbriefen bildet, ist behauptet (5), aber nicht begründet; 1 Kor 15, 3—5 dagegen ist nicht einmal zitiert. — Es ist ungenau, daß unter Abschnitt: 3. Hebräerbrief, nicht nur auf den Hebräerbrief, sondern auch auf den Jakobusbrief, die Petrusbriefe und den Judasbrief kurz eingegangen wird; und daß unter 4. Evangelien auch die Briefe des Johannes und die Apokalypse behandelt werden. — Die hier gegebene biblische Christologie ist zu kurz gefaßt; für die Systematik stellt sich die Frage, ob nicht die Christologie der Synoptiker vor der des Paulus stehen müßte. Diese Darstellung ist unvollständig, da das Heilswirken Christi, das wesentlich zur biblischen Christologie gehört, ausgeklammert ist. — Von der ntl. Christologie geht dann der Verf. auf Christus selbst und seinen historischen Anspruch zurück. — J. Liébaerts Ausführung besteht aus zwei Teilen: Die zwei Naturen Christi — Die Einheit der zwei Naturen in Christus. Im 1. Teil handelt das 1. Kap. von der Transzendenz Christi und der Wirklichkeit der Menschwerdung: von Ignatius von Antiochien bis zu Irenäus von Lyon (19—34); das 2. Kap. von der Menschheit Christi: Fortschritte und Wechselfälle in der Christologie bis zum Beginn des 4. Jahrhunderts (35 — und nicht wie im Inhaltsverzeichnis angegeben 34 — bis 58); das 3. Kap. von der großen Wiederholung der Problemstellung: Die göttliche und menschliche Beschaffenheit des menschgewordenen Wortes in der Sicht der Arianer und ihrer Gegner (59—78); das 4. Kap. von der entscheidenden Auseinandersetzung über die Ganzheit der Menschheit Christi: Der Apollinarismus und seine Überwindung (79—102). Im 2. Teil, bei der Erklärung der Einheit der zwei Naturen in Christus, geht es im 1. Kap. um den nestorianischen Streit und seine Folgen (104—118); im 2. Kap. um die monophysitische Krise und das Konzil von Chalcedon (119—126). — Der Verf. geht der Entwicklung der Zwei-Naturen-Lehre (und nur dieser) sorgfältig nach. Er weist auf mangelnde Überlieferung und Erforschung der einschlägigen Quellen hin; zeigt die Schwächen auch der orthodoxen und das Positive der heterodoxen Väter; würdigt das Verdienst der Alexandriner, will aber auch den Antiochenern zu ihrem Recht verhelfen. Inhaltlich gibt er die Ergebnisse der heutigen Forschung wieder. Für die Diskussion einzelner Fragen muß man sich ausführlicheren Werken zuwenden. Die Darstellung ist klar und verständlich und gibt einen guten Überblick.

R. Lachenschmid, S. J.

Kühle, Heinrich, Sakramentale Christusgleichgestaltung. Studie zur allgemeinen Sakramententheologie. 2., veränderte und verm. Aufl. 8° (112 S.)

Münster i. W. 1964, Aschendorff. 14.— DM. — Ausgehend von der Lehre des hl. Thomas will der Verf. aufzeigen, welche Rolle vor allem das signum rememorativum (neben dem signum demonstrativum und dem signum prognosticum) bei der Bewirkung der gratia sacramentalis hat (7). Er möchte insbesondere den Nachweis bringen, „daß die Sakramente *Seinsformen* des christlichen Daseins hervorbringen" (8). Die Untersuchung ist unter das Wort des hl. Thomas gestellt: „Per omnia sacramenta ecclesiae homo *Christo conformatur*, qui est sacramentorum auctor (S. th. III, 72, 1). — Im 1. Kap. sind die Grundlagen aufgezeigt (15—50): § 1 Mysterium Christi: Unio hypostatica; Einheit des Daseins Christi; Christologische Perichorese; *Eine* Sohnschaft Christi; Communicatio idiomatum; Operatio deivirilis; Ungeschaffene und geschaffene Salbung Christi. § 2 Mysterium reparationis: Consortium divinae naturae; Imago und conformitas; Imago Dei et conformitas naturae, gratiae, gloriae; Filii adoptionis; Gratia regenerationis; Conformitas cum Christo homine; Mediator; Christus homo mediator; Continuatio virtutis passionis; Gratia Christi capitis. — In diesem 1. Kap. muß es S. 18 statt Ephesinum heißen: Chalcedonense; S. 20 heißt es im Text, daß das Lateranense von 649 für die gottmenschlichen Handlungen Christi den Terminus „operatio deivirilis" geprägt habe, in der dazugehörigen Anm. steht aber, daß dieser Terminus von Ps.-Dionysius Areopagita stammt; S. 41 muß es statt 2 Kor 15, 19 heißen: 1 Kor 15, 19; im Abschnitt S. 44—47 vermißt man einen Hinweis auf P. Wegenaer, Heilsgegenwart. Das Heilswerk Christi und die virtus divina in den Sakramenten unter besonderer Berücksichtigung von Eucharistie und Taufe (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen, Heft 33) Münster/W. 1958. — Im 2. Kap. sind aus diesen Grundlagen die Folgerungen gezogen (51—111): es handelt in § 3 der Untersuchung vom Mysterium christianum. Hier ist das Hauptanliegen, „aufzuweisen, inwiefern die sakramental bewirkte Gnade Christo gleichgestaltet" (14). — In diesem 2. Kap. ist einiges problematisch. So die Erklärung der Sakramente als signa rememorativa. Der Verf. meint aufzeigen zu können, daß die Sakramente als signa rememorativa auf ein *konkretes Datum* im Leben des Herrn hinweisen (72). So ist nach ihm die Taufe „ein Bild des Begräbnisses Christi" (67). „Das Taufsakrament, welches ianua et fundamentum ist, bildet mit Recht die in der Grabesruhe *vollendete* Erlösung ab, nicht auch das Sterben selbst. Es ist ja auch erst das Begräbnis der endgültige sichtbare Abschluß eines Lebens, nicht schon der Tod. Und so entspricht das Bild des Begräbnisses und Auferstehens zu neuem Leben dem Zweck der Taufe, wiedergeboren zu werden" (67). Ist dies richtig? — Firmung: „Das vorbildende Ereignis im Leben des Herrn ist also die Herabkunft des Hl. Geistes auf den Herrn in der Taufe im Jordan" (80). — „Wir bezeichnen daher das signum rememorativum des Bußsakramentes konkret als die *freiwillige Unterstellung des Herrn unter das ungerechte Gericht des Pilatus* (Joh 19, 10 f.), aber *gerade dadurch* unter das (nur aus der Offenbarung bekannte) *gerechte Gericht des Vaters* ..." (82 f.). — Nach dem Verf. weist die heilige Ölung als signum rememorativum auf die Ölbergstunde hin (84); die Priesterweihe auf die Stunde des Abendmahlssaales (86); die Ehe auf Christi Liebe zu seiner Kirche (88 f.); die Eucharistie auf das Kreuzesopfer (92—103). — Nicht überzeugend ist das Verständnis der gratia sacramentalis! — Nicht befriedigend ist die Erklärung des sakramentalen Charakters (105—111): „Die Taufe als sacramentum fidei bewirkt die Verähnlichung mit dem Hohenpriester Christus als dem *Lehrer* des Glaubens. Die Firmung als Sakrament der Reife des christlichen Lebens, des öffentlichen Einstehens und Zeugnisgebens für den Glauben an Christus, verähnlicht mit dem Hohenpriester Christus in seinem königlichen Amt. Die Weihe, welche die priesterliche Gewalt überträgt, verähnlicht im Charakter mit Christus in seinem hohenpriesterlichen Amt" (108). Mit dieser Aufteilung scheinen viele Aussagen der dogmatischen Konstitution des 2. Vat. Konzils über die Kirche „Lumen gentium" nicht zu harmonieren. — S. 62 steht irrtümlicherweise Mk 16, 22 ff. (statt Mk 14, 22 ff.); S. 67 Röm 6, 8 (statt 6, 6). R. Lachenschmid, S. J.

Betz, Johannes, Die Eucharistie in der Zeit der griechischen Väter. Bd. II/1: Die Realpräsenz des Leibes und Blutes Jesu im Abendmahl nach dem Neuen Testament. 2., überarbeitete u. erweiterte Aufl. 8° (XXI u. 240 S.) Freiburg -

Basel - Wien 1964, Herder. 25.— DM. — Die 1. Aufl. dieses wertvollen Werkes wurde in Schol 37 (1962) 588—591 eingehend gewürdigt. Selten erleben solche Spezialuntersuchungen schon nach drei Jahren eine Neuauflage. Weil der bisherige Seitenspiegel beibehalten ist, um die Druckkosten nicht unnötig zu erhöhen, konnten größere Änderungen im Text nicht vorgenommen werden. Die zahlreichen und z. T. gewichtigen Veröffentlichungen zum Thema, die seit der 1. Aufl. erschienen sind oder in der früheren Aufl. nicht berücksichtigt worden waren, konnten nur in geringem Maße in den bisherigen Anmerkungen untergebracht werden. Die übrigen wurden als Nachträge (207—222) angefügt. In den bisherigen Anmerkungen wird durch ein N (= Nachtrag) auf sie verwiesen. Sie bieten auf alle Fälle eine wertvolle Ergänzung zur 1. Aufl. Als Beispiele seien hier genannt: Zum Sprachcharakter der Paradosis 1 Kor 11, 23 ff. (208 f.). — Um die semitische Gestalt des markinischen Kelchprädikates (209 f.). — Zum Verhältnis von Martyrium und Kultopfer (211). — Zur prophetischen Handlung (211 f.). — Zum Passa-Charakter des letzten Mahles Jesu (212 f.). — Zum exegetischen Verständnis des Stiftungsbefehls (213 f.). — Zur Stiftung des Abendmahls durch den historischen Jesus (215—218). — Zur Geschichtlichkeit der Brotrede Joh. 6, 26—58 (221 f.), wo B. sich der Ansicht von B. Gärtner (John 6 and the Jewish Passover: Coniectanea Neotestamentica, 17, 1959) anschließt, daß sich Mk 6, 34; 8, 11 f. 14—21 noch Spuren einer synoptischen Tradition von einer größeren Rede Jesu im Anschluß an das Speisewunder finden und daß darum die eucharistische Rede Jesu Joh 6, wenn auch nicht in ihrer heutigen Fassung, so doch in ihren Grundgedanken auf Jesus selbst zurückgeht. Da die neue Aufl. im Text keine wesentlichen Änderungen oder Ergänzungen bringt, sei hier im einzelnen auf die Besprechung der 1. Aufl. verwiesen.

B. Brinkmann, S. J. (†)

Rondet, Henri, Essais sur la Théologie de la Grâce. (270 S.) Paris 1964, Beauchesne. 17.— F. — Der Verfasser wollte ursprünglich seinem bekannten Buch ‚Gratia Christi' einen zweiten Teil folgen lassen. Leider hinderten ihn andere Verpflichtungen daran. Vereinzelte Veröffentlichungen, die diesen Teil vorbereiten sollten, sind darum hier zu einem Band zusammengefaßt. Es sind hauptsächlich Artikel aus der Nouvelle Revue théologique der Jahre 1946, 1949 und 1961 mit zwei weiteren (anderweitig gedruckten) über Augustinus. Vielleicht sollte man den vorliegenden Band in drei konzentrischen Kreisen lesen und mit den 16 „conclusions de théologie spirituelle" (185—200) beginnen. Sie beschreiben die Grundanschauung des Verfassers von der Gnadenlehre. Die heiligmachende Gnade, das neue, in den eingegossenen Tugenden sich entfaltende Leben, ist Wirkung und Vorbereitung der ungeschaffenen Gnade. Der begnadete Mensch ist Sohn des Vaters, Bruder Christi und Tempel des Heiligen Geistes. Jede der drei göttlichen Personen lebt in einer ihr eigenen Weise im Menschen. Diese Gegenwart wurde grundgelegt in der Menschwerdung des Sohnes, sie gewinnt Gestalt in der Taufe des einzelnen und der Auferbauung des mystischen Leibes Christi, entfaltet sich im Ablauf der Geschichte und vollendet sich im Jenseits in der Gottesschau. Diese 16 Leitsätze bilden den Abschluß des 4. und 5. Kapitels des Bandes, die das Grundanliegen des Verfassers, die Vergöttlichung des Christen, behandeln und gleichsam den zweiten konzentrischen Kreis bilden würden. In ihm entfaltet sich das Geheimnis unserer Begnadung in den drei Ideen der Teilnahme am göttlichen Leben, der Adoptivsohnschaft und der Gegenwert Gottes in uns. Vor allem das letzte Geheimnis wird in den Deutungen der Mystiker (Meister Eckhart, Ruysbroek, Johannes vom Kreuz, Elisabeth von der Dreifaltigkeit) und den Erklärungsversuchen der Theologen (Petavius, Scheeben, de Régnon, Galtier) erschlossen. Bemerkenswert ist die Gegenüberstellung der katholischen Auffassung mit dem Denken Kants, Schellings, Fichtes und vor allem Hegels, der glaubte, Dreifaltigkeit, Versöhnung mit Gott und Gotteskindschaft in sein System einbauen und von ihm her deuten zu können. Dabei wird auf dem Hintergrund aller pantheistischen Versuche, die Vergöttlichung des Menschen zu erklären, das eigentlich Christliche dieser Lehre sichtbar: durch Christus in Gott, aber nicht Gott zu sein. Wie ein dritter Kreis legen sich um diese beiden Kapitel des Buches die anderen, die zum Hauptthema hinführen oder es verdeutlichen wollen. Das 1. Kapitel zeichnet in der knappen, aber

gut belegten Darstellung das religiöse Menschenbild bei Augustinus; das 2. greift die schwierige Frage der actus honesti auf. Der Verfasser skizziert die übliche Lösung, die von Vazquez, von Ripalda und von Rousselot. Die Lösung im Geist eines wahren Augustinismus sieht er so: „l'homme déchu, l'homme pécheur est un être misérable, mais il lui reste le libre arbitre et la possibilité de coopérer à la grâce de Dieu. Or la grâce ne lui manquera jamais, ..." (60). Das 3. Kapitel beschäftigt sich mit der gratia habitualis, die von den scholastischen Theologen teils als natura, teils als qualitas aufgefaßt worden sei, aber doch mehr der relatio angenähert werden müsse. Es geht den vielfältigen Fragen über die virtutes infusae nach, behandelt die verschiedenen Formen des meritum und erklärt sie aus unserer Verwurzelung aus Christus heraus. Das 6. Kapitel (Prädestination, Gnade und Freiheit) begnügt sich nicht mit der Darstellung der bañezianistischen und molinistischen Meinungen, es bringt auch die kritischen Äußerungen von Sertillanges und de la Taille zu Gehör. Rondet läßt ihre Auffassungen im Bereich des philosophischen Teils des Problems im wesentlichen gelten, im theologischen Teil aber gerate man mit ihnen an den Rand des Agnostizismus. Eine von der Meta-*physik* her aufbauende Theorie könne nicht weiterhelfen; man müsse von der Beziehung von Person zu Person her denken. Auf eine Einzelfrage dieses Bereiches, die Beziehung von Gnade und Freiheit, geht das letzte Kapitel noch einmal ein. — Alle Artikel sind in einer allgemein zugänglichen Sprache geschrieben und versuchen, theologische Aussagen für das geistliche Leben auszuwerten. Ihre Zusammenfassung in einem Bändchen ist auch deshalb ein Gewinn, weil immer wieder die bessernde Hand des Verfassers spürbar wird. K. J. Becker, S. J.

Acta Pontificiae Academiae Marianae Internationalis vel ad Academiam quoquo modo pertinentia III. 8° (112 S. u. 8 S. Fotos) Romae 1965, Pontificia Academia Mariana Internationalis. — Der vorliegende Band enthält außer den amtlichen Mitteilungen, die sich unmittelbar auf die Tätigkeit der „Pontificia Academia Mariana Internationalis" beziehen, das 8. Kapitel der Constitutio dogmatica des Zweiten Vatikanischen Konzils „Über die Kirche" (wegen des marianischen Gegenstandes), einen Auszug aus der Ansprache des Papstes zum Abschluß der 3. Konzilssitzung und aus einer weiteren Ansprache vom 2. Februar 1965, dann Predigten von Kardinälen und Bischöfen anläßlich der Feier in der römischen Basilika S. Maria Maggiore vom 1. bis 8. November 1964 (darunter auch eine Predigt, in der Kardinal Wyszynski einen Überblick über die mariologische Frage in ihrer geschichtlichen Entwicklung bis zur Gegenwart geboten hat: 36—52), endlich das Programm für den 4. Mariologischen Kongreß (Santo Domingo, 18.—22. März 1965). Aus dem letzten Beitrag kann man die Themen ersehen, die in den einzelnen, übrigens sehr zahlreichen Referaten behandelt werden sollen; des öfteren wird dabei das Verhältnis einer mariologischen Wahrheit oder Theorie zu den Aussagen der Hl. Schrift hervorgehoben, auch ein interkonfessionelles Gespräch ist vorgesehen (Partner: Hermann J. Brosch — Mannes D. Koster, Heinrich Köster — Friedrich G. Künneth). Erst der folgende Band wird darüber berichten können, welche Referate wirklich gehalten worden sind und welche Ergebnisse, auch aus den Diskussionen, verzeichnet werden konnten. Die Liste der Referenten (73—76) macht deutlich, daß die deutsche Mariologie nur mit wenigen Namen vertreten ist (außer den schon genannten: J. Auer, W. Keilbach, M. Schmaus, B. Schultze, A. Spindeler, A. Vögtle), während die der spanischen und italienischen Theologen und Exegeten überwiegen.

J. Beumer, S. J.

4. Kirchengeschichte und Geschichte der Theologie

Harbison, E. Harris, Christianity and History. Essays. 8° (IX u. 292) Princeton 1964, Princeton University Press. 6.50 $. — Das Buch bringt eine Reihe von Überlegungen zu dem unerschöpflichen Thema vom Sinn der Geschichte. Als Reformationsgeschichtler kommt Verf. von einem genau umrissenen Feld der For-

schung her, doch haben ihn zur Behandlung des Themas selbst eigentlich seine Erfahrungen als akademischer Lehrer innerhalb des Organismus einer säkularisierten Universität geführt, wo die engagierten Christen sozusagen als Minderheit sich besonders angelegentlich mit diesen Fragen beschäftigten. Die ersten sechs Essays des Bandes kreisen darum mehr allgemein um die Möglichkeitsbedingungen christlichen Geschichtsverständnisses und münden in einer kritischen Auseinandersetzung mit Arnold J. Toynbee. Als Historiker fühlt sich Verf. gegenüber der wirklichen Möglichkeit einer Durchdringung geschichtlichen Ablaufs kraft philsophischer Kategorien nicht ganz wohl in seiner Haut und betont mit Recht, daß alle Theorien, die hier entwickelt werden können, an der Schwierigkeit scheitern, für den konkreten Einzelfall eines bestimmten Geschichtsverlaufs eine verbindliche Erklärung zu geben. Die übrigen sechs Essays bleiben dem eigentlichen Forschungsfeld des Verf. nahe. Zwei bemühen sich um eine vertiefte Einsicht von Calvins Geschichtssinn und vom Begriff des Nutzens in der Theologie Calvins. Bedeutende Ausführungen findet man in dem Abschnitt über den Intellektuellen als Sozialreformer, wo Verf. Macchiavelli und Thomas Morus vergleichend untersucht. Die restlichen Arbeiten bringen die Ansicht des Verf. über die Funktion der Reformation innerhalb des abendländischen Geschichtsablaufs. Hier wird der persönliche Standpunkt des Forschers natürlich besonders prägnant zur Geltung kommen; mit Recht, denn kaum irgendwo wie hier wird beim Verständnis des Geschehenen die Individualität des Geschichtsbetrachters und Geschichtsinterpreten angesprochen. Besonders umstritten wird bleiben die Auffassung, daß die Reformation es gewesen sei, von der die Freiheit des abendländischen Denkens ihren Ausgang genommen habe. Anregend aber, wie auch in den übrigen Essays dieses Bandes, wirken die Überlegungen des Verf. in dem Kapitel: Wille gegen Vernunft. Das Dilemma der Reformation in geschichtlicher Perspektive. Denn hier sieht der Verf. deutlich, wie die einseitig angelegte Weise des Gottesverständnisses den beiden Reformatoren Luther und Calvin zugleich den Weg eines echten Kirchenverständnisses verlegte. Wenn auch seine Formulierung: „to Luther and Calvin the will of God was too free, too sovereign and transcendent, to be embodied in the Church of Rome" (S. 177) nicht gerade glücklich gewählt zu sein scheint. H. Wolter, S. J.

Madden, P. P., Map of Monastic Ireland. 8° (30 S.) Dublin 1964, Ordnance Survey, 7.6 Sh. — Fünf Jahre nach ihrem ersten Erscheinen (vgl. Schol 38 [1963] 286) konnte bereits eine neue Auflage dieser so instruktiven Karte des monastischen Irland nötig werden. Die Herausgeber haben das gleiche große Format beibehalten, deren Lesbarkeit insofern verbessert wurde, als man die keltischen Gründungen durch Rotdruck von den späteren Siedlungen abhob. Der einleitende Text blieb erhalten, doch wurde die Bibliographie angereichert und auch auf der Karte selbst die Ergebnisse weiterer Forschungen nachgetragen. Damit erhielt dieses wertvolle Instrument geschichtlichen Arbeitens einen letzten Schliff.
H. Wolter, S. J.

Langgärtner, Georg, Die Gallienpolitik der Päpste im 5. und 6. Jahrhundert. Eine Studie über den apostolischen Vikariat von Arles (Theophaneia. Beiträge zur Religions- und Kirchengeschichte des Altertums, begr. von *Franz Joseph Dölger* und *Theodor Klauser*, 16). 8° (198 S.) Bonn 1964, Hanstein. br. 28.— DM. — Diese Würzburger theologische Dissertation behandelt eine in der Literatur schon des öfteren durchgearbeitete Frage (W. Gundlach, E. Loening, L. Duchesne, E. Caspar, H. Grisar, W. Völker u. a.), die Stellung nämlich des Oberhirten von Arles innerhalb des hierarchischen Verbandes von Gallien sowohl als auch seine Beziehung zum römischen Stuhl. Wenn Verf. den ganzen Fragenkomplex erneut aufgreift, will er den bisher mehr vom rein verfassungsrechtlichen Gesichtspunkt erörterten Sachverhalt von den tiefer liegenden staats- und kirchenpolitischen Gründen her zu würdigen versuchen. Damit wird die wechselvolle Geschichte des Primats und des apostolischen Vikariats von Arles in ihrer vielschichtigen Verflochtenheit mit der Gesamtgeschichte des gallisch-römischen Raumes im 5. und 6. Jahrhundert besser verständlich. Mit diesen beiden Jahrhunderten ist auch das Einteilungsprinzip der Arbeit gegeben. Sie weist dem 5. Jahrhundert die

Ausbildung des Vikariats von Arles zu, wobei vor allem der Gallienpolitik des Papstes Leos d. Gr. volle Aufmerksamkeit geschenkt wird. Im 6. Jahrhundert erlebt der Vikariat unter der Leitung des Bischofs Caesarius, der zum Primas von Gallien aufsteigt, einen Höhepunkt. Durch die Abkehr Gregors d. Gr. vom Arler Vikariat beginnt dessen kirchenpolitischer Abstieg, der unter den Nachfolgern dieses Papstes dann sein Ende findet. Als Ergebnis seiner Untersuchungen kann Verf. festhalten, daß Arles 417 von Papst Zosimus Metropole wird (der Narbonensis), und eine Art Oberaufsichtsrecht über die ganze gallische Kirche erhält. Leo d. Gr. wies dem Bischof von Arles Aufgaben zu, die einem gallischen Primas und apostolischen Vikar zukamen, ohne damit ein dauerndes Amt zu schaffen. Leos Nachfolger gaben Daueraufträge an Arles. Caesarius erhielt 513 von Papst Symmachus das Pallium (als apostolischer Vikar), und zwar ihm mit Ausschluß aller anderen gallischen Bischöfe. Bis auf Gregor d. Gr. behielt Arles diesen Amts- und Würdevorrang, den auch die fränkischen Könige anerkannten. Gregor schränkte dann den Vikariat auf das fränkische Teilreich des Arelats ein. Die Arler Bischöfe versagten sich den Reformplänen dieses Papstes, was ihre Machtminderung wohl mit im Gefolge hatte. Von den Nachfolgern Gregors erhielten sie zwar noch weiter das Pallium, aber von einem Vikariat war keine Rede mehr. Die Pariser Synode von 614 wurde nicht mehr von Arles, sondern dem Lyoner Metropoliten geleitet. In ruhiger, überzeugender Weise geht diese ausgezeichnete Untersuchung voran, kommt zu klaren Ergebnissen, die in vornehmer Auseinandersetzung mit der bisherigen Forschung begründet werden. H. Wolter, S. J.

Morey, Adrian, O. S. B., und Brooke, C. N. L., Gilbert Foliot and his Letters. 8° (XV u. 312 S.) Cambridge 1965, Univ. Press. 60.— Sh. — Gilbert Foliot, gestorben 1187, war nacheinander Abt von Gloucester, Bischof von Hereford und Bischof von London gewesen. Er gehörte zu den Gegenspielern des Märtyrer-Erzbischofs Thomas von Canterbury. Die Welt des literarisch, theologisch und kirchenpolitisch so reichen 12. Jahrhunderts besaß in ihm ihren typischen Vertreter. Dank eines umfangreichen Briefkorpus, das fast 500 Einzelstücke umfaßt, läßt sich die Tätigkeit dieses bedeutenden Kirchenfürsten hinreichend erhellen, auch wenn das Material für eine eigentliche Biographie nicht ausreicht. Die Edition dieser Briefe, von den gleichen Gelehrten, den Verfassern des vorliegenden Buches, besorgt, wird unter dem Titel „The Letters and Charters of Gilbert Foliot" in Kürze zu erwarten sein. Ihr dient die zu besprechende Reihe von Essays gleichsam als gewichtige sachliche Einführung, zugleich als ein erster Versuch ihrer Auswertung. Einführend werden die Briefe selbst besprochen, die im Kreis der berühmten Briefsammlungen des 12. Jahrhunderts (Johannes v. Salisbury, Bernhard v. Clairvaux, Petrus Venerabilis, Petrus v. Celle u. v. a.) einen ebenbürtigen Platz einnehmen. Dann folgen die biographischen Kapitel über Foliots Familie, sein Wirken als Magister scholarum, als Mönch und Abt, als Bischof von Hereford und London. Seine Stellung zwischen Kaiserin Mathilde und König Stephan in der großen Auseinandersetzung um die Nachfolge König Heinrichs I. wird untersucht. Das folgende Kapitel über die Gloucester-Fälschungen bringt bemerkenswerte Ausführungen über das Problem mitteralterlicher Fälschungen überhaupt. Zentral folgt mit Recht der Bericht über das Verhältnis von Foliot und Thomas Becket in den tragischen Jahren zwischen der Erhebung des königlichen Kanzlers und seinem Tod in der Kathedrale von Canterbury. Die Schatten über Foliots Entscheidungen werden nicht verwischt, aber doch auch nicht vertieft, vielmehr dem modernen Verständnis nähergebracht. Sehr füllige Abhandlungen werden dem Wirken Foliots als Diözesanbischof und als päpstlicher Richter gewidmet, wobei der allgemeinen kanonistischen Entwicklung so Rechnung getragen wird, daß ihre Phasen am englischen Beispiel geradezu klassisch belegt erscheinen. Ein knapper Epilog versucht eine Charakteristik des umstrittenen Mannes, der viele Freunde und Feinde besaß, ein tüchtiger Administrator war, ein hervorragender Jurist, kluger Kirchenpolitiker und ausgezeichneter Schriftsteller. Kein Genie, aber ein reiches Talent; kein Heiliger, aber auch nicht der Judas, zu dem ihn die kämpferische Publizistik des Thomas-Kreises gern gestempelt hätte. Eine Persönlichkeit, in der sich das kulturelle Leben der Zeit beispielhaft entfaltete.
H. Wolter, S. J.

de Vries, Wilhelm, S. J., Orthodoxie und Katholizismus, Gegensatz oder Ergänzung? (Herder-Bücherei, 232). kl. 8° (143 S.) Freiburg - Basel - Wien 1965, Herder. 2.80 DM. — Das angezeigte Büchlein ist für weitere Kreise bestimmt und will eine gedrängte Übersicht alles dessen geben, was sich im Lauf der Zeit, vor und nach dem Schisma, sowohl an äußeren Ereignissen als auch an inneren Auseinandersetzungen zwischen Byzanz und Rom, der Ostkirche und der Westkirche zugetragen hat. Wichtig sind die einleitenden Ausführungen „Ursprüngliche Verschiedenheit zwischen Ost und West" (13—26); darin kommen die Unterschiede im Volkscharakter, in der Liturgie, in der hierarchischen Struktur, in den Beziehungen zum Kaiserreich und schließlich in der theologischen Auffassung zur Sprache. Der Gang durch die Geschichte berührt die meisten wesentlichen Punkte, u. a. den Osterfeststreit, das acacianische Schisma, das Trullanum, den Bilderstreit, die Spaltung unter Photius und die endgültige unter Michael Kerullarios, weiter die Vertiefung der Spaltung, die Unionsversuche (Konzil von Lyon, Konzil von Florenz), die Bemühungen der Päpste (besonders der Gregors XIII., Benedikts XIV., Pius' IX. und Leos XIII.). Die grundsätzliche Antwort auf die in dem Untertitel des Büchleins gestellte Frage gibt der Verf. in einem kurzen Kapitel: „Verschiedenheit nicht notwendig Gegensatz" (27—29). Aus dem Schlußwort sei die Anregung hervorgehoben: "Man darf sich über die ungeheure Schwierigkeit dieses Unterfangens (die nun schon 900 Jahre währende Spaltung endlich zu überwinden) keiner Illusion hingeben, man darf aber auch nicht an der Wiederherstellung einer organischen Einheit zwischen Ost und West in der einen universalen Kirche Christi verzweifeln" (135). Wohltuend wirkt immer wieder der wahrhaft ökumenische Geist, der die Worte des Verf. inspiriert hat. — Einige Einzelheiten könnte man vermissen, so die Religionsgespräche Anselms von Havelberg im Osten, noch mehr die Gesandtschaftsreisen Antonio Possevinos nach Moskau; überhaupt treten die Beziehungen zwischen Rom und Rußland etwas zurück.

J. Beumer, S. J.

Atiya, Aziz S., Kreuzfahrer und Kaufleute. Die Begegnung von Christentum und Islam. 8° (264 S.) Stuttgart 1964, Kohlhammer. 19.80 DM. — Die von H. E. Mayer vor einigen Jahren herausgebrachte Bibliographie der Kreuzzüge (München 1960) erhielt jetzt (1962) durch das Werk des Verf. „The Crusade. Historiography and Bibliography" (Indiana University Press) insofern eine willkommene Ergänzung, als hier nicht nur eine Titelsammlung geboten, sondern zugleich auch auf den Inhalt und den Wert der Quellen eingegangen wird. Gleichzeitig ließ der Verf. unter dem Titel „Crusade, Commerce and Culture" eine Vorlesungsreihe drucken, deren Übersetzung (durch Rudolf Bockholdt) hier zur Besprechung kommt. Es handelt sich bei dieser Veröffentlichung nicht um eine neue Darstellung der Kreuzzüge selbst, sondern um die Erhellung ihrer geschichtlichen Position innerhalb des uralten und zugleich in die Gegenwart fortwirkenden Spannungsgegensatzes zwischen Orient und Okzident. Dabei hebt Verf. vor allem die Gegenkreuzzüge hervor, welche von den klassichen Heerfahrten des 12. und 13. Jahrhunderts ausgelöst wurden. Sowohl die ägyptischen wie auch die türkischen Züge werden behandelt. Auf diese Weise wird auch deutlich, wie sich die Kreuzzugsbewegung über das klassische Zeitalter hinaus erstreckt. Wir besitzen darüber seit 1938 bereits das bekannte Werk des Verf. „The Crusade in the Later Middle Ages" (London). — Ein zweiter Problemkreis behandelt die Geschichte des Levantehandels im Mittelalter, wie er sich im Gefolge der Kreuzzüge entwickelte. Hier kommen viele Sachgebiete (Handelswege, Warenbeförderung, Messen, Handelsplätze, Geld-, Kredit-, Bankwesen u.a.) ins Licht der Forschung und werden von der gründlichen Kenntnis des Verf. bedeutsam erhellt. Abschließend, wenn auch knapper noch als die vorhergehenden Gebiete, werden die Ergebnisse der Kreuzzugsbewegung für die Entfaltung vorab der westlichen Kultur, zumal durch die breit einströmenden arabischen Wissenschaften, dargestellt. Die Naturwissenschaften erhalten vor der Philosophie einen gewissen Primat, gestreift werden dann noch Kunst und Architektur, Philologie und Dichtung. Die beigegebene Bibliographie wurde über die bereits erwähnte selbständige Bibliographie des Verf. von Prof. Bertold Spuler für den deutschen Leser auf den neuesten Stand der Forschung

gebracht. Das anregende Buch kann und will natürlich keine Enzyklopädie der berührten Probleme sein, sondern Wegweisung zu weiterer Forschung und zugleich Überblick über das bereits Erarbeitete. H. Wolter, S. J.

Gill, Joseph, S. J., Le Concile de Florence (Bibliothèque de Théologie, Série IV, Histoire de la Théologie, hrsg. v. G. *Jouassard, M. Richard, R. Aubert, 6)* 8° (XXV u 389 S.) Tournai 1964, Desclée & Co. br. 320.— FB. — Die englische Originalausgabe von 1959 haben wir in dieser Zeitschrift bereits besprochen (Schol 35 [1960] 103—103). Die Übersetzung ins Französische besorgte *M. Jossua* und darf als durchweg korrekt und einfühlsam bezeichnet werden; einem englichen Text gegenüber, der selbst mit stilistisch sicherer Hand erstellt worden war, ist das durchaus keine Selbstverständlichkeit. Die deutschen Angaben in der Bibliographie enthalten nur ganz wenige Druckfehler; auch das ist bei Publikationen jenseits der Sprachgrenze nach Westen hin nicht so durchgängig der Fall, daß man es nicht rühmend anmerken dürfte. Im übrigen hat Gill selbst neuestens die Geschichte des Konzils von Florenz nochmals gerafft dargestellt in dem 9. Band der Konziliengeschichte, die Gervais Dumeige im Pariser Verlag der Orante herausbringt. Wir möchten hier wenigstens auf diesen schönen Band: „Constance et Bâle - Florence" (Paris 1965) hingewiesen haben. H. Wolter, S. J.

Runciman, Steven, The Fall of Constantinople 1453. 8° (XIV u. 256 S.) Cambridge 1965, University Press. 35.— Sh. — Mit meisterlicher Hand zeichnet der bekannte Historiker der Kreuzzüge und intime Kenner der byzantinischen Quellen den dramatischen Schlußakt des Reiches von Byzanz. Den Auftakt bildet eine Schilderung des sterbenden Reiches und des Aufstiegs des ottomanischen Sultanats. Gegenübergestellt werden die beiden Gegenspieler: der letzte Kaiser, Konstantin IX. Paläologus Dragases, und Sultan Mehmet II. In Europa verkannte man die bedrohliche Lage der Stadt zu Beginn der Fünfziger Jahre. Vor allem in Rom war man ob der im Grunde fehlgeschlagenen Union von Florenz zurückhaltend. Dort weilte der Patriarch Gregor Mammas im Exil, und man empfand den Vorschlag der byzantinischen Kirche, ein „wirklich ökumenisches" Konzil zur Bereinigung aller Fragen nach Konstantinopel einzuberufen, als Zumutung. Zunächst sei der Patriarch in seine Rechte wiedereinzusetzen, dann aber das Unionsdekret von Florenz rückhaltlos anzuerkennen. Die Folge war nur eine Versteifung der Opposition unter Georg Scholarius Gennadius, der nach dem Fall von Konstantinopel der erste Patriarch unter türkischer Herrschaft werden sollte. Neben Rom hätten Venedig und Genua sich zu entscheidender Hilfe aufraffen müssen. Beide Seemächte blieben verfangen in der Vielfalt ihrer widersprechenden politisch-wirtschaftlichen Interessen. Die übrigen Mächte des Abendlandes waren gebunden durch ihre gegenseitigen Streitigkeiten. So geschah das Unvermeidliche. Die Darstellung der Belagerung der Stadt, der Einzelphasen ihrer Eroberung, des blutigen plündernden Geschehens bei ihrem Fall füllt den Hauptteil des Buches und geschieht in faszinierender Beherrschung des Details bei gleichzeitiger Herausarbeitung der Hauptlinien des militärisch-menschlichen Dramas. Abschließend werden wir vom Schicksal der Besiegten innerhalb und außerhalb der Stadt unterrichtet, vom Ausgang der kaiserlichen Familie, von der Liquidation aller restlichen Bestandteile der byzantinischen Positionen in Europa und Kleinasien. Es folgt ein Überblick über das Fortleben der griechischen Kirche unter der türkischen Herrschaft. Als wirklicher Erbe begann sich die russische Kirche anzusehen. — Besonders zu erwähnen bleibt das Quellenkapitel im Anhang, in dem die Hauptberichte der Zeitgenossen und Historiker über den Fall von Byzanz (die griechischen, slawischen, lateinischen und türkischen) kritisch analysiert werden. Bildtafeln, Lageskizzen, Bibliographie und Index sind beigegeben. H. Wolter, S. J.

Jedin, Hubert, Der Abschluß des Trienter Konzils 1562/63. Ein Rückblick nach vier Jahrhunderten (Katholisches Leben und Kämpfen im Zeitalter der Glaubensspaltung. Vereinsschriften der Gesellschaft zur Herausgabe des Corpus Catholicorum, 21). 8° (88 S.) Münster i. W. 1963, Aschendorff. (Dasselbe: Herder-

bücherei, 177) Freiburg i. Br. 1964. — Ders.: Bischöfliches Konzil oder Kirchenparlament. Ein Beitrag zur Ekklesiologie der Konzilien von Konstanz und Basel (Vorträge der Aeneas-Silvius-Stiftung an der Universität Basel, 2). 8° (38 S.) Basel - Stuttgart 1963, Helbing und Lichtenhahn. — Noch stehen die abschließenden Bände der großen Konzilsgeschichte über Trient aus, die wir vom Verf. erwarten. Aber mit der vorliegenden Schrift, die nur wenig verändert und im bibliographischen Teil etwas angereichert, als Taschenbuch bei Herder gedruckt wurde, erhalten wir wenigstens einen Überblick über die entscheidende letzte Phase unter Pius IV. Diesmal blieben die Protestanten, welche unter dem Druck der Verhältnisse während der 2. Konzilsperiode Vertreter geschickt hatten, ganz fern. Dafür aber beteiligten sich die Franzosen. Nach wie vor war der spanische Einfluß überragend. Durch schwere Krisen hindurch rettete vor allem Kardinal Morone, der führende päpstliche Legat auf dem Konzil, die Verhandlungen. Verf. führt mit sicherer Hand durch die verschiedenen Problemkreise, die das Konzil beschäftigten (den Residenzstreit, bei dem das Jus divinum der bischöflichen Autorität behandelt wurde, die Fragen um Laienkelch und Meßopfer, das Dekret über die Gründung von Priesterseminarien, das Ehesakrament, die noch schnell erarbeiteten Dekrete über Ablaß, Fegfeuer und Heiligenverehrung). Als Resultat der Konzilsarbeiten zur Klärung der Lehre und zu Anstößen für die Reform sieht J. zwar keine Ideallösung vorliegen, spricht aber auch nicht von Enttäuschung. Auch sieht er in den Entscheidungen des Konzils kein unübersteigbares Hindernis der christlichen Wiedervereinigung. Der zeitgeschichtlichen Situation entsprechend schließt er ab mit einigen vergleichenden Bemerkungen, die Trient mit dem gegenwärtigen Konzil konfrontieren. — Einige nachdenkliche Betrachtungen über den Kirchenbegriff bringt der Baseler Vortrag, der die Einmaligkeit und Unwiederholbarkeit des Konzilstyps von Basel und Konstanz hervorhebt, zugleich aber auch die innere Einheit der Lehrentwicklung und Selbstdarstellung der Kirche auf den so verschiedenen Konzilien wie diesen und denen nachweist, die den Namen des Vatikans tragen. H. Wolter, S. J.

Wickert, Lothar, Theodor Mommsen. Eine Biographie. Bd. II: Wanderjahre. Frankreich und Italien. 8° (XV u. 446 S.) Frankfurt a. M. 1964, Klostermann. 48.50 DM; geb. 56.50 DM. — Wenn man bedenkt, daß dieser 2. Band der Mommsen-Biographie nur die Jahre 1844 bis Anfang 1848 behandelt, Mommsen aber erst 1903 starb, wird man sich auf eine Reihe vorbereiten müssen, die an Monumentalität die barocken Publikationen der Benediktiner übertreffen wird. Wir handelten über den Einleitungsband in dieser Zeitschrift (36 [1961] 292—294), und die dort gerühmten Vorzüge betreffs Anordnung und Behandlung des Materials finden sich im vorliegenden Band bestätigt. Er bringt die formativen Jahre des jungen Gelehrten, die darum gewiß eine ausführlichere Darstellung verdienen. Besonders wichtig werden für M. die Forschungsreisen in Italien, wo auch die Lebensfreundschaften mit Wilhelm Henzen, Otto Jahn und Julius Friedländer ihren Anfang nahmen. Eingehend wird die Begegnung mit Bartholomeo Borghesi geschildert. Es waren seine glücklichsten Jahre, in denen er sich die Meisterschaft als Ephigraphiker erwarb. Der Band bricht ab vor den umwälzenden Ereignissen des Revolutionsjahres 1848. Man konnte von dem bereits ungläubig gewordenen Mommsen (S. 216) kein Verständnis für das kirchliche Italien erwarten, das ihn auch nicht im geringsten interessierte, dem er aber gelegentlich ein gemäßigtes ästhetisches Erlebnis abgewann. Er trat mit einer Arroganz auf, die noch einem unerleuchteten Touristen unserer Tage Ehre machen würde, und schuf sich auch unter Fachgenossen, sonderlich unter den Jesuiten, unnötige Feinde („Secchi, Melchiorri und wie das Lausezeug sonst heißt" [S. 139]). Übrigens muß diese Unart eine Familieneigentümlichkeit gewesen sein; denn auch Mommsens Bruder Tycho, der später eine Zeitlang die Leitung des Gymnasiums in Frankfurt a. M. übernahm, kultivierte hier ganz ähnliche menschliche Qualitäten. Wo sollten die Mommsens wohl auch gute Manieren gelernt haben, in Oldesloe vielleicht? Einem Genie braucht man nicht deshalb schon alle Indiskretionen durchgehen zu lassen, nur weil es ein Genie ist. H. Wolter, S. J.

Newman, John Henry, Predigten vor Katholiken und Andersgläubigen (Predigten, 11). Übersetzt von der Newman-Arbeitsgemeinschaft der Benediktiner von Weingarten (428 S.). 8° Stuttgart 1964, Schwabenverlag. 23.— DM. — Mit diesem 11. Band kommt die deutsche Ausgabe der Predigten J. H. Newmans zu ihrem Abschluß. Es sind sehr verschiedenartige Themen, welche in diesen 18 Predigten bzw. Vorträgen abgehandelt werden. Zu einem guten Teil ist die Themawahl durch das angesprochene Publikum bestimmt. In vielen überwiegt ein apologetisches Anliegen, da sie sich an Nichtkatholiken wenden. Das gilt beispielsweise von dem Vortrag über „Die Aussichten des katholischen Seelsorgers" oder von den beiden mariologischen Themen. Im übrigen kreisen die Predigten immer wieder um das Newmansche Zentralthema: Myself and my Creator. Was wir bei der Besprechung der früheren Bände gesagt haben (vgl. Schol 25 [1950] 599; 26 [1951] 600 f.; 29 [1954] 290 f.; 31 [1956] 590; 33 [1958] 278 f.; 35 [1960] 608; 37 [1962] 604), muß bei dieser Gelegenheit nochmals mit allem Nachdruck ausgesprochen werden: Die Newman-Arbeitsgemeinschaft der Benediktiner von Weingarten hat mit diesem großen Übersetzungwerk all denen, die um die bleibende Bedeutung des großen Kardinals für die geistige und geistliche Erneuerung des modernen Katholizismus wissen, einen Dienst erweisen, der allen Dank verdient. Wenn man Seite um Seite in diesen Bänden liest, kann man nur staunen über die vollendete Übersetzungskunst, die es fertigbringt, die gewissenhafte Treue zur Eigenart Newmanschen Geistes mit einer zeitnahen Diktion zu verbinden, so daß der Leser in gleicher Weise sich in die Welt Newmans versetzt fühlt und doch nicht das Gefühl hat, aus seiner eigenen herausgerissen zu sein. Wer sich je an die Aufgabe gemacht hat, Newman in ein brauchbares Deutsch zu übertragen, kann die Schwierigkeiten ermessen, mit denen die Übersetzer fertig werden mußten. Selbst die viel gerühmte Übersetzung, welche Th. Häcker seinerzeit von Newmans Hauptwerk „Grammar of Assent" angefertigt hat, bleibt an Lesbarkeit weit hinter der vorliegenden Verdeutschung zurück. Eine andere Frage ist, ob die Predigten Newmans so unmittelbar den heutigen Predigern von Nutzen sein können, wie es manche Rezensenten zu unterstellen scheinen. Wenn ein zeitlich überforderter Großstadtseelsorger glauben wollte, die vorliegenden Texte ließen sich so ohne weiteres auf die heutige Kanzel bringen, kann er nur enttäuscht werden. Newmans Predigten wollen meditierend assimiliert sein und so weitergereicht werden. Newman wirkt eben nicht so sehr durch die konkreten Anweisungen, die er zu den großen Fragen des religiösen und sittlichen Lebens gegeben hat, als durch die Tiefe und Kraft seiner unbeirrbaren christlichen Haltung und durch die vornehme Menschlichkeit seiner Sprache. H. Bacht, S. J.

Scheffczyk, Leo (Hrsg.), Theologie in Aufbruch und Widerstreit. Die deutsche katholische Theologie im 19. Jahrhundert (Sammlung Dieterich, 300). kl. 8° (IL u. 522 S.) Bremen 1965, Schünemann. — Es verdient sicher alle Anerkennung, daß hier ein protestantischer Verlag seine Leser mit den Werken der katholischen Theologie bekannt machen will. Der Hrsg. hat ein wichtiges und zugleich interessantes Teilgebiet gewählt: die deutsche Theologie im 19. Jahrhundert, die als „Theologie in Aufbruch und Widerstreit" charakterisiert ist. Eine längere Einleitung wird vorausgeschickt (XI—IL); sie soll die großen geschichtlichen Zusammenhänge lebendig werden lassen. Dann folgen, jedesmal wieder historisch eingeführt, die einzelnen deutschen Theologen, und zwar nach bestimmten Richtungen geordnet: I. Die Tübinger Schule (Drey, Möhler, Staudenmaier, Kuhn: 1—110); II. Die idealistische Theologie (Hermes, Günther: 111—175); III. Die Laientheologie (Baader, Görres, Pilgram: 177—259); IV. Die historische Theologie (Döllinger, Hefele: 261—314); V. Die Neuscholastik (Kleutgen, Heinrich, Scheeben: 315—408); VI. Die personalistische Theologie (Deutinger, Schell: 409—470); VII. Die Vermittlungstheologie (Werner, Schmid: 471—522). Von den einzelnen Theologen werden je zwei oder drei Texte gebracht, und zwar solche, die kennzeichnend sein sollen und doch womöglich etwas Neues zu bieten haben. Das ist dem Hsrg. vortrefflich gelungen. Die Zusammenschau aller Stellen ergibt wie von selbst ein sachgerechtes Bild von dem, was die katholische Theologie des 19. Jahrhunderst als Antwort auf die Fragen zu sagen wußte, die auch heute noch aktuell

sind, die Fragen nach der Geschichtlichkeit der Gottesoffenbarung, ihrer originären Aneignung im Selbstdenken und ihrer organischen Vermittlung mit dem Weltbewußtsein. Weil die Wahl der Texte mit Rücksicht auf den verfügbaren Raum eine Einschränkung vornehmen mußte, haben einige Theologen keine Aufnahme gefunden, die es an und für sich verdient hätten; am meisten wird man es wohl bedauern, daß Johann Baptist Hirscher als Moraltheologe der Tübinger Schule nicht vertreten ist. Die Zusammenfassung mehrerer Theologen in einer einzigen Gruppe war anscheinend eine praktisch bedingte Notwendigkeit, sie könnte indes gelegentlich eine gewisse Kritik hervorrufen. So sind z. B. Hermes und Günther trotz der großen Unterschiede als Repräsentanten der „idealistischen Theologie" vereinigt, ebenso Deutinger und Schell, die kaum auf einen gemeinsamen Nenner gebracht werden können („personalistische Theologie"?). Ähnlich wären die Bedenken gegen die eigene Abteilung „Laientheologie" möglich; allerdings sind die dort genannten (Baader, Pilgram und Görres) wirklich Laientheologen gewesen, aber damit ist das sonst geltende sachliche Einordnungsprinzip verlassen. Jedoch versteht es der Hrsg. in seinen einleitenden Worten sehr gut, jede irrige Annahme, die sich etwa beim Leser bilden könnte, hintanzuhalten. Endlich seien noch die wertvollen Angaben aus der neuesten einschlägigen Literatur hervorgehoben. Das Buch wird so dazu beitragen, daß die Kenntnisse von der deutschen Theologie des 19. Jahrhunderts vertieft werden und auch über den Kreis der Fachgelehrten hinaus Einlaß finden. J. Beumer, S. J.

Ratzinger, Joseph, Ergebnisse und Probleme der dritten Konzilsperiode. 8° (90 S.) Köln 1965, Bachem. — Ein neues Büchlein in der Reihe der Kommentare zum Zweiten Vatikanischen Konzil legt hier der Verf. vor. Zwei Themen sind darin behandelt: 1. Der gegenwärtige (im Vorblick des Herbstes 1964) Stand der Arbeiten des Konzils (13—50); 2. Ökumenische Probleme der Lehre von der Kollegialität der Bischöfe (51—81). Mehrere Einzelfragen werden damit verbunden, so im 1. Teil: das Problem des Gottesdienstes, das Problem des Zentralismus, das ökumenische Problem, die Religionsfreiheit, Glaube und Geschichte, Glaube und Welt. Fast immer kommt der Darstellung zugute, daß der Verf. aus persönlicher Kenntnisnahme der Konzilsdebatten und ihrer Hintergründe sprechen kann, und immer, ohne jede Ausnahme, ist die Wiedergabe lebendig und für den Menschen der heutigen Zeit zugeschnitten, der nie versagende Optimismus wirkt geradezu ansteckend. Im Schlußwort heißt es z. B.: „Wer die drei bisherigen Perioden des Konzils erlebt hat und miteinander vergleicht, wird gestehen müssen, daß der Episkopat von Jahr zu Jahr sich weiter geöffnet hat. Welches Wachstum liegt doch zwischen dem anfangs noch etwas zaghaften Ringen ... und der großen Offenheit des Jahres 1964, in der keiner Frage mehr ausgewichen wurde, in der im gemeinsamen Ringen um die Wahrheit Aussagen gewagt wurden, die vor fünf Jahren noch nahezu undenkbar gewesen waren ... Dieser geistliche Aufbruch, den der Episkopat in der Öffentlichkeit der Kirche, oder vielmehr: als die eigentliche Öffentlichkeit der Kirche vollzogen hat, ist das große und nicht rückgängig zu machende Ereignis des gegenwärtigen Konzils" (83). Auch heikle Fragen werden mutig angegriffen und durchweg in vorsichtig abwägender Beurteilung gelöst (z. B. die nach dem Sinn der sogenannten Nota praevia: 60—62). Nur gelegentlich entschlüpft dem Verf. eine Bemerkung, die noch reifer hätte überdacht werden müssen; ist es z. B. ganz historisch getreu, wenn von Ignatius gesagt wird, er habe seine „Religiosität abseits der Liturgie, ohne tiefere Bindung an sie, lediglich aus seiner persönlichen Begegnung mit Gott und aus seinem individuellen Erleben der Kirche heraus gestaltet" (19), oder läßt es sich belegen, daß der Titel „Miterlöserin" für Maria schon „unter dem Schutz päpstlicher Lehräußerungen" in der Theologie „selbstverständlich" geworden ist (31)? J. Beumer, S. J.

Schillebeeckx, Edward, Die Signatur des 2. Vatikanums. Rückblick nach drei Sitzungsperioden. 8° (182 S.) Wien - Freiburg - Basel 1965, Herder. 12.80 DM. — Im Gegensatz zu vielen anderen Veröffentlichungen über das Zweite Vatikanische Konzil wird hier (Übersetzung aus dem Niederländischen von Nikolaus Greitemann) nicht so sehr der äußere Verlauf der einzelnen Debatten und Be-

schlüsse als vielmehr deren charakteristische und in die Zukunft weisende Eigenart, eben die „Signatur" des Konzils, dargestellt. Das ist sicher zu begrüßen, obschon sich von vornherein für diesen Versuch die Frage erhebt, ob das nicht leichter und überzeugender zu dem Zeitpunkt geschehen könnte, da die Ergebnisse sämtlicher Sitzungen vorliegen und ein Rückblick auf das abgeschlossene Konzil möglich wird. Jedenfalls gelingt es dem Verf., ein lebendiges und anregendes Bild zu entwerfen; und es besagt wohl keinen wesentlichen Schaden, wenn es nachträglich in kleineren Einzelheiten korrigiert werden müßte. Einiges ist sicher bereits jetzt voll und ganz anzuerkennen, so z. B. daß die drei ersten Sitzungen das Klima in der katholischen Kirche, deren Verhältnis zu den anderen christlichen Gemeinschaften und ihre Stellung innerhalb der Weltöffentlichkeit entscheidend verändert haben, ähnlich daß es zutiefst um das Problem der Geschichtlichkeit der Kirche und darum auch um das ihrer Vorläufigkeit und Reformbedürftigkeit geht. Auch die von Sch. angeschlossenen Forderungen (nach einer Neubewertung des Laien und der Welt, nach Dezentralisierung des kirchlichen Lebens u. a. m.) sind durchaus berechtigt. Dagegen scheint das besondere Interesse für die kollegiale Struktur der Kirche noch keine unbestreitbaren Endergebnisse hervorgebracht zu haben. So ist überspitzt gesagt: „Die Weihe selbst verleiht die Heiligungsgewalt, die Jurisdiktion und die Lehrgewalt dem Geweihten als Mitglied des Bischofskollegiums. Die Weihe selbst gibt daher den Bischöfen alle Gewalt, die erforderlich ist, als Mitglied des Bischofskollegiums die Kirche hirtenmäßig zu betreuen" (106); denn das versteht sich nur von der legitimen Weihe und ist auf die Dauer der Verbindung des einzelnen Bischofs mit der Gesamtkirche eingeschänkt. Darum verbleibt doch das Weihesakrament das tragende Fundament der kollegialen Gewalt, und die im Westen traditionelle Unterscheidung zwischen Weihe und Jurisdiktion bedarf nur der richtigen theologischen Deutung, um auch vom Osten angenommen werden zu können. Bei den Beispielen für die praktische Durchführung der bischöflichen Kollegialität hätte unbedingt neben dem ökumenischen Konzil, dem „apostolischen Kronrat um den Papst" und den Bischofskonferenzen und vor allen diesen Einrichtungen das ordentliche Lehramt genannt werden müssen, das kraft göttlichen Rechtes besteht (107). J. Beumer, S. J.

5. Ideen- und Literargeschichte der Scholastik

Fides quaerens intellectum. Festskrift tilegnet *Heinrich Roos, S. J.* 8° (112 S.) Kopenhagen 1964, Arne Frost-Hansens Forlag. — Freunde, Kollegen und Schüler haben sich zusammengetan, um dem Professor an der Kopenhagener Universität Heinrich Roos zu seinem 60. Geburtstag (26. August 1964) eine Festschrift zu widmen. Roos gehört zu den führenden katholischen Gelehrten im skandinavischen Raum, der nicht nur seinem Spezialfach der Germanistik, sondern auch in seinem Lieblingsfach, der mittelalterlichen Literaturgeschichte und Sprachwissenschaft, Bedeutendes geleistet hat. Zumal seine Edition der Werke des Martinus de Dacia, des Boetius de Dacia (im Corpus Philosophorum Danicorum) hat ihm internationales Ansehen verschafft, das ihm auf den Mediävistentagungen in Köln immer wieder weites Gehör verschaffte. Die Festschrift bewegt sich natürlich auf den verschiedensten Feldern. *Tryggve Lundén* bringt Abdruck und Übersetzung des Knut-Offiziums aus dem Roskilde-Brevier von 1517, *Regin Prenter* eine Abhandlung über das Selbstverständnis des Priesteramts in der dänischen Volkskirche. Sehr interessant ist eine kirchliche Überlegung des Dominikaners *F. Refoulé* zu den Verhandlungen des Helsinki-Kongresses des Weltlutherbundes über die Rechtfertigungslehre (über die heute im Weltluthertum keine Übereinstimmung erzielt werden kann). Der Lehrer von Heinrich Roos, Professor *L. L. Hammerich*, steuert einige Forschungsergebnisse über die literarische Welt des Ackermanns von Böhmen (bzw. seines Verfassers Johannes von Saaz) bei. Sehr anregend ist auch eine Studie des *Søren Skovgaard Jensen* über die Herkunft der mittelalterlichen Etymologie des Wortes ‚congruitas', wobei sich ein Einfluß der Schule des Ernst Robert Curtius

geltend macht. Aus der Schule von Heinrich Roos selbst stammt die Arbeit von *Jan Pinborg* über mittelalterliche Sprachtheorien. Es folgt dann *Jorgen Raasted* mit Ausführungen über Orthodoxie und katholische Marienfrömmigkeit, *Sven-Aage Jørgensen* über Dichtung und Verkündigung (zu Jeremias Gotthelfs Novelle „Die Schwarze Spinne"), schließlich etwas abseits vom Gesamtbild der bisherigen Thematik noch ein kleiner naturwissenschaftlicher Beitrag von *A. Thiadens*. Die Festschrift ist als Ganzes ein schöner Ausdruck der reichen und liebenswürdigen Persönlichkeit dessen, dem sie gewidmet wurde. Priester, Gelehrter und Freund, in diesem Ternar erschöpft sich zwar nicht, symbolisiert sich aber doch das Wesen von Heinrich Roos, für den der Glaube Weg zum Wissen, Wissenschaft aber auch Wegweiser zum Glauben bedeutet. H. Wolter, S. J.

Heinzmann, Richard, Die Unsterblichkeit der Seele und die Auferstehung des Leibes. Eine problemgeschichtliche Untersuchung der frühscholastischen Sentenzen- und Summenliteratur von Anselm von Laon bis Wilhelm von Auxerre (BeitrGPhThMA XL, 3). 8° (XX und 252 S.) Münster 1965. Aschendorff. 34.— DM. — Erfreulicherweise nimmt das Interesse für die Erforschung der Frühscholastik wieder zu, und dabei gewinnt auch die Erkenntnis an Boden, daß ihr in einem bisher unbekannten Ausmaß eine Vermittlungsrolle zur Hochscholastik zukommt. Die vorliegende Arbeit (ursprünglich Inauguraldissertation der Münchener Theologischen Fakultät, abgeschlossen 1961) zeigt das wie an einem Musterbeispiel, wobei der Titel kaum den reichen Inhalt und die Wichtigkeit der Ergebnisse deutlich machen kann; denn es geht nicht nur um den Glauben an die Unsterblichkeit der Seele und die Auferstehung des Leibes, sondern darüber hinaus um die ganzheitliche Anthropologie seit der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts. Im Mittelpunkt steht die Auffassung Gilberts von Porrée und seiner Schule. — Im 1. Teil werden die Grundstrukturen der frühscholastischen Anthropologie dargestellt, und zwar an Hand des verschiedenartigen Verständnisses der Personalität. Gilbert von Porrée und seine Anhänger sehen den Menschen ganzheitlich als „persona ex anima et corpore constituta" und leugnen deshalb das Personsein der anima separata (1. Kap.: 6—57). Dagegen behaupten Petrus Abaelard und Petrus Lombardus, daß durch die Trennung von Leib und Seele die letztere individuiert werde (2. Kap.: 58—74). Eine extrem platonistische Stellung beziehen Hugo von St. Viktor, Robert Pullus und Robert von Melun, die in der Seele allein den eigentlichen Menschen betrachten (3. Kap.: 75—117). Seit der Mitte des 12. Jahrhunderts wird jedoch die Lehre der Porretaner beinahe Allgemeingut der Theologie, so vertreten durch Praepositinus, Petrus von Capua, Stephan Langton und Wilhelm von Auxerre (4. Kap.: 118—146). Der 2. Teil handelt von der Auferstehung des Leibes im Hinblick auf die Integration des christlichen Menschenbildes. Die Ansätze zu einer Systematisierung treten schon in der Schule des Anselm von Laon und des Wilhelm von Champeaux auf (1. Kap.: 147—157). In folgerichtiger Weiterführung ihres anthropologischen Verständnisses legen die Viktoriner der Auferstehung nur das Moment der Wiedererweckung des Leibes bei (2. Kap.: 158—170). In der Sicht der Porretaner und aller Theologen nach Robert von Melun ((Simon von Tournai, Radulfus Ardens, Alanus von Lille, Magister Martinus, Praepositinus, Petrus von Capua, Stephan Langton, Gaufried von Poitiers, Guido von Orchelles, Wilhelm von Auxerre u. a. m.) kommt der Auferstehung eine allem Anschein nach wesentlich andere und grundlegende Bedeutung zu, nämlich die der Neukonstituierung des Menschen in seiner Personalität (3. Kap.: 171—245). — An vielen Stellen sind in den Haupttext Belege aus bislang unedierten Handschriften eingestreut. Sie seien im einzelnen hier angeführt: Speculum universale des Radulfus Ardens (31), Compilatio quaestionum theologiae secundum magistrum Martinum (44—48; 49—50), Summa quaestionum Breves dies hominis (52—55), Sentenzen des Robert von Melun (86—102; 113), Praepositini Summa theologica (118—120), Petrus von Capua Summa (123—126), Summa Ne transgrediaris (130—132), Stephan Langton Summa quaestionum (134—136), Summa des Gaufried von Poitiers (139—142), Udos Summa super sententias magistri Petri (168), Magister Martinus (177—186), Summa Breves dies hominis (187—193), Quaestiones in Clm 9546 (198—200), Petrus von Capua (202—207), Summa Ne transgrediaris (209—213), Summa quaestionum des Stephan

Langton (215—219), Quaestiones im Cod. lat. Bibl. Univ. Erlangen 260 (221—223), Summa des Gaufried von Poitiers (225—236). Dazu kommen noch mehrere Texte in den Anmerkungen. Obschon es sich dabei nicht um eine kritische Edition handelt, weil jeweils nur wenige Handschriften herangezogen sind, wird die Forschung diese Beiträge zu schätzen wissen. Allerdings wäre ein Platz im Anhang der Arbeit vorteilhafter gewesen. Die vom Verf. glänzend herausgestellten Ergebnisse wirken etwas überraschend, lassen sich aber kaum in ihrem Werte anzweifeln. Bei den Porretanern wird sicher dem durch Seele und Leib konstituierten Menschen und demnach auch seiner körperlichen Auferstehung der Sinn zuteil, den nicht erst Thomas von Aquin hervorgehoben hat. Mit vollem Recht sagt der Verf.: „Wenn diese Ergebnisse von der üblichen Beurteilung der Frühscholastik wesentlich abweichen, so hat das seinen Grund hauptsächlich in einer illegitimen Verallgemeinerung der Ansichten Hugos von St. Viktor. Wenngleich Hugo einer der universellsten Denker des 12. Jahrhunderts ist, so hat unsere Untersuchung gezeigt, daß es trotzdem nicht statthaft ist, ihn als Repräsentanten der Frühscholastik insgesamt anzusprechen. Neben den bereits im Druck vorliegenden Quellen waren es insbesondere die ungedruckten Summen der zweiten Hälfte des 12. und beginnenden 13. Jahrhunderts, die bestätigten, daß Gilbert und seine Schule nicht als Außenseiter dastehen, sondern sich, was unsere gesamte Problematik angeht, durchgesetzt haben, während Hugo mit seiner Anthropologie ohne größeren Einfluß geblieben ist" (247 f.). Überhaupt ist die Zusammenfassung am Schluß des Werkes (246—249) äußerst genau und instruktiv. — Alldem wäre nicht viel hinzuzufügen. Höchstens könnte jemand an der Darstellung der Lehre des Honorius Augustodunensis aussetzen, daß die Gründe für seinen angeblichen „eschatologischen Spiritualismus" (155—157) kaum ausreichen, weil uns so wenig von seiner literarischen Tätigkeit bekannt ist. Jedenfalls bleibt eine schwerwiegende Frage noch unentschieden: Ist der Einfluß Gilberts de la Porrée auf die Anthropologie eingeschränkt oder zeigt er sich ebenso in den anderen Teilen der Theologie? Die Antwort hierauf würde zugleich etwas darüber ausmachen können, ob schon vor dem Eingreifen des Aristotelismus in die Scholastik ein stärkeres Verlassen der platonisch-augustinischen Linie stattgefunden hat. Man kann nur hoffen, daß der Verf. seine so erfolgreich begonnenen Untersuchungen in dieser Richtung fortsetzen wird. Einen vorgängigen Beitrag hierzu würde schon eine vollständige kritische Ausgabe der Werke Gilberts liefern (*N. Haring* hat an verschiedenen Stellen ediert: De Trinitate, De Praedicatione, De Hebdomadibus, Contra Eutychen et Nestorium; vgl. Quellenverzeichnis XII); es blieben noch übrig: Glosse in Sententias Petri Lombardi und der Paulinenkommentar. Selbstverständlich würden auch die Schriften aus seiner Schule einen klareren Einblick in die Ansichten des Meisters verschaffen können.

J. Beumer, S. J.

Wipfler, Heinz, S. A. C., Die Trinitätsspekulation des Petrus von Poitiers und die Trinitätsspekulation des Richard von St. Viktor. Ein Vergleich (BeitrGPhThMA XLI, 1). 8° (XII u. 244 S. u. 2 Tafeln) Münster 1965, Aschendorff. 38. DM. — Der Rahmen der vorliegenden Arbeit ist sehr eng gesteckt. Zwei Theologen der Frühscholastik werden in ihrer Trinitätsspekulation gegenübergestellt, Petrus von Poitiers als Vertreter des Kreises um Petrus Lombardus und Richard von St. Viktor mit der wesentlich anderen Haltung der Viktoriner. Der Verf. führt selbst im Nachwort (235) „Zeitgründe" als Entschuldigung an und erklärt: „Da die beiden Autoren aber gewissermaßen Prototypen der beiden bedeutendsten Schulen der Frühscholastik, der Lombardenschule und der Viktorinerschule, sind, so wurden hier nicht nur diese beiden Autoren, sondern in nuce die Trinitätsspekulation der beiden eben genannten Schulen überhaupt konfrontiert." Das mag zutreffen, aber das Ergebnis würde überzeugender wirken, wenn die Verbindungslinien zu anderen Theologen derselben Denkrichtung gezogen wären. So wird z. B. in dem eigentlichen Kernstück der Darlegung (19—229) Petrus Lombardus, der Lehrer des Petrus von Poitiers, nur an drei Stellen (89 f. 208 225) erwähnt, Hugo von St. Viktor, dem Richard viel verdankt, gar nur ein einziges Mal (55; dazu noch 89 bei der Wiedergabe der Ansicht von J. Ribaillier). Darum läßt die ganze Untersuchung, vom theologiegeschichtlichen Standpunkt aus betrachtet, höchst unbefriedigt. Unbe-

dingt hätte eingehender begründet werden müssen, warum gerade Petrus von Poitiers als Repräsentant der Lombardenschule erscheint; der Hinweis auf die bei ihm durchgeführte Anwendung der dialektischen Methode bietet bloß einen äußerlichen Gesichtspunkt. Wenn man sich indes mit der nun einmal vorgenommenen Einschränkung des Themas abgefunden hat, wird die exakte Arbeit Anerkennung finden. Die gedanklich recht schwierigen Begriffe der Trinitätsspekulation (Substanz, Person, Relation, Proprietät, Notion, Innascibilitas, Paternitas und Filiatio, Spiratio activa, Spiratio passiva) werden, immer wie sie bei den beiden Autoren auftreten, geklärt und zum Vergleich eingesetzt. Das Resultat besagt: „Die Spekulation der Viktorinerschule kreist um den Begriff der Person als konkretes Suppositum und die Tätigkeit dieses Suppositums (actiones sunt suppositi). Die Spekulation bewegt sich primär auf dem Felde faktischer Gegebenheiten und Tatsachen. Die faktische ‚origo' ist daher auch der das Denken beherrschende Aspekt. — Die Spekulation der Lombardenschule dagegen richtet ihr Augenmerk sehr stark auf das Formalkonstitutiv (Subsistanz) und dessen Funktion. Sie will auch den tieferen Grund und die innere Möglichkeit ans Licht heben. Das begründende Formalkonstitutiv und die trinitarische Personalproprietät ist daher stark in den Mittelpunkt ihres Blickfeldes gerückt" (17). Wenn schließlich W. hervorhebt, daß gerade von der Lombardenschule, die „grundlegender und tieferschürfend" gearbeitet habe, auch der nachhaltigere Einfluß auf die Theologie der Folgezeit ausgegangen sei, so wäre die Frage nicht unberechtigt, ob dieser Einfluß wirklich zum Segen geworden ist. J. Beumer, S. J.

Hödl, Ludwig, Von der Wirklichkeit und Wirksamkeit des dreieinen Gottes nach der appropriativen Trinitätstheologie des 12. Jahrhunderts (Mitteilungen des Grabmann-Instituts der Universität München, 12). gr. 8° (59 S.) München 1965, Hueber. 9.80 DM. — Nach einem kurzen Überblick der thomasischen Lehre von den Appropriationen und einer recht instruktiven Darlegung des Forschungsstandes bezüglich der frühscholastischen Trinitätslehre untersucht der Verf. die unterschiedlichen Seinsweisen der göttlichen Personen nach der appropriativen Trinitätsspekulation des 12. Jahrhunderts. Die Textgrundlage bildet eine anonyme Glossa sententiarum, die sogen. Ps.-Poitiers-Glosse, und zwar mit dist. 8 cap. 5, hauptsächlich nach der Handschrift: Cod. lat. VII C 14 Nationalbibliothek Neapel, fol. 9va—10rb. Aufgewiesen werden im einzelnen die literargeschichtliche Orientierung, die philosophische Orientierung, die Grenzen des theologischen Sprachgebrauchs, die Bedeutung des Personbegriffes in der Trinitätslehre, die personalen Unterschiede in Gott, das Unterscheidende der göttlichen Personen (als Macht - Weisheit - Güte, als Ursprünglichkeit - Gebürtigkeit - Gemeinschaft, als Einheit - Gleichheit - Eintracht, als Urquell - Schönheit - Freude). Zum Abschluß kommt das Unterscheidende der appropriativen Trinitätstheologie zur Sprache, und zwar in theologiegeschichtlicher Sicht und in der Bedeutung für die heutige Theologie. — Die eng gedrängte Art der Darstellung macht das Verständnis dem Leser nicht immer leicht. Er brauchte wohl eine schrittweise Einführung in den schwierigen Stoff, sowohl nach der geschichtlichen als auch nach der spekulativen Seite hin. So wird sich mancher fragen: Was ist das, der „Totenrotel Gilberts"? (52). Und wenn der Verf. erklärt: „In der Appropriation der Attribute an die personalen Seinsweisen in Gott verlieren die Eigenschaften die schemenhafte Enge des herkömmlichen Traktates. Sie offenbaren sich als trinitarischer Befund in der Wirklichkeit und Geschichte. Sie zeigen Gottes Wirken nach außen an" (56), so gilt das doch nur im Gegensatz zu der „klassischen" Trinitätstheologie, die sich auf die inneren Ausgänge in Gott konzentriert, und nicht gegenüber der griechischen Propriumslehre, die allerdings in der Frühscholastik keine Vertreter hat. Es hätte mindestens einmal angedeutet werden können, daß die appropriative Trinitätstheologie nur unvollkommen die „Kategorien des schöpferischen Wirkens und geschichtsmäßigen Handelns Gottes nach außen" zu entwickeln vermag. J. Beumer, S. J.

Jean de Paris (Quidort) O. P., Commentaire sur les Sentences, Reportation, Livre II, Édition Critique par *Jean-Pierre Muller O. S. B.* (Studia Anselmiana, 52). gr. 8° (XLII u. 270 S.) Romae 1964, Pontif. Instit. S. Anselmi u. „Orbis

Catholicus" Herder. — In rascher Folge erscheint hier der 2. Band des Sentenzenkommentars aus der Vorlesung des Johannes Quidort von Paris (vgl. zum 1. Band die Besprechung in Schol 38 [1963] 157 f.). Der Herausgeber hat wiederum eine bewundernswerte Genauigkeit aufgewandt, um den bestmöglichen Text herzustellen. Die benutzten Manuskripte sind teils dieselben wie die für den 1. Band (Universitätsbibliothek von Basel B. III. 13, Bibliothèque Mazarine von Paris 889, Nationalbibliothek von Wien 2165, Stadtbibliothek von Reims 469), teils neu hinzugekommene (Reims 469 und Paris, Arsenal 379). In der Einleitung (IX—XLII) wird eine eingehende Darstellung der handschriftlichen Überlieferung und der verschiedenen reportationes geboten. Von allgemeinerem Interesse dürfte die damit verbundene Inhaltsübersicht des 2. Buches sein (XXVIII—XXXIII). Danach weicht Johannes von Paris mehrere Male von der Lehrmeinung des hl. Thomas ab; bei der Frage „Utrum sit unum aevum omnium aevitorum" sagt er ausdrücklich: Haec opinio non videtur vera propter quattuor. Meistens ist jedoch die Stellungnahme vorsichtiger (etwa: Sed hoc non intelligo). In allen diesen Fällen steht Johannes von Paris unter dem Einfluß des Aegidius Romanus, während andere Theologen (Heinrich von Gent und Gottfried von Fontaines) eine weniger bedeutende Rolle spielen. Die aufgeworfenen Fragen zeigen, daß die spekulativen Belange die praktischen überwiegen, indes wird das gerade für das 2. Buch der Sentenzen nicht sonderlich auffallen. Gelegentlich bringt Johannes auch volkstümliche Erklärungen; z. B. bei der quaestio „Utrum natae fuissent tunc (in statu innocentiae) mulieres" wird mit Augustinus die Einwirkung der mütterlichen Phantasie auf das Geschlecht des Kindes vertreten, und Johannes fügt hinzu: Sicut semel accidit quod quaedam regina concepit nanum, cuius conceptionem habebat in mente ideo quod videbat eum pictum in pariete (155). J. Beumer, S. J.

Doctoris Seraphici S. Bonaventurae Tria Opuscula, Sermones Theologici (Opera Theologica Selecta cura PP. Collegii S. Bonaventurae edita, Editio Minor, Tomus V.). 8° (27 u. 454 S.) Ad Claras Aquas (Florentiae) 1964, Typographia Collegii S. Bonaventurae. — Von der „kleinen" Bonaventurausgabe ist nun der 5. Band erschienen. Er enthält: Tria opuscula theologica (Breviloquium, Itinerarium mentis in Deum, De reductione artium ad theologiam) und einige Predigten theologischen Inhaltes (De sanctissima Trinitate, De Verbo incarnato, De modo inveniendi Christum, Christus lignum vitae, Christus mediator, Christus unus omnium magister, De sanctissimo Corpore Christi, In coena Domini, In Parasceve, De gloria Christi, De gratia Spiritus Sancti, De imagine Dei, De nova vita in Christo, De fructu vitae christianae, De altitudine perfectionis christianae, De exemplo sancti Francisci), dazu im Anhang (wegen der Zweifel an der Echtheit) den Tractatus de plantatione paradisi. Der Text ist derselbe wie in der „großen" Quaracchiausgabe; nur bei den Predigten In coena Domini und In Parasceve sind einige (aber nicht wesentliche) Verbesserungen nachgetragen, die auf F. Delorme zurückgehen. Außerdem findet man neben der vollständig neuen Einführung jetzt reichhaltigere Angaben bibliographischer Art. Gegenüber der großen Edition, deren Seitenzahlen in dankenswerter Weise beigefügt worden sind (durch Klammern gekennzeichnet), hat die kleine den unbezweifelbaren Vorteil der größeren Handlichkeit. — Wenn, wie beabsichtigt ist, auch die anderen Predigten Bonaventuras in die Neuausgabe einbezogen werden sollen, kommen die PP. Editores nicht daran vorbei, die einzelnen auf ihre handschriftliche Überlieferung und auf ihre Echtheit hin kritischer als bisher zu untersuchen. Mit Genugtuung stelle ich fest, daß der Sermo VI De assumtione B. V. Mariae (IX, 700—706) auf Grund meiner Ergebnisse (Eine dem hl. Bonaventura zu Unrecht zugeschriebene Marienpredigt? in: FranzStud 42 [1960] 1—26) schon nicht mehr als authentisch angesehen wird (26, Anm. 100).
J. Beumer, S. J.

Eingesandte Bücher

Besprechung nicht angeforderter Werke erfolgt nach Tunlichkeit

Adam, Alfred, Lehrbuch der Dogmengeschichte. Bd. 1: Die Zeit der alten Kirche. gr. 8° (408 S.). Mit einem ausführlichen Namen- und Sachregister, einem Verzeichnis der Bibelstellen und Literaturhinweisen. Gütersloh 1965, Mohn. 34.— DM.

Aland, Kurt, Der Weg zur Reformation. Zeitpunkt und Charakter des reformatorischen Erlebnisses Martin Luthers (Theologische Existenz heute. Eine Schriftenreihe hsrg. von *K. G. Steck* und *G. Eichholz*. N.F., 123). 8° (111 S.) München 1965, Kaiser. 7.50 DM.

Barr, James, Bibelexegese und moderne Semantik. Theologische und linguistische Methode in der Bibelwissenschaft. Mit einem Geleitwort von *Hans Conzelmann* Titel der Originalausgabe: The Semantics of Biblical Language, Oxford 1961, Clarendon). Übers. von *Erhard Gerstenberger*. 8° (308 S.) München 1965, Kaiser. br. 22.— DM, geb. 25.— DM.

Cusanus-Jubiläum zu Bernkastel-Kues vom 8.—12. August 1964. Die wissenschaftlichen Referate. Hrsg. von *Rudolf Haubst* (Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft, 4). gr. 8° (452 S., 13 Bildseiten und die Liste der Teilnehmer an den wissenschaftlichen Veranstaltungen der Jubiläumsfeier) Mainz 1964, Grünewald. kart. 35.— DM, geb. 38.— DM.

Duchrow, Ulrich, Sprachverständnis und biblisches Hören bei Augustin (Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie, 5). 8° (XII und 284 S.) Tübingen 1965, Mohr. kart. 29.— DM, geb. 33.50 DM.

Gabriel, Leo, Integrale Logik. Die Wahrheit des Ganzen. gr. 8° (224 S.) Wien 1965, Herder. 198.— S., 32.— DM/Fr.

Grabmann, Martin, Interpretazioni Medioevali del ΝΟΥΣ ΠΟΙΗΤΙΚΟΣ. A cura di *Carlo Giacon* (Miscellanea Erudita, XV), kl. 8° (122 S.) Padova 1965, Editrice Antenore.

Hadas, Moses, Hellenistische Kultur. Werden und Wirkung (Titel der Originalfassung: Hellenistic Culture. Fusion and Diffusion, New York 1959, Columbia University Press). Vom Verf. autorisierte Übersetzung von *Egidius Schmalzriedt*. 8° (356 S. Stuttgart 1963. 24.50 DM.

Härdelin, Alf, The Tractarian Understanding of the Eucharist (Acta Universitatis Upsaliensis. Studia Historico-Ecclesiastica Upsaliensia, 8). 8° (366 S.) Uppsala 1965, Almqvist & Wiksells.

Jorissen, Hans, Die Entfaltung der Transsubstantiationslehre bis zum Beginn der Hochscholastik (Münsterische Beiträge zur Theologie, begr. von *Franz Diekamp und Richard Stapper*, fortgeführt von *Hermann Volk*, hrsg. von *Bernhard Kötting* und *Joseph Ratzinger*, 28, 1). 8° (XXII und 161 S.) Münster i. Westf. 1965, Aschendorff. 26.— DM.

Kasper, Walter, Das Absolute in der Geschichte. Philosophie und Theologie der Geschichte in der Spätphilosophie Schellings. 8° (XXVIII und 439 S.) Mainz 1965, Grünewald. 45.— DM.

Knoepflmacher, U. C., Religious Humanism and the Victorian Novel: George Eliot, Walter Pater and Samuel Butler. 8° (315 S.) New Jersey 1965, Princeton University Press. 6.50 $.

Luijpen, William A., Phenomenology and Atheism (Duquesne Studies, Philosophical Series, 17). gr. 8° (XII und 344 S.) Pittsburgh 1964, Duquesne University Press. 6.50 $.

Monumenta Paedagogica Societatis Iesu. Edidit ex integro refecit novisque textibus auxit *Ladislaus Lukács, S. J.* T. I (1540—1556) (Monumenta Historica S. J., 92). gr. 8° (33* und 683 S.) Romae 1965, Apud Aedes ‚Monumenta Historica Soc. Iesu'.

Müller, Arno Hermann, Lehrbuch der Paläozoologie. Bd. 2: Invertebraten. Teil 2: Mollusca 2 — Arthropoda 1. Mit 668 Abbildungen im Text. 2., durchges., erw. und z. T. neubearb. Aufl. gr. 8° (XII und 502 S.) Jena 1965, VEB Gustav Fischer. 66.— DM.

Oldendorff, Antoine, Grundzüge der Sozialpsychologie. Betrachtungen über die Problematik der sozialen Wirklichkeit. Autorisierte Übers. von *Willy Leson.* 8° (232 S.) Köln 1965, Bachem. 22.— DM.

Plessner, Helmuth, Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie. 2., um Vorwort, Nachtrag und Register erw. Aufl. 8° (XXIII und 373 S.) Berlin 1965, de Gruyter.

Pöll, Wilhelm, Religionspsychologie. Formen der religiösen Kenntnisnahme (Sonderband der Schriften des Deutschen Instituts für wissenschaftliche Pädagogik in Münster). 8° (523 S.) München 1965, Kösel. 35.— DM.

Rahner, Karl, Schriften zur Theologie. Band VI: Neuere Schriften. gr. 8° (560 S.) Einsiedeln - Zürich - Köln 1965, Benziger. 28.— DM.

Rombach, Heinrich, Substanz, System, Struktur. Bd. 1: Die Ontologie des Funktionalismus und der philosophische Hintergrund der modernen Wissenschaft. 8° (526 S.) Freiburg - München 1965, Alber. 64.— DM.

Runciman, Steven, The Fall of Constantinople 1453. 8° (XIV und 256 S.) Cambridge 1965, University Press. 35.— Sh.

Scherer, Willy, Grenzfragen der Wissenschaft. Vorträge und Abhandlungen aus dem Bereich der exakten Wissenschaften. Hrsg. zum 70. Geburtstag des Autors von *A. Alder, H. Hadwiger, W. Nef* und *W. Wegmüller.* 8° (130 S.) Bern 1964, Paul Haupt. 19.80 Fr./DM.

Schmidt, Werner H., Die Schöpfungsgeschichte der Priesterschrift. Zur Überlieferungsgeschichte von Genesis 1, 1 — 2, 4a (Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament, 17). 8° (204 S.) Neukirchen - Vluyn 1964, Neukirchener Verlag. br. 19.50 DM., geb. 23.50 DM.

Schubert, Kurt, Vom Messias zum Christus. Die Fülle der Zeit in religionsgeschichtlicher und theologischer Sicht. 8° (VIII und 336 S.) Wien - Freiburg - Basel 1964, Herder, 185.— S. 29.80 DM/Fr.

Siewerth, Gustav, Wagnis und Bewahrung. Zur metaphysischen Begründung des erzieherischen Auftrags. 8° (413 S.) Einsiedeln 1964, Johannes Verlag. 16.80 DM.

Spengler, Ernst, Das Gewissen bei Freud und Jung. Mit einer philosophisch-anthropologischen Grundlegung. 8° (124 S.) Zürich 1964, Juris-Verlag. 16.— DM.

Studies In Philosophical Psychology (Tulane Studies in Philosophy, Volume XIII). 8° (147 S.) New Orleans - The Hague 1964, Tulane University — Martinus Nijhoff. 7.20 Fl.

Suarez, Francisco, Defensio Fidei III. T. I.: Principatus politicus o la Soberania Popular. Introducción y Edición Critica Bilinguë por *E. Florduy* y *L. Pereña* (Corpus Hispanorum de Pace, editado bajo la dirección de Luciano Pereña, II). 8° (CCI und 176 S.) Madrid 1965, Consejo Superior de Investigaciónes Científicas. — *Ders.*, Ausgewählte Texte zum Völkerrecht. Lateinischer Text und deutsche Übersetzung, hrsg. von *Josef de Vries, S. J.*, Einleitung von *Josef Soder, S. J.* (Die Klassiker des Völkerrechts in modernen Übersetzungen, hrsg. von *Walter Schätzel,* IV). gr. 8° (XI und 214 S.) Tübingen 1965, Mohr. br. 38.— DM, geb. 43.— DM.

Thiele, Walter, Die lateinischen Texte des 1. Petrusbriefes (Vetus Latina, Die Reste der altlateinischen Bibel. Nach *Petrus Sabatier* neu gesammelt und hrsg. von der *Erzabtei Beuron.* Aus der Geschichte der lateinischen Bibel, 5). 8° (245 S.) Freiburg 1965, Herder. Subskr. 31.— DM, kart. 36.40 DM.

„Homo habilis"

Von Paul Overhage, S. J., Frankfurt am Main

Am 4. April 1964 erhielten versteinerte Reste eines Lebewesens, das in den Jahren 1960—1963 aus verschiedenen Schichten der Olduvai-Schlucht (Ostafrika) geborgen werden konnte, den Namen „Homo habilis"[1] (Leakey, Tobias u. Napier 1964). Diese Artbezeichnung tritt damit zu den aus der Paläanthropologie schon bekannten Namen „Homo erectus" und „Homo sapiens" als systematisch-taxonomische Kennzeichnung hinzu. Ob sie zu Recht gegeben wurde und aufrechterhalten werden kann, darüber ist zur Zeit eine lebendige Diskussion im Gange (Robinson 1965, 1966; Tobias 1966, Leakey 1966). Wie sie auch ausgehen mag, die Tatsachen morphologischer, phylogenetischer und vor allem ethologischer Art, die zur Aufstellung einer neuen Art von „Homo" führten, haben bei zahlreichen Forschern die Überzeugung bestärkt, dem „Tier-Mensch-Übergangsfeld" (Heberer) erheblich nähergekommen zu sein, ja in diese dunkle, mehr oder weniger breite, in der Tiefe des Eiszeitalters (Pleistozän) oder gegen Ende des voraufgehenden Tertiär vermutete Übergangszone endlich Zugang gefunden zu haben. Man erhofft die lang ersehnte Klärung oder wenigstens eine teilweise Lösung des quälenden, immer erneut angegangenen Problems des biologischen Ursprungs des Menschen aus vorzeitlichen Primatenformen. Man glaubt, daß die reichen, unerwarteten Funde von Olduvai und die — man darf wohl sagen — erregenden Befunde an „Homo habilis" Anzeichen, ja Belege für einen continuus transitus beim Werden des Menschen aus tierischen Vorfahrenzuständen liefern, nicht nur im Morphologischen, sondern auch im Psychisch-Ethologischen. Das macht die hochgespannten Erwartungen verständlich, die sich an „Homo habilis" von Olduvai knüpfen.

I

Die morphologische Situation

Fundorte

Die Olduvai-Schlucht ist 1913 zum erstenmal für die paläontologische und prähistorische Forschung interessant geworden. Damals konnte dort Reck eine Fülle fossiler Säugetierreste und vor allem ein vollständiges, nach Art des heutigen Menschen geformtes Ske-

[1] „Habilis", d. h., wie Tobias (1965, S. 27) erläutert, „‚able, handy, mentally, skillful, vigorous', from the inferred ability of the man to make tools".

lett bergen. Es erwies sich bei einer Nachuntersuchung allerdings als wesentlich jünger, als Reck angenommen hatte, weil die Bestattung nachweislich am Schichtenrand in eine ältere geologische Formation hinein vorgenommen worden war. Seit 1931 haben dann die Arbeiten von Leakey und der „East African Archeological Expedition" unter Leitung von Leakey viele geologisch-stratigraphische, paläontologisch-faunistische und paläanthropologisch-prähistorische Fragen beantworten können, die die dortigen Schichtkomplexe aufwerfen. Heute weiß man, daß die Schichtenfolge von Olduvai, gleichsam wie ein Kalendarium, über einen Zeitraum — nach neueren Berechnungen — von zwei Millionen Jahren (vgl. S. 339) die früh- und mittelpleistozäne Natur- und Kulturgeschichte Ostafrikas ziemlich bruchlos, geradezu dokumentarisch enthält.

Die Tiergeschichte ist durch eine reiche Fauna, darunter bis jetzt 152 verschiedene Säuger, überliefert, die je nach der Schicht und dem vorzeitlichen Klima (Regenwald-, Savannen-, Halbwüstenklima) verschieden sind (Leakey 1965, S. 73). Die Kulturgeschichte erstreckt sich von den einfachen „Geröll-Werkzeugen" („pebble-tools") des sogenannten Oldowans (Schichtpaket I und II, unterer Teil) über die Steinwerkzeuge des Chelles (Schichtpaket II) und Acheul bis zum Hochacheul (Schichtpaket III und IV), ja noch darüber hinaus (Schichtpaket V mit jungpaläolithischer Industrie). „Erstaunlich ist, daß das Rohmaterial keine Rolle zu spielen scheint. Feuerstein, reichlich in Nordafrika und Europa vorhanden, fehlt hier, und statt dessen sehen wir Basalt und Milchquarz verwendet" (v. Koenigswald 1963 b, S. 148). Wie immer neue Funde beweisen, sind auch die Träger dieser paläolithischen Kulturen fossil überliefert. Diese kontinuierliche Folge von Faunen, menschlichen Resten und Kulturen ist in der Welt tatsächlich einzigartig und, wie ohne weiteres einleuchtet, für die wissenschaftliche Erforschung der Hominisation des Leibes und des Verhaltens hochbedeutsam und entscheidend. „Es gibt kein zweites Profil, das uns in einer derartigen Weise ein Stück der Entwicklung menschlicher Kultur so greifbar vor Augen führen würde" (v. Koenigswald 1963 b, ebd.).

Das Wort „Olduvai" bezeichnet in der Sprache der Massai Ostafrikas den wilden Sisal, eine Sansiviere, und ist jetzt der Name für eine eindrucksvolle Erosionsschlucht, die sich südöstlich des Viktoria-Sees im nördlichen Teil Tanganjikas in der Nähe des Äquators (auf etwa 3° südlicher Breite) wahrscheinlich gegen Ende des Eiszeitalters gebildet hat. Sie senkt sich von der Serengeti-Hochebene, und zwar von der Salzpfanne Lake El'Garga aus, ostwärts mit zunehmender Tiefe (bis zu 100 m) und Steilheit der Wände bis zur Balbal-Senke hinab, einer kleineren Abzweigung des ostafrikanischen Grabens, die

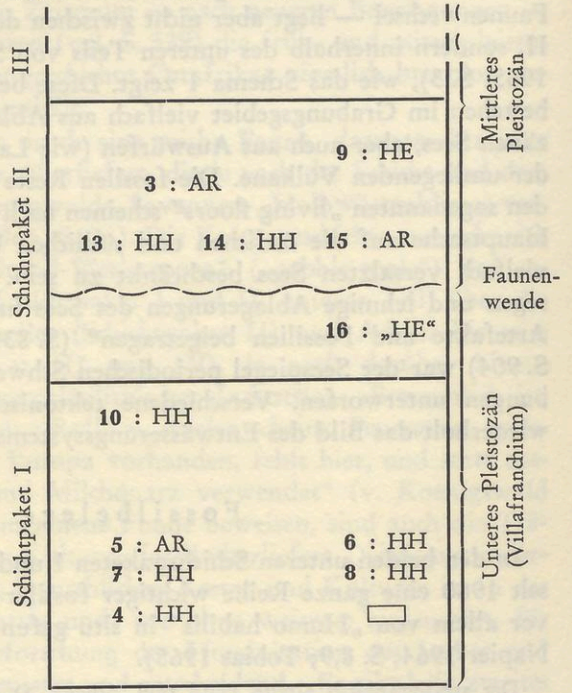
sich vor den Westhängen des „Hochlandes der Riesenkrater", unter ihnen der bekannte Ngorongoro-Krater, hinzieht. An ihren Wänden sind die — von lokalen Störungen abgesehen — vielfach nahezu konkordant sich hinziehenden Hauptschichtenkomplexe („Beds") I—IV aufgeschlossen (Leakey 1965, S. 3—5). Besonders deutlich hebt sich wegen seiner rostroten Färbung das Schichtpaket III heraus, das wohl dem zweiten großen Interglazial (Riss-Würm-Warmzeit) zuzuordnen ist. Das Ende des Villafranchium bzw. der Beginn des Mittleren Eiszeitalters — gekennzeichnet durch einen tiefgreifenden Faunenwechsel — liegt aber nicht zwischen den Schichtpaketen I und II, sondern innerhalb des unteren Teils von Schichtpaket II (Leakey 1965, S. 3), wie das Schema 1 zeigt. Diese beiden Schichtenkomplexe bestehen im Grabungsgebiet vielfach aus Ablagerungen eines pleistozänen Sees, aber auch aus Auswürfen (wie Lava, Tuffe, Aschen usw.) der umliegenden Vulkane. Die fossilen Reste und Steinwerkzeuge in den sogenannten „living floors" scheinen nach Hay (1963, S. 832) zur Hauptsache auf die östlichen und südlichen Ufer dieses ehemaligen, vielfach versalzten Sees beschränkt zu sein. „Vulkanischer Aschenregen und lehmige Ablagerungen des Sees haben zur Erhaltung der Artefakte und Fossilien beigetragen" (S. 830). Nach Clark (1961, S. 904) war der Seespiegel periodischen Schwankungen und Verschiebungen unterworfen. Verschiedene tektonische Brüche veränderten wiederholt das Bild des Entwässerungssystems (Leakey 1965, S. 5).

Fossilbelege

In den beiden unteren Schichtpaketen I und II von Olduvai wurde seit 1960 eine ganze Reihe wichtiger fossiler Reste von Hominiden, vor allem von „Homo habilis" in situ gefunden (Leakey, Tobias u. Napier 1964, S. 8,9; Tobias 1965).

Der stratigraphisch älteste Fund (vgl. Schema 1) ist *„Hominide 4"*. Erhalten sind der hintere Teil vom linken Unterkieferkörper mit einem gut erhaltenen, vollständig durchgebrochenen Backenzahn und einige Zahnbruchstücke. *„Hominide 7"* ist die zuerst gefundene „Typus-Form" von „Homo habilis", die von Leakey anfangs „Praezinjanthropus" oder das „Child" genannt wurde. Überliefert sind kleine Schädelbruchstücke, darunter Teile von zwei Scheitelbeinen, obere Molaren, zwei Schlüsselbeine, der größte Teil eines linken Fußes, Fingerknochen, zwei Rippen und ein Unterkiefer. Dieser ist zwar etwas verbogen, auch fehlt der untere Rand, aber die volle Bezahnung erlaubt die Diagnose auf die Jugendlichkeit des Individuums (etwa 12 Jahre), weil der zweite Molar erst wenig abgenutzt ist und der dritte sich noch nicht bemerkbar macht. *„Hominide 8"* aus der gleichen Schicht erwies sich als ausgewachsenes Individuum: zwei vollständige Fingerknochen, eine Menge Fußknochen und ein Schlüsselbein. *„Hominide 5"* ist der später noch zu besprechende „Australopithecus robustus", von Leakey zunächst „Zinjanthropus boisei" genannt. Er ist durch ein vollständiges Calvarium (Schädel ohne Unterkiefer) mit allen 16 Zähnen des Oberkiefers (Leakey 1959) belegt, das wahrschein-

lich durch Bodendruck in „450 kleine Stücke" (Vallois 1959, S. 387) zerbrochen war, sich aber ohne Schwierigkeiten wieder zusammenfügen ließ, weil die Teilstücke im natürlichen Verbande geblieben waren. Auch dieser fossile Rest gehört einem jungen Individuum an, da der dritte Backenzahn gerade durchgebrochen ist, aber die Kaufläche noch nicht erreicht hat. Die letzten aus Schichtpaket I geborgenen Skelettreste gehören zu *„Hominide 6"*. Er lag in der gleichen Fundschicht wie „Australopithecus robustus" („Zinjanthropus"). Erhalten sind ein unterer linker Prämolar, ein Backenzahn des Oberkiefers und eine Anzahl Bruchstücke vom Schädeldach. Alle diese hominiden Reste, ausgenommen „Hominide 5" („Australopithecus robustus"), werden als Paratypen zur Typus-Form „Homo habilis" („Hominide 7") gestellt (Leakey, Tobias u. Napier 1964, S. 8; Tobias 1965, S. 27).



Schema 1: Untere Schichtpakete von Olduvai;
HH = „Homo habilis",
AR = „Australopithecus robustus"
HE = „Homo erectus"
□ = Steinsetzung.

In Anlehnung an Tobias (1965)

Auch der Schichtenkomplex II enthielt verschiedene Hominiden (vgl. Schema 1). *„Hominide 16"*, ein jugendlicher Vertreter, lag etwa 80 cm oberhalb der Grenzschicht zu Schichtpaket I: ein bruchstückhafter Schädel mit Teilen der oberen und unteren Bezahnung und Teilen des Frontale, sogar mit der supraorbitalen Region und den äußeren Orbitalwinkeln, Teilen der beiden Scheitelbeine und des Hinterhauptbeins[2]. *„Hominide 13"*, ebenfalls jugendlich, wurde oberhalb der Faunenscheide entnommen. Er lebte also mit einer Postvillafranchium-Fauna des frühen mittleren Pleistozän zusammen. Erhalten sind ein Unterkiefer mit vollständig vorhandenem Gebiß, ein Bruchstück des rechten Oberkiefers mit den drei Molaren,

[2] Auf Grund der inzwischen erfolgten Rekonstruktion des Schädels betrachtet Leakey (1966, S. 1281) „Hominide 16" als einen „protopithecanthropine", d. h. als eine Vorfahren-Form von „Homo erectus", worauf wir noch (S. 337) zu sprechen kommen.

ferner ein isolierter Prämolar, Bruchstücke des Schädeldaches mit Teilen der Scheitel- und Schläfenbeine und des Hinterhauptbeins, an dem der hintere Rand des Hinterhauptloches noch zu sehen ist, schließlich noch ein Stück vom Oberarm. In der gleichen Schicht fand sich auch *„Hominide 14"*: Bruchstücke des rechten Scheitelbeins, zwei kleine Stücke des Schädeldaches und Bruchstücke von beiden Schläfenbeinen. Alle diese fossilen Reste können zu „Homo habilis" gestellt werden. Sie heben sich aber, wie Tobias und v. Koenigswald (1964, S. 517), Robinson (1965, S. 123) und Tobias (1965, S. 29) betonen, von der „Homo habilis"-Form aus Schichtpaket I ab. Sie erscheinen als weiterentwickelt, d. h. in der Hominisation, besonders der Dentition nach, in Richtung auf „Homo erectus" (vor allem auf „Pithecanthropus IV") hin fortgeschritten. Bis zur genauen Untersuchung der Skelettüberreste kann allerdings noch keine gültige systematische Einordnung gegeben werden.

Schichtenkomplex II enthält noch einige weitere fossile Reste (vgl. Schema 1): *„Hominide 15"* ist nur durch drei Zähne belegt. Sie scheinen nach Größe, Form und Kronenmuster einer „Australopithecus"-Form anzugehören. Gleiches gilt allem Anschein nach auch von *„Hominide 3"*, von dem nur ein großer Backenzahn überliefert ist (Tobias 1965, S. 23). In der Nähe des oberen Abschlusses von Schichtpaket II wurde *„Hominide 9"* geborgen, ein „Homo erectus" („Pithecanthropus"), wie die Architektur des Calvariums zeigt. Nach der Beschreibung von Leakey (1963, S. 456—457) und Heberer (1962, S. 116; 1963, S. 174. 177) ist dieser neue Vertreter aber durch außergewöhnlich starke Tori supraorbitales (Überaugenwülste), die fast pfannenartig ausgebildete Fläche zwischen ihnen und dem Stirnteil (supraorbitale Depression), die große Flachheit der schräg zum Schädel ansteigenden Scheitelbeine und die tiefe Lage der größten Schädelbreite gekennzeichnet.

80 km nördlich von Olduvai wurde im Jahre 1964 bei Peninj an der Westseite des Lake Natron ein sehr gut erhaltener Unterkiefer gefunden, der einer „Australopithecus"-Form nach Art von „Australopithecus robustus" („Zinjanthropus") aus der Olduvai-Schlucht zugehört, aber erheblich später im frühen mittleren Eiszeitalter lebte (Leakey u. Leakey 1964, S. 6). Coppens (1961) entdeckte am Tschadsee (Mittelafrika) einen leider stark verwitterten und verformten Schädel, der Anklänge an die „Homo habilis"-Form zu zeigen scheint (Leakey, Tobias u. Napier 1964, S. 9), vielleicht aber schon zu „Homo erectus" zu rechnen ist (Tobias 1965, S. 24). Wahrscheinlich ist auch „Telanthropus" von Swartkrans (Südafrika) ein Wesen, das, wie Heberer (1962, S. 111) nach einer Nachuntersuchung der beiden erhaltenen Unterkiefer und des Oberkieferbruchstücks mit Naseneingang feststellte, stärker auf die großhirnigen Formen hin differenziert erscheint. Tobias u. v. Koenigswald (1964, S. 517) möchten ihn mit „Homo habilis", allerdings mit der weiterentwickelten Form aus Schichtpaket II in Verbindung bringen. Vielleicht hat man auch „Meganthropus palaeojavanicus" (drei Unterkieferfragmente) aus Java nicht zu den Australopithecinen, sondern zu „Homo habilis" zu stellen (Tobias und v. Koenigswald 1964). Das schon 1939 bei Garusi in der Nähe von Olduvai geborgene Oberkieferbruchstück mit zwei Prämolaren gehört nach neueren Untersuchungen wohl zur Gruppe von „Australopithecus africanus" (Tobias 1965, S. 23).

Zu den Funden, die für unser Thema noch von Bedeutung sind, gehören auch die Australopithecinen von den Fundstätten Taung, Sterkfontein, Kromdraai, Swartkrans und Makapansgat, alle in Südafrika[3]. Seit der Entdeckung des Kinderschädelfragments von Taung, Ende 1924, durch Dart wurde der Fundbestand, vor allem dank dem Einsatz von R. Broom und dessen Mitarbeitern, namentlich J. T. Robinsons, in den Jahren 1936—1938 und dann wieder in der Nachkriegszeit außerordentlich vermehrt. Die fossilen Reste entstammen Höhlen- und Spaltenfüllungen, die bei Sterkfontein, Kromdraai und Swartkrans in der Nähe von Johannisburg erschlossen wurden. Seit 1947 haben R. A. Dart und Mitarbeiter in Makapansgat, etwa 250 km nördlich von Pretoria, gleichfalls wertvolle Skelettreste, auch Schädel und Unterkiefer (Dart 1959, 1962 a, b), aus der harten Breccie bergen können. Das gesamte Fundgut umfaßt eine Reihe mehr oder weniger vollständiger Calvarien, Ober- und Unterkiefer, Teile des postkranialen Skeletts und 621 Zähne (Tobias 1965, S. 26), darunter auch zahlreiche Zähne des Milchgebisses (Robinson 1956). In den Höhlenbreccien von Sterkfontein wurde sogar ein völlig erhaltenes Becken und die dazugehörige Wirbelsäule mit typischer Lordose gefunden. Das Material ist so reichhaltig, daß sich aus ihm ein ziemlich genaues Bild von der Physis der Australopithecinen gewinnen läßt.

Nehmen wir die Formen von „Australopithecus" und „Homo habilis" und auch von „Homo erectus" (Anthropus-Formen)[4] zusammen, so verfügt die Paläanthropologie schon über eine erfreuliche

[3] Die süd- und ostafrikanischen Fundplätze sind der chronologischen Reihenfolge nach, in der sie erschlossen wurden, folgende:

1924	Taung (Südafrika)
1936—1949	Sterkfontein, „Typus site" (Südafrika)
1938—1954	Kromdraai (Südafrika)
1939	Garusi, Lake Eyasi (Ostafrika)
1947—1961	Makapansgat (Südafrika)
1948—1952	Swartkrans (Südafrika)
1955—1964	Olduvai (Ostafrika)
1957—1958	Sterkfontein, „Extension site" (Südafrika)
1964	Peninj, Lake Natron (Ostafrika)

[4] „Homo erectus" (Anthropus-Formen), der Träger der Chelles-Kultur, der eine höhere Schädelkapazität (800-1200 ccm) als die Australopithecinen aufweist, ist von folgenden Fundstätten überliefert:

1890	Kedung Brubus auf Java („Pithecanthropus erectus")
1891	Trinil auf Java („Pithecanthropus erectus")
1907	Heidelberg („Homo heidelbergensis")
1927—1937	Choukoutien bei Peking („Sinanthropus pekinensis")
1936	Modjokerto auf Java (Kinderschädel)
1936	Sangiran auf Java („Pithecanthropus erectus")
1937—1938	Sangiran auf Java („Pithecanthropus erectus")
1954	Sidi Abderrhaman in Marokko („Atlanthropus")
1954—1956	Ternifine in Algerien („Atlanthropus")
1960	Olduvai in Tanganjika („Homo erectus leakey")
1964	Lantian (Shensi) in China („Pithecanthropus")

Anzahl altertümlicher Formen aus dem frühen und mittleren Eiszeitalter.

Befunde

Eine der wichtigsten Erkenntnisse im Bereich der Hominiden-Phylogenie, die damals bei der ersten Auffindung der Australopithecinen außerordentlich überraschte, vermittelte der sichere Nachweis, daß diese Wesen eine dem heutigen Menschen weitgehend ähnliche aufrechte Körperhaltung besaßen und damit die Fähigkeit zur Bipedie. Becken, Wirbelsäule und Fuß, mit der gleichen Spezialisation wie der typische Standfuß heutiger Menschen, erweisen sie eindeutig als bipede Aufrechtgänger, während die Hand noch nicht den gleichen Spezialisationsgrad wie die moderne Hand erreicht zu haben scheint. Auch das für die Paläontologen so aussagefähige Gebiß: relativ niedriger, spatelförmiger Eckzahn, zweihöckeriger (bicuspider) unterer vorderer Prämolar, parabolischer und geschlossener Zahnbogen, also ohne pongidentypische Zahnlücke (Diastema) zwischen Eckzahn und benachbartem Prämolar, ist typisch hominid geprägt. Der Gesamteindruck des Schädels mit relativ kleinem Gehirnschädel und vorspringendem Gesichtsschädel vermittelt dagegen den Eindruck einer pongidenähnlichen Kopfform, wie sie, wenn auch in stärkerem Ausmaß, z. B. beim Schimpansen anzutreffen ist. Entsprechend dieser Schädelarchitektur weisen die Australopithecinen nur ein geringes Gehirnvolumen auf. Es schwankt bei den Formen von Sterkfontein zwischen 480 und 530 ccm (Tobias 1963). Selbst der kräftige „Australopithecus robustus" („Zinjanthropus") von Olduvai, dessen Schädelkapazität Tobias mit ziemlicher Genauigkeit berechnen konnte, übersteigt trotz seiner erheblich größeren Körpermaße diese Masse (530 ccm) nicht (Tobias 1963). Damit fallen die Australopithecinen dem Gehirnvolumen nach noch in die Variationsbreite des Gorilla (350—752 ccm, Schultz 1962), sind aber ihrer Körpergröße nach von kleiner Statur (1,20—1,50 m).

Unter den Australopithecinen heben sich zur Zeit zwei unterschiedliche Formen heraus, der zierliche „Australopithecus africanus" und der „large toothed and heavily muscled" „Australopithecus robustus" („Paranthropus") oder — nach der Bezeichnung von Heberer (1965 a, S. 314) — der grazile „A-Typus" und der robuste „P-Typus". Letzterer zeigt in der Olduvai-Form („Zinjanthropus") das größte bisher von Australopithecinen und Menschen bekanntgewordene Gebiß (Tobias 1965, S. 23). Molaren und Prämolaren ergeben zusammen eine Länge von 72 mm gegenüber einer mittleren Länge von 42,5 mm beim heutigen Menschen. Leakey (1960 b, S. 44) nannte ihn deshalb scherzhaft einen „Nußknacker-Menschen". Die „Australopithecus robustus"-Form von Swartkrans (Südafrika) steht aber nicht weit

hinter diesen Maßen zurück. Die Muskulatur, die die mächtigen Kiefer in Bewegung setzte, fand an der relativ kleinen Gehirnkapsel dieser kräftigen Vertreter nicht genügend Anheftungsraum und bildete dort, wo sie von beiden Seiten her auf der Höhe des Hirnschädels im Bereich der Scheitelsagittalen zusammenstießen, eine Crista sagittalis, einen Scheitelkamm. Eine ultrahominide Ausprägung zeigt die Form des ersten Milchmolaren, der weitgehend molarisiert ist (Breitinger 1962, S. 181). Der Eckzahn und die Schneidezähne sind „übermäßig reduziert und damit das Gebiß überspezialisiert" (v. Koenigswald 1963 b, S. 149). Dadurch kommt die auffallend starke Disharmonie zwischen schwachem, kleinem Vordergebiß und mächtig ausgebildetem Hintergebiß zustande. Das Gebiß wirkt unausbalanciert. Man nimmt an, daß dieser Gebißtyp Ausdruck einer Anpassung an eine vorwiegend vegetarische Lebensweise darstellt (Robinson 1963, S. 393).

„Australopithecus africanus" ist in seinem gesamten Körperbau zierlicher. Wurzelsysteme und Kieferknochen sind schwächer, ein Scheitelkamm fehlt. Die Körpergröße beträgt bei einem Individuum nachweisbar nur 1,20 m. Den Gebißverhältnissen nach steht diese Form den späteren Menschenformen erheblich näher. Jedoch ist die ultrahominide Gestaltung des ersten Milchmolaren auch bei ihr vorhanden, während die Disharmonie zwischen kleinem Vorder- und großem Hintergebiß zwar nicht fehlt, aber schwächer ausgebildet ist. Die Lebensweise des „Australopithecus africanus" scheint omnivor, vielleicht sogar in beträchtlichem Umfang carnivor gewesen zu sein (Robinson 1963, S. 392). Er unterscheidet sich also morphologisch und ökologisch deutlich von „Australopithecus robustus".

Von den morphologisch soeben kurz geschilderten Australopithecinen trennen Leakey, Tobias und Napier (1964) „Homo habilis" als eigenständige Form mit eigenen Merkmalen systematisch ab. Dieser Diagnose liegt ein erhebliches Material von 5 Individuen zugrunde, das wir schon früher (S. 323 f.) bei der Besprechung der Funde erwähnten: unterschiedlich große Bruchstücke von Stirn-, Scheitel-, Schläfen- und Hinterhauptbeinen von insgesamt 4 Hirnschädeln, darunter 2 zusammensetzbare Schädel, Teile von zwei Oberkiefern, zwei mehr oder weniger vollständige Unterkiefer, Bruchstücke eines Unterkiefers, 40 Zähne, Fußknochen und Handknochen von wenigstens 2 Individuen (Day und Napier 1964), ein Schlüsselbein und wahrscheinlich auch eine Tibia und Fibula. Alle diese Reste zeigen eine Morphologie, die aus der Variationsbreite der Australopithecinen ganz herausfällt oder wenigstens an ihrem äußersten Rande liegt. Die gesamte Architektur scheint in Richtung auf „Homo erectus" verschoben, also in der Hominisation weiter vorangeschritten zu sein (Tobias 1965, S. 27. 28).

So sind die Zähne von „Homo habilis", wie zahlreiche Vergleiche mit Zähnen von Australopithecinen ergaben, deutlich kleiner und unterscheiden sich in der Form, in den Proportionen und der Einzelmorphologie[5]. Es fehlt allem Anschein nach auch die auffällige, bei allen Australopithecinen (wenn auch in verschiedenem Grade) vorhandene Disharmonie zwischen großem Hintergebiß und reduziertem Vordergebiß. Verschieden sind auch die Form und die Größe der Unterkiefer und die Krümmung der Schädelknochen. So zeigen z. B. die beiden dünnwandigen Scheitelbeine ein größeres Ausmaß und eine stärkere Wölbung als die der Australopithecinen. Zusammen mit der Form und Krümmung der Naht zwischen Scheitel- und Schläfenbein, der Schuppennaht, weist diese Gestaltung auf eine höhere Schädelkapazität hin. Tatsächlich erreicht nach den sorgfältigen Schätzungen von Tobias (1964, 1965) die Schädelkapazität von „Homo habilis" etwa 680—700 ccm. Sie liegt damit zwischen der der Australopithecinen von Sterkfontein (435, 480, 530 ccm), Olduvai (530 ccm) bzw. Makapansgat (480 ccm) und der des „Pithecanthropus II", eines Vertreters von „Homo erectus" (± 800 ccm). Die praktisch voll hominiden Fußknochen (Day und Napier 1964) helfen bei der Lösung des taxonomischen Problems nicht weiter, weil auch bei den Australopithecinen das postkraniale Skelett sehr stark hominid geprägt ist und von „Homo erectus" praktisch keine aussagefähigen Fußknochen zur Verfügung stehen.

„In sum", so faßt Tobias (1965, S. 29) sein Urteil zusammen, „‚Homo habilis' was a pygmid-sized hominid with a relatively large cranial capacity, reduced and narrow teeth, and a number of markedly hominine features in his limb bones. His total structural pattern was that of a creature appreciably more hominized than any of the large group of australopithecines of South and East Africa. The advanced features, moreover, were not those of an individual extreme variant, but characterized all the individuals represented over some considerable time. Clearly, this strain represents a distinct taxon intermediate between the most advanced ‚Australopithecus' and the most primitive ‚Homo'." Auch Heberer (1965 a, S. 312, 339) kommt an diesem Befund nicht vorbei. Gewiß hält er „Homo habilis" für einen Australopithecinen, aber er sondert ihn von den beiden anderen typischen Vertretern als „Australopithecus habilis" ab. Wir hätten dann drei Typen von Australopithecinen, den A-, P- und H-Typus bzw. „Australopithecus africanus", „A. robustus" und „A. habilis". Desgleichen möchte Robinson (1965, 1966) die „Homo habilis"-

[5] „Instead of possessing the great breath characteristic of the teeth of the latter (‚Australopithecus'), the teeth of ‚Homo habilis' are narrow and relatively elongated. ... In this respect, the teeth of ‚Homo habilis' resemble those of ‚Homo erectus' " (Tobias 1965, S. 29).

Formen aus Schichtpaket I zu „Australopithecus africanus" stellen, aber als *„advanced representatives* of ‚Australopithecus africanus'" (1965, S. 123)[6]. In beiden Fällen wird also die morphologische Eigenart und Sonderstellung der neuen Form von Olduvai anerkannt. Eine endgültige Entscheidung kann aber erst gefällt werden, wenn die bisher nur vorläufigen Angaben über die Morphologie der Olduvai-Funde von „Homo habilis" durch exakte Beschreibungen ersetzt worden sind, so daß eine genaue Merkmalsanalyse gegeben werden kann.

II

Die phylogenetische Situation

Taxonomische Stellung

Die Fülle der für vorzeitliche Vertreter der Hominiden verwendeten Namen bzw. die „extreme oversplitting of the varieties of Pleistocene hominids" (Simons 1963, S. 880) kann den Außenstehenden leicht in Verwirrung bringen. Dieser Wildwuchs in der wissenschaftlichen Namengebung hängt zum Teil damit zusammen, daß die systematischen Begriffe noch nicht hinreichend von den Vorstellungen der Populationsgenetik geprägt sind (Mayr 1963, Campbell 1964), so daß die Merkmalskombinationen leicht überbewertet werden, zumal die Hominiden-Systematik meist kein reiches Vergleichsmaterial zur Verfügung hat. Natürlich besteht bei den Entdeckern fossiler Hominidenreste auch die Versuchung und das verständliche Bestreben, die entdeckten Fossilien mit einem neuen Namen, möglichst einem Gattungsnamen, zu belegen und damit „the author of a new species or genus" zu werden (Simons 1963, S. 880. 881). Sie sind durchweg „splitters", nicht „lumpers". „I think", so sagt z. B. Broom (1950, S. 13), „it will be more convenient to split the different varieties into different genera and species than to lump them." Tatsächlich war es bisher so, wie Weidenreich (1946, S. 3) es einmal formulierte: „In paleontology always was and still is the custom to give generic and specific names to each new type without much concern for the kind of relationship to other types formerly known."

Das Ergebnis dieser Einstellung und dieses Vorgehens sind die überaus zahlreichen generischen und spezifischen Namengebungen. Gerade die ältesten Funde aus der Gruppe der Australopithecinen („Australopithecus", „Plesianthropus", „Paranthropus", „Zinjanthropus") und der sogenannten Anthropusformen („Pithecanthropus erectus", „P. Modjokertensis", „P. dubius", „P. palaeojavanicus", „Sinanthropus

[6] Die „Homo habilis"-Formen aus Schichtpaket II, die große Ähnlichkeit mit „Telanthropus" aufweisen, möchte Robinson (1965, S. 123) als „somewhat early members of ‚Homo erectus'" bezeichnen.

pekinensis", „S. lantianensis", „Atlanthropus", „Africanthropus", „Hemanthropus") trugen fast alle Gattungsnamen. Die „Homo"-Gruppe hatte man in zahlreiche Arten aufgespalten: „Homo sapiens", „H. neandertalensis", „H. rhodensis", „H. heidelbergensis" usw.

Es bahnt sich jedoch jetzt eine Wandlung an. Aus den „splitters" scheinen „lumpers" zu werden. Es besteht ein Trend zur Vereinigung früher systematisch getrennter Gruppen fossiler Hominiden, ein Trend zur Vereinheitlichung (Campbell 1963). Jedenfalls wird jetzt z. B. der Neandertaler zu „Homo sapiens" als „Homo sapiens neandertalensis" gezählt. Alle Anthropus-Formen haben jetzt die taxonomische Bezeichnung „Homo erectus" erhalten. Die Genera der Australopithecinen verloren ihre Selbständigkeit und rangieren alle unter der Gattung „Australopithecus", die in zwei Arten „Australopithecus africanus" und „A. robustus" gegliedert wird. Die neue Form von Olduvai wartet auf die Entscheidung, ob sie als „Homo habilis" oder „Australopithecus habilis" ins System eingefügt wird. Die alten Namen haben nur mehr den Wert von Symbolen für einzelne Rassen und Gruppen. Man vermeidet dazu in den letzten Jahren weit mehr als früher, fossilen Menschenresten einen besonderen wissenschaftlichen Namen zu geben. Man spricht vielmehr vom „Heidelberger", von den „Rhodesiern", von den „Ngandong"- und „Palästina-Menschen", von den Menschen von Steinheim und Swanscombe, von Peking und Java usw., eine Ausdrucksweise, die unbedingt vorzuziehen ist. Vielleicht wird sich einmal der Name „Homo sapiens" in der Systematik für sämtliche Reste großhirniger Menschenformen durchsetzen. Damit würde die Einheit der Menschheit in ihrer psychischen und physischen Struktur als große, auf jedem zeitlichen Niveau weltweit verbreitete Fortpflanzungsgemeinschaft zum Ausdruck gebracht werden.

Auf Grund der modernen Vereinfachung, wie sie auf dem Internationalen Symposion 1962 auf Burg Wartenstein (Österreich) als dessen Ergebnis vorgeschlagen (Washburn 1963) und auch auf dem 7. Internationalen Kongreß der Anthropologen und Ethnologen in Moskau (August 1964) verwendet wurde, nimmt sich die zoologische Systematik der Hominiden derzeit folgendermaßen aus (Campbell 1963, S. 69):

Familia	Subfamilia	Genus	Spezies
Hominidae	Australopithecinae	Australopithecus	africanus robustus habilis?
	Homininae	Homo	habilis? erectus sapiens

Es scheint, daß sich diese taxonomische Aufstellung durchsetzen wird, auch wenn zur Zeit die Australopithecinen hier und da noch in zwei Genera gegliedert werden, nämlich „Australopithecus" und „Paranthropus". Es gibt auch den Vorschlag, die Arten der Australopithecinen nur als Subspezies von „Australopithecus africanus" zu bewerten[7].

Vorfahrenformen

Direkte Vorfahrenformen der großhirnigen Hominiden stellen die beiden Körperformgruppen der Australopithecinen, „Australopithecus africanus" und „A. robustus" nicht dar. Dafür lassen sich eine Reihe morphologischer Gründe anführen. Da ist zunächst das Milchgebiß, bei dem z. B. der erste untere Milchmolar völlig molarisiert erscheint, d. h. den späteren permanenten Backenzähnen angeglichen ist, und zwar zum Teil stärker als bei den späteren großhirnigen Hominiden (Robinson 1956, S. 158). Es ist, wie wir schon sagten, ultrahominid gestaltet. Ferner sind die Schneide- und Eckzähne, worauf wir ebenfalls schon (S. 328) hinwiesen, rückgebildet (Robinson 1954, S. 324; 1956, S. 170), wodurch die auffällige Disharmonie des Gebisses zustande kommt. Beide Merkmale lassen sich nur, wie Leakey (1953, S. 184), Remane (1960, S. 814) und v. Koenigswald (1957, S. 59, 1963 b, S. 149) betonen, als überspezialisiert oder als ultrahominid bezeichnen. Das Gebiß stellt also keinen „idealen Vorfahrenzustand" dar (Robinson 1956, S. 171). Auch ein ausführlicher Vergleich der Größe und Gestalt der Zähne von Australopithecinen mit denen von „Homo erectus", wie ihn Tobias (1965, S. 26) durchführte und in graphischen Darstellungen anschaulich machte, offenbart einen erheblichen Abstand beider Formengruppen voneinander. Desgleichen besteht bezüglich der Schädelkapazität, über die wir schon S. 327 gesprochen haben, zwischen beiden ein „substantial gap" (Tobias 1965, S. 25).

Die Australopithecinen entsprechen also nicht, wie Le Gros Clark (1959, S. 170) sich ausdrückt, so genau dem theoretisch postulierten

[7] Robinson (1965, S. 123) macht den Vorschlag, „to extend the genus ‚Homo' to include not only the now Olduvai material but also that at present in the genus ‚Australopithecus' (as distinct from ‚Paranthropus')". Es gäbe dann nur mehr zwei Gattungen: „Homo" und „Paranthropus" („Australopithecus robustus"). Das Genus „Homo" soll nur noch zwei Spezies einschließen, nämlich „Homo transvaalensis", d. h. also die zierlichen kleinhirnigen Vertreter mit „relatively poor communication and comparatively simple social structure", die aber Werkzeuge verwenden, und „Homo sapiens", die großhirnigen Werkzeug-Hersteller, „who possessed greatly improved means of communication and comparatively complex social structure". Bei dieser Gliederung „the whole lineage in which culture is a very important adaptive mechanism is included in a single genus and the two species defined in terms of two major stages of cultural development" (S. 124). „Australopithecus robustus" („Paranthropus", „Zinjanthropus") spricht Robinson eine Werkzeug-Herstellung ab.

verbindenden Zwischenglied bzw. der unmittelbaren Vorfahrenform von „Pithecanthropus", „daß eine wirkliche verwandtschaftliche Verbindung äußerst wahrscheinlich erscheint". Auch kommen einige Formen unter den Australopithecinen, besonders was die Zähne betrifft, „Pithecanthropus" nicht so „ungemein nahe", daß ein Übergang von der einen zur andern Form ohne weiteres und ohne Notwendigkeit einer Auffüllung großer Lücken mit Hilfe postulierter hypothetischer Zwischenglieder ins Auge gefaßt werden könne. Man hält deshalb die Australopithecinen für einen blind endenden Seitenzweig der zu den Hominiden führenden Linie und betrachtet sie, vor allem den zierlichen „Australopithecus africanus", „als ein die wesentlichen Baueigentümlichkeiten darbietendes Ancestoren-Modell" (Heberer 1965 a, S. 315).

„It is this gap that has been filled by ‚Homo habilis', the newly discovered hominid which, with respect to the three parameters used to characterize the gap (sc. brain size, tooth size, and tooth shape), as well as with respect to other morphological markers, lies in a largely intermediate position." So umreißt Tobias (1965, S. 26) die Stellung und phylogenetische Bedeutung von „Homo habilis". Dieser Form fehlt auch, wie es scheint, die ultrahominide, überspezialisierte Gestaltung des Gebisses, besonders die Disharmonie zwischen reduziertem Vorder- und starkem Hintergebiß. Die Zähne sind insgesamt kleiner und das Gehirn größer. „The total pattern is more markedly hominized than that of ‚Australopithecus'." „It approaches more closely to the hominine pattern" (S. 27), wir wir schon früher (S. 329) ausführlich dargelegt haben. Durch diese seine Merkmalskombination gehört „Homo habilis" in die „direct hominine line" (S. 33). Diese Beurteilung ist unabhängig davon, ob die neue Aufstellung der das Genus „Homo" charakterisierenden gestaltlichen Merkmale, wie sie Leakey, Tobias und Napier (1964) versuchten und über die zur Zeit eine lebendige Diskussion im Gange ist (Robinson 1965, 1966; Tobias 1966, Leakey 1966), von der Forschung bestätigt wird oder nicht. Der Ausgang dieser Diskussion würde nur entscheiden, ob der neue Fund von Olduvai ein „*Homo* habilis" oder ein „*Australopithecus* habilis" ist. Seine Stellung als „missing link" bliebe davon unerschüttert. Das erkennt man schon daran, daß z. B. Heberer (1965 a, S. 339), der dahin neigt, die Olduvai-Form den Australopithecinen als „Australopithecus habilis" einzureihen, sie im Stammbaum-Schema in die Nähe der zu „Homo sapiens" (Cro-Magnon) führenden Linie stellt[8]. Man betrachtet sie als den in Richtung „Homo" „most advanced au-

[8] Das Stammbaum-Schema von Heberer ist in einem Zeitungsartikel von G. A. Henning: „Auf der Spur des Menschen. Wichtige Ausgrabungen in Tanganjika" abgebildet (Hamburger Abendblatt 1964, No. 97, 25./26. April, S. 58).

stralopithecine" oder als „the most primitive hominine" (Tobias 1965, S. 31)[9].

Stammbaum

Für Leakey, Tobias und Napier (1964, S. 9) besteht kein Zweifel, „daß sich zwei verschiedene Stammlinien der Hominiden während des oberen Villafranchium und des unteren mittleren Pleistozän nebeneinander entwickelten", die „Australopithecus"- und die „Homo"-Linie, eine Auffassung, der sich auch Piveteau (1964, S. 461) angeschlossen hat. „Homo habilis" lebte nämlich nach Ausweis der Funde (vgl. Schema 1 und 2) in Olduvai mit „Australopithecus robustus" („Zinjanthropus") zusammen. Man kann auch von insgesamt drei nebeneinander herlaufenden Entwicklungslinien sprechen, besonders dann, wenn die beiden Hominiden 15 und 3 (vgl. Schema 1) sich als Reste von „Australopithecus africanus", der zierlichen Form, erweisen sollten. Von diesen beiden bzw. drei Stammlinien führte nur die von „Homo habilis", und zwar von „Homo habilis" aus Schichtpaket I über die weiterentwickelte „Homo habilis"-Form aus Schichtpaket II (Tobias und v. Koenigswald 1964, S. 587) zu den großhirnigen Vertretern der Menschheit. Die anderen bzw. „die andere — sie schließt sowohl den ‚Zinjanthropus' als auch die andern Australopithecinen ein — endete im Lauf der Entwicklung — wegen der Überspezialisierung ihrer Repräsentanten — in einer Sackgasse" (Frisch 1962, S. 55)[10]. In „Homo habilis" wäre ein wichtiges Glied aus der Stammlinie, die von den Primaten des Tertiär zum Menschen führt, und damit eine entscheidende Etappe des Hominisationsprozesses entdeckt. Natürlich schließt auch „Homo habilis" die morphologische Lücke noch nicht vollständig (vgl. S. 336 f.). Es gibt nämlich, wie Mayr (1963, S. 637) mit Recht sagt, „not merely one ‚missing link', but a whole series of grades of ‚missing links' in hominid history".

Aus welcher Vorfahrenschicht die „Australopithecus"-Linie mit ihren beiden Strömen („A. africanus" und „A. robustus") und die „Homo habilis"-Linie ihren Ursprung genommen haben, ist nicht bekannt. Diese vielleicht „Australopithecus"-ähnlichen, aber nicht -gleichen Ahnen müssen gegen Ende des Tertiär im Oberen Pliozän gelebt haben. Leider sind uns gerade aus dieser geologischen Periode keine

[9] Gleiches dürfte wohl auch von „Meganthropus palaeojavanicus" (drei Unterkieferreste) von Sangiran in Java gelten, falls dieser Vertreter endgültig als eine „Homo habilis"-Form diagnostiziert werden sollte.

[10] „Australopithecus robustus" („Paranthropus", „Zinjanthropus") ist zweifellos, wie v. Koenigswald (1963 a, S. 131) betont, nicht zuletzt wegen seiner riesigen Molaren, der sehr kleinen Eck- und Schneidezähne und des Scheitelkammes als „Terminalform" anzusprechen. Auch Tobias (1965, S. 32) betrachtet diese Merkmale „as secondary specialisations, rather than as primitive or ancestral features".

passenden Reste überliefert, die Anhaltspunkte geben könnten. Wohl sind aus den oberen Siwalik-Schichten des unteren Pliozän von Indien zwei Unterkiefer-Bruchstücke von „Ramapithecus brevirostris" bekannt, die nach Piveteau (1957, S. 209—210), Simpson (1963, S. 21) und Simons (1963, S. 886—887) einige hominide Merkmale aufweisen, z. B. niedrige Eckzähne, fehlende Diastemata, wahrscheinlich auch einen mehr oder weniger parabolischen Zahnbogen. Simons und Pilbeam (1965, S, 141) nennen diese Form sogar kurzerhand hominid, während Remane (1965, S. 289) davon nicht überzeugt ist. Andere Dokumente, besonders aus dem oberen Pliozän, an die man anknüpfen könnte, sind nicht vorhanden[11]. Wir kommen also bei unserm Blick in die Vergangenheit einstweilen über das Eiszeitalter nicht hinaus.

Gehen wir dagegen von der Basis des Schichtpaketes I von Olduvai, also vom frühen Eiszeitalter, hinauf in Richtung Gegenwart, so treffen wir bei unserm Gang durch das Pleistozän auf eine schon recht erfreuliche Anzahl fossiler Vertreter (vgl. Schema 2). Ihre Zahl wird sich in dem Maß weiter erhöhen, wie der einzigartige Fundplatz Olduvai ausgegraben und erforscht wird. Wohl einmalig in der Welt liegen hier die Dokumente der Erd-, Klima-, Tier- und Menschheitsgeschichte durch etwa zwei Millionen Jahre hindurch — wir kommen auf die Chronologie noch (S. 339) zu sprechen — Schicht für Schicht übereinander.

Wenn wir den Populationen fossiler Hominiden, soweit sie durch Skelettreste überliefert sind, bei unserm Gang durch das Eiszeitalter folgen, so verschwinden die beiden unterschiedlichen Populationen der Australopithecinen („Australopithecus africanus" und „A. robustus") im Verlauf des mittleren Eiszeitalters. Sie sterben aus. Die Evolution der „Homo habilis"-Population hat dagegen, wie wohl die fortschrittlicher geprägten, d. h. stärker hominisierten Reste von „Homo habilis" aus Schichtenkomplex II belegen, ihren Fortgang zu den großhirnigen Hominiden genommen. Die Frage ist nur, ob die „Homo habilis"-Linie bei ihrer fortschreitenden Hominisation über ein „Homo erectus"-Stadium, wie Tobias (1964, S. 36; 1965, S. 32—33) annimmt, zu „Homo sapiens" führte. Dagegen sprechen verschiedene Befunde.

Alle Vertreter der „Homo erectus"-Gruppe (Archanthropinen), z. B. die Anthropus-Formen von Java und China („Pithecanthropus"), aber auch der „Homo erectus", der im oberen Teil des Schichtpaketes II von Olduvai gefunden wurde, sind ausnahmslos stark theromorph

[11] Leakey fand bei Fort Ternan, Kenya (Ostafrika), in Schichten etwa gleichen Alters Kieferreste von „Kenyapithecus wickeri", die nach Simons (1963, S. 886) denen des indischen „Ramapithecus" sehr ähnlich sind und ebenfalls einige hominide Merkmale zeigen. Vielleicht gehört hierher auch ein schon lange bekanntes Oberkieferbruchstück aus den indischen Fundstellen „Dryopithecus punjabicus". Jedoch sind alle diese Reste zu bruchstückhaft für eine sichere Diagnose.

	Klima		Hominiden-Funde			
	Europa	Ostafrika	Australopithecus africanus	Australopithecus robustus	Homo habilis	Homo erectus
Oberes Pleistozän	Würm Riss	Gamblian Kanjeran				
Mittleres Pleistozän	Mindel	Kamasian		Kromdraai Lake Natron Swartkrans? Olduvai?	Java? Olduvai	Nordafrika Peking Java Swartkrans? Olduvai?
Unteres Pleistozän (Villafranchium)	Günz Donau	Kageran	Sterkfontein Olduvai? Garusi Makapan Sterkfontein Taung	Olduvai	Olduvai Tschad? Olduvai Olduvai Olduvai	Olduvai (Hominide 16)
Pliozän						

Schema 2: Verteilung der Hominiden nach Klimaperioden und Formgruppen

geprägt. Gerade der Vertreter von Olduvai wirkt mit seiner „gewaltigen Proscopinie" (Heberer 1965 a, S. 321), der supraorbitalen Depression, über die wir schon (S. 325) sprachen, der tief, bei den Schläfenbeinen in der Nähe der Schädelbasis gelegenen größten Schädelbreite und dem spitz ausgezogenen Hinterhauptsbein geradezu wie eine „Terminalform", die für eine Weiterentwicklung keine Zukunft mehr hat. Auch nach Kurth (1965, S. 363) ist „die extreme Ausbildung bestimmter Formzüge dieses Fundes wohl eher in Richtung einer sekundären Verstärkung als im Sinne einer basisähnlichen Merkmalskombination zu deuten".

Dieser Befund wirft einige schwierige Fragen auf, z. B.: wie lassen sich bei „Homo erectus" von Olduvai und andern Fundstellen die mächtigen Überaugendächer, die niedrige Lage der größten Schädelbreite und das spitz ausgezogene Hinterhauptbein von der Schädelarchitektur eines „Homo habilis" her ableiten und verstehen? „Homo habilis" trägt nämlich allem Anschein nach höchstens, wie die Australopithecinen, einen recht schwach ausgeprägten Überaugenbogen, besitzt wie „Homo sapiens" ein abgerundetes Hinterhaupt und „shares with ‚Homo sapiens' the characteristic of having the greatest

width of the vault on the parietals" (Leakey 1966, S. 1280). Alle drei für „Homo habilis" typischen Schädelmerkmale müssen sich dann — verlief die Hominisation bei allen Hominiden über ein „Homo erectus"-Stadium — in die theromorphe Merkmalskombination von „Homo erectus" — Überaugendächer, tiefe Lage der größten Schädelbreite, zugespitztes Hinterhauptbein — umgewandelt haben. Nach Erreichen dieses Stadiums wurden sie dann wieder ab- bzw. umgebaut. „Homo sapiens" hat nämlich ein abgerundetes Hinterhaupt, seine größte Schädelbreite liegt hoch im Bereich der Scheitelbeine, auch fehlen ihm jegliche Überaugenwülste.

Wegen dieser Befunde ist nach Leakey (1966, S. 1280) eine Ableitung der „Homo erectus"-Form von „Homo habilis" nicht möglich. An dessen Stelle setzt Leakey jetzt „Hominide 16" aus der untersten Region von Schichtpaket II (vgl. Schema 1 und Anm. 2), den er als einen „protopithecanthropine" auffaßt. Tatsächlich zeigt die inzwischen erfolgte Rekonstruktion dieses Schädels, soweit sich aus der von Leakey (1966, S. 1281) veröffentlichten Abbildung erkennen läßt, theromorphe Merkmale (Überaugendächer, abgeknicktes Hinterhaupt) nach Art von „Homo erectus" aus den oberen Lagen des gleichen Schichtpaketes, wenn auch in erheblich abgeschwächter Ausprägung. Danach existierten schon im frühen Eiszeitalter zwei „Homo"-Linien nebeneinander. Die eine führt zu den stark theromorphen Vertretern der „Homo erectus"-Gruppe, die gegen Ende des mittleren Eiszeitalters erlöschen, die andere vom frühen „Homo habilis" im untersten Schichtpaket I über die weiterentwickelten Formen in Schichtpaket II zu den stärker sapienstümlich geprägten Vertretern, etwa zu den Menschen von Steinheim und Swanscombe (mittleres Eiszeitalter), zu den neandertaloiden Formen (oberes Eiszeitalter) und schließlich zu den voll sapienstümlichen Vertretern des späten Eiszeitalters und der Gegenwart[12].

Chronologie

Über die zeitliche Verteilung der fossilen Hominiden, „Australopithecus africanus", „A. robustus", „Homo habilis" und „H. erectus" auf die Klimaperioden und Hauptabschnitte des Eiszeitalters bietet Schema 2 eine gedrängte und grobe Übersicht. Die in ihm zum Ausdruck kommende relative Chronologie läßt sich wohl als hinreichend gesichert bezeichnen[13]. Man sieht sofort, daß keine dieser Formen-

[12] Leakey (1966, S. 1281) betont ausdrücklich, es sei möglich, „that ‚Homo habilis' may prove to be the direct ancestor of ‚Homo sapiens', but this can be no more than a theory at present. If true it would mean that there had been two distinct species of the genus ‚Homo' at a very early stage — one leading to ‚Homo erectus' and subsequent extinction and the other to ‚Homo sapiens'."

[13] Das Schema hat durch inzwischen erfolgte faunistische Analysen (Kurtén 1960, 1962; Oakley 1964, ausführlich Leakey 1965, S. 7—78) und der Klimageschichte

gruppen die Grenze vom mittleren zum oberen Pleistozän überschreitet. Die für sie typische Merkmalskombination erlischt im Verlauf des mittleren Eiszeitalters. „Australopithecus africanus" bleibt nach unseren augenblicklichen Kenntnissen auf das untere Eiszeitalter (Villafranchium) beschränkt. „Australopithecus robustus" von Kromdraai und Swartkrans (Südafrika), vielleicht auch von Olduvai, wenn sich Hominid 3 und 15 aus Schichtkomplex II (vgl. Schema 1) als Reste dieser Formengruppe erweisen sollten, lebte dagegen mit „Homo habilis" und „Homo erectus" im mittleren Eiszeitalter zusammen. „Homo habilis" überwindet den Faunensprung beim Übergang vom Villafranchium zum mittleren Eiszeitalter (vgl. Schema 1), jedoch scheinen die späteren, vorläufig als „Homo habilis" geführten Vertreter, wie schon gesagt, weiterentwickelt zu sein. „Homo erectus" ist aus dem Villafranchium, sehen wir von der vermutlichen Vorfahren-Form (Hominide 16, „HE" in Schema 1 und 2) ab, nicht bekannt, sondern allein aus dem mittleren Eiszeitalter.

Über das absolute Alter der hominiden Formen, besonders aus den Schichtpaketen I und II von Olduvai, ist zur Zeit eine ausgedehnte Diskussion im Gange, die in einer Reihe von Arbeiten zum Ausdruck kommt[14]. Es geht um die neuen radiometrischen Datierungen des Villafranchium, die z. B. am Max-Planck-Institut für Atomphysik in Heidelberg und an einem amerikanischen Institut in Berkely an Gesteinsproben aus der Olduvai-Schlucht, die viele rein vulkanische, für das Bestimmen brauchbare Ablagerungen enthält, vorgenommen werden. Die hohen Zeitwerte, die dabei herauskamen, haben in Fachkreisen starkes Aufsehen erregt. Trotz der fortschreitenden Verbesserungen der Methode, besonders der Kalium-Argon-Methode, wodurch die Fehlerquellen immer mehr eingeengt werden, hat man gegen diese hohen Werte ernste Bedenken erhoben, die Kurth (1963, 1965) kritisch zusammengestellt und geprüft hat. Dennoch scheinen die neuen Größenordnungsbestimmungen im großen und ganzen an die Wirklichkeit heranzukommen, auch wenn man erhebliche Fehlermöglichkeiten, die der Kalium-Argon-Methode immer noch anhaften, in Rechnung stellt. Zahlreiche Daten, die auf Grund größerer Serien von Altersbestimmungen an Resten känozoischer Säuger und Gesteine, aber auch an Tiefseesedimenten gewonnen wurden, legen das nahe. Sie alle zeigen einen Trend zu höheren Jahreszahlen. Trotzdem lassen sich erst im Verlauf zunehmender Breitenarbeit, verfeinerter Erfas-

(Biberson 1963, Leakey 1965, S. 79—85) der süd- und ostafrikanischen Fundstellen weitere Grundlagen erhalten.

[14] Zähringer (1960), v. Koenigswald, Gentner und Lippolt (1961), Curtis und Evernden (1962), Howell (1962), Leakey, Evernden und Curtis (1961), Strauss und Hunt (1962), Leakey (1962, 1964, S. 86—91), Oakley (1962 b, 1964), Kurth (1963, 1965, S. 358—367).

sungsmethoden und zusätzlicher Untersuchungen unter Einbeziehung aller übrigen, jeweils verfügbaren Kriterien bisher noch unbekannte Fehlerquellen aufspüren und zuverlässige Aussagen über die absolute Dauer der pleistozänen Epochen machen.

Die Ergebnisse der Untersuchungen laufen darauf hinaus, daß die zeitliche Dauer des unteren Eiszeitalters (Villafranchium) um eine Million Jahre in die Vergangenheit hinein auszudehnen ist. Die Pliozän-Pleistozän-Grenze läge dann bei etwa zwei Millionen Jahren[15]. Das gesamte Eiszeitalter hätte nicht eine Ausdehnung von 600 000 bis 800 000 Jahren, sondern von ± zwei Millionen Jahren gehabt! Dem ältesten Fund von „Homo habilis" aus den untersten Lagen des Schichtpaketes I von Olduvai (Hominide 4, vgl. Schema 1) käme ein Alter von ± 1,8 Millionen Jahren zu, den Resten von der Oberkante (Hominid 10) ein Alter von ± 1,2 Millionen Jahren, „Homo erectus" aus dem oberen Schichtenkomplex II ein Alter von ± 490 000 Jahren (Heberer 1965 a, S. 336). Bei einer derartigen Ausdehnung des unteren Pleistozän (Villafranchium) um ungefähr eine Million Jahre erheben sich selbstverständlich neue Probleme, z. B. über das Tempo der Hominisation und der Werkzeugentwicklung. Diese gewaltige Verlängerung würde nämlich, wie Kurth (1963, S. 433) sagt, „eine nahezu unveränderte Technik der Geräteherstellung wie ihrer Typen über mehr als eine Million Jahre bedeuten. Bisher vollzog sich die Differenzierung des Kulturbestandes über ‚nur' ca. 800 000 Jahre relativ bruchlos von langsam zu beschleunigt. Die neue Datierung würde das Gewicht der ziemlich statischen Anfangsperiode nunmehr vervielfachen. Das müßte wiederum gerade unterstreichen, daß die uns faßbare große Beschleunigung unserer Hirnentwicklung, wie sie sich in unserer humanen Leistungsfähigkeit abzeichnet, nach wie vor relativ spät eingesetzt haben und relativ kurzfristig abgelaufen sein dürfte. Wir würden durch eine noch so große Ausweitung des Pleistozän nach rückwärts erst recht keine Erklärung für das — scheinbare — Paradoxon einer spät beschleunigten Massen-Cerebralisation gewinnen."

Man erkennt, wie Heberer (1965 a, S. 337) mit Recht sagt, daß „das absolute Kalendarium der ältesten Menschheitsgeschichte in Fluß geraten" ist. Dadurch werden neue und schwierige Fragen aufgeworfen, die eine befriedigende Antwort fordern. Man darf deshalb „auf die weitere Entwicklung der Analysen und auf die endgültigen

[15] Eine ähnlich hohe Zahl wurde mit Hilfe von Tiefseesedimenten gewonnen. An Hand von mehreren hundert Tiefseebohrkernen haben nämlich Ericson, Ewing und Wollin (1963) einen deutlichen und beträchtlichen Faunensprung in der Abfolge einzelliger Organismen ausmachen können, der nach ihnen der Pliozän-Pleistozän-Grenze entsprechen soll. Daten, die radiometrisch bei Foraminiferen aus der Zeit dieses Faunensprungs gewonnen wurden, ergaben einen Wert von ± 1,75 Millionen Jahren (Ericson und Wollin 1964).

Synthese-Möglichkeiten gespannt sein". Jedenfalls erscheint diesen neuen, hohen, absoluten Datierungen gegenüber zur Zeit noch Zurückhaltung angebracht zu sein, oder, wie Kurth (1965, S. 367) formuliert: Es erscheint zur Zeit „empfehlenswert, bis auf weiteres noch an den ‚konservativen' Zeitwerten gemäß den überkommenen vergleichenden Verfahren festzuhalten ...". Es kommt „wohl in erster Linie auf das relative gegenseitige Altersverhältnis an, weniger vorerst ... auf die erhoffte Möglichkeit, absolute Altersangaben zu bringen".

III

Die ethologische Situation

Werkzeugfunde

Die Frage, ob die südafrikanischen Australopithecinen von den Fundstellen Sterkfontein, Kromdraai, Swartkrans und Makapansgat bloß Werkzeug-*Benutzer* oder auch Werkzeug-*Hersteller* gewesen sind, wird bis zur Stunde diskutiert, weil die Befunde nicht eindeutig sind. Diese Unsicherheit hängt unter anderem auch mit der Fundsituation zusammen. Die Transvaal-Formen finden sich nämlich in Füllungen (Breccien) von Höhlen und Spalten einer präkambrischen Dolomittafel. Die untere Breccie von Sterkfontein, die „type site", enthält die überwiegende Menge der Reste von Australopithecinen, aber keinerlei Artefakte. Die mittlere Breccie, die „extension site", lieferte 280 Steingeräte, die dem „fortgeschrittenen Oldowayum" zugerechnet werden, aber nur 8 Zähne und ein Unterkieferbruchstück. Auch ein zweifelsfreies Knochengerät, ein zugespitztes Langknochenfragment mit ausgeprägter Gebrauchspolitur fand man hier (Robinson 1959). Robinson, der Entdecker dieser Artefakte, lehnt die Australopithecinen als Träger dieser Kultur ab und fordert eine weiterentwickelte Form, etwa „Telanthropus", der wahrscheinlich eine „Homo habilis"- oder eine „Homo erectus"-Form mit größerem Gehirnvolumen gewesen ist. Die Australopithecinen waren „no more than tool-users, employing whatever came to hand in the form of sticks, stones, bones etc.", so faßt Robinson (1963, S. 398) seine Meinung zusammen. Es gibt bis jetzt „no proof that either form of Australopithecine possessed a settled stone culture". Die gleiche Auffassung vertreten v. Koenigswald (1963 b, S. 145) und Tobias (1965, S. 30)[16].

[16] Napier hat die Tätigkeiten der Australopithecinen in mehrere Kategorien klassifiziert, nämlich „ad hoc tool-using, purposeful tool-using, tool modifying for an immediate or even for future purpose, and possibly even ad hoc tool-making. But it may be questioned whether these australopithecine activities constitute cultural tool-making, that is, whether they exhibit a set and regular complex of patterns which, moreover, show developmental trends with the passage of time" (Tobias 1965, S. 31).

Auch die „osteodontokeratic culture", die Dart (1957 und viele weitere Veröffentlichungen) an Hand der Knochenansammlungen in den Breccien von Makapansgat aufgestellt hat, wird diskutiert. Heberer (1965 a, S. 347) wurde, wie er berichtet, nach dem Besuch von Makapansgat und der „riesigen und wohlgeordneten Sammlungen Darts" aus einem „Saulus ein eindeutiger ‚Paulus'", d. h. er ließ sich von der Realität dieser „Kultur" überzeugen. Aber andere haben ebenfalls an Ort und Stelle das Material studiert, sich aber nicht bekehrt. „I find myself unable", sagt z. B. Oakley (1962 a, S. 159/160), „to accept any of the bones which I have examined from the Limeworks Breccia as showing any undoubted stigmata of having been used as tools or weapons." Dart stellt aus den gebrochenen Knochen, so meint v. Koenigswald (1963 b, S. 144), ein komplettes Instrumentarium zusammen: „Keulen (clubs), Messer (blades), Dolche (daggers), Pikkels (picks), Schaber (scrapers), Sägen (saws) und Messer (knives). Ja, er kennt selbst besondere Werkzeuge für zahnende und zahnlose Individuen. Wenn man bedenkt, mit wie wenig Gerätschaften der Mensch bis herauf zum Neandertaler sich behelfen mußte — zwei oder drei: Handspitze und Schaber —, dann erscheint uns das Arsenal des ‚Australopithecus' wohl etwas sehr ausgebreitet. Sicherlich, potentiell ist ein Femur eine Keule, ein Oberkiefer ein Schaber, ein Unterkiefer eine Säge. Aber sind sie auch wirklich dafür gebraucht worden? ..." Zusammenfassend betont v. Koenigswald (1963 b, S. 152), „daß es keinesfalls erwiesen und auch nicht wahrscheinlich ist, daß die Australopithecinen eine Knochenkultur besaßen oder absichtlich Steinwerkzeuge verfertigt haben, daß wir jedoch die Möglichkeit nicht ausschließen wollen, daß sie gelegentlich Steine, Knochen oder gefundene Werkzeuge benutzt oder gebraucht hätten. Sie bleiben damit, auch anthropologisch im weiteren Sinne, ‚menschenähnlich', ohne die Stufe des Menschlichen zu erreichen." Nach Leakey (1963, S. 453) kann die Auffassung, die südafrikanischen Australopithecinen seien „stonemakers" gewesen, als nicht mehr betrachtet werden „than the expression of a pious hope, not an established fact".

Kennt man diese Diskussion um die Fähigkeiten der bisher allein bekannten Australopithecinen, Werkzeuge zu verfertigen, dann versteht man das große, weltweite Interesse, das dem ersten Fund von Olduvai „Australopithecus robustus" („Zinjanthropus") entgegengebracht wurde. Die Fundkombination war nämlich völlig überraschend und allem Anschein nach auch durchaus eindeutig. „Zinjanthropus" lag zusammen mit Knochen von Reptilien, Vögeln und kleineren Säugern, z. B. Nagetieren und nicht ausgewachsenen Antilopen. Die Langknochen waren zur Entnahme des Marks aufgeschlagen (Clark 1961, S. 904), so daß sie als Reste einer erlegten und verzehrten

Jagdbeute anzusehen sind. Weit erregender wirkte die Tatsache, daß sich an der gleichen Stelle eindeutige Steinwerkzeuge, grobe, mit wenigen Schlägen hergestellte Geröll-Werkzeuge (vgl. Abb.), Spuren ihrer Herstellung, z. B. Abschläge und Splitter, und verschiedene nicht bearbeitete Steine fanden. Ein großer Teil des Werkzeugmaterials stammt aus der näheren Umgebung, ein geringerer aus 70—80 km Entfernung[17].

Diese Fundkombination verleitete zu dem sich aufdrängenden, aber dennoch — als bisher einmaliger und einzigartiger Befund — vorschnellen Schluß: Der kleinhirnige „Australopithecus robustus" („Zinjanthropus") ist der Hersteller der Artefakte und Träger dieser Oldowan-Kultur gewesen! Für Oakley, der sich bisher (1957, S. 205, 207) sehr zurückhaltend äußerte und wegen des kleinen Gehirnvolumens der Australopithecinen ebenso wie Robinson (1959, S. 584) gleichzeitig lebende Menschen zur Erklärung der Werkzeugfunde von Sterkfontein (Südafrika) heranzog, war es seit Auffindung des „Zinjanthropus" nicht mehr fraglich, „daß die weiterentwickelten Australopithecinen Fleisch verzehrten, Jagd auf Jungtiere von Säugern machten und Werkzeug-Verfertiger waren" (Oakley 1960, S. 322). Auch andere hatten sich in diesem Sinne ausgesprochen.

Die gleiche Fundkombination ist inzwischen mehrmals in Olduvai aufgedeckt worden, aber mit einem wichtigen Unterschied: nicht Reste von „Zinjanthropus" waren mit ihr vergesellschaftet, sondern von „Homo habilis" (Leakey, Tobias und Napier 1964, Leakey und Leakey 1964, Tobias 1965), also eine Form mit stärker hominid entwickelten Zügen und vor allem mit größerer Schädelkapazität (vgl. S. 327) als „Australopithecus robustus" („Zinjanthropus"). Leakey hat deshalb sofort nach Entdeckung der neuen Situation den „Australopithecus robustus", die „Nußknacker-Form", entthront und an seine Stelle „Homo habilis" eingesetzt. Darin haben ihm wohl alle Paläanthropologen zugestimmt.

[17] Die sehr einfachen, aber eindeutigen Werkzeuge von Olduvai werden als „Oldowayum" zusammengefaßt im Unterschied zu denen des „von manchen Autoren ebenfalls als menschliche Hinterlassenschaft angesehenen sog., Kafuan'" (Narr 1963, S. 21). Letztere sind kein eindeutiger Beweis für die Existenz des „Menschen als Werkzeug-Hersteller", besonders wenn sie in einem Horizont allein gefunden werden (Oakley 1964, S. 172), weil sie auch natürlichen Ereignissen ihre Entstehung verdanken können. Solche „pebble-tools of the simple Kafuan type" kommen auch, wie Oakley (1964, S. 172) und Schoch (1963, S. 154) betonen, in den Olduvai-Kulturschichten und in anderen paläolithischen Industrien vor. Wir machen hier weiter keinen Unterschied. Im Schichtenkomplex I von Olduvai fanden sich auch „stone balls" oder „bashing stones", bisweilen auch „polyhedric stones" oder „sphéroides à facettes" genannt. Diese „Wurfsteine" finden sich ziemlich allgemein in den Industrien des Acheul Ostafrikas (Oakley 1964, S. 182), sind aber auch aus dem Villafranchium Algeriens bekannt (v. Koenigswald 1961, S. 141). Nach Clark (1961, S. 904) werden sie „from natural lumps with one or more two flakes removed to full polyhedral forms" gebracht.

Insgesamt wurde diese hochinteressante Fundkombination bisher an 6 Stellen in Schichtpaket I und II von Olduvai aufgedeckt, und zwar bei Hominide 4, 7, 8, 16, 13 und 14 (vgl. Schema 1), so daß an dem Kausalnexus zwischen „Homo habilis" und den Werkzeugen und aufgeschlagenen Knochen nicht mehr gezweifelt werden kann. Damit ist aber die Möglichkeit gegeben, wie Heberer (1965 a, S. 352) mit Recht sagt, „über das erfolgte Passieren des Tier-Mensch-Übergangsfeldes Aussagen zu machen: Wenn mit Skelettfunden assoziiert Spuren einer Gehirntätigkeit nachgewiesen und auf die durch die Skelette repräsentierten Hominiden als Urheber zurückgeführt werden können, die die Gehirntätigkeit von Nicht-Hominiden überschreiten. Kurz gesagt, wenn also die betreffenden Hominiden nicht nur ‚Werkzeuge' benutzten, wie viele Tiere auch, sondern ‚Geräte' herstellten, wenn also nachweislich nicht nur ‚tool-users', sondern auch ‚tool-makers' vorliegen". Und das ist bei „Homo habilis" zweifellos der Fall[18].

Kleinhirnige Menschen

Mag es auch im Bereich des Möglichen liegen, daß auch ein kleines Gehirn, wie es die Australopithecinen und auch noch „Homo habilis" besitzen, als Instrument menschlicher Geistigkeit tauglich und ausreichend ist, jedenfalls hatten nach unseren bisherigen Kenntnissen alle Wesen, die Werkzeuge herstellten, ausnahmslos ein höheres Gehirnvolumen (z. B. „Homo erectus" 800—1200 ccm) als „Homo habilis" (680 ccm). Gerade darum stellt der soeben geschilderte eindeutige Befund eines Kausalnexus zwischen den Werkzeugen und dieser kleinhirnigen Form ein neues, überraschendes Faktum von außergewöhnlicher Bedeutung dar. Das kommt schon im Namen „Homo habilis", d. h. „‚able, handy, mentally, skillful, vigorous', from the inferred ability of the man to make stone tools" (Tobias 1965, S. 27), zum Ausdruck. Manche Forscher, z. B. Hughes und Montagu, haben aus diesem Grunde, wie Tobias (1966, S. 957) berichtet, sogar vorgeschlagen, die kleinhirnige „habilis"-Form als bloße Subspezies (Rasse) von der großhirnigen „erectus"-Form zu trennen und als „Homo erectus habilis" zu führen. Kommt der neuen Form von Olduvai der Name „Homo" nicht bloß in seiner zoologisch-systematischen Bedeutung zu, was zur Zeit disputiert wird, sondern in seinem Vollsinne als humanes Wesen mit reflexem, abstraktem und logischem Denken, mit Sprache, planender Voraussicht, Traditionsbildung und Freiheit, dann hätten

[18] Im unteren Teil des Schichtenkomplexes I fand sich „a rough circle of loosely piled stones on the living floor". „It seems", so meinen Leakey, Tobias und Napier (1964, S. 9), „that the early hominids of this period were capable of making rough shelters or wind breakes ..." Was diese Steinkomposition wirklich darstellt, welche Bedeutung sie hat, ist jedoch noch nicht geklärt (Oakley 1964, S. 181).

wir einen wirklichen kleinhirnigen Menschen. „Homo habilis" hätte die „volle Leistungsfähigkeit der humanen Phase" (Kurth 1966a, b) erreicht.

Die Folgerungen, die man aus dem Faktum der Kleinhirnigkeit mit gleichzeitigem humanen Verhalten zieht, sind beträchtlich. Der Mensch ist dann, wie Kurth (1960b, S. 220) sagt, „nicht von Anfang an eindeutig abgesetzt da, sondern entwickelt sich sowohl im körperlichen wie geistigen Bereich aus tierischen Vorfahren". Deshalb dürfte die Vermutung, wie Heberer (1965a, S. 322) sagt, „als äußerst wahrscheinlich gelten, daß dieser Übergang wie physisch auch psychisch keinen abrupten Sprung bedeutete". Aus diesem Grund müßten wir „mit einem ausgedehnten Tier-Mensch-Übergangsfeld rechnen. An seinem Ende hatten die Hominiden gegenüber ihrem subhumanen Ancestor die typisch humanen Eigenschaften erworben. Ihr Gehirn besaß dazu die physischen Voraussetzungen. Dieses Tier-Mensch-Übergangsfeld können wir chronologisch heute in das ausgehende Pliozän setzen, also vor mehr als 2×10^6 Jahren." Tatsächlich glaubt man, in „Homo habilis" endlich das „missing link", das fehlende Zwischenglied, gefunden zu haben, vor allem für ein Hervorgehen und Ableiten auch des geistigen Verhaltens aus psychischen Gegebenheiten und Vorstufen der Tierwelt. Oakley (1957, S. 207) spricht deshalb nicht zu Unrecht von einer „revolution of our conception of ‚Man'", die unsere bisherigen Vorstellungen erheblich modifizieren würde.

Geröll-Werkzeuge

Sosehr auch die Befunde, wie aus dem morphologischen Teil und aus dem Namen „*Homo* habilis" als Nomen des zoologischen Systems wohl deutlich geworden ist, für das Verschwimmen der *gestaltlichen* Grenzen zwischen Tier und Mensch sprechen, beim Übergang vom tierischen zum menschlichen Verhalten besteht immer noch eine eindeutige Diskontinuität, wie wir an anderer Stelle (Overhage und Rahner 1965, Kap. Hominisation des Verhaltens, S. 278 ff., 323 ff.) ausgeführt haben. Schon aus diesem Grunde ist die durch „Homo habilis" entstandene neue und überraschende Situation nicht nur hochinteressant, sie bedarf auch einer besonderen Überlegung und kritischen Prüfung. Es geht vor allem um die Frage, ob diese kleinhirnigen Vertreter mit Werkzeug-Herstellung als wirkliche Menschen bezeichnet werden müssen.

Ziemlich alle Forscher stimmen darin überein, daß ein als Werkzeug hergerichteter Stein ohne weiteres auf menschliches, geistgeprägtes Verhalten zu schließen erlaube, ja zu schließen zwinge. Zweifellos gilt das für Steinwerkzeuge, die in mehreren Arbeitsgängen geschaffen

wurden und zahlreiche Retuschen aufweisen, wie etwa die im oberen Schichtpaket II von Olduvai zusammen mit „Homo erectus" gefundenen Artefakte des Chelles (Hominide 9 in Schema 1). Ihrer Entstehung liegt die abstrakte Idee eines Werkzeugs zugrunde, das für einen bestimmten Zweck und für spätere, immer wiederholte Verwendung erfunden und hergestellt wurde. Gleiches kann zwar auch für die groben Geröll-Werkzeuge gelten, es besteht aber nicht die gleiche Sicherheit, weil, wie Oakley (1962a, S. 167) betont, die Olduvai pebble-tools „kaum gröber oder einfacher gemacht sein" können. Auch nach Clark (1963, S. 17) sind sie so einfach, „daß es schwierig, wenn nicht unmöglich erscheint, Werkzeuge zu finden, die noch einfacher gemacht werden konnten". Nach Narr (1963) dürfte sogar die Unterscheidung, ob Naturprodukte oder echte Artefakte, bei vielen von ihnen, würden sie einzeln gefunden, kaum möglich sein.

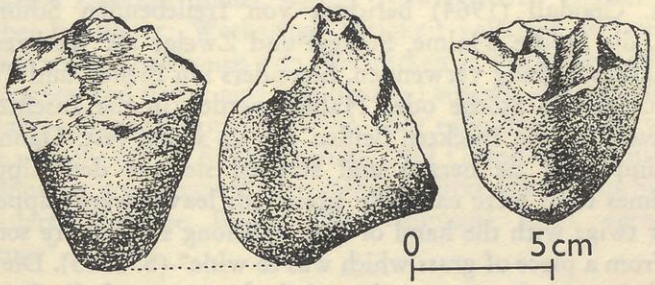


Abb.: Geröll-Werkzeuge aus Schichtpaket I der Olduvai-Schlucht.
Nach Oakley aus Heberer 1965a

Vielleicht liegt diese Einfachheit und Grobheit, diese äußerste Primitivität der Oldowan-Werkzeuge in der relativ geringen Größe des Gehirns und im Bau der Hand von „Homo habilis" begründet. Die Werkzeuge können ja nicht besser sein, wie man es ausgedrückt hat, als die Hand, die sie macht. Tatsächlich ist der Bau der Hand von „Homo habilis", die uns von Hominide 7, der Typus-Form (vgl. Schema 1), überliefert ist und über die Napier (1962) berichtete, „weit weniger entwickelt als der Fuß und in einigen Merkmalen von der des modernen Menschen verschieden" (Piveteau 1964, S. 459). Sie hat deren Spezialisationsgrad noch nicht erreicht. Sie unterscheidet sich durch die Krümmung der Phalangen, in der Art und Weise der Anheftung der Beugemuskeln der Finger, in gewissen Verhältnissen am Carpale und in den vergrößerten, recht kräftigen Endphalangen. „Immerhin vermochte sie zu tasten und zu greifen, sozusagen die Funktionen der Wahrnehmung und des Zufassens auszuüben, aber

mit zweifellos geringerer Geschicklichkeit und Genauigkeit als die Hand des heutigen Menschen. „Le sens intellectuel, n'avait point encore atteint son véritable développement" (ebd.)[19].

Tier und Werkzeug

Vom Specht- und Mangrovefinken („Cactospiza pallida", „C. heliobates") wissen wir, daß sie Kaktusstacheln oder Stöckchen nicht nur aufnehmen, sondern auch zurechtbrechen und auf die passende Länge bringen, um aus Bohrgängen Beute herauszuholen (Eibl — Eibesfeldt und Sielmann 1962, Curio u. Kramer 1964). Wir kennen aus der heutigen Tierwelt noch zahlreiche andere Leistungen auf instinktiver Grundlage, z. B. Verfertigung von Waben mit sechseckigen Fächern bei Bienen, von Trichtern aus Blättern, die in bestimmter Weise zurechtgeschnitten werden, bei Blattwicklern, oder von Netzen bei Spinnen. Goodall (1964) berichtet von freilebenden Schimpansen Afrikas, die Stöcke, Halme, Stengel und Zweige als Werkzeuge zur Nahrungsbeschaffung verwenden, besonders um Bienen und Termiten zu erbeuten. Die Stöcke oder Halme werden in die Insektennester hineingestoßen; die Insekten beißen sich an ihnen fest. Dann ziehen die Schimpansen sie heraus und streifen sie mit den Lippen ab. „Sometimes tools were carefully prepared: leaves were stipped from stems or twigs with the hand or lips, and long strips were sometimes pulled from a piece of grass which was to wide" (S. 1265). Die Anlage dazu scheint angeboren zu sein, wird aber, worauf die Beobachter hinweisen, durch Übung und tägliche Erfahrung in ihrer Betätigung verbessert und gesteigert.

Von Schimpansen in Gefangenschaft ist bekannt, daß sie Stöcke, von denen der eine in das hohle Ende eines anderen glatt hineinpaßt, aneinanderzusetzen und so mit dem verlängerten Werkzeug eine Frucht heranzuangeln vermögen, ja daß sie das Ende des einen Stockes durch Beißen, Nagen und Kratzen (Entrinden) dünner machen, bis es sich in das Ende des anderen Stockes einführen läßt. Ladygina-Koths (1957) berichtet von Experimenten, bei denen ein Stock zum Herausstoßen eines Gegenstandes aus einem engen Metallröhrchen, aus dem ihn der Schimpanse mit den Fingern nicht herausholen konnte, benutzt wurde. „In unsern Experimenten", so sagt sie, „fand der ausgewachsene Schimpanse Paris gleich das geeignete ‚Werkzeug',

[19] Die Erwerbung dieses Spezialisationsgrades „erfolgte erst", wie Heberer (1965 a, S. 324) meint, „als in einer Art Rückkopplungsbeziehung sich die Geräteherstellung und die Selektion die für diese Herstellung besser geeigneten Mutanten gegenseitig förderten". Mit diesen Worten ist ein äußerst schwieriges Problem in der Terminologie der populationsgenetischen Theorie formuliert, aber nicht gelöst.

das er für die Durchstoßung des Röhrchens mit dem Gegenstand verwenden konnte. Er differenzierte sofort die verschiedenen Merkmale: Form, Länge, Breite, Festigkeit, Stärke und wählte aus einigen, ihm vorgelegten verschiedenen Stücken das notwendige aus. Mehr als das, wenn er kein fertiges, zum Gebrauch geeignetes ‚Werkzeug' — einen Stock — hatte, bearbeitete der Schimpanse Paris einen nicht ganz geeigneten Gegenstand. Beispielsweise brach er die Seitentriebe eines Zweiges ab, entfernte die beim Durchstoßen des Röhrchens störenden Querholme am Stock und beließ nur ein gerades Holz; er benagte dicke Stöcke, machte aus einem dicken Brett Späne, bog einen runden Draht gerade und benutzte die geraden Enden als ‚Werkzeug', um den Gegenstand aus dem engen Röhrchen herauszuholen" (S. 108).

Bei dieser Herstellung und Anwendung eines „Werkzeugs" liegt noch keine echte humane Leistung vor, weil der Schimpanse das angefertigte Werkzeug nicht als solches, d. h. als einen für das Erreichen des gleichen Zweckes immer wieder verwendbaren Gegenstand erfaßt. Aber bei dieser „Werkzeug"-Tätigkeit vollzieht sich ein Bilden komplizierter Assoziationen von Eindrücken in Form einfacher Assoziationsketten und damit eine intelligente Leistung, die bisweilen auch elementares „Denken" genannt wird, aber es vollzieht sich, wie auch Ladygina-Koths (1957, S. 108) betont, „auf Grund der unmittelbaren Wahrnehmung von Gegenständen oder es stützt sich auf ihre Spuren — generalisierte optische Bilder (Vorstellungen) sonst verwendeter Werkzeuge".

„Homo habilis"

Leider ist aus dem Tierreich kein Fall der Herrichtung eines Steines bekannt. Trotzdem sollte man die Möglichkeit bedenken, daß vorzeitliche tierische Primaten mit ihrer Beziehungseinsicht auf der sinnlichen, anschaulichen Ebene, also ihrer „praktischen Intelligenz", wie sie Tiere allgemein besitzen (vgl. Overhage und Rahner 1965, S. 312), auf Grund dieser Einsicht und erblich festgelegter (instinktiver) Anlagen Steine durch wenige Schläge mit einem andern Stein spalten und herrichten können, die sich z. B. zum Aufreißen der Haut des Beutetieres, zum Aufschlagen von Knochen oder zum Abkratzen des Fleisches eignen[20]. Auch Clark (1963, S. 18) betont, daß diese ersten Werkzeuge nicht das Ergebnis einer intellektuellen Fähigkeit für das Erfassen und Erkennen eines herauszuschlagenden Werkzeugs in einem elliptischen Kiesel gewesen sein müssen, sondern wahrschein-

[20] Diese bearbeiteten Steine kann man zwar als „Artefakte" bezeichnen, jedoch nur in dem Sinne, daß sie nicht durch natürliche, z. B. geologische Kräfte, in ihrer Form zustande gekommen sind, nicht aber als Ergebnis menschlichen geistgeprägten Verhaltens.

licher „indirect results of some normal activity" dieser Wesen waren, d. h. doch wohl, der Ausdruck einer instinktiven Veranlagung. Nach ihm braucht der „Grad der intellektuellen Fähigkeit dieser Werkzeug-Herstellung nicht besonders viel dem Schimpansen voraus zu sein" (S. 19). Das relativ geringe Gehirnvolumen von „Homo habilis" und die noch nicht ausspezialisierte Hand und nicht zuletzt die minimale Weiterentwicklung der Geröll-Werkzeuge des Oldowans im Verlauf des ungeheuren Zeitraums — nach der neuen Datierung — von etwa 1 Million Jahren, über die sich das untere Eiszeitalter (Villafranchium) erstreckte, sprächen in diesem Sinne.

Über dieses grobe Herrichten, Benutzen und gelegentliche Wiederverwenden hinaus zur Herstellung eines echten Geräts, die auf abstrakter, reflexer Beziehungseinsicht beruht, wären diese kleinhirnigen Wesen, wie „Homo habilis", dann noch nicht gelangt. Sie hätten den humanen Status mit Traditionsbildung, mehreren Arbeitsgängen und Retuschen in der Geräteherstellung und der damit möglich werdenden Vervollkommnung der Herstellungstechnik noch nicht erreicht. Die bei ihnen ausgebildete Fähigkeit ließe sich aber als eine der Voraussetzungen oder Grunddispositionen für menschliches geistgewirktes Verhalten bezeichnen, von denen wir an anderer Stelle (Overhage und Rahner 1965, S. 284 ff., 306 ff.) noch eine große Anzahl weiterer aufgezählt haben. Piveteau (1964, S. 462) meint sogar, „que l'outil, au lieu d'être un résultat de l'hominisation, en fut plutôt un des facteurs", d. h. (so verstehen wir den Satz) eine unter vielen Vorbedingungen, die die Hominisation des Verhaltens vorbereitete und möglich machte[21].

Sollte der soeben geschilderte hypothetische Fall zutreffen, dann gäbe es eine Zone der Steinwerkzeug-Herstellung, innerhalb der sich nicht eindeutig feststellen ließe, ob das Produkt tierischer oder humaner Leistung seinen Ursprung verdankt. Innerhalb dieses Bereiches hätte dann einmal die abstrakte und reflexe Beziehungseinsicht, das eigentliche humane Verhalten, eingesetzt und damit auch die echte handwerkliche Tradition mit dem Beginn und dem Aufbau einer

[21] Piveteau (1964, S. 462) sieht die Sache (hypothetisch) folgendermaßen: „Si l'Homo habilis, qui par son cerveau et par sa main demeure encore à un stade infrahumain, a pratiqué le façonnage de la pierre, nous sommes conduits à penser que l'outil, au lieu d'être un résultat de l'hominisation, en fut plutôt un des facteurs. Et cet outillage rudimentaire, produit d'une action manuelle et d'une invention, exprimerait concrètement la dualité de la main et du cerveau, d'une main qui n'est pas encore achevée et d'un cerveau qui doit encore poursuivre son développement. Avec l'Homo habilis, déjà industrieux, le jeu de la main et du cerveau, du cerveau qui tâtonne et de la main organ de ce tâtonnement, jusque-là affirmation quelque peu obscure, devient intelligible. On comprend mieux comment, par l'intermédiaire de l'outil, ont dû se produire une série de réactions corrélatives, mais aussi alternatives et décalées dans le temps, qui ont peu à peu perfectionné l'un et l'autre pour aboutir à la libération de la puissance réflexive."

Kultur. Dieser entscheidende „kritische" Wendepunkt, der wahrscheinlich an eine bestimmte, exakt nicht anzugebende Masse des Gehirns als notwendiges Instrument geistgeprägten Verhaltens gebunden ist, braucht am vorliegenden Artefaktenmaterial, besäßen wir es in der Aufeinanderfolge seiner technischen Stadien vollständig, noch nicht einmal erkennbar zu sein. Die Erzeugnisse würden wahrscheinlich das Bild eines kontinuierlichen Fortschreitens und Übergangs vermitteln[22], ähnlich wie die aufeinanderfolgenden leiblich-anatomischen Transformationen zum Menschenleibe hin. Und doch liegt an einer Stelle der „Umschlagpunkt", der Beginn der geistigen Leistung. Es erscheint also nicht unbedingt notwendig, wie diese Überlegungen zeigen sollten, kleinhirnigen Wesen, z. B. dem „Homo habilis", echtes humanes Verhalten zuzubilligen, auch wenn man diesem Vertreter des frühen Eiszeitalters schon den gewaltigen Namen „Homo" gegeben hat.

Diese kleine Studie über die so grundlegend veränderte morphologische, phylogenetische und ethologische Situation in der Erforschung der Evolution des Menschen, der Hominisationsforschung, die durch die Auffindung der Australopithecinen und vor allem des kleinhirnigen „Homo habilis" von Olduvai mit seiner hominisierten Gestalt und seinen „Geröll-Artefakten" geschaffen wurde, hat wohl deutlich gemacht, wie wichtig, wegweisend und aktuell Olduvai und „Homo habilis" für die Paläanthropologie geworden sind. Beide Namen sind wirklich bedeutungsschwer geworden und halten große Erwartungen und Hoffnungen auf weitere klärende Erkenntnisse wach. Beide führen an die entscheidende Phase des Hominisationsprozesses heran oder sogar in sie hinein. Olduvai und „Homo habilis" werfen ein erstes Licht in die dunkle, ferne Zeit der Hominisation des Leibes und des Verhaltens.

Nachtrag

Nach der Drucklegung dieses Beitrags erschien ein Artikel von *Mrs. M. D. Leakey:* A Review of the Oldowan Culture from Olduvai Gorge, Tansania (Nature 210 [1966] S. 462—466). Sein wesentlicher Inhalt läßt sich in vier Punkten herausstellen:

1. Das gesamte Steinwerkzeug-Inventar, das in Schichtpaket I und im unteren Teil von Schichtpaket II, also unterhalb des Faunensprungs (vgl. Schema 1), gefunden wurde, ist „bemerkenswert homogen. Die Abänderungen, die innerhalb dieser

[22] So bietet z. B. Olduvai eine (wie es scheint) kontinuierliche Aufeinanderfolge von Steinwerkzeug-Typen, besonders aus Lava und Quarziten, und Kulturen vom unteren bis zum oberen mittleren Eiszeitalter, die sich fortlaufend vervollkommnen: Schichtpaket I: Oldowan, Spät-Oldowan; Schichtpaket II: Spät Oldowan und Celles 1, 2, 3, 4; Schichtpaket III: ein Acheul besonderer Prägung („Hope Fountain"); Schichtpaket IV: Acheul 1, 2, 3, 4 und 5 (Oakley 1964, S. 181).

Periode eintreten, scheinen nicht von ausreichender Bedeutung zu sein, um eine Unterteilung des Oldowan zu rechtfertigen. Unterschiede existieren, aber sie scheinen ihre Ursache eher in Verschiedenheiten des verwendeten Rohmaterials als in Abänderungen der Techniken oder bevorzugten Werkzeug-Typen zu haben" (S. 463). Die primitive Oldowan-Kultur blieb also, wie wir schon betonten (S. 339), während des riesigen Zeitraums von ± einer Million Jahre, also während des gesamten Villafranchium, unverändert. Ein Wandel macht sich erst oberhalb des Faunensprungs, also vom Beginn des frühen mittleren Eiszeitalters ab, bemerkbar.

2. Innerhalb der Oldowan-Kultur läßt sich ein gewisses Maß an Standardisierung der Werkzeugherstellung feststellen. Mrs. Leakey unterscheidet: „(1) *Tools* - Choppers (side, end, bilateral, pointed, chisel-edged, polyhedral and discoidal); spheroids and sub-spheroids; proto-bifaces; scrapers, heavy and light duty; proto-burins. (2) *Utilized material* - ‚Anvils'; hammerstones; cobblestones; nodules and blocks; light-duty flakes, etc. (3) *Unmodified flakes and other fragments* (including waste). (4) *Unmodified cobblestones, nodules and blocks* imported to the living sites by human agency, but lacking evidence of utilization (‚manuports')". Diese wohl zu weit durchgeführte, weil selbst kleinste Verschiedenheiten berücksichtigende Aufspaltung gründet sich auf ein Material von 5321 Stücken. Von ihnen fallen 484 (9 %) auf die Gruppe 1, 741 (14 %) auf die Gruppe 2 und 4096 (77 %) auf Gruppe 3 und 4. Die Mehrzahl der Chopper und größeren Artefakte sind aus Lava hergestellt, die kleineren häufig aus Quarz.

3. Das Material stammt von 8 Fundstellen unterhalb des Faunensprungs. Eine jede ist „an undisturbed living floor where occupational remains were found *in situ*, sealed in by subsequent deposits. The artefacts were invariably associated with a considerable number of broken mammalian bones and with natural, unmodified cobbles and other stones imported to the living sites by artificial means, but lacking evidence of utilization. These have been termed ‚manuports'" (ebd.).

4. Mrs. Leakey ist der Meinung, „that the larger-brained ‚Homo habilis', whose hand bones also indicate a degree of manual dexterity, is most likely to have been responsible for the Oldowan" (S. 466).

Literaturverzeichnis

Biberson, P., Human Evolution in Marocco in the Framework of the Paleoclimatic Variations of the Atlantic Pleistocene, in: F. C. Howell, F. Bourlière (Ed.): African Ecology and Human Evolution (New York 1963) S. 417—447.

Breitinger, E., Zur gegenwärtigen Kenntnis der ältesten Hominiden, in: Anz. Philos.-hist. Klasse Österr. Ak. Wiss. (1961), (Wien 1962) S. 169—207.

Broom, R., The genera and species of the African Fossil Ape-Man, in: Amer. J. Phys. Anthrop. 8 (1950) S. 1—13.

Campbell, B., Quantitative Taxonomy and Human Evolution, in: L. Washburn (Ed.): Classification and Human Evolution, Viking Fund Publications Anthrop. 37 (1963) (New York 1963) S. 50—74.

— Science and Human Evolution, in: Nature 203 (1964) S. 448—451.

Clark, J. D., Sites Yielding Hominid Remains in Bed I, Olduvai Gorge, in: Nature 189 (1961) S. 903—904.

— The Evolution of Culture in Africa, in: Amer. Naturalist 97 (1963) S. 15—27.

Coppens, i., Découverte d'un Australopithéciné dans le Villafrachien du Tschad, in: Comptes Rendus Hebd. Acad. Sci. Paris 252 (1961) S. 3851—3852.

Curio, E., — Kramer, P., Vom Mangrovefinken („Cactospiza heliobates" Snodgrass and Heller), Zeitschr. Tierpsychologie 21 (1964) S. 223—234.

Curtis, H. H., — Evernden, J. F., Age of Basalt Underlying Bed I Olduvai, in: Nature 194 (1962) S. 611—612.

Dart, A. H., The Osteodontokeratic Culture of „Australopithecus prometheus", in: Transvaal Museum Mem. 10 (1957) 105 S.
— The First Australopithecine Cranium from the Pink Breccia, in: Amer. J. Phys. Anthrop. 17 (1959) S. 77—82.
— The Makapansgat Pink Breccia Australopithecine Skull, in: Amer. J. Phys. Anthop. 20 (1962a) S. 119—129.
— A Cleft Adult Mandible and the Nine Other Lower Jaw Fragments from Makapansgat, in: Amer. J. Phys. Anthrop. 20 (1962b) S. 267—286.
Day, M. H. — Napier, J. R., Hominid Fossils from Bed I Olduvai Gorge, Tanganyika, Fossil Foot Bones, in: Nature 201 (1964) S. 969—970.
Eibl-Eibesfeld, S., u. Sielmann, H., Beobachtungen am Spechtfinken „Cactospiza pallida" (Sclater u. Salvin), in: J. Ornithologie 103 (1962) S. 92—101.
Ericson, D. B. — Ewing, M. — Wollin, M. E. G., Pliozene-Pleistozene Boundary in Deap-Sea-Sediments, in: Science 139 (1963) S. 727—737.
Ericson, D. B. — Wollin, M. E. G., The Pleistocene Epoch in Deep-Sea Sediments, in: Science 146 (1964) S. 723—732.
Frisch, J. E., War Africa die Wiege der Menschheit?, in: Orientierung 26 (1962) S. 52—55.
Goodall, J., Tool-Using and Aimed Throwing in a Community of Free-Living Chimpanzees, in: Nature 201 (1964) S. 1264—1266.
Hay, R. L., Stratigraphy of Beds I through IV, Olduvai Gorge, Tanganyika, in: Science 139 (1963) S. 829—833.
Heberer, G., Die Fossilgeschichte der Hominoidea, in: H. Hofer, A. H. Schultz, D. Starck (Hrsg.): Primatologia, Bd. I (Basel 1956) S. 379—560.
— Die Oldoway (Olduvai)-Schlucht (Tanganyika) als Fundort fossiler Hominiden, in: Bibl. Primat. 1 (1962) S. 103—119.
— Über einen neuen archanthropinen Typus aus der Oldoway-Schlucht, in: Zeitschrift Morph. Anthrop. 53 (1963) S. 171—177.
— Über den systematischen Ort und den physisch-psychischen Status der Australopithecinen, in: G. Heberer (Hrsg.): Menschliche Abstammungslehre. Fortschritte der Anthropogenie 1863—1964 (Stuttgart 1965a) S. 309—356.
— Von der Abstammung des Menschen, in: Naturwiss. u. Medizin 2 (1965b) S. 35—49.
— (Hrsg.), Menschliche Abstammungslehre. Fortschritte der „Anthropogenie" 1863—1964 (Stuttgart 1965c) VIII u. 481 S.
Howell, F. C., Potassium-Argon Dating at Olduvai Gorge, in: Current Anthrop. 3 (1962) S. 306—308.
Howell, F. C. — Bourliere, F. (Ed.), African Ecology and Human Evolution (New York 1963) 666 S.
v. Koenigswald, G. H. R., Australopithecinae and Pithecanthropus, in: Proc. Kon. Ned. Akad. Wet. Ser. B, 56 (1953) S. 403—413; 427—438; 57 (1954) S. 85—91.
— Bemerkungen zum Gebiß der Australopithecinen, in: Anthrop. Anz. 21 (1957) S. 54—61.
— Die Geschichte des Menschen (Berlin 1960) VIII u. 148 S.
— Zur Systematik der Hominiden, in: Zeitschr. Morph. Anthrop. 53 (1963a) S. 124—138.
— Australopithecus und das Problem der Geröllkulturen, in: Ber. 7. Tagung Dt. Ges. Anthrop. Tübingen 1961 (Göttingen 1963b) S. 139—152.
v. Koenigswald, G. H. R. — Gentner, W. — Lippolt, H. J., Age of the Basalt Floor at Olduvai, East Africa, in: Nature 192 (1961) S. 720—721.
Kurten, B., An Attempted Parallelisation of the Quarternary Mammalian Faunas of China and Europe, in: Soc. Sci. Fennica Comment. Biol. 23 (1960) S. 1—11.
— The Relative Ages of the Australopithecinae of Transvaal and the Pithecanthropines of Java, in: G. Kurth (Hrsg.): Evolution and Hominisation (Stuttgart 1962) S. 74—80.
Kurth, G., „Zinjanthropus boisei" aus dem Unterpleistozän von Oldoway (Ostafrika), in: Naturwiss. 47 (1960a) S. 265—274.
— Progressive Leistungsfähigkeit der humanen Phase bei Prähomininen, in: Naturwiss. Rundschau 13 (1960 b) S. 215—220.

Kurth, G., (Hrsg.), Evolution und Hominisation (Stuttgart 1962) X u. 228 S.
— Neue Beiträge zu den Oldoway-Datierungen, in: Naturwiss. Rundschau 16 (1963) S. 432—435.
— Die (Eu) Homininen. Ein Jeweilsbild nach dem Kenntnisstand von 1964, in: G. Heberer (Hrsg.): Menschliche Abstammungslehre (Stuttgart 1965) S. 357—425.
Ladygina-Koths, N. N., Die Entwicklung der Widerspiegelungsformen im Evolutionsprozeß der Organismen, in: Sowjetwiss. Naturwiss. Beiträge (1957) S. 97—110.
Leakey, L. S. B., Adam's Ancestors (London[4] 1953) XI u. 235 S.
— A New Fossil Skull from Olduvai, in: Nature 184 (1959) S. 491—493.
— Recent Discoveries at Olduvai Gorge, in: Nature 188 (1960 a) S. 1050—1052.
— The Origin of the genus „Homo", in: Sol Tax (Ed.): Evolution after Darwin, Bd. 2 (Chicago 1960 b) S. 17—66.
— New Finds at Olduvai Gorge, in: Nature 189 (1961a) S. 649—350.
— The Juvenile Mandible from Olduvai, in: Nature 191 (1961 b) S. 417—418.
— Age of Basalt Underlying Bed I Olduvai, in: Nature 194 (1962) S. 610—611.
— Very Early East African Hominidae and Their Ecological Setting, in: F. C. Howell, F. Bourlière (Ed.): African Ecology and Human Evolution, in: Viking Fund Publications in Anthrop. 36 (1963) (New York 1963) S. 448—457.
— (Ed.); Olduvai Gorge 1951—1961, Vol. I: Preliminary Report on the Geology and Fauna (Cambridge 1965) XIV u. 118 S.
— „Homo habilis", „Homo erectus" and the Australopithecines, in: Nature 209 (1966) S. 1279—1281.
Leakey, L. S. B. — Evernden, J. F. — Curtis, G. H., Age of Bed I, Olduvai Gorge, Tanganyika, in: Nature 191 (1961) S. 478—479.
Leakey, L. S. B. — Leakey, M. D., Recent Discoveries of Fossil Hominids in Tanganyika at Olduvai and Near Lake Natron, in: Nature 202 (1964) S. 5—7.
Leakey, L. S. B. — Tobias, P. V. — Napier, J. R., A New species of the genus „Homo" from Olduvai Gorge, in: Nature 202 (1964) S. 7—10.
Le Gros Clark, W. F., The Fossil Evidence for Human Evolution (Chicago 1955) X u. 180 S.
— The Crucial Evidence for Human Evolution, in: Amer. Philos. Soc. 103 (1959) S. 159—172.
Mayr, E., The Taxonomix Evaluation of Fossil Hominids, in: S. Washburn (Ed.): Classification and Human Evolution, Viking Fund Publication in Anthrop. 37 (1963) (New York 1963) S. 332—346.
— Animal species and Evolution (Cambridge Mass. 1963) XIV u. 797. S.
Napier, J., Fossil Hand Bones from Olduvai Gorge, in: Nature 196 (1962) S. 409—411.
— Five Steps to Man, in: Discovery 25 (1964) S. 34—36.
Narr, K. J., Kultur, Umwelt und Leiblichkeit des Eiszeitmenschen (Stuttgart 1963) VIII u. 142 S.
Oakley, K. P., Tools Makyth man, in: Antiquity 30 (1957) S. 199—209.
— Comments, in: Current Anthrop. 1 (1960) S. 322—323.
— The Earliest Tool-Makers, in: G. Kurth (Hrsg.): Evolution und Hominisation (Stuttgart 1962 a) S. 157—169.
— Dating the Emergence of Man, in: Advances of Sci. (1962 b) S. 415—426.
— Frameworks for Dating Fossil Man (London 1964) X u. 355 S.
Overhage, P., Um die ursächliche Erklärung der Hominisation: in: Acta Biotheoretica 22 (1959) Suppl. I (= Bibliotheca Biotheoretica 8) (Leiden 1959) 126 S.
— Um das Erscheinungsbild der ersten Menschen in: Quaestiones disputatae 7 (1959 b) (Freiburg 1959) 107 S.
— Zur Frage einer Evolution der Menschheit während des Eiszeitalters, 1. Teil: Die morphologische Differenz zwischen den Menschenformen des frühen und denen des späten Eiszeitalters, 2. Teil: Endocraniale Ausgüsse und die Evolution des menschlichen Gehirns; 3. Teil: Einfluß kultureller Faktoren auf die gestaltliche Abwandlung des Menschenleibes, in: Acta Biotheoretica 15 (1962) S. 119—160; 16 (1963) S. 27—36; 17 (1964) S. 1—32.

Overhage, P., Hominisation, in: Linzer Theol.-prakt. Quartalschr. 111 (1963) S. 163—174.
— Die Evolution des Lebendigen. Das Phänomen, in: Quaestiones disputatae 20/21 (1964) (Freiburg 1964) 262 S.
— Die Evolution des Lebendigen. Die Kausalität, in: Quaestiones disputatae 26/27 (1965) (Freiburg 1965) 280 S.
Overhage, P. — Rahner, K., Das Problem der Hominisation, 3. Aufl. in: Quaestiones disputatae 12/13 (Freiburg 1965) 400 S.
Piveteau, J., Primates. Paléontologie humaine, in: J. Piveteau (Hrsg.): Traité de Paléontologie, Bd. 7 (Paris 1957) 675 S.
— Les découvertes d'Olduvai (Tanganyika) et le problème des origines humaines, in: La Nature (1964) S. 457—462.
Remane, A., Methodische Probleme der Hominiden-Phylogenie II, in: Zeitschr. Morph. Anthrop. 46 (1954) S. 225—268.
— Zähne und Gebiß: in: H. Hofer, A. H. Schultz, D. Stark (Hrsg.): Primatologia, Bd. III/2 (Basel 1960) S. 637—846.
— Die Geschichte der Menschenaffen, in: G. Heberer (Hrsg.): Menschliche Abstammungslehre (Stuttgart 1965) S, 249—309.
Robinson, J. T., Prehominid Dentition and Hominid Evolution, in: Evolution 8 (1954) S. 324—334.
— The Dentition of the Australopithecinae, in: Transvaal Memoir 9 (Pretoria 1956) 178 S.
— A Bone Implement from Sterkfontein, in: Nature 184 (1959) S. 583—585.
— The Origin and Adaptive Radiation of the Australopithecines, in: G. Kurth (Hrsg.): Evolution und Hominisation (Stuttgart 1961) S. 120—140.
— „Homo ‚habilis‘“ and the Australopithecines, in: Nature 205 (1965) S. 121—124.
— The Distinctiveness of „Homo habilis“, in: Nature 209 (1966) S. 957—960.
Schoch, E., Die Olduvai-Werkzeuge vom Monte Gargano und Werkzeuge des Heidelbergers, in: Ber. 7. Tagung Dt. Ges. Anthrop. Tübingen 1961 (Göttingen 1963) S. 133—135.
Schultz, A. H., Die Schädelkapazität männlicher Gorillas und der Höchstwert, in: Anthrop. Anz. 25 (1962) S. 197—203.
Simons, E. L., Some Fallacies in the Study of Hominid Phylogeny, in: Science 141 (1963) S. 879—889.
Simons, E. L. — Pilbeam, D. R., Preliminary Revision of the Dryopithecinae (Pongidae, Anthropoidea), in: Folia Primatologica 3 (1965) S. 81—152.
Simpson, G. G., The Meaning of Taxonomic Statements, in: S. L. Washburn (Ed.): Classification and Human Evolution, Viking Fund Publications in Anthrop. 37 (1963) (New York 1963) S. 1—31.
Straus jr., W. L. — Hunt, Ch. B., Age of Zinjanthropus, in: Science 136 (1962) S. 293—295.
Tobias, P. V., Cranial Capacity of „Zinjanthropus“ and Other Australopithecines, in: Nature 197 (1963) S. 743—746.
— The Olduvai Bed I Hominine with Special Reference to its Cranial Capacity, in: Nature 202 (1964) S. 3—4.
— Early Man in East Africa, in: Science 149 (1965) S. 22—33.
Tobias, P. V. — v. Koenigswald, G. H. R., A Comparison between the Olduvai Hominines and those of Java and some Implications for Hominid Phylogeny, in: Nature 204 (1964) S. 515—518.
— The Distinctiveness of „Homo habilis“, in: Nature 209 (1966) S. 953—957.
Vallois, H. V., L'Australopithèque travaillait-il la pierre? in: L'Anthropologie 63 (1959) S. 386—391.
Washburn, S. L. (Ed.), Classification and Human evolution, Viking Fund Publications in Anthrop. 37 (1963) (New York 1963) VIII u. 371 S.
Weidenreich, F., Apes, Giants and Man, (Chicago 1946) 122 S.
Zähringer, J., Altersbestimmung nach der K-Ar-Methode, in: Geol. Rundschau 49 (1960) S. 224—237.

Die politische Gemeinschaft im Urteil des Zweiten Vatikanischen Konzils

(Constitutio pastoralis de Ecclesia in mundo huius temporis, Pars II, Caput IV et V, 2)

Von Oswald von Nell-Breuning, S. J.

Die beiden letzten Hauptstücke des 2. Teiles der Konstitution ‚De Ecclesia in mundo huius temporis', Caput IV: ‚De vita communitatis politicae', und Caput V: ‚De pace fovenda et de communitate gentium promovenda', haben es mit dem politischen Raum zu tun. Da Kap. V sich offenbar mit Fragen des zwischen- und überstaatlichen Lebens befaßt, liegt die Deutung nahe, in der Überschrift von Kap. IV sei mit ‚communitas politica' der „Staat" gemeint, so wie sich heute noch die „Staaten" als die im höchsten und strengen Sinn des Wortes „politischen" Gebilde und ihr Tun und Lassen schlechthin als „Politik" verstehen. Wer mit ‚Pacem in terris'[1] diese für die heutigen Verhältnisse überholte Vorstellung hinter sich gelassen hat und die Einzelstaaten nur noch als Gliederungen der zur politischen Einheit zusammenwachsenden Gesamtmenschheit anzusehen vermag, wird in dieser Sinngebung von ‚communitas politica' einen beklagenswerten Rückschritt oder vielleicht besser gesagt eine bedauerliche, aber vielleicht heute noch nicht zu umgehende Anpassung an den zur Zeit bestehenden oder mindestens nachwirkenden Stand der Dinge erblicken. Es kann aber kein Zweifel darüber bestehen, daß der Konzilstext ‚communitas politica' in diesem herkömmlichen, um nicht zu sagen „klassischen" Sinn versteht. Das erhellt insbesondere auch daraus, daß die Ausdrücke ‚communitas politica' und ‚communitas civilis' (einmal auch ‚res publica' [Tz 73, al 2] und einmal ‚civitas terrena' [Tz 76, al 4]) gleichbedeutend gebraucht und die Angehörigen dieser Gebilde als ‚cives' angesprochen werden; folgerecht muß mit ‚auctoritas publica' die *staatliche* Obrigkeit gemeint sein. Gewiß will das Konzil den Einzelstaaten weder nach innen noch nach außen jene gottgleiche Souveränität zuerkennen, wie die Nationalstaaten der Zeit vor dem ersten Weltkrieg sie sich angemaßt hatten. Auch werden sie im Konzilstext nicht mehr im strengen Wortsinn als ‚societates perfectae et completae' — vollkommene und vollständige, d. h. allen zeitlichen

[1] Es ist auffallend, wie selten Pacem in terris in der Constitutio überhaupt und namentlich in diesem Teil zitiert wird; zu Kap. IV zweimal (Tz 70, Anm. 5 u. 6), zu Kap. V, 1 (Krieg und Frieden) dreimal (Tz 80, Anm. 1 u. 2, Tz 82, Anm. 3), zu Kap. V, 2 überhaupt nicht!

Bedürfnissen der Menschen genügende Vergemeinschaftung angesprochen, aber Anklänge an diese letzten Endes auf Aristoteles zurückgehende Kennzeichnung sind noch wahrzunehmen (insbes. Tz 74, al 1). Ja, die Kirche sieht als ihren Partner immer noch den Einzelstaat an, und so erörtert die Konstitution eingehend ihr Verhältnis und ihre Beziehungen zu ihm (Tz 76), während die Kirche sich in der communitas internationalis — jedenfalls vorerst — mit „aktiver Präsenz" begnügt (Tz 89).

Die ‚vita publica', das öffentliche Leben, von dem in diesem Kapitel die Rede ist, ragt also nicht über die Ebene der Einzelstaaten (der aktuellen oder potentiellen Mitglieder der UN) hinaus. Nicht ebenso scharf ist die Abgrenzung nach unten: Gibt es *unter*halb der Ebene der (National)-Staatlichkeit „öffentliches Leben", etwa im Sinne der Enzyklika ‚Quadragesimo anno', die sowohl den Ortsgemeinden als auch den Berufsständen („Leistungsgemeinschaften") öffentlich-rechtlichen Charakter zuerkennt, oder ist alles, was unter der „staatlichen" Ebene liegt, seiner Natur nach „privat" und, soweit es öffentliche Funktionen erfüllt, vom Staate her mit Hoheitsrechten „beliehen", ist alle sog. Selbstverwaltung in Wahrheit staatliche Auftragsverwaltung, kein von Haus aus „eigener", sondern staatlicherseits „übertragener Wirkungskreis"?

Wenn ich recht sehe, so schließt der Konzilstext echte vita publica, „öffentliches Leben", unterhalb der staatlichen Ebene nicht zwingend aus, bezieht es aber in keiner Weise in seine Überlegungen ein. Die Redaktoren des Textes leben und weben — das ist unverkennbar — bewußt oder unbewußt im romanistischen Rechtsdenken; vom germanistischen Rechtsdenken, das doch dem Kirchenrecht nicht ganz fremd ist und das ius publicum und ius privatum nicht in kontradiktorischen, sondern in konträren Gegensatz zueinander stellt und keine scharfe Zäsur zwischen beiden sieht, und erst recht vom angelsächsischen Rechtsdenken, dem dieses Begriffspaar überhaupt fremd ist und das das Verhältnis von Gesellschaft und Staat genau umgekehrt sieht wie wir, ist der Konzilstext unberührt.

Man mag es bedauern, daß gerade an dieser Stelle der vielberufene Pluralismus nicht zum Tragen gekommen ist. Anderseits darf man nicht vergessen, daß das Konzil sehr bewußt sich nicht in einer Prophetie ergehen, sondern eine Pastoralkonstitution erlassen wollte, die als solche, um in die Praxis hinein zu wirken, sich der landläufigen Denk- und Redeweise anpassen muß, ohne damit eine lehrhafte Entscheidung zu treffen oder gar den an höchster Stelle bereits erreichten Fortschritt rückgängig machen und weiterem Fortschritt einen Riegel vorschieben zu wollen. Die Konstitution spricht nicht die wissenschaftliche Fachsprache des Öffentlich-Rechtlers, auch nicht die Sprache

der hohen Philosophie, sondern die Sprache, die unsere Politiker, aber auch unsere Seelsorger, zu hören und zu sprechen gewohnt sind und die daher wohl auch die geeignetste ist, um sie anzusprechen und von ihnen verstanden zu werden.

Wie dem auch sei, ‚communitas politica' in der Überschrift von Kap. IV meint den *Staat*, wie er sich zu Recht oder zu Unrecht auch heute noch versteht; vita politica oder publica oder civilis meint das Staatsleben (Tun und Lassen des Staates) und das staatsbürgerliche Leben (das Leben der Staatsbürger als solcher).

I

Das politische Leben von heute (Tz 73)

(1) Ausgangspunkt und Grundlage der anschließenden Überlegungen bildet die Feststellung, im Gefolge der kulturellen, wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Entwicklung habe auch die Struktur des Staates sich gewandelt mit weitgehenden Auswirkungen auf das staatsbürgerliche Leben. Heute genießen *alle* Staatsbürger die staatsbürgerlichen Freiheiten in Ausübung der damit verbundenen Rechte und Pflichten und haben alle Anteil an dem, was wir das „Gemeinwohl" nennen; auch die rechtlichen Beziehungen der Staatsbürger untereinander und zur staatlichen Obrigkeit sind andere geworden. Offenbar wird das alles mit Befriedigung zur Kenntnis genommen.

(2) Das verstärkte Bewußtsein der Menschenwürde — ein für das Konzil überaus bedeutungsvoll gewordener Begriff! — drängt dahin, verfassungsrechtliche Zustände zu schaffen, die den persönlichen Freiheitsrechten — beispielhaft genannt werden Versammlungs- und Vereinigungsfreiheit, Recht der freien Meinungsäußerung und des freien Religionsbekenntnisses — besseren Schutz bieten; nur wenn die Rechte der Person hinreichend gesichert sind, können die Staatsbürger als einzelne oder als Gruppen (gedacht ist wohl an Gruppenbildungen vom politischen Debattierklub bis zur politischen Partei, doch können wohl auch Interessentenorganisationen nicht ausgeschlossen werden) am staatlichen Leben und an der Leitung des Staates tätigen Anteil nehmen. (Dieses ‚actuose participare in rei publicae moderamine' wird offenbar vom Konzil als ebenso erwünscht und förderungswürdig angesehen wie die ‚omnium actuosa participatio in inceptorum curatione', die „Mitbestimmung aller" bei den unternehmerischen Entscheidungen [Tz 68, al 1]).

(3) Der bereits in Absatz 1 erwähnte kulturelle, wirtschaftliche und gesellschaftliche Fortschritt weckt aber auch unmittelbar in breiten Kreisen das *Verlangen* nach mehr Einfluß im politischen Leben. Offenbar als besonders erfreulich und lobenswert werden hervorgehoben: 1. Bestrebungen zum Schutz nationaler Minderheiten, ohne daß des-

wegen deren Verpflichtungen gegenüber dem Ganzen vernachlässigt werden dürften, 2. wachsende Duldsamkeit gegenüber Andersdenkenden und Andersgläubigen, 3. immer weiterer Ausbau der Zusammenarbeit mit dem Erfolg, daß nicht mehr nur (wie ehedem) eine Minderheit von „Honoratioren", sondern *alle* im Staat in den tatsächlichen Genuß ihrer Personrechte gelangen.

(4) Sosehr das Konzil Verdammungsurteile zu vermeiden sucht, hier kann es nicht umhin, ausdrücklich solche politische Systeme — ohne Namensnennung — zu verurteilen, die sich an den bürgerlichen und religiösen Freiheiten vergreifen, die Justiz als politisches Machtinstrument mißbrauchen und, statt dem Gemeinwohl, dem Eigennutz der Machthaber dienen.

(5) Als das beste Mittel, um das politische Leben zu *humanisieren*, empfiehlt das Konzil, die innere Gesinnung der Gerechtigkeit, des Wohlwollens und der Hingabe an das Gemeinwohl zu pflegen und die rechte Auffassung über Wesen und Aufgabe des politischen Gemeinwesens zu festigen. Dieser Aufgabe wendet das Konzil sich gleich anschließend zu.

II

Wesen und Aufgabe des Staates (Tz 74)

(1) Treffend bemerkt der (französische) Kommentar der Action Populaire, das Konzil greife hier auf die Begriffsbestimmung des Staates zurück, die *Aristoteles* gegeben hat: die Unzulänglichkeit der kleineren gesellschaftlichen Gebilde (unter denen Aristoteles die Nachbarschaft oder Dorfgemeinde aufzählt) veranlaßt die Menschen, sich zu einem umfassenderen Gebilde, der ‚communitas politica' zusammenzuschließen. Dieses öffentliche Gemeinwesen besteht um des Gemeinwohls willen, in dem es seine Sinnerfüllung findet und von dem es seine Daseinsberechtigung herleitet. Was ist dieses „Gemeinwohl"? Wir sprechen in zweifachem Sinn von Gemeinwohl; das eine Mal ist es ein *Selbst*wert, das andere Mal ein *Dienst*wert. Als *Selbst*wert (so offenbar in Tz 63, al 1) ist es der Inbegriff aller Werte, die zum voll ausgereiften Menschtum gehören, die Entfaltung und Verwirklichung aller im Menschen angelegten Möglichkeiten und Fähigkeiten in der Gemeinschaft; als *Dienst*wert ist es der Inbegriff derjenigen Voraussetzungen oder Vorbedingungen allgemeiner Art, die der einzelne auf sich allein gestellt nicht schaffen kann, die er vielmehr vorfinden muß, um überhaupt und erst recht um mit verhältnismäßig leichter Mühe sich vollmenschlich zu entfalten. — Wenn kirchliche Dokumente eine Begriffsbestimmung des Gemeinwohls geben, ist es regelmäßig dieser Dienstwert, den sie mit Worten umschreiben; so auch hier unter Bezugnahme auf Johannes XXIII. (Mater et Magistra, n. 65); wo

dagegen schlicht vom Gemeinwohl die Rede ist, pflegt das Gemeinwohl als Selbstwert entweder an erster Stelle gemeint oder doch mitverstanden zu sein; Gemeinwohl als Dienstwert interessiert ja nur um des Gemeinwohls als Selbstwertes willen. — Im Sprachgebrauch nicht nur der kirchenamtlichen Dokumente ist mit Gemeinwohl meist ausschließlich oder doch vorzugsweise das Gemeinwohl des *staatlichen* Gemeinwesens verstanden; tatsächlich aber hat *jedes* Sozialgebilde sein Gemeinwohl. Es war das große Verdienst Johannes' XXIII., bereits in Mater et Magistra und nochmals in Pacem in Terris, uns über das, was Aristoteles im Blickfeld haben konnte, hinausgeführt und mit Nachdruck das *gesamtmenschheitliche* Gemeinwohl herausgestellt und damit das staatliche Gemeinwohl seiner Stellung als Abschluß und Vollendung menschlicher Vollkommenheit entsetzt, zur bloßen Stufe einer vielstufigen Leiter abgewertet zu haben. Die praktische Politik orientiert sich aber immer noch an dem — wahren oder vermeintlichen — einzelstaatlichen Gemeinwohl, und so spricht auch das Konzil vom einzelstaatlichen Gemeinwohl; die communitas internationalis sieht es als ein erst noch zu errichtendes Bauwerk (‚aedificanda') und folgerecht ihr Gemeinwohl als eine vorerst nur ideale, noch nicht reale Größe an; sehe ich recht, so beruft sich der ganze Abschnitt ‚De communitate internationali aedificanda' (Caput V, sectio II) an keiner einzigen Stelle auf deren Gemeinwohl[2].

(2) Weil die Menschen verschiedener Meinung sein können und dürfen, bedarf es im öffentlichen Gemeinwesen einer obrigkeitlichen Gewalt, die für einheitliches Zusammenwirken auf das Ziel des Gemeinwohls hin sorgt; sie soll es nicht gewaltsam und herrisch tun, sondern als moralische Autorität, die sich an den freien, aber pflichtbewußten Willen wendet.

(3) Ganz der traditionellen Linie folgend und sich auf Röm 13, 1—5 berufend, bezeichnet das Konzil die communitas politica als in der menschlichen Natur begründet und damit als zur göttlichen Weltordnung gehörend: der Staat ist — insoweit der Familie vergleichbar — ‚societas naturalis'. Gerade hier wird es darauf ankommen, die Aussage nicht auf die *eine* Ebene der „Staaten" zu beschränken, sondern sie für die Gesamtheit all der sozialen Gebilde offenzuhalten, die sich im Laufe der Menschheitsgeschichte über die Familie hinaus als für die volle Entfaltung der menschlichen Wesensanlagen unentbehrlich erwiesen haben. Folgerecht ist nicht nur die Regierungsform des Staates und die Auswahl der den Staat regierenden Personen, sondern auch der Aufbau des gesamtmenschheitlichen Gemeinwesens in all

[2] An früherer Stelle, Pars I, Caput II: ‚De hominum communitate' (Tz 26), hatte die Constitutio auf das ‚bonum totius familiae humanae' unter Bezugnahme auf die beiden Enzykliken Johannes XXIII. zurückgegriffen.

seinen Stufen und Gliederungen zwar eine vom Schöpfer dem Menschen verpflichtend gestellte Aufgabe, die Art jedoch, wie wir Menschen diese Aufgabe lösen, unserer freien Erfindungs- und Gestaltungsgabe überlassen.

(4) Als weitere Folgerung führt das Konzil an, die öffentliche Gewalt — immer in den Grenzen der sittlichen Ordnung verbleibend, aber auch die bestehende oder zu schaffende rechtliche Ordnung wahrend — habe der Verwirklichung des Gemeinwohls zu dienen; in einem zwischen Gedankenstriche gesetzten Zusatz wird dieses ohne nähere Erläuterung als „dynamisch verstanden" bezeichnet. Vielleicht darf man darin eine Anspielung auf die in Kap. III so hoch gepriesene Dynamik der heutigen Wirtschaft erblicken, die zu steigendem Wohlstand führt und reiche Entfaltung des kulturellen Lebens ermöglicht. Auf jeden Fall finden reaktionäre und restaurative Tendenzen in den Augen des Konzils keine Gnade. — In den angegebenen Grenzen schulden die Staatsbürger Gehorsam; zugleich werden hier Verantwortung, Wert und Würde der Machthaber sichtbar.

(5) Was aber gilt, wenn die obrigkeitliche Gewalt die Grenzen ihrer Zuständigkeit überschreitet und die Untertanen unbillig belastet? Auch dann bleibt die Verpflichtung bestehen, alles das zu leisten, was um des Gemeinwohls willen erforderlich ist; dagegen haben die Staatsbürger das Recht, ihre eigenen Rechte und diejenigen ihrer Mitbürger zu verteidigen. Also ein Widerstands*recht*; ob es auch eine Widerstands*pflicht* gibt, darüber spricht das Konzil sich nicht aus. Aber auch auf die Frage, zu welchen Maßnahmen das Widerstandsrecht berechtigt, ob nur passiver oder auch aktiver Widerstand geleistet werden dürfe u. a. m., erhalten wir nur die sehr allgemeine Auskunft: „unter Wahrung der Grenzen, die das natürliche Sittengesetz und das Gesetz des Evangeliums vorzeichnet". Der vom Konzil gebrauchte Ausdruck ‚delineat' ist dazu angetan, die Vorstellung von genau vorgezeichneten Grenzen zu erwecken, sozusagen von einer Blaupause, in der diese Grenzen mit scharfen Linien maßstabsgetreu eingezeichnet sind und die wir nur abzulesen brauchten. Aber eine solche Blaupause wird uns nicht ausgehändigt, und so sehen wir uns zurückgeworfen auf das, was ‚probati auctores' darüber zu sagen wissen, aber meist vorsichtshalber lieber für sich behalten. Auch das Konzil hat dieses „heiße Eisen" nur mit größter Zurückhaltung angefaßt.

(6) Ein letzter Absatz dieser Teilziffer erinnert noch einmal daran, daß vielerlei Gestaltungen zur Wahl stehen; aber nur solche haben Daseinsberechtigung, die dazu angetan sind, echte Bildung und Gesittung, Friedensliebe und allseitiges Wohlwollen zu fördern „zum Wohle der ganzen Menschheit".

III
Beteiligung aller am öffentlichen Leben (Tz 75)

(1) Als Pius XII. in seiner Weihnachtsansprache 1944[3] die Vorzüge der Demokratie pries, wollte man darin eine Anpassung an die durch den unmittelbar bevorstehenden Sieg der demokratischen Mächte geschaffene Weltlage erkennen. In der Tat hatte die amtliche Kirche der Demokratie gegenüber lange Zeit große Zurückhaltung geübt; man braucht nur die Staatsenzykliken Leos XIII. zu lesen, um sich zu überzeugen, daß es nicht die Staatsvölker sind, die der Papst anspricht (es sei denn, um sie zum Gehorsam zu ermahnen), sondern die Fürsten, mit denen Leo XIII. in gewissem Sinne wie mit seinesgleichen verkehrt. Dagegen haben katholische Theologen, namentlich die großen spanischen Scholastiker (Vitoria, Suárez u. a. m.) schon seit dem 16. Jahrhundert das Prinzip der recht verstandenen Volkssouveränität vertreten, wenn auch gemäß den Verhältnissen ihrer Zeit, die noch keine allgemeine Schulbildung und keine Massenkommunikationsmittel kannte und in der die Gesamtbevölkerung noch nicht in der Lage war, diese Souveränität selbst auszuüben, sondern sich damit begnügen mußte, durch die gesellschaftliche Oberschicht (die „Honoratioren") repräsentiert zu werden. Diese altehrwürdige Lehre von der Volkssouveränität, die zeitweilig als mit der Staatslehre Leos XIII. unvereinbar verdächtigt worden war, ist auch von Pius XII. in seiner berühmten Ansprache an die Rota Romana vom 2. Oktober 1945[4], in der er sich ihr sehr wohlgeneigt erweist, nicht zur kirchenamtlichen Staatslehre erhoben worden. Immerhin war damit ein großer Schritt geschehen. Bis dahin hatte die Neigung bestanden, die Struktur der weltlichen (staatlichen) Autorität möglichst nahe an die kraft göttlichen Rechts hierarchische Struktur der Kirche heranzurücken, um so Staat und Kirche selbst als ihrer sozialen Struktur nach eng miteinander verwandt und einander zugeordnet erscheinen zu lassen. Im Gegensatz dazu bezeichnet Pius XII. in der genannten Ansprache es als einen besonderen Vorzug der Lehre von der Volkssouveränität, daß sie die grundverschiedene Autoritätsstruktur von Staat und Kirche besonders deutlich herausstellt. Die Autorität im Staat nimmt ihren Weg sozusagen von unten nach oben; vom Staatsvolk ausgehend, fließt sie der Regierung als oberstem Staats*organ* zu; in der Kirche nimmt sie den Weg von oben nach unten, steigt von Jesus Christus herab zu seinem sichtbaren Stellvertreter, dem Papst, der sein Amt und dessen Gewalt nicht vom Kirchenvolk, sondern einzig und allein von dem empfängt, dessen Stellvertreter auf Erden er ist. Diese gegensätzliche Autoritätsstruktur macht die wesentliche

[3] Utz-Groner 3467 ff.
[4] Utz-Groner 2702 ff., insbes. 2715.

Verschiedenheit von Kirche und Staat besonders anschaulich. Auch die vorliegende Konzilskonstitution geht nicht so weit, die Lehre von der Volkssouveränität oder, anders ausgedrückt, von der *prinzipiell* demokratischen Struktur des Staates sich formell zu eigen zu machen; stillschweigend aber geht sie von ihr als schlechthin selbstverständlicher Voraussetzung aus. Es heißt nur der Menschennatur gerecht werden, wenn man juridisch-politische Strukturen ausfindig macht, die allen Staatsbürgern in immer vollkommenerer Weise ohne jede Diskrimination die praktische Möglichkeit eröffnen, ungehindert und tatkräftig mitzuwirken an Grundlegung und Ausbau der Verfassung, an den Regierungsgeschäften, in den verschiedenen Einrichtungen der Leistungsverwaltung usw., nicht zuletzt an der Wahl der Amtsträger. — Kurz vorher (Tz 74, al 3) hatte das Konzil festgestellt, der Staat und seine Autorität seien in der Menschennatur begründet; daraus ermißt sich das Gewicht, das dieser neuen Aussage zukommt, die der demokratischen Staatsform nachrühmt, sie entspreche ganz und gar der Menschennatur (‚plene congruit'). Zweifellos ist das Konzil sich darüber im klaren, daß die Verwirklichung der Demokratie (ähnlich wie diejenige der Mitbestimmung [Tz 68]) Voraussetzungen erfordert, die nicht überall gegeben sind und sich auch nicht von heute auf morgen schaffen lassen. Die im einleitenden Satz dieses Kapitels (Tz 73, al 1) gerühmten Wandlungen und Fortschritte sind längst noch nicht überall so weit gediehen. So liegt es dem Konzil gewiß fern, in ungestümem Eifer „juridisch-politische Strukturen" Völkern aufnötigen zu wollen, bei denen die Voraussetzungen für deren Funktionieren erst noch geschaffen werden müssen. Ebenso gewiß aber liegt es im Sinne des Konzils, daß man mit aller Kraft und mit allem Ernst sich bemühe, diese Voraussetzungen zu schaffen. — Ein kurzes Sätzchen ruft in Erinnerung, daß staatsbürgerliche Rechte zugleich auch staatsbürgerliche Pflichten bedeuten, und daß die Ausübung des freien Stimmrechts Dienst am Gemeinwohl zu sein hat. In einem noch kürzeren Sätzchen spricht das Konzil den (Berufs-)Politikern, d. i. denen, die sich von Berufs wegen in den Dienst am Gemeinwohl stellen und damit eine manchmal gar nicht leichte Bürde auf sich nehmen, seine Anerkennung aus; daß Politik den Charakter verderben *müsse*, ist offenbar nicht die Meinung des Konzils.

(2) Ein demokratisches Gemeinwesen benötigt eine Reihe von Institutionen, an erster Stelle eine klare rechtliche Ordnung. — Staatsbürgerliche Pflicht ist es, alle um des Gemeinwohls willen erforderlichen persönlichen und sachlichen Leistungen zu erbringen. Auf einzelne Beispiele wie Wehrpflicht, Arbeitsdienstpflicht, Steuerpflicht wird nicht eingegangen; ein Buch würde nicht ausreichen, um alle hier anstehenden Fragen zu beantworten. — Der staatlichen Obrigkeit

wird ans Herz gelegt, nicht alles tun zu wollen, sondern der freien Initiative Raum zu lassen; die Staatsbürger — nicht nur die einzelnen, sondern eigens auch ihre Verbände! — werden ermahnt, nicht alle Lasten dem Staat zuzuschieben und alle Leistungen vom Staat zu erwarten, sondern sich nach Kräften selbst zu helfen.

(3) Der nächste Absatz beschäftigt sich mit der schon von Pius XI. (Quadragesimo anno, n. 79) festgestellten Tatsache, daß unter den heutigen Verhältnissen staatliche Interventionen in immer größerem Umfang notwendig werden. Hinzu kommt das, wovon Mater et Magistra unter dem bei den Franzosen sehr beliebten, uns Deutschen weniger geläufigen Stichwort ‚socialisation' (nn. 59—67) ausführlich handelt. Ein Konzilsvater hätte gerne diesen Ausdruck vermieden gesehen, weil er meinte, was die Franzosen alles in dieses Wort hineingeheimnissen, vermöge nur ein Franzose nachzuvollziehen. Daran ist gewiß etwas Richtiges, aber das Konzil hat den Franzosen den Gefallen getan, ihr Lieblingswort zu verwenden. Im soziologischen Wortsinn (in der Psychologie hat das Wort eine andere Bedeutung) bezeichnet ‚socialisation' im wesentlichen das, was wir als das Netzwerk der sozialen Beziehungen und dessen ständig zunehmende Verdichtung zu bezeichnen pflegen. In verschiedenen Teilen der Welt ist *diese* ‚socialisation' verschieden weit fortgeschritten, allenthalben aber ist sie unvermeidlich. Sie hat ihre Vorzüge, aber auch ihre Gefahren; beim Abwägen kommt Mater et Magistra zu einem *positiven* Ergebnis; das Konzil, das in Tz 25 diese Wertung übernommen hat, richtet an dieser Stelle sein Augenmerk nur auf mögliche Gefahren. Muß eine Notstandsgesetzgebung die staatsbürgerlichen Freiheiten außergewöhnlich beschränken, so haben diese Beschränkungen, sobald sie entbehrt werden können, wieder zu entfallen. Entartung der Staatsgewalt zu totalitären und anderen, den Rechten der Bürger oder seiner Vereinigungen zu nahetretenden Formen, zu denen die Staatsgewalt entartet, sind *unmenschlich* und stehen damit im ausgesprochenen Gegensatz zu der im Schlußabsatz von Tz 73 gestellten Aufgabe, das öffentliche Leben *wahrhaft menschlich* zu gestalten. Zugleich wird damit verdeutlicht, welchen Staatsformen die an früherer Stelle (Tz 73, al 4) ohne Namensnennung ausgesprochene Ablehnung gilt.

(4) Den Staatsbürgern insgesamt wird die ‚pietas erga patriam' anbefohlen, d. i. jene Tugend, die wir Gott, den Eltern und dem „Vaterland" schulden in Liebe, Ehrfurcht und Gehorsam; diese ‚pietas erga patriam' soll kein engstirniger Patriotismus sein, vielmehr großherzig sich zugleich auch auf das Wohl der ganzen Menschheitsfamilie hinwenden.

(5) Als besondere Aufgabe der *Christen* — und zwar aller! — im

öffentlichen Leben hebt das Konzil hervor, durch ihre Gewissenhaftigkeit und ihre Hingabe an das Gemeinwohl als *Vorbild* zu wirken. An ihrem Beispiel soll sich zeigen, wie Autorität und Freiheit, Initiative und — dies scheint eine glückliche Wendung der französischen Übersetzung zu sein, die wir hier übernehmen — Solidarität, leistungssteigernde Einheit (Einigkeit) und fruchtbar sich entfaltende Mannigfaltigkeit einander sinnvoll ergänzen. — Hinsichtlich der Gestaltung der irdischen Angelegenheiten, m. a. W. im Gesamtbereich praktischer Politik, können verschiedene und selbst gegensätzliche Meinungen zu Recht bestehen, beispielsweise als Programme verschiedener politischer Parteien; diesen Meinungen und ihren Trägern soll man achtungsvoll begegnen. Der lateinische Text läßt grammatikalisch keinen Zweifel zu, daß das Konzil auch diese Mahnung ungeachtet ihrer Allgemeingültigkeit speziell an die Christen richtet. Der Kommentar der (französischen) Action Populaire weiß einen zwar nicht rühmlichen, aber überzeugenden Grund dafür anzugeben: gerade Katholiken hätten oft durch politische Intoleranz gefehlt und mit aller Gewalt „monolithische" Einmütigkeit durchsetzen wollen, eine Bemerkung, die zweifellos für Frankreich, aber nicht *nur* für Frankreich zutrifft. — Den politischen Parteien schärft das Konzil die Verpflichtung ein, sich immer für das einzusetzen, was sie nach ihrer ehrlichen Überzeugung als Erfordernis des Gemeinwohls ansehen; auf keinen Fall dürfen sie oder darf man Sonderinteressen dem Gemeinwohl vorgehen lassen.

(6) Der letzte Absatz fordert die für alle, namentlich aber für den jugendlichen Nachwuchs so dringend notwendige *Erziehung* zur politischen Wirksamkeit. Mehr noch: diejenigen, die das Zeug dazu haben — die entsprechende Eignung entweder schon besitzen oder doch sich erwerben können —, werden eingeladen, sich für die Politik als Beruf, der mit Worten Pius' XI. als schwieriger und zugleich edler (vornehmer, hochstehender) Beruf bezeichnet wird, vorzubereiten und sich angelegen sein zu lassen, ihn uneigennützig und unbestechlich auszuüben; so klingt das bereits in Abs. 1 den Politikern gespendete Lob hier am Ende nochmals an. Desgleichen kommt die Konstitution hier auf den Kampf gegen tyrannische Unterdrückung zurück, gleichviel ob diese von einem einzelnen Tyrannen oder von einer politischen Partei ausgeübt wird. Der Politiker soll ihr durch Rechtschaffenheit und Klugheit entgegenwirken. Hier könnte man allenfalls eine Widerstands*pflicht* (vgl. Tz 74, al 6) angedeutet finden, jedoch auch hier finden wir keine näheren Ausführungen, wieweit der „rechtschaffene" Staatsmann oder Staatsbürger in seinem Widerstand gehen kann. Der Satz wendet sich vielmehr sogleich dem *Positiven* zu und fordert den aufrichtigen und ausgewogenen Einsatz für das Wohl

aller, einen Einsatz, der getragen sein soll von zwei Tugenden, die dem Konzil als für das politische Leben bedeutsam erscheinen: caritas et fortitudo politica. — Fortitudo politica: daß gerade die Politik Mut und „Stehvermögen" erfordert, so daß es seinen guten Sinn hat, von einer eigenen „politischen Tapferkeit" zu sprechen, leuchtet ohne weiteres ein. Aber ‚caritas politica'? Es ist uns sehr geläufig, von „sozialer Gerechtigkeit" (‚iustitia socialis') zu sprechen, aber schon „soziale Liebe" (‚caritas socialis') ist uns ungewohnt; außerhalb kirchenlehramtlicher Dokumente wie Quadragesimo anno, die ihr wohl erstmals Ausführungen widmet (nn. 88 126 137), und Mater et Magistra (n. 39) begegnen wir ihr kaum. Und doch muß der gesellschaftliche Raum, der Raum des menschlichen Zusammen- und Gemeinschaftslebens von der Liebe durchwaltet und wenigstens auch von ihr *mit*gestaltet sein. Aber der politische Raum? Verstehen wir ihn im Sinne von Carl Schmitt als den Raum des Freund-Feind-Verhältnisses, dann hat in ihm die echte, selbstlose Liebe keinen Platz, sondern nur der Selbstbehauptungswille und der Vernichtungswille gegen den Feind. Das Konzil hat eine andere Vorstellung von der Politik und vom Politiker (von der Idealgestalt des Politikers): der Politiker waltet als Wohltäter nicht an einzelnen, nicht an einer ihm besonders nahestehenden und ihm interessenmäßig verbundenen Gruppe, sondern als Wohltäter am Ganzen, gewiß — um den Gedanken von Abs. 4 wieder aufzugreifen — zunächst am Ganzen seiner communitas politica, seines Volkes und Landes, aber schon mit dem Ausblick auf die Gesamtheit der Menschheitsfamilie; so verstanden ist sein Wirken Ausfluß eines spezifischen Wohlmeinens und Wohlwollens, der ‚caritas politica'.

IV

Staat und Kirche (Tz 76)

(1) Uns ist die Wortfolge Kirche und Staat geläufig, aber hier muß es „Staat und Kirche" heißen, weil das ganze Kapitel vom Staat handelt und hier auf sein Verhältnis zur Kirche eingegangen wird. Wenn Leo XIII. vom Verhältnis der beiden handelt, unterstellt er den christlichen Staat, genauer gesprochen den katholischen Glaubensstaat; welche Abwandlungen sich ergeben, wenn der Staat dieser Vorstellung nicht entspricht, muß man sich auf eigene Verantwortung ausdenken; auf diesen nicht-sein-sollenden Zustand und die aus ihm zu ziehenden Folgerungen ging Leo XIII. nicht ein. Auch seine Nachfolger blieben im wesentlichen dieser Linie treu; so noch Pius XII. in seiner Lehre von der Toleranz: an und für sich und von Rechts wegen bekennt der Staat sich zum katholischen Glauben als Staatsreligion und fördert daher die katholische Kirche und verteidigt sie gegen das Eindringen anderer religiöser Bekenntnisse, erst recht areligiöser

Weltanschauungen; wo diese Voraussetzung bedauerlicherweise nicht zutrifft, kann es um des Gemeinwohls willen geboten sein, daß der Staat auch nicht-katholische Religionsgesellschaften und areligiöse Weltanschauungsgemeinschaften auf seinem Boden zuläßt und ihnen Schutz angedeihen läßt. Von einer grundlegend anderen Voraussetzung geht das Konzil aus. Es akzeptiert die weltanschaulich pluralistische Gesellschaft zwar nicht als *Ideal*fall, wohl aber unter den heutigen Umständen als den *Normal*fall. So zielt gleich die erste Aussage, die es über das Verhältnis von Staat und Kirche macht, zwar nicht allein, aber doch vorzugsweise auf die *pluralistische* Gesellschaft; gerade für sie erscheint es dem Konzil wichtig, daß 1. das *Verhältnis* von Staat und Kirche — vielleicht würde man noch besser vom Verhältnis des Staates zur Kirche sprechen — *richtig gesehen*, und daß 2. *klar unterschieden* wird zwischen dem, was die Glieder der Kirche, sei es als einzelne, sei es organisiert, aus christlichem Gewissensentscheid heraus tun oder lassen, und dem, was sie in Gemeinschaft mit ihren kirchlichen Hirten namens der Kirche unternehmen. — Man könnte hier einen Anklang an die bekannte, allerdings keineswegs allgemein anerkannte Unterscheidung von actio catholicorum und Actio Catholica heraushören wollen; das dürfte aber unberechtigt sein; zum mindesten wird man nicht sagen können, das Konzil habe diese umstrittene Unterscheidung sanktioniert, noch weniger, es bediene sich ihrer hier. Im Gegenteil, die Trennscheide scheint nicht ganz an der gleichen Stelle zu liegen. Worum es hier geht, ist vielmehr, dem weltanschaulich pluralistischen Staat erkennbar zu machen, wofür die Kirche als solche Verantwortung trägt — und er daher die Kirche als verantwortlich behaften kann — und wofür nicht. Für den katholischen Glaubensstaat, der die Kirche anerkennt als das, was sie ist und als was sie sich selbst versteht, ist es leicht, sowohl das, was seine an der katholischen Glaubens- und Sittenlehre sich orientierenden Staatsbürger als solche tun, als auch die der Kirche als solcher zuzurechnenden Handlungen und Maßnahmen richtig einzuordnen und zu werten. Der weltanschaulich pluralistische Staat dagegen, der das Selbstverständnis der Kirche nicht nachzuvollziehen vermag, tut sich da schwer; um ihm Mißgriffe zu ersparen, soll man ihm deutlich zu erkennen geben, wo er es mit der Kirche als solcher und wo er es mit eigenverantwortlichem Handeln seiner katholischen Staatsbürger zu tun hat. Selbstverständlich lassen die Verantwortungsbereiche sich nicht in vollkommener Schärfe abgrenzen; mindestens mittelbar fällt die Verantwortung auch für das, was Katholiken ‚christiana conscientia ducti' tun, auf die Kirche zurück, die dieses Gewissen gebildet, ihm die Maßstäbe für die zu treffenden Entscheidungen an die Hand gegeben oder auch es an ausreichender und zeitgemäßer Schulung der Gewissen hat fehlen lassen.

Das 2. Vatikanische Konzil selbst ist ja Zeuge dafür, wie große Rückstände gerade in Fragen der politischen Ethik aufzuholen waren.

Um klare Unterscheidung nicht nur zwischen Kirche und Staat selbst, sondern auch um deren Wesensart, Aufgaben und Mittel geht es auch in den folgenden Absätzen. Einige Wendungen in Mater et Magistra, namentlich in deren Eingang (nn. 1—4) waren dazu angetan, den irreführenden Eindruck zu erwecken, als wolle diese Enzyklika die überkommene klare Unterscheidung zwischen Kirche und Staat, zwischen dem übernatürlichen Ziel der Kirche, die es mit dem ewigen Heil des Menschen zu tun hat, und der Aufgabe des Staates, dem die Sorge für das irdische Wohlergehen obliegt, aufheben oder doch verwischen und auch die Sorge für das irdische Wohl der Menschen als Aufgabe der Kirche hinstellen[5]. Soweit die sprachlich mangelhafte Fassung von Mater et Magistra und der übergroße Eifer, mit dem Johannes XXIII. aus der Güte seines Herzens seine lieben Bauern, wie ein schweizerischer Autor (J. Bleß) es so schön ausdrückt, gleich mit einem ganzen Blumenstrauß agrartechnischer und agrarpolitischer Ratschläge beschenkt hat, hier eine gewisse Verwirrung herbeigeführt haben sollten, stellt die Konzilskonstitution die volle Klarheit wieder her.

(2) Aufgabe und Zuständigkeit der Kirche sind von denen des Staates grundverschieden (‚nullo modo confunditur'). Die Kirche ist aber auch keinem politischen System wahlverwandt (daß sie bestimmte politische Systeme wegen ihrer Unmenschlichkeit ablehnen muß, ist an früherer Stelle [Tz 74, al 5 und Tz 75, al 3] bereits gesagt). Schwer ist zu deuten, was gemeint ist, wenn es heißt, die Kirche sei und verstehe sich als Zeichen und Garantin der Transzendenz der menschlichen Person. Da es hier um das Verhältnis von Kirche und Staat geht, muß die Aussage dahin verstanden werden, die Kirche mache es für den *Staat* sinnfällig (augenscheinlich, handgreiflich), daß der Mensch zwar totus (als ganzer), aber nicht totaliter (gänzlich und in jeder Hinsicht) dem Staat angehört; zugleich biete sie dem Staats*bürger* die Gewähr oder eine Bürgschaft dafür, daß jedenfalls sie als

[5] Irreführend war nicht allein, aber vor allem die Wendung ‚ante omnia' (ital.: ‚abbia innanzitutto il compito'; Mater et Magistra, n. 3), womit der Kirche sprachlich eindeutig eine *Haupt*aufgabe zugeschrieben wird, was logisch impliziert, daß sie auch noch eine *Neben*aufgabe hat. Über diese Logik setzt sich der Text aber einfach hinweg. Neben das, was nach dem authentischen lat. Text ‚ante omnia' Aufgabe der Kirche *ist* (‚Ecclesiae est') bzw. nach dem italienischen Wortlaut die Kirche zur Hauptaufgabe *hat*, stellt der Text das, worum sie sich nichtsdestoweniger sorgt (lat. ‚sollicita est'; ital. ‚essa è tuttavia sollecita'). Daß Mater et Magistra solcher Weise von der Tradition hätte abweichen wollen, wäre jedoch befremdend, insbesondere nachdem Leo XIII. seine Enzyklika Immortale Dei mit der Aussage eingeleitet hatte, die Leistungen der Kirche für das irdische Wohl der Menschen seien so groß, daß sie gar nicht größer sein könnten, *wenn* die Kirche dafür gestiftet *wäre*, und Pius XI. in Quadragesimo anno (nn. 41 ff.) die Zuständigkeit der Kirche genauestens umschrieben hatte.

außer- und überstaatliche Institution diese seine Transzendenz, sein Hinausragen nicht allein über den Einzelstaat, dessen Bürger er ist, sondern über die Staatenwelt schlechthin, über die irdische Gemeinschaft überhaupt, nicht nur ernst nimmt und anerkennt, sondern im Rahmen ihrer Möglichkeiten auch schützt.

(3) Leo XIII, hatte formuliert, Kirche und Staat seien — jede in ihrem Bereich — souverän (‚utraque in suo genere maxima' [„Immortale Dei"]). Zwar versuchen die Einzelstaaten noch, an ihrer Souveränität festzuhalten, und in der heutigen internationalen Politik gebärden sie sich noch als souverän und werden als souverän behandelt, aber diese Souveränität ist mehr und mehr durchlöchert; sie ist fragwürdig geworden. Die Formel Leos XIII. zu wiederholen wäre — zumal nach Pacem in terris — ein Anachronismus. So formuliert das Konzil denn vorsichtiger und sagt nur noch, Staat und Kirche seien jede in ihrem Bereich (in proprio campo) unabhängig voneinander und rechtlich eigenständig. Mit Genugtuung darf vermerkt werden, daß diese Auffassung sich auch im staatskirchenrechtlichen Denken der Bundesrepublik Deutschland weitgehend durchgesetzt hat — selbstverständlich, da die Bundesrepublik Deutschland ein pluralistisches Gemeinwesen ist, nicht nur zugunsten der katholischen Kirche, sondern grundsätzlich zugunsten aller religiösen und areligiösen Gemeinschaften, die sich dem Staat gegenüber in überzeugender Weise als ‚signum et tutamen transcendentiae personae humanae' ausweisen.

Da Staat und Kirche es mit den gleichen Menschen zu tun haben, wird verständiges, den jeweiligen Verhältnissen angepaßtes Zusammenwirken der Wirksamkeit beider zustatten kommen. Die Wendung ‚attentis locorum temporumque adiunctis' hält alle Möglichkeiten offen, insbesondere auch das von vielen, vor allem von den US-Amerikanern auf Grund ihrer Erfahrungen bevorzugte und befürwortete System der freundschaftlich-wohlwollenden „Trennung von Kirche und Staat", das im Verhältnis zum pluralistischen Staat zweifellos das nächstliegende, vielleicht sogar das einzig konsequent realisierbare ist. — Daß trotz der grundlegenden Verschiedenheit von Staat und Kirche ein Zusammenwirken möglich und sinnvoll ist, erläutern die nächsten Sätze. Ein und derselbe Mensch hat ein irdisch-geschichtliches Dasein und eine ewige Bestimmung. Durch ihre Verkündigung und durch das gute Beispiel der Christen — wollte Gott, dem wäre immer so! — schützt und fördert die Kirche die staatsbürgerliche Freiheit und das staatsbürgerliche Verantwortungsbewußtsein.

(4) Ein eigener Absatz dient dazu, klarzustellen, daß die Apostel, ihre Nachfolger (also die Bischöfe) und deren Mitarbeiter (offenbar

an erster Stelle die Priester) bei ihrer apostolischen Wirksamkeit sich nicht auf weltliche Machtmittel, sondern auf Gott stützen, der die Kraft des Evangeliums oft gerade in der menschlichen Schwachheit seiner Verkünder offenbar werden läßt. Der Dienst am Worte Gottes muß sich der Mittel und Wege bedienen, die dem Evangelium eigen und in der Hauptsache andere sind als diejenigen des irdischen Gemeinwesens. In der Hauptsache oder überwiegend (‚in pluribus'): damit ist bereits angedeutet, daß die kirchliche Verkündigung sich auch solcher Mittel bedienen wird, wie der Staat sie für seine Zwecke anwendet, unter den heutigen Umständen beispielsweise der erst dank der modernen Technik zur Verfügung stehenden Massenkommunikationsmittel.

(5) Dieser Gedanke wird im nächsten Absatz vertieft: ungeachtet ihrer wesentlichen Verschiedenheit besteht zwischen Diesseits und Jenseits ein enger Zusammenhang; so bedarf die Kirche, um ihre Aufgabe erfüllen zu können, auch der materiellen Mittel. Aber hier wird nun eine sehr entscheidende Wendung vollzogen — nicht so sehr der Lehre als der Praxis —: das Konzil verkündet, die Kirche setze ihr Vertrauen nicht auf staatlicherseits ihr gewährte oder zu gewährende Vergünstigungen; im Gegenteil, soweit sie sich im Genuß solcher Vergünstigungen befindet, werde sie dieselbe überprüfen, und wenn sie sich eingestehen muß, daß die Inanspruchnahme solcher Vergünstigungen ihrer Glaubwürdigkeit Abtrag tut, werde sie darauf verzichten und eine zeitgemäßere Regelung ihrer Beziehungen zum Staat anstreben. Das ist eine Willensäußerung des Konzils, die sich mit vollem Recht in eine Reihe stellen läßt mit seiner Verlautbarung zur Latifundienfrage (Tz 71, al 6), die mit Recht als der Höhepunkt des Kapitels III über das Wirtschaftsleben gerühmt wird (vgl. ThPh 41 [1966] 207 ff.). Richtet es dort eine Herausforderung an die mächtige und reiche Oberschicht katholischer Länder, so richtet es hier eine Herausforderung an die Kirche selbst. An einer Mindestforderung allerdings muß die Kirche festhalten: es muß ihr freistehen, nicht nur die *Offenbarungs*wahrheiten, sondern auch ihre *Sozial*lehre zu verkünden und auch politische Angelegenheiten *sittlich* zu beurteilen, mindestens dann, wenn ihr dies um der Wahrung der Menschenrechte oder um des Heiles der Seelen willen geboten erscheint. — Heute weiß die Kirche, wie sehr die enge Verbindung, die sie mit der gesellschaftlichen Oberschicht und speziell mit dem Staat eingegangen war („Bündnis zwischen Thron und Altar"), ihrer Glaubwürdigkeit bei den breiten Bevölkerungsschichten auf der Schattenseite des Lebens, bei den Benachteiligten, den Unterdrückten und Ausgebeuteten, geschadet hat. Viel zu spät, erst nachdem die Kirche längst den Großteil der Arbeiterschaft verloren hat, beginnt diese Erkenntnis sich durchzusetzen; nun wird alles darauf ankommen, sie in die Praxis

umzusetzen. Das Konzil hat einen Wechsel ausgestellt; er muß *eingelöst* werden!

(6) Man möchte bedauern, daß die Konstitution dieses Kapitels nicht mit der Proklamation dieses Stellungswechsels — fast möchte man sagen: Frontwechsels — ausklingen läßt. Offenbar aber suchte man nach einer Überleitung zu dem nächstfolgenden Kapitel, das in seinem ersten Teil sich mit der Friedensfrage befaßt, und so wird unter Bezugnahme auf eine Stelle der dogmatischen Konstitution über die Kirche daran erinnert, daß die Kirche, indem sie alles Wahre, Gute und Schöne in der menschlichen Gesellschaft fördert und auf eine höhere Stufe erhebt, den Frieden unter den Menschen befestigt zur Ehre Gottes[6].

V

Entwicklungshilfe (Tz 83-88)

In dem Abschnitt ‚De communitate internationali aedificanda' (Kap. V, Abschn. 2 [Tz 83—90]) treten die Ausführungen über internationale und erst recht supranationale Institutionen, die in Pacem in terris einen so hervorragenden Platz eingenommen haben, insbesondere die Aufgabe, eine Instanz zu schaffen, die autorisiert und tatsächlich imstande wäre, das gesamtmenschheitliche Gemeinwohl zu wahren, und die dieses betreffenden Fragen einer für alle verbindlichen Lösung zuzuführen, völlig zurück gegenüber den Maßnahmen der sogenannten Entwicklungshilfe, genauer gesprochen: der wirtschaftlichen Entwicklungshilfe. Nicht nur in der Überschrift von Tz 85 wird ausdrücklich abgegrenzt: ‚in campo oeconomico', sondern in Tz 87 erscheint der Übervölkerungsdruck, unter dem manche Länder zu leiden haben, als Folge des ungleich schnellen Wachstums von Be-

[6] Der lateinische Text gebraucht die gleiche Wendung ‚Ecclesia, cuius est' wie Mater et Magistra, n. 3. Rein grammatikalisch könnte sie ebenso wie dort als Aussage über Aufgabe und Daseinszweck der Kirche verstanden werden und würde dann in aller Form der Kirche eine Doppelaufgabe zuschreiben: alles Wahre, Gute und Schöne erstens zu *fördern* und zweitens es aus der natürlichen Ordnung, der es von Haus aus angehört, in die übernatürliche Heilsordnung zu *erheben*. Man müßte dann, um den Text zu retten, das erstere als dienende Funktion oder Hilfsaufgabe interpretieren: um die Güter in die Heilsordnung hinaufzuheben, muß die Kirche sich zunächst einmal überhaupt um sie annehmen, etwa so wie Bischof Ketteler sagte, um die Menschen zu guten Christen zu machen, müssen wir ihnen zuerst ein wirklich menschliches und menschenwürdiges Dasein ermöglichen. — Dem in Bezug genommenen Text aus ‚Lumen gentium', n. 13, ist jedoch eine solche Deutung völlig fremd; damit ist sie auch hier (obwohl sprachlich möglich, vielleicht sogar die nächstliegende) tatsächlich auszuschließen. Bemerkenswerterweise gibt denn auch die franz. Übersetzung das ‚cuius est' durch ‚à qui il appartient' wieder: das ‚cuius est' bezeichnet hier ein ‚proprium' der Kirche, nicht ihre Aufgabe oder ihr Ziel. — Vgl. hierzu die vom Konzil in Kap. II ‚De culturae progressu rite promovendo' (ad n. 58, nota 7) angeführte briefliche Äußerung Pius' XI.: „Il ne faut jamais perdre de vue que l'objectif de l'Église est d'évangéliser et non de civiliser. Si elle civilise, c'est par l'évangélisation" (Semaines Sociales de France, Versailles, 1936, pp. 461—462).

völkerung und Sozialprodukt und wird als solche behandelt. Zwar hatte auch Pacem in terris unter den ‚hinc atque illinc sociata multiformiter opera' der Entwicklungshilfe an erster Stelle wirtschaftliche Maßnahmen genannt, aber laufend weiter aufgezählt den ganzen sozialen und politischen Bereich, das kulturelle Leben (‚ingenii cultum'), das Gesundheitswesen und den Sport (Pacem in terris, n. 98; vgl. auch n. 140). Um so mehr muß es auffallen, daß das Konzil sich fast ganz auf die wirtschaftliche Entwicklungshilfe beschränkt. Einen Grund dafür mag man darin erblicken, daß das Konzil in der schreienden Ungleichheit der wirtschaftlichen Lage, hier der reichen, dort der armen Länder, eine den Weltfrieden gefährdende Ungerechtigkeit erblickt (Tz 83[7]); so stellen sich Maßnahmen, die hier einen Ausgleich anstreben, als wichtiger Beitrag zu der im ersten Abschnitt dieses Kapitels behandelten Sicherung des Friedens dar. Offenbar aber hat der Gegensatz von arm und reich, der dem Konzil in den aus armen und aus reichen Ländern kommenden Konzilsvätern tagtäglich sozusagen personifiziert vor Augen stand, dieses immer wieder beunruhigt und die Gedanken immer wieder auf die Not, aber auch auf die Seligkeit der Armut (vgl. Tz 72, al 1) hingelenkt, ohne daß man sagen könnte, es sei dem Konzil gelungen, das letzte Wort zu dieser Problematik zu sagen. Schließlich wird wohl auch hier der Zeitdruck, unter dem das Konzil namentlich gegen Ende stand, eine entscheidende Rolle gespielt haben: eine Gesamtkonzeption der Entwicklungshilfe auszuarbeiten würde sehr viel mehr Zeit erfordert haben als einige Hinweise zusammenzustellen, worauf insbesondere bei der wirtschaftlichen Entwicklungshilfe zu achten sei. Es versteht sich von selbst, daß nicht versäumt worden ist, auf die kulturellen, sozialen und politischen Zuammenhänge hinzuweisen, in die alle wirtschaftlichen Maßnahmen eingeordnet sein müssen, um Frucht zu tragen. Dabei ist allerdings ein entscheidend wichtiger Gedanke zu kurz gekommen. Zutreffend weist das Konzil zwar darauf hin, daß es nicht genügt, materielle Hilfen zu gewähren, sondern daß Hand in Hand damit die Anleitung gehen muß, diese Hilfen in der rechten Weise zu nutzen. Aber das ist nicht alles, vielleicht nicht einmal das Wesentliche. Der ungeheuere Vorsprung, den heute die fortgeschrittenen Länder vor den sogenannten Entwicklungsländern haben, beruht entscheidend darauf, daß wir nicht nur im wirtschaftlichen Bereich, sondern weit darüber hinaus „rationell" verfahren, sie dagegen „traditionell". Die wirtschaftliche Not der zurückgebliebenen Länder läßt sich nicht durch materielle Gaben allein beheben, auch nicht durch für sie vorteilhaftere Gestaltung der Handelsbeziehungen und

[7] Vgl. hierzu die Ausführungen über die Einstellung des Konzils gegenüber Ungleichgewichten und Ungleichheiten in dem vorhergehenden Aufsatz „Die Wirtschaft im Urteil des Zweiten Vatikanischen Konzils" (ThPh 41 [1966] 188—210).

dergleichen mehr; entscheidend ist die *geistige Umstellung* der Entwicklungsländer vom Traditionalismus zur Rationalität. Das aber bedeutet nicht nur eine ungeheuer schwere Aufgabe, sondern darin liegt noch viel mehr eine erschreckende Gefahr, und unter dieser Rücksicht ist die Entwicklungshilfe an allererster Stelle ein kulturelles und sozialpädagogisches Problem, erst an zweiter Stelle eine wirtschaftliche Aufgabe. Der Wissenschaftliche Beirat beim Bundesministerium für Wirtschaft, also ein primär für die ökonomische Seite der Angelegenheit sachverständiges und zuständiges Gremium, hat in einem Gutachten vom 23. Januar 1960 zu bedenken gegeben: „Eine schnell vorangetriebene Technisierung oder eine einseitige Förderung bestimmter wirtschaftlicher Teilbereiche, die auf eine gleichmäßige Entwicklung der übrigen Lebensbereiche in Gesellschaft und Wirtschaft nicht genügend Bedacht nimmt, wäre nicht nur wirtschaftlich sinnlos, sondern müßte überdies gefährliche soziale und kulturelle Spannungen erzeugen. Der Erfolg wirtschaftlicher Hilfen wird weitgehend davon abhängen, ob es den vielfach noch in einer nichtrationalen Vorstellungswelt lebenden Völkern gelingt, den Weg zu rationalem wirtschaftlichem und technischem Denken zu finden. Rationales Verhalten darf jedoch nur als sachliches Erfordernis, nicht als höherer ethischer Wert hingestellt werden."[8] In dem Kapitel über das Wirtschaftsleben hatte das Konzil das Problem sozusagen punktuell berührt: die bei primitiven Völkern gewohnheitsrechtlich bestehenden Ansprüche auf Nothilfe dürften weder starr beibehalten werden noch ersatzlos fortfallen, sondern seien in rationelle Formen zu überführen (Tz 69, al 2). Das Problem ist aber ganz umfassend und, wenn auch in anderen Formen, bei Völkern ältester Hochkulturen (z. B. Indien) nicht minder bedeutsam als bei primitiven Völkern (ein andeutungsweiser Hinweis darauf findet sich in Tz 86, lit. d, aber auch nicht mehr).

Eine weitere, überaus wichtige Frage, sozusagen im Angelpunkt von Ökonomie und Ethik wird vom Konzil nicht angesprochen, nämlich: Ist die wirtschaftliche Entwicklungshilfe selbstlose Wohltätigkeit oder ist sie Geschäft oder vielleicht eine Verbindung von beiden? Anders ausgedrückt: Sind die wirtschaftlichen Maßnahmen der Entwicklungshilfe nur für die Empfänger von Nutzen oder lohnen sie sich auch für die Geber? Die Frage ist nicht ohne Bedeutung für die Begründung einer Pflicht zur Entwicklungshilfe: eine Pflicht, die zu erfüllen fühlbare und endgültige Opfer kostet, wird schwerer zu begründen und enger zu begrenzen sein als eine Pflicht, deren Erfüllung sich früh

[8] Der Wissenschaftliche Beirat beim Bundeswirtschaftsministerium, 5. Band, Gutachten vom Januar 1957 bis März 1961 (Göttingen 1961): hier Gutachten vom 30. 1. 1960: „Probleme einer rationellen Wirtschaftshilfe an die Entwicklungsländer", Ziff. I, 7, S. 62; vgl. hierzu vom Verf.: „Die ethische Begründung der Entwicklungshilfe", in: Jahrbuch des Instituts für christliche Sozialwissenschaften, hrsg. von Josef Höffner, Bd. 3 (Münster/Westf. 1962) 333—345.

oder spät auszahlt. Aussagen von der Art wie diese, damit es zu einer rechten wirtschaftlichen Ordnung komme, müßten übermäßiges Gewinnstreben nebst einer Reihe anderer Ungehörigkeiten abgestellt werden (Tz 85, al 3), wird niemand bestreiten, aber sie helfen uns nicht weiter. Daß manche sogenannte Direktinvestitionen in Entwicklungsländern sich für den Investor glänzend rentieren und zugleich für das Entwicklungsland überaus nützlich sind, ist nur eine Teilerkenntnis. Entscheidend kommt es darauf an, ob zu erwarten steht, die Entwicklungshilfe *insgesamt* werde sich, wenn schon nicht auf kurze, so doch auf lange Sicht für die diese Hilfe gewährenden fortgeschrittenen Länder als wirtschaftlich lohnend erweisen. „Eine klare Antwort auf diese Frage liegt im Interesse sowohl des Hilfe gewährenden als auch des Hilfe empfangenden Landes. Ist sie zu bejahen, so bleibt dem Empfangsland die Demütigung erspart, sich als Almosenempfänger zu fühlen, und das Geberland muß sich vor dem Fehler hüten, die Rolle des edelmütigen und selbstlosen Wohltäters zu spielen, wodurch es seine Glaubwürdigkeit beim Empfangsland einbüßen müßte."[9] Wenn das Konzil die wirtschaftliche Entwicklungshilfe um des gesamtmenschheitlichen, näherhin des weltwirtschaftlichen Gemeinwohls willen als geboten ansieht, liegt es immerhin nahe, anzunehmen, daß auch die Entwicklungshilfe gewährenden Länder an diesem Gemeinwohl Anteil haben werden; ob dieser Gewinn — wie der Wirtschaftswissenschaftliche Beirat anzunehmen geneigt ist — die für die Entwicklungshilfe gebrachten Opfer aufwiegt oder gar überwiegt, kann vom Konzil nicht entschieden werden und muß daher offenbleiben. Bestimmt aber liegt die Empfehlung des Beirats an das Geberland, „sich vor dem Fehler zu hüten, die Rolle des edelmütigen und selbstlosen Wohltäters zu spielen", ganz im Sinne des Konzils[10].

Wer aber ist der Adressat oder sind die Adressaten, an den oder an die das Konzil seine Mahnungen richtet?

Solange das Konzil noch bei der internationalen Gemeinschaft im allgemeinen verweilt, d. i. bevor es sich im besonderen der wirtschaftlichen Entwicklungshilfe zuwendet, spricht es, da die in Pacem in terris geforderte Weltregierung noch nicht besteht, unmittelbar die ‚communitas gentium' mit der ganz allgemein gehaltenen Mahnung an, sich die Ordnung zu geben, deren es bedarf, um für die heute anstehenden Aufgaben gerüstet zu sein (Tz. 84, al 1). Ausdrücklich angesprochen werden die bereits bestehenden weltweiten und regionalen Institutionen und Organisationen aller Art; die vom Konzil gebrauch-

[9] Gutachten wie vor Ziff. I, 2, S. 60.

[10] Diese Empfehlung ist in gewissem Grade überholt, seitdem mindestens ein Teil der Entwicklungsländer die Entwicklungshilfe als ihnen rechtlich geschuldete Wiedergutmachung der von den Kolonialmächten an ihnen verübten Ausbeutung beansprucht.

ten Wendungen lassen vor allem an Food and Agricultural Organization (FAO) [cibus], World Health Organization (WHO) [sanitas], United Nations Educational Scientific and Cultural Organization (UNESCO) [educatio] und International Labor Organization (ILO) [labor] denken; spezifisch wirtschaftliche Institutionen und Organisationen erscheinen in dieser Aufzählung nicht, dagegen wird eigens hingewiesen auf die das Flüchtlings- und Wanderungswesen betreuenden Einrichtungen (Tz 84, al 2). In ihnen allen erblickt das Konzil verheißungsvolle Versuche und Ansätze und spricht ihnen Aufmunterung und gute Wünsche aus (al 3).

Wo das Konzil sich dagegen mit dem besonderen Aufgabenkreis der wirtschaftlichen Entwicklungshilfe zuwendet (Tz 85), spricht es nicht bestimmte Institutionen an wie beispielsweise das General Agreement on Trade and Traffic (GATT) oder den International Monetary Fund (IMF) oder die International Bank for Reconstruction on Development (IBRD) an, sondern formuliert unmittelbar die *Sachaufgaben*, wo sich dann jeweils aus der Natur der Sache ergibt, wer jeweils dafür aufzukommen hat.

Um voranzukommen, benötigen die Entwicklungsländer, so stellt das Konzil fest, Menschen und Sachmittel (al 2). Des näheren deckt die vom Konzil vorgelegte Gliederung sich völlig mit derjenigen des bereits mehrfach angezogenen wirtschaftswissenschaftlichen Gutachtens. An erster Stelle Beratungshilfe (‚technical assistance'): Beratung und praktische Anleitung durch die entsprechenden Fachkräfte von der höchsten Stufe der Wissenschaft und Verwaltung bis herab zum schlichten handwerklichen und hauswirtschaftlichen Können. An zweiter Stelle bessere internationale Arbeitsteilung, indem die hochentwikkelten Industrieländer ihre Märkte zu günstigen Bedingungen den Entwicklungsländern erschließen (‚trade, not aid'), an dritter Stelle Kapitalhilfe in den verschiedensten Formen: Geschenke, Darlehen, Beteiligungen, Direktinvestitionen (Tz 85, al 2). Das setzt zweierlei voraus: guten Willen und — Verzicht auf selbstsüchtige Absichten und ehrgeizige Ziele wirtschaftlicher, politischer oder ideologischer Art.

Als Verpflichtungsträger mit je eigenem Pflichtenkreis zählt das Konzil in Tz 86 auf:

a) Die Entwicklungsländer selbst, die sich nicht auf Fremdhilfe verlassen dürfen, sondern an erster Stelle ihre eigenen Kräfte einzusetzen haben. Als Ziel ihrer Anstrengungen stellt es ihnen die vollmenschliche Entfaltung ihrer Bürger vor Augen;

b) die hochentwickelten Industrieländer: ihre sehr ernste Pflicht sei es, den Entwicklungsländern *dazu* zu helfen; deswegen müßten sie bei sich selbst all das vorkehren, was notwendig ist, um sich ideell und materiell für diese Aufgabe zu rüsten;

c) die ‚communitas internationalis' habe die Maßnahmen zu koordinieren und zu inspirieren sowie unter Beachtung des Subsidiaritätsprinzips die internationalen Wirtschaftsbeziehungen so zu ordnen, daß sie der Gerechtigkeit Genüge tun. Hier haben Institutionen wie das General Agreement on Trade and Traffic (GATT), aber auch International Monetary Fund (IMF) und International Bank for Reconstruction and Development (IBRD) ihr Wirkungsfeld. Das Konzil erwähnt sie nicht, spricht vielmehr ausdrücklich nur von Einrichtungen, die erst zu schaffen wären (‚condantur instituta apta'). — Ein Hinweis unter Buchstabe d) deckt sich nicht, berührt sich aber eng mit der vom Wirtschaftswissenschaftlichen Beirat des Bundeswirtschaftsministeriums als entscheidend bezeichneten Umstellung vom Traditionalismus zur Rationalität, die das Konzil natürlich noch von anderen Seiten anleuchtet als ein Wirtschaftswissenschaftlicher Beirat.

Entwicklungshilfe kann man nicht behandeln, ohne sich mit dem für viele Entwicklungsländer drückendsten aller Probleme, dem Bevölkerungsproblem, will sagen: dem Übervölkerungsdruck, auseinanderzusetzen; das Konzil widmet ihm eine eigene Teilziffer (87). Mit Recht weist es im ersten Absatz darauf hin, daß es sich hier um ein Weltproblem handelt und daß es durch weltweite Produktionssteigerung angegangen werden muß. In den beiden folgenden Absätzen umschreibt das Konzil die Zuständigkeit der Regierungen nach der positiven Seite ziemlich vag, dagegen sehr bestimmt nach der negativen Seite: das Recht auf Ehe und Fortpflanzung ist unentziehbar; über die Zahl der Kinder haben allein die Ehegatten, in keiner Weise dagegen die Staatsgewalt zu befinden. Der Entschluß der Eltern setzt ein richtig gebildetes Gewissen voraus; darum ist ein entsprechend hoher religiöser oder doch ethischer Bildungsstand anzustreben und sollen den Eltern die einschlägigen wissenschaftlichen Erkenntnisse nicht vorenthalten, sondern zugänglich gemacht werden; zur Forschung sollten katholische Fachleute ihren Beitrag leisten.

Aber auch hinsichtlich der *wirtschaftlichen* Entwicklungshilfe als solcher schreibt das Konzil den Christen eine eigene Aufgabe zu (Tz 88). In den Armen der Entwicklungsländer ruft Christus selbst nach der helfenden Liebe seiner Jünger. Es darf nicht zum Ärgernis werden, daß reiche christliche Länder im Überfluß leben, während andere Mangel am Notwendigen leiden. — Mit besonderer Anerkennung spricht das Konzil von den meist jugendlichen Entwicklungshelfern, die in die Entwicklungsländer hinausgehen, um unmittelbar an Ort und Stelle Hand ans Werk zu legen. — Sammlung von Spenden, wie das von den deutschen Bischöfen eingeleitete, in manche anderen Länder übernommene Werk ‚Misereor' wird belobigt mit dem bemerkenswerten Zusatz: ‚ut antiquus mos ferebat Ecclesiae,

non ex superfluis tantum, sed etiam ex substantia'. Schon in Tz 69 war die Rede von der Verpflichtung, den Armen zu helfen ‚non tantum ex superfluis'[11]; hier wird — allerdings ohne daß eine Verpflichtung ausgesprochen würde — noch ein Schritt weitergegangen und heißt es ‚etiam ex substantia'. Im Einzelfall kann das sicher in hervorragendem Maße Gott wohlgefällig sein; als allgemein geübte Regel würde es die Entwicklungshilfe nicht fördern, sondern vereiteln, einfach deswegen, weil Entwicklungshilfe kein Distributionsproblem, sondern — wie kurz vorher im Zusammenhang mit dem Übervölkerungsdruck zutreffend gesagt wurde — in der Hauptsache ein Produktionsproblem ist; darum dürfen die fortgeschrittenen Länder ihre wirtschaftliche Leistungsfähigkeit gar nicht schwächen, sondern müssen sie im Gegenteil stärken und fortschreitend steigern. Der einzelne, gleichviel ob Christ oder Nichtchrist, kann aus Edelmut und Opferwilligkeit auch von seiner „Substanz" abgeben; die fortgeschrittenen Industrievölker dürfen das gar nicht. Aber sie vor diesem Mißgriff zu warnen, dürfte sich erübrigen, denn ohnehin besteht nicht die geringste Gefahr, daß sie ihn begehen könnten.

Nach dem Wunsch des Konzils sollen — ohne daß den Gläubigen Gewalt angetan wird — auf diözesaner, nationaler und weltweiter Ebene organisierte Sammlungen durchgeführt werden.

Mit gutem Grund erinnert das Konzil daran, denen, die als Entwicklungshelfer hinausgehen wollen, eine gute Vorbildung mit auf den Weg zu geben; Idealismus allein tut es nicht; Idealismus und gute Vorbildung zusammen vollbringen Großtaten[12].

[11] Vgl. ThPh 41 (1966) 203.

[12] Hierzu vgl. vom Verf.: „Arm und reich; Zum bischöflichen Werk ‚Misereor'", in: StdZ 167 (1960—1961) 401—410; „Armutsidee und Entwicklungshilfe", ebd.: 176 (1965) 331—342.

Die Mischehe, das Konzil und die Mischehen-Instruktion

Wunsch und Wirklichkeit

Von Johannes Günter Gerhartz, S. J.

„Facile conici licet gravissimam huiusmodi quaestionem (sc. de matrimoniis mixtis) nullo modo effugisse Concilium Vaticanum II ... Ac revera Concilii Patres varia de hac re vota protulerunt, quae quidem, uti par erat, attento animo sunt considerata." Das sagt die Instruktion „Matrimonii sacramentum" der Kongregation für die Glaubenslehre, die unter dem Datum des 18. März 1966 die Neuordnung der Mischehe einführte[1]. Diese Instruktion aber, so sagen protestantische Stimmen[2], „deckt sich in keiner Weise mit den Wünschen, die im November 1964 auf dem Konzil geäußert wurden" oder „kommt nur in einem Punkt, nämlich der Streichung der Exkommunikation, dem Wunsch des Konzils entgegen". Und auch Katholiken urteilen: Die Instruktion „bleibt fast auf der ganzen Linie hinter dem Konzilsschema zurück"[3]. Es fragt sich also: Was hat das Konzil über das Problem der Mischehen gesagt? Was hat es zu ihrer kirchlichen Ordnung angeregt? Wieweit ist die Mischehen-Instruktion auf diese Vorschläge der Bischöfe auf dem Konzil eingegangen? Wieweit davon abgewichen und warum? Was liegt hier wirklich vor?

I

Die Folge der Konzilstexte über die Mischehe

Dem Konzil wurden zu seinem Beginn 1962, außer dem Schema einer dogmatischen Konstitution über die Keuschheit, die Ehe, die Familie und die Jungfräulichkeit, sechs Schemata über die Ehedisziplin vorgelegt, die von der zentralen Vorbereitungs-Kommission geprüft und gebilligt waren. Neben den Schemata „de praeparatione ad matrimonium", „de impedimentis ad matrimonium", „de consensu matrimoniali", „de forma celebrationis matrimonii" und „de processu matrimoniali" war darunter ein eigenes Schema „de matrimoniis mixtis". Nennen wir es Text A. Verantwortlich für diese Vorlagen wurde die Konzils-Kommission „de sacramentorum disciplina" unter der Leitung des Kardinals Aloisi Masella.

[1] AAS 58 (1966) 235—239.

[2] So in „Evangelischer Pressedienst" (epd) Nr. 76, vom 31. März 1966, der Präsident des Französischen Protestantischen Kirchenbundes, Pfarrer Charles Westphal; bzw. (die zweite Äußerung) Pfarrer H. Roux, der zeitweise Konzilsbeobachter des Reformierten Weltbundes war.

[3] A. E. in: Orientierung, 15. April 1966, S. 80.

Nach den Erfahrungen der ersten Konzilsperiode und im Zuge der Zusammenfassung der Konzils-Vorlagen ordnete am 25. Januar 1963 die Kommission zur Koordinierung der Konzilsarbeiten an, alle Schemata über das Sakrament der Ehe in einer einzigen Vorlage zusammenzufassen. Diese Arbeit, die zugleich eine neue Redaktion der Texte mit sich brachte, geschah durch verschiedene Unterkommissionen von Periti in den Monaten Januar bis März 1963. Sie wurde durch eine Plenarsitzung der „Commissio de sacramentorum disciplina" vom 22. März bis zum 1. April 1963 im wesentlichen abgeschlossen. Das Ergebnis war das Schema des Dekretes „de matrimonii sacramento". Es umfaßte auf 20 Textseiten in 25 Nummern neben einer Einleitung und der „Instructio pastoralis de praeparatione nubendorum ad matrimonium", die als Anhang beigefügt war, nunmehr fünf Kapitel über die Ehehindernisse, die Mischehen, den Ehekonsens, die Form der Eheschließung und den Eheprozeß. Damit waren die sechs Schemata über die Ehe, wenn auch textlich neu redigiert, in einer Konzilsvorlage zusammengefaßt.

Dabei erfuhr das 2. Kapitel über die Mischehen eine besondere Behandlung. An den Beratungen über die Mischehe wurde nicht nur die Sakramenten-Kommission des Kardinals Aloisi Masella, sondern auch die „Commissio de doctrina fidei et morum" unter Kardinal Ottaviani und das „Sekretariat für die Einheit der Christen" unter Kardinal Bea beteiligt. Man bildete eine gemischte Kommission von neun Mitgliedern, die am 2. März des Jahres das 2. Kapitel über die Mischehen approbierte. Nachdem die Arbeit über das Schema des Ehedekretes am 1. April von der Sakramenten-Kommission abgeschlossen worden war, beriet die gemischte Kommission, in Anwesenheit der Präsidenten und Sekretäre dieser drei Konzilsgremien, am 18. Mai 1963 noch einmal über das Mischehen-Kapitel und billigte seine Fassung (Text B).

Dieser Dekretentwurf wurde am 3. Juli von der Koordinierungs-Kommission gutgeheißen und auf Anordnung des Papstes vom 19. Juli 1963 an die Konzilsväter versandt. Die Väter sandten ihre Beobachtungen und Beanstandungen zu diesem Dekretentwurf ein, besonders nach Abschluß der 2. Sitzungsperiode des Konzils bis hinein in den Februar 1964. Doch schon am 23. Januar 1964 hatte die Kommission für die Koordinierung der Konzilsarbeiten angeordnet, daß die Sakramenten-Kommission diesen Entwurf des Dekretes über das Sakrament der Ehe zu einem „Votum" umarbeite und reduziere. Gleichzeitig wurde von der Kommission verlangt, daß sie eine Relation über ihre bisherigen Arbeiten sowie über die Stellungnahmen der Konzilsväter zu diesem Ehedekret verfasse; wir nennen sie Relatio I.

Hier erhebt sich die Frage, was ist ein „Votum", was bedeutet diese neue Form einer Konzilsaussage? Und was beabsichtigte die Koordinierungs-Kommission mit dieser Anordnung? Die Relation der Sakramenten-Kommission sagt klar, was die Koordinierungs-Kommission von diesem „Votum" erwartete: Es sollte in ihm hingewiesen werden auf die Notwendigkeit der Anpassung der kanonischen Eheordnung und damit der Mischehenordnung an die Erfordernisse unserer Zeit, und es sollte der Wunsch nach einer entsprechenden Gesetzgebung in dieser Sache durch die bevorstehende Kirchenrechtsreform zum Ausdruck gebracht werden[4]. Das bedeutete aber einmal den Verzicht des Konzils, in den Ehe- und Mischehefragen selber bindende Beschlüsse zu fassen; es konnte nur noch Anregungen, „Voten" für die Kodexreform formulieren; zum andern hieß das, die Verwirklichung der neuen Ehe- und Mischehenordnung möglicherweise auf sehr lange Zeit hinausschieben, denn niemand wird sagen können, wann die riesige Arbeit der Rechtsreform ganz oder auch nur teilweise abgeschlossen werden kann.

In sechs Unterkommissionen wurden die Vorschläge der Konzilsväter zu dem ihnen vorliegenden Dekretentwurf durchgesehen und geordnet, die Relation darüber hergestellt und das Dekret zu einem „Votum" umgearbeitet. Diese Arbeiten wurden auf einer Plenarsitzung der Kommission vom 3. bis 7. März 1964 abgeschlossen. Das Ergebnis war ein Entwurf zu einem „Votum de matrimonii sacramento", das die ganze Materie in fünf Nummern auf gut zwei Druckseiten abhandelte (Text C). Das 2. Kapitel „de matrimoniis mixtis", dem im früheren Dekretentwurf (Text B) allein so viel Raum gegeben worden war (fünf Nummern auf gut zwei Druckseiten) wie das neu hergestellte „Schema Voti" im Gesamt aufwies, dieses 2. Kapitel und damit das ganze Problem der Mischehen wurde nun in einem einzigen Satz (nr. 3 b) abgehandelt. Man überließ die ganze Frage jetzt der Kirchenrechtsreform mit der doppelten Bitte, die kanonische Gesetzgebung bezüglich der Ehehindernisse der Bekenntnis- und Kultverschiedenheit (und nur sie!) den Zeitgegebenheiten anzupassen und dabei die Normen, welche das Konzil über den Ökumenismus (und nur sie!) erlassen hatte, zu beachten[5].

[4] Der wichtigste Passus dieser Relation zu dieser Frage lautet: „... mandatum fuerat a Commissione de Concilii laboribus coordinandis, ut Commissio de Sacramentorum disciplina Schema de matrimonii Sacramento ad aliquod ‚Votum' reduceret, in quo ... exoptata significaretur congruens legislatio, in proxima Codicis Iuris Canonici recognitione statuenda" („Relatio de laboribus a Commissione Conciliari de Sacramentorum disciplina peractis" im „Schema Voti de matrimonii sacramento" vom 27. April 1964 [unsere Relatio I, S. 13]).

[5] Die nr. 3 b lautet: „Quo opportunius condicioni personarum consulatur, ad matrimonia mixae quod attinet, salvis exigentiis iuris divini, leges canonicae de impedimentis mixtae religionis et disparitatis cultus accomodentur attentis peculiaribus normis quae Sacrosancta Synodus statuit de Oecumenismo." So wenig-

Unter dem Datum des 27. April 1964 verfügte der Papst, daß dieser Entwurf des Votums über die Ehe die Grundlage der Diskussion und der Abstimmung auf dem Konzil sein und den Konzilsvätern übersandt werden solle. Damit begann die entscheidende Phase für die endgültige Formung der Konzilsvorlage über die Ehe und die Mischehe. Viele Bischöfe kritisierten das Votum: Es sei allzu kurz, es sei inhaltsarm und enthielte keine konkreten Vorschläge für die zukünftige Gesetzgebung, es lasse alles unentschieden und im unklaren[6]. Die Konzils-Kommission „de sacramentorum disciplina" machte sich mitten in der dritten Konzils-Periode erneut an die Arbeit. In einer Sitzung am 14. Oktober 1964 entschied sie, daß diesen Kritiken der Bischöfe entsprochen werden müsse; daß das Votum (unser Text C) von der Nummer 3 an bis zum Schluß neu bearbeitet werden und in diesem Text das Wesentliche dessen, was der Dekretentwurf (Text B) sowohl bezüglich der Rechtsreform als auch bezüglich der Ehepastoral enthalten hatte, wieder eingearbeitet werden solle; daß schließlich bei dieser Arbeit die Vorschläge und Beobachtungen der Bischöfe, die zum Dekret und zum Votum eingegangen waren, berücksichtigt werden sollten.

So entstand der erweiterte Text des „Schema Voti de matrimonii sacramento" (Text D), der auf der 119. General-Kongregation am 10. November 1964 zusammen mit der Relation des Erzbischofs Schneider (Relatio II) dem Konzil ausgehändigt wurde[7]. Wenn auch teilweise stark verkürzt, richtet sich dieser Entwurf in den Fragen, die behandelt werden, im wesentlichen nach dem Dekretentwurf von 1963 (Text B). Nach einer grundlegenden Einleitung wird über die Ehehindernisse, die Mischehe, die Form der Eheschließung, die Eheprozesse und die pastorale Vorbereitung auf die Ehe gesprochen und schließlich wird aus dem Dekretentwurf wieder die lange Anmerkung „de forma celebrationis matrimonii" angefügt. Der Stoff wird in neun Nummern auf über fünf Druckseiten dargelegt. Über die Mischehe wird in der recht ausgedehnten Nummer 5 a—d in einer völlig neuen Fassung gehandelt.

Das ist der Text, der dem Konzil nun wirklich als Grundlage für

---

stens lautet der Text des Schemas, das an die Konzilsväter verschickt wurde. Es gibt aber gewisse Hinweise, daß die nr. 3 b) des Schemas in der Fassung, wie sie von der Sakramenten-Kommission am 20. März 1964 der Koordinierungs-Kommission übergeben wurde, den folgenden Wortlaut hatte: „... statuit de Oecumenismo *sive de Libertate Religiosa*".

[6] In der „Relatio super Schema Voti de matrimonii sacramento", die der Erzbischof von Bamberg, Joseph Schneider, auf der 126. General-Kongregation am 19. November 1964 hielt (Relatio II), heißt es zu diesem Text C: „... plures Patres scripto, plures adhuc oretenus Votum arguebant, quod scilicet nimis breve sit, nihil concreti pro futura legislatione provideat, omniaque in indecisis et in obscuris relinquat" (S. 6 f., Nr. I, 2).

[7] CivCatt 116 (1965) III, 60.

die Diskussion und Abstimmung diente. Die Diskussion über dieses Votum begann in der etwas aufgeregten und unglücklichen Endphase der dritten Sitzungsperiode am späten Vormittag des 19. November 1964. Nach der Einführung durch den Präsidenten der verantwortlichen Kommission, Kardinal Aloisi Masella, und der Relation des Erzbischofs Schneider von Bamberg kam an diesem Tage nur noch der Kardinal Gilroy aus Sydney zu Wort. Auf der 127. General-Kongregation, der letzten der dritten Sitzungsperiode, am 20. November 1964, sprachen nach den vier Kardinälen Ruffini, Bueno y Monreal, Döpfner und Ritter noch weitere neun Bischöfe zu diesem Votum. Dann wurde auf Vorschlag des Moderators, Kardinal Döpfner, von der General-Kongregation der Abschluß der Debatte beschlossen, so daß dreizehn Bischöfe, die noch um das Wort gebeten hatten und von denen drei im Namen von wenigstens 70 Konzilsvätern sprechen wollten, ihre Voten schriftlich einreichen mußten[8].

Darauf kam man zur Abstimmung. Die Frage, die schon zu Beginn der Sitzung den Vätern vorgelegt worden war, lautete: „An placeat Patribus totam materiam hoc Votum respicientem, cum animadversionibus factis a Patribus, deferre Summo Pontifici ut ipse, per organa competentia, provideat?" Auf diese Frage antworteten 2024 Konzilsväter; 1592 stimmten mit „placet", 427 mit „non placet", 5 Stimmen waren ungültig[9]. Damit war die Neuordnung der Ehe und Mischehe vom Konzil weg in die Hände des Papstes und seiner Organe gegeben.

Es fragt sich, warum das Konzil diesen modus procedendi gewählt hat; warum das Konzil durch diese Abstimmung die Neuordnung dieser doch wichtigen Angelegenheit so völlig aus der Hand gab. Denn wer die zur Abstimmung gestellte Frage erwägt, sieht, daß sie rein prozeduraler Natur war, daß sich also durch dieses Votum das Konzil nicht zum Inhalt des „Votums" selbst geäußert hat und sich äußern konnte, und daß demnach die „organa" des Papstes bei der Neuordnung rechtlich so gut wie völlig frei waren. Kardinal Döpfner gab in seiner Rede in dieser General-Kongregation als Motiv für dieses Vorgehen die Dringlichkeit des Mischehenproblems an, mit dessen Lösung man nicht bis zur Rechtsreform warten dürfe; die Neuordnung

[8] Die Möglichkeit, weitere Vorschläge und Anmerkungen schriftlich einzureichen, stand auch allen anderen Konzilsvätern noch bis zum Ende des Monats November 1964 offen (CivCatt a. a. O., 484). Diese Voten konnten wir in dieser Arbeit leider nicht verwerten.

[9] Wir stützen uns hier wie auch in unserer ganzen Arbeit, außer auf die Schemata und Relationen selbst, vornehmlich auf die sehr eingehenden Konzilsberichte der CivCatt, besonders: 116 (1965) III, 478—484. Neuerdings erschienen diese Konzilsberichte auch in einer eigenen Ausgabe: „Il Concilio Vaticano II, Cronache del Concilio Vaticano II edite da ‚La Civiltà Cattolica' a cura di Giovanni Caprile S. I."; Volume IV, „Terzo Periodo, 1964—1965", Roma; für unsere Frage besonders 491—499. — Zum „Votum" auch: Herder-Korrespondenz 19 (1965) 282—286.

des Mischehenrechts solle daher dem Papst zur baldigen Erledigung übergeben werden[10]. Konnte man aber hoffen, auf diese Weise rascher zu einer allseits befriedigenden Lösung zu kommen? Denn mußte nicht diese schwierige, vom Konzil nur so eilig diskutierte und daher so wenig gelöste Frage nur zu weiteren Auseinandersetzungen — nun aber in anderen Gremien — führen, auf die das Konzil als solches dann jedoch keinen Einfluß mehr nehmen konnte?

Dieses Vorgehen, das kaum ohne Einverständnis des Papstes gewählt worden ist[11], entstand wohl aus der Einsicht, daß es recht schwierig sein würde, auf dem Konzil zu einer befriedigenden Stellungnahme zu gelangen. Die kurze Debatte schon (wie auch zuvor die Eingaben der Bischöfe) hatte, gerade auch in der Frage der Mischehe, kaum Übereinstimmung der Ansichten gezeigt. Damit bestand aber die Gefahr, daß die Kräfte wieder die Oberhand gewinnen würden, die einer konkreten Äußerung des Konzils zu diesen Fragen überhaupt abgeneigt waren und sie einfachhin der doch noch ungewiß lange ausstehenden Reform des Kirchenrechts übergeben wissen wollten, wie man es schon zuvor versucht hatte. Damit hätte aber das Konzil nicht einmal durch ein „Votum" Einfluß auf die neue Gesetzgebung gehabt. Die im November 1964 vorliegende Fassung dieses Votums aber war das beste, was bislang zur Frage der Mischehenordnung vorlag. So wählte man diesen Weg als Ausweg aus einer schwierigen Situation.

II

Die Aussagen des Konzils über die Mischehe

Das „Votum de matrimonii sacramento" ist das einzige vom Konzil verabschiedete Dokument, das nicht in seinem Wortlaut veröffentlicht und in die Sammlungen der Konzilsdekrete aufgenommen wurde. Woher das kommt, haben wir gerade erläutert. So lohnt es sich aber doch vielleicht, den Inhalt dieses Dokumentes in seiner letzten Fassung wie auch in ihren verschiedenen Vorstufen darzulegen. Wir wollen das für die Frage der Mischehenordnung tun.

Dies sei zuvor bemerkt: Wir sprechen hier nur über die Fragen der eigentlichen Mischehen*ordnung*. Wir gehen also hier nicht ein auf die „Präambula" dieser Ordnung. Den Äußerungen des Konzils zur Frage der Mischehen ist im wesentlichen dies gemeinsam: Die große Häufigkeit der Mischehen wird gesehen und bedauert; vor der Mischehe wird gewarnt; sie wird verboten; sie wird also grundsätzlich nicht als ökumenischer Weg zur Förderung der Wiedervereinigung der Kirchen angesehen; sie wird dargestellt als in ihrer Einheit durch die religiöse Trennung der Gatten aufs tiefste getroffen, als den

[10] Ähnlich Kardinal Ritter von Saint Louis, USA, und Bischof Charrière, Schweiz; KNA Konzil-Sonderdienst, 24. 11. 1964, Nr. 92/93, S. 12 und 13.

[11] Herder-Korrespondenz, März 1965, S. 282 f.; wie auch zum ganzen Abschnitt.

Glauben gefährdend und als in solchen Fällen von Gottes Gebot selbst untersagt. Dies alles müssen wir hier nicht betonen. In dieser Haltung unterscheiden sich auch die anderen christlichen Gemeinschaften nicht wesentlich von der Haltung der katholischen Kirche. Hier hat sich nichts geändert. Hier spricht also die Instruktion über die Mischehen vom 18. März 1966 in ihrer Einleitung substanziell die gleiche Sprache wie das Konzil.

Als Gründe für die Reform der Mischehenordnung und als Prinzipien, nach denen diese Neuordnung zu geschehen hat, werden in den Konzilsdokumenten die folgenden genannt: Die Anerkennung der veränderten Gegebenheiten unserer Zeit und der damit veränderten Lebensweise und Denkungsart der Menschen von heute im weitesten Sinn[12]; die veränderte Mischehen-Situation im besonderen, die durch die große Zahl dieser Ehen gekennzeichnet ist[13]; die größere pastorale Wirksamkeit der Bemühungen der Seelsorger[14]; schließlich die Prinzipien des Konzils über den Ökumenismus[15] und über die Religionsfreiheit (Text D). Diese Gründe und Prinzipien der Neuordnung nimmt die Mischehen-Instruktion der Kongregation für die Glaubenslehre mehr oder weniger ausdrücklich in ihren einleitenden bzw. ihren Schlußsätzen wieder auf; jedoch mit einer bedeutsamen Ausnahme: Während sie die Prinzipien des konziliaren Ökumenismus stark hervorhebt[16], erwähnt sie mit keinem Wort die Anwendung der Prinzipien der Religionsfreiheit auf die Mischehenordnung, wie es doch der letzte Vorschlag des Konzils gewünscht hatte.

Der von der vorbereitenden Sakramenten-Kommission zu Beginn des Konzils 1962 vorgelegte Dekretentwurf über die Mischehen (Text A) ist in seinem rechtlich-dispositiven Teil gegenüber den entsprechenden Kanones des CIC in der Sprache zwar „ökumenischer“[17],

[12] Text A, nr. 29; Text B, nr. 7; Text C, nr. 3; Text D, nr. 3, 4 und 5.

[13] Text A, nr. 26; Text B, nr. 5.

[14] Text A, nr. 29; Text B, nr. 7; Text C und D sagen dazu in nr. 3: „... ut futura legislatio ... magis consentanea curae animarum fiat“.

[15] Text C, nr. 3 b; Text D, nr. 5.

[16] Dieser Ökumenismus, so sagt die Instruktion, „scheint nahezulegen, daß die Härte der gegenwärtigen Gesetzgebung über die Mischehe gemildert werde ... in den menschlichen Normen, durch die sich die getrennten Brüder nicht selten verletzt fühlen“. — Ein Konzilsvater reichte der Kommission den Vorschlag ein, daß für die künftige Gesetzgebung sorgfältig geprüft werden müßte, wie die Prinzipien des Dekretes über den Ökumenismus in den Kanones über die Mischehen nun wirklich angewandt werden könnten. Um dieses Ziel zu erreichen, empfahl er, daß die zuständigen Autoritäten zuvor einen Dialog mit den getrennten Brüdern darüber führen sollten. Und die Kommission meinte dazu: „huiusmodi dialogum esse opportunum“ (Relatio I, S. 18). Vgl. dazu die Intervention von Bischof Hengsbach, in: CivCatt 115 (1964) II, 289, und in: Herder-Korrespondenz 19 (1965) 286.

[17] Einige Beispiele: Es heißt jetzt im Text A: „Ecclesia prohibet ...“, anstatt „Severissime Ecclesia ubique prohibet ... (sc. matrimonia mixta)“ im can. 1060 CIC; man spricht jetzt nicht mehr von „secta haeretica seu schismatica“ (can. 1060 CIC), sondern von „communitas religiosa non catholica“; ebenso nicht mehr von

bringt aber in der Sache kaum Neues gegenüber dem bisherigen Recht[18]. Struktur und Wortlaut folgen nahezu in allem den Kodex-Bestimmungen über die Mischehen-Hindernisse. Wenn auch im Aufbau und in der Formulierung des Dekretentwurfes des folgenden Jahres (Text B) manches abgeändert wurde, in den wesentlichen Sachfragen bleibt auch er (außer in einem Punkt) noch auf dem Stand des Textes A und damit des Kodexrechtes. Ein neues Bild bietet erst (nach Eingang der Kritiken und Vorschläge der Konzilsväter auf den Text B und den inhaltlich so armen Text C) das während der dritten Konzilsperiode ausgearbeitete Votum über die Ehe und Mischehe, der Text D. Hier hat das Konzil in dieser Frage den entscheidenden Schritt voran getan. Auf diesen Text und die Voten der Bischöfe richten wir also im folgenden hauptsächlich unser Augenmerk. Wir ordnen dabei die verschiedenen Äußerungen des Konzils nach den einzelnen Problemen des Mischehenrechtes.

1. Vor allem, so sagt die Relatio I, äußerten die Konzilsväter in ihren schriftlichen Eingaben den gemeinsamen Wunsch („commune desiderium"), daß die Ehen zwischen einem Katholiken und einem andersgläubigen Christen und die Ehen zwischen einem Katholiken und einem (ungetauften) Nicht-Christen getrennt behandelt und getrennt geordnet würden. Die Konzils-Kommission schloß sich diesem Begehren „communi consensu" an[19]. Das dem Papst vom Konzil vorgelegte Votum (Text D) machte diesen Vorschlag zur Grundlage der Neuordnung der Mischehe[20]. Die neue Instruktion über die Mischehen aber folgt in keiner Weise diesem Anliegen des Konzils. Es bleibt zu hoffen, daß hier die Kirchenrechts-Reform eine Änderung bringt, denn die wesentliche Gleichsetzung beider Ehen in der rechtlichen Ordnung ist eine der Normen, „durch die sich die getrennten Brüder nicht selten verletzt fühlen" (Instruktion), und sie vermengt in der Diskussion um die Mischehe und ihre rechtliche Ordnung Probleme, die besser getrennt behandelt und geordnet werden.

„perversionis periculum" (can. 1060 CIC), sondern von „periculum defectionis a fide coniugis catholici et prolis". Diese Sprechweise hält sich von nun ab in den Konzilsakten über die Mischehe durch.

[18] Einige sachliche Änderungen gegenüber dem Rechts-Kodex seien hier angemerkt; andere nennen wir, wenn wir über die entsprechende Rechtsdisposition im Zusammenhang sprechen. Anstatt „Cautionem praestiterit ..." (can. 1061 § 1, nr. 1 CIC) heißt es jetzt: „*Sincere* cautionem praestiterit coniux non catholicus ..." (Text A; ähnlich Text B). — „Moralis habeatur certitudo de cautionum impletione", wird in can. 1061 § 1, nr. 3 CIC gefordert; die Texte A und B sagen so: „spes bene fundata habeatur ..."

[19] Relatio I, S. 16: „Quibus animadversionibus Commissio communi consensu respondendum censuit ut aut materia in separatis articulis tractaretur aut distinctio vigens inter utramque speciem aptius et modo convenienti (i. e. non solum normam iuris indicante) efferetur."

[20] Nr. 5: „optandum est *praecipue*, ut separentur praescripta circa matrimonium partis catholicae cum parte baptizata non catholica et partis catholicae cum parte non baptizata. *Dein* vero sequentia serventur: ..."

2. Die *liturgische Sonderstellung der Mischehe* bei der kirchlichen Trauung, die die Kanones CIC 1102 § 2 (Verbot „jeglicher heiliger Riten") und 1109 § 3 (Verbot der Trauung in der Kirche) vorsahen, wird von den ersten Konzilsvorlagen an zurückgewiesen, wenn auch in verschiedenen Graden. Alle heben das Verbot der Trauung von Mischehen in der Kirche auf und erklären, daß wenigstens „quidam ritus sacri, non exclusa benedictione" erlaubt seien (Text A und B). Aber bezüglich der Feier der heiligen Messe, besonders der „Missa pro sponsis", gibt es Unterschiede. Die frühen Texte verbieten sie, außer der Diözesanbischof (Text A) oder die „Conferentiae Episcopales in singulis regionibus" (Text B) gäben dazu die Erlaubnis. Das dem Papst vorgelegte Votum (Text D) unterscheidet gemäß seiner eben genannten Grundvoraussetzung: die Mischehe zwischen Christen „intra Missam celebretur"; die Mischehe zwischen einem Katholiken und einem Nicht-Christen dagegen *kann* nach dem Urteil des Ortsbischofs „cum missa et benedictione nuptiali" eingegangen werden. Die Relatio II zu diesem „Schema Voti" begründet das so: „... proponitur ordo, ex quo patefiat mutatio, quae in mundo christiano ac in relationibus communitatum christianarum feliciter obtinuit" (S. 8).

Gegen diese Ordnung aber wandten sich in der Aula einige Konzilsväter (Kardinal Gilroy, Australien; die Bischöfe Charrière, Schweiz, und Taguchi, Japan)[21]. Sie begrüßten zwar grundsätzlich die Trauung infra missam auch bei Mischehen, wollten diese Ordnung aber nur als Kann-Vorschrift erlassen wissen, die den Bischöfen bzw. Bischofskonferenzen je nach der kirchlichen und ökumenischen Situation die Freiheit der Entscheidung ließe. Dafür gibt es gute Gründe. Dementsprechend ging die Mischehen-Instruktion vom 18. März voran. Sie gibt den Diözesanbischöfen die Vollmacht, nach ihrem Urteil die liturgische Trauungsfeier bei Mischehen so zu gestalten, daß sie sich in nichts mehr von der liturgischen Feier bei der Trauung rein katholischer Paare unterscheidet (nr. IV).

3. Über die *religiöse Doppeltrauung* spricht keine der offiziellen Konzilsvorlagen; weder über die sukzessive Doppeltrauung, die nach can. 1063 § 1 CIC verboten ist und die darin besteht, daß die Brautleute vor oder nach der katholischen Trauung noch einen nichtkatholischen Geistlichen in seiner kirchlichen Funktion aufsuchen, um vor ihm ihren Ehewillen zu erklären oder zu erneuern; noch über die simultane Doppeltrauung oder „ökumenische Trauung", d. h. die Trauung religiös gemischter Paare, bei der ein katholischer Priester und ein nicht-katholischer Geistlicher gleichzeitig ihres Amtes walten und ihre jeweiligen Trauungszeremonien vollziehen. Wenn auch die

[21] Es sei denn, wir geben etwas anderes an, richten wir uns bei den Angaben über die Interventionen der Bischöfe in der Aula hier wie auch im folgenden nach CivCatt 116 (1965) III, 478—484.

Konzilsschemata über diese Trauungsformen nicht sprechen und also den status quo bestehen lassen wollen, einige Konzilsväter befaßten sich mit ihnen. In den schriftlichen Eingaben der Konzilsväter zu dem Dekretentwurf von 1963, die die Relatio I vorlegte, meinten einige Väter, daß die sukzessive Doppeltrauung in gewissen Umständen toleriert werden könne; sie hätten sich dabei in etwa auf das Zugeständnis des can. 1063 § 2 stützen können. Die Kommission aber antwortete, daß diese Möglichkeit so sehr von den jeweiligen konkreten Umständen abhänge, daß es nicht opportun sei, darüber durch ein allgemeines Gesetz zu bestimmen[22].

In der mündlichen Aussprache über das Votum griff man die Frage wieder auf. Es wurde die folgende Möglichkeit vorgeschlagen: Das Brautpaar einer Mischehe könnte nach der katholischen Trauung auch zu einem nicht-katholischen Geistlichen gehen, nicht um die Trauung zu wiederholen, sondern um durch Wort und Gebet dem Frieden des nicht-katholischen Partners zu dienen[23]. Diese Anregung nahm die Mischehen-Instruktion auf. Sie gab dem Diözesanbischof die Vollmacht zu gestatten, daß *nach* der katholischen Trauung in einer Feier ein nicht-katholischer Seelsorger eine Ansprache hält und daß gemeinsam mit den Nicht-Katholiken gebetet wird (nr. V). Die Doppeltrauung jedweder Art aber bleibt weiterhin untersagt.

4. Bezüglich der beiden *Mischehen-Hindernisse* der Kanones CIC 1060 (das verbietende Ehehindernis zwischen einem Katholiken und einem Christen, der einer nicht-katholischen Religionsgemeinschaft angehört) und 1070 § 1 (das trennende Ehehindernis zwischen einem Katholiken und einem Ungetauften) brachte keiner der Konzilstexte und Relationen und — soweit wir es überblicken können — auch keiner der Konzilsväter Abschaffungsvorschläge vor[24]. Dementsprechend änderte auch die Instruktion in dieser Hinsicht nichts. Es konnte kaum deutlicher und eindringlicher als durch dieses Faktum klargelegt werden, daß die Kirche auch weiterhin die Mischehen verbietet.

5. Es mag von einigem Interesse sein zu sehen, wie sich das Konzil verhielt zu der oft von nicht-katholischer Seite angeführten Frage des

[22] Zur Frage der „Doppeltrauungen und ‚ökumenischen' Trauungen" die Antwort der evangelischen Lebensordnungen, in: „Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts" 17 (1966) S. 8—10. Eine katholische Stellungnahme zu dieser Frage: Paul Wirth, „Zur Frage der nichtkatholischen Trauung bekenntnisverschiedener Ehen", in: ThGl 56 (1966) 122—144.

[23] Nach der CivCatt a. a. O., 482, der Schweizer Bischof Charrière; nach dem KNA-Konzils-Sonderdienst, Nr. 92/93, S. 13, sprach sich dafür auch der Kardinal Heenan von Westminster, England, aus.

[24] Nach der Herder-Korrespondenz 19 (1965) 286 schlugen drei Bischöfe (Gilroy, Australien; Taguchi, Japan; Moors, Holland) lediglich vor, das trennende Ehehindernis des can. 1070 CIC zu einem verbietenden Hindernis zu machen.

can. 1062 CIC und besonders zu der Neuformulierung der dort zum Ausdruck kommenden Verpflichtung. Wir führen am besten die verschiedenen Formulierungsversuche im ursprünglichen Wortlaut an. Der Kodex von 1918 sagt im can. 1062 so: „Coniux catholicus obligatione tenetur *conversionem* coniugis acatholici *prudenter curare.*" Der Konziltext A aus dem Jahre 1962 formuliert das Anliegen nun folgendermaßen: „Coniux catholicus exemplo vitae et oratione tenetur curare, ut compars fidem catholicam recte aestimare valeat, atque ad eam amplectendam allici." Hier wird also besser ausgedrückt, was das Wort „prudenter" besagen will und zugleich damit auch das „conversionem curare" menschlicher umschrieben. Eine noch bessere Formulierung für die Verpflichtung zum christlichen Zeugnis findet der Text B vom Jahre 1963: „Coniux catholicus memor sit semper doni divini fidei catholicae, eiusque testimonium reddat cum modestia et amore conscientiam habens bonam (cf. 1 Petr. 3,16)." Die folgenden Konzilstexte, Relationen und Stellungnahmen der Konzilsväter sprechen über diesen Punkt nicht. Die Instruktion vom März 1966 bringt wieder einen Satz, der sich auf diese Verpflichtung bezieht. Sie schließt mit den Worten: „Coniuges autem catholici curent, ut fidei donum in seipsis firment et augeant atque, christianarum virtutum semitas in familiari vita semper sectantes, etiam parti acatholicae ac filiis praeclarum exemplum continenter exhibeant." Mit dieser Sicht- und Ausdrucksweise dürfte wohl in dieser oft beklagten Frage eine Lösung aus ökumenischem Geiste gefunden sein.

6. Die Frage der Aufhebung der *Kirchenstrafe der Exkommunikation* kommt in den Konzilsdokumenten erstaunlich spät auf. Erst im Text D, dem Votum vom Spätherbst 1964, findet sich der Vorschlag, die Exkommunikation abzuschaffen, die ein Katholik auf sich zieht, der sich von einem nicht-katholischen Geistlichen trauen läßt (can. 2319 § 1 nr. 1 CIC). Und die entsprechende Relatio II gibt das Motiv an, das die Konzilsväter diesen Wunsch äußern ließ: die glückliche Änderung in den Beziehungen zwischen den christlichen Gemeinschaften (nr. 5, S. 8). In der Konzilsaula wurden gegen diesen Vorschlag keinerlei Bedenken laut[25]; aber es wurden auch weder jetzt noch jemals auf dem Konzil weitergehende Wünsche vorgetragen, die auch einige oder alle der anderen Strafen der Exkommunikation des can. 2319 § 1 CIC aufgehoben wissen wollten.

Die Mischehen-Instruktion entsprach voll diesem Votum des Konzils. Ja, sie ging noch einen Schritt darüber hinaus, indem sie dieser

[25] Bischof Charrière begrüßte in seiner Intervention diesen Vorschlag ausdrücklich; auch Kardinal Ruffini meinte dazu „probabilmente è opportuno abolire la scommunica ..." (CivCatt a. a. O., 480). Kardinal Frings hatte das schon am 28. November 1963 angeregt (CivCatt 115 [1964] II, 388).

Aufhebung der Exkommunikation in ihren Rechtswirkungen rückwirkende Kraft gab (nr. VII). Was bedeutet das? Das bedeutet nicht, daß nur in Zukunft niemand mehr kraft des Rechtes mit dieser Exkommunikation bestraft wird; oder daß ein schon mit dieser Exkommunikation Bestrafter im Moment der Gültigkeit dieser Instruktion von dieser Strafe absolviert wurde[26]; sondern das besagt unserer Meinung nach, daß durch eine Rechtsfiktion bezüglich der Rechtswirkungen der Strafe so vorgegangen wird, als wäre der Bestrafte niemals mit dieser Exkommunikation bestraft gewesen[27]. Trotz Aufhebung dieser Kirchenstrafe bleibt aber weiterhin der Abschluß einer Ehe vor einem nicht-katholischen Geistlichen grundsätzlich unerlaubt und ungültig.

7. Auch eine Sonderregelung für die Mischehen bezüglich der *kanonischen Formvorschrift* des can. 1094 CIC kam auf dem Konzil relativ spät zur Sprache. Der Text A und auch noch der Dekretentwurf von 1963 (Text B) brachten nichts Neues in dieser Hinsicht. Trotzdem verlangten „complures Patres", daß diese „quaestio valde agitata" (wie die Relatio I, S. 18 sagt) vom Konzil aufgegriffen und gelöst werde, besonders für die Mischehen zwischen zwei Christen. Verschiedene Vorschläge wurden von den Konzilsvätern vorgetragen. Einige forderten, daß die kanonische Formvorschrift für die Mischehen ganz allgemein aufgehoben oder wenigstens nicht mehr zur Gültigkeit, sondern nur noch zur Erlaubtheit des Eheabschlusses vorgeschrieben sein sollte[28]. Diese Regelung brachte ja dann das Konzil wenig später am 21. November 1964 im „Dekret über die katholischen Ostkirchen" „für die Ehen zwischen katholischen *Ostchristen* und getauften, ostkirchlichen Nichtkatholiken", für die „die kanonische Eheschließungsform nur zur Erlaubtheit vorgeschrieben ist"[29].

---

[26] Das geht auch schon daher nicht, weil die Absolution von einer Besserungsstrafe, die die Exkommunikation ist, immer die „cessatio contumaciae" im Bestraften voraussetzt (can. 2241 § 1 CIC); das wird aber in vielen Fällen, in denen diese Strafe wirklich eingetreten ist, nicht der Fall sein. Von daher wird auch deutlich, daß die Befreiung von der Exkommunikation in diesem Falle nicht ohne weiteres besagt, daß der von der Strafe Befreite so disponiert ist, daß er würdig die Sakramente empfangen kann.

[27] Anders L. Hofmann, KNA-Interview, Nr. 3, 29. März 1966.

[28] Relatio I, S. 18. So schon Kardinal Frings am 28. November 1963 (CivCatt [1964] II, 387 f.); vgl. dazu aber MünchThZ 16 (1965) 202, Anm. 5.

[29] „Dekret über die katholischen Ostkirchen", nr. 18. Zur Gültigkeit dieser Ehen „genügt die Anwesenheit eines geweihten Amtsträgers (praesentia ministri sacri)". Interessant und auch für die weitere Mischehendiskussion anregend ist es, die Begründung für diese Maßnahme im Dekret zu lesen: „Um der Ungültigkeit von Ehen vorzubeugen sowie um der Dauerhaftigkeit der Ehe, ihrer Heiligkeit und dem häuslichen Frieden Rechnung zu tragen, bestimmt das Heilige Konzil ..." Nur darf man bei der Erwägung dieser Möglichkeit nicht die andere Ehetheologie und Ehepraxis der nicht-katholischen Ostkirchen gegenüber der Ehelehre und -praxis der Reformationskirchen übersehen!

Andere wollten zwar die kanonische Form weiterhin auch den Mischehen zur Gültigkeit auferlegt wissen, sie wünschten aber, daß den Diözesanbischöfen die Vollmacht gewährt würde, bei Mischehen von dieser Formvorschrift zu dispensieren, wenn das Wohl der Kirche und das Heil der Menschen das erfordere[30]. Die bearbeitende Konzils-Kommission „de sacramentorum disciplina" stellte sich mit dem Urteil „Hanc facultatem ... posse ... in Ecclesia latina opportune concedi" auf die Seite dieses Vorschlages. Er wurde dann ja auch in das Votum (Text D) aufgenommen[31].

Andere hingegen hielten in ihrem Vorschlag an der kanonischen Formvorschrift auch für die Mischehen in jedem Fall fest, damit nicht die Zivilehe eine kanonisch gültige Ehe würde und dadurch die Zivilehe als legitimiert erscheine.

Der Text C brachte seiner Zielsetzung entsprechend nichts zur Formfrage der Mischehe. Den entscheidenden Schritt auch in dieser Frage tat der Text D, der während der dritten Konzilsperiode im Herbst 1964 entstand. Er nahm den Mittelvorschlag auf, den sich auch schon die Kommission zu eigen gemacht hatte. Die Mischehen sollten auch weiterhin grundsätzlich für ihre Gültigkeit an die kanonische Form gebunden sein, die Ortsbischöfe aber könnten aus schwerwiegenden Gründen von dieser Formvorschrift dispensieren, „damit nicht Ehen, die öffentlich und mit wahrem Ehewillen geschlossen wurden,

[30] Eine nicht unwichtige Variante dieses Vorschlages sieht vor, daß die genannte Vollmacht zur Dispens von der Formvorschrift bei Mischehen nicht den einzelnen Bischöfen unabhängig voneinander gegeben wird, sondern die rechtliche Ordnung dieser Frage dem Urteil der Bischofskonferenzen je nach den Bedürfnissen der in ihnen zusammengefaßten Teilkirchen übergeben werde (Relatio I, S. 18).

[31] Dies war übrigens auch der Vorschlag, der ursprünglich zur Lösung des Problems der Formfrage bei Mischehen zwischen *orientalischen* Christen gemacht wurde. Noch im „Schema Decreti de Ecclesiis Orientalibus" vom 27. April 1964 (wie auch fast gleichlautend in dem Schema vom 22. April 1963, nr. 33) hieß es: „... omnibus hierarchis orientalibus locorum ... facultas conceditur dispensandi proprios subditos a forma canonica in matrimoniis mixtis (zwischen einem katholischen Ostchristen und einem getauften ostkirchlichen Nicht-Katholiken) contrahendis ..." (nr. 18). Doch viele Eingaben der Konzilsväter vor und während der dritten Konzilsperiode forderten in diesem Punkt die Rückkehr zur Ordnung vor 1949. In diesem Jahr wurde durch das Motu Proprio „Crebrae allatae" Pius' XII. in den katholischen Ostkirchen im wesentlichen die Formvorschrift des CIC eingeführt (can. 85 ff. Codex Orient. Matrim.). Die Väter forderten also, daß wenigstens für die Mischehen zwischen orientalischen Christen die Einhaltung der kanonischen Form nicht mehr zur Gültigkeit des Eheabschlusses notwendig sei (vgl. den Dekretentwurf „De Ecclesiis Orientalibus" von 1964, S. 34 f.). So urteilte z. B. der Patriarch Maximos IV. und die Heilige Synode der Griechisch-Melchitischen Katholischen Kirche: „Tout bien considéré, nous préférons reconnaître purement et simplement *la validité* des mariages mixtes des fidèles *orientaux* conclus *en dehors* de l'Église catholique, *à condition* toutefois qu'ils soient contractés devant une autorité religieuse chrétienne (!). Cette solution est très importante du point de vue œcuménique." — Siehe dazu auch: R. F. Esposito, Decreto sulle Chiese Orientali, Commento; Edizioni Paoline (1965) 225—229. Diese Vorschläge setzten sich auf dem Konzil 1964 durch. Die orientalischen Bischöfe waren so gut wie einer Meinung (Herder-Korrespondenz, Februar 1965, S. 227).

rechtlich ungültig sind" (nr. 5 b). Und die Kommission zeigte sich in ihrer Relation zu diesem Text (Relatio II) davon überzeugt, mit dieser Norm eine Lösung gefunden zu haben, die beidem gerecht wird, nämlich der Gültigkeit der Mischehen und dem notwendigen Kontakt zwischen den katholischen Brautleuten und ihren Seelsorgern.

In der Aussprache am 19. und 20. November 1964 wurden gegenüber diesem Vorschlag verschiedene recht gegensätzliche Reaktionen offenbar. Wenigstens einem Bischof ging dieser Lösungsversuch in der Formfrage nicht weit genug[32]. Mehrere Stimmen fanden ihn angemessen[33]. Die meisten Bischöfe aber, die sich zu dieser Frage äußerten, trugen mehr oder weniger starke und grundsätzliche Bedenken vor[34]. Diese Divergenzen in dieser wichtigen und schwierigen Frage scheinen bis heute im Episkopat der lateinischen Kirche zu bestehen. Die Instruktion vom 18. März 1966 bemühte sich, mit ihrer Lösung einerseits an einer einheitlichen Regelung der Frage für die Gesamtkirche festzuhalten, andererseits aber möglichst allen Anforderungen, die sich in den jeweiligen Teilkirchen als so verschieden erwiesen haben, gerecht zu werden. Sie hielt also einerseits an der Formvorschrift für die Gültigkeit auch der Mischehen fest, eröffnete aber andererseits den Bischöfen die Möglichkeit, in Rom um Dispens von diesem Gesetz einzukommen, wenn sich aus dieser Vorschrift Schwierigkeiten für den Abschluß einer Mischehe ergeben (nr. III). Daraus wird man wohl entnehmen können, daß Rom in Zukunft leichter vom Gesetz der forma canonica dispensieren wird, als es bisher de facto geschah.

8. Der schwierigste Punkt des ganzen Mischehenproblems jedoch ist die *Sicherstellung des katholischen Glaubens des katholischen Partners und der Kinder.* Die besondere Schwierigkeit für die Ordnung der Mischehe gerade in diesem Punkt liegt darin begründet, daß nicht nur aus rein kirchlichem Gesetz, sondern kraft göttlichen Gebotes jeder Katholik die schwere Verpflichtung hat, seinen Glauben nicht zu gefährden und nach bestem Vermögen für die katholische Taufe und

[32] Bischof Taguchi aus Japan z. B. sagte, daß die kanonische Form nicht mehr zur Gültigkeit der Mischehen notwendig sein sollte. Bedingter drückten sich (nach Herder-Korrespondenz 19 [1965] 284) die Kardinäle Gilroy und Bueno y Monreal aus.

[33] In diesem Sinn äußerten sich die Kardinäle Döpfner und Ritter, USA; letzterer beurteilte diesen Vorschlag als klug, weise und ausgewogen, da er es vermeide, die Formvorschrift abzuschaffen, ohne sie aber in ihrer ganzen Inflexibilität aufrechtzuerhalten; auch Bischof Krol, USA.

[34] So die Kardinäle Ruffini, Italien; Conway, Irland; Bischof Fearns, USA, im Namen von Kardinal Spellman und von mehr als 100 nordamerikanischen Bischöfen; Bischof van Peteghen, Belgien. — Man vergleiche diese „Uneinigkeit" der lateinischen Bischöfe in dieser Frage mit der geschlossenen Haltung der orientalischen Bischöfe (s. Anm. 31), und man hat einen Grund mehr, warum dieser Vorschlag des Konzils zur Formvorschrift in der lateinischen Kirche nicht durchkam, sich aber ein noch weitergehender Vorschlag in der Ostkirche durchsetzte.

Erziehung seiner Kinder zu sorgen. Um die Erfüllung dieser doppelten Verpflichtung zu gewährleisten, verlangte die Kirche bei Dispens von den Mischehe-Hindernissen seit etwa 200 Jahren, vornehmlich aber seit dem vergangenen Jahrhundert[35], in verschiedenen Formen die bekannten Kautionen des heutigen can. 1061 CIC, und zwar von beiden, dem katholischen und auch dem nicht-katholischen Partner einer Mischehe. Brachte das Konzil neue Einsichten und neue Formulierungen in dieser Frage? Von den ersten Dokumenten des Konzils an ist eine gewisse Entwicklung in der rechtlichen Ordnung dieser Kautionen festzustellen. Es ist vornehmlich die Tendenz, den nicht-katholischen Teil mehr zu entlasten und dementsprechend mehr die Verpflichtung des Katholiken und die Sicherstellung ihrer Erfüllung durch ihn zu betonen.

a) Bezüglich der doppelten Verpflichtung des katholischen Partners in einer Mischehe, seinen Glauben nicht in Gefahr zu bringen und für die katholische Taufe und Erziehung seiner Kinder zu sorgen, ergaben sich aus den Konzilsverhandlungen einige interessante Formulierungsänderungen. Der Text A bringt wie in anderen Dingen so auch hier fast im Wortlaut den can. 1060: wenn die Erfüllung der genannten doppelten Verpflichtung gefährdet ist, dann ist die Ehe „ipsa etiam lege divina" verboten. In anderer Diktion, aber eigentlich noch stärker betont der Text B von 1963 diese doppelte Verpflichtung durch ein doppelt angeführtes „Ipsa lex divina coniugium vetat ... Ipsa quoque divina lex catholicum urget ..." (nr. 7 a).

Wie die Relatio I berichtet, gefiel es einigen Konzilsvätern nicht, daß das Schema bei der Verpflichtung des Katholiken zur katholischen Kindererziehung von „ipsa lex divina" spricht. Und zwar aus verschiedenen Gründen. Einige Väter wandten ein, der Ausdruck könnte den Eindruck machen, als handele es sich bei der „lex divina" um eine „lex sensu stricto", eine „regula concreta et fixa sicut lex ecclesiastica, cum tamen sit potius norma generalis variis modis pro variis circumstantiis applicanda". Andere sagten, das göttliche Gesetz sei nicht Eigentum allein des Katholiken, es fordere beide Partner an und verlange von beiden, daß sie ihrem Gewissen folgten. Die Kommission antwortete darauf, daß sie nicht bestreite, daß das göttliche Gesetz je nach der Verschiedenheit der Situationen zum Teil zu verschiedenen praktischen Forderungen kommen könne, ja müsse; die Kommission sei aber der Ansicht, daß die Kirche nicht verschweigen könne, daß der Katholik in bezug auf diese Verpflichtungen „non solum a lege ecclesiastica neque a sola persuasione catholica determinari, sed lege divina obiective ligari" (Relatio I, S. 16). Und in der Relatio II vom Jahre 1964 faßte die Kommission die Kontroverse

[35] Vgl. die Quellen des can. 1061 § 1 CIC.

noch einmal in diese Worte zusammen: „Animadversiones nonnullorum Patrum conscientiam nupturientium potius quam Legem Divinam appellandam esse suggerebant; cum autem id veram Ecclesiae missionem ac rei veritatem celare posse censeremus, illas admittere non potuimus. Itaque Divinae Legis exigentias in genere insinuamus." [36]

In der neuen Fassung des Votums (Text D) verhielt sich dann die Sakramenten-Kommission gemäß den von ihr in der Relatio II geäußerten Prinzipien. Sie erwähnte wohl in den die Nr. 5 „de matrimoniis mixtis" einleitenden Worten die Forderungen des göttlichen Rechtes, die stets eingehalten werden müßten, bestimmte sie aber inhaltlich nicht näher. Und wenn sie wenig später (nr. 5 a) von der Verpflichtung des Katholiken, die katholische Erziehung der Kinder zu sichern, handelt, spricht sie wohl von der schweren Gewissenspflicht des Katholiken („graviter onerata conscientia"), nennt hier aber nicht ausdrücklich die „lex divina", wie es der Text A und besonders der Text B taten.

Nun könnte man sagen, daß man von einem doch kurzen Text, wie es das vom Konzil dem Papst übergebene Votum ist, nicht ein Behandeln jeder Einzelheit erwarten dürfe. Doch, wenn wir recht sehen, folgt die Mischehen-Instruktion der „Kongregation für die Glaubenslehre" in diesem Punkt genau dem Vorgehen und dem Votum des Konzils. Auch sie sagt in ihren einleitenden Worten klar, daß ganz allgemein bei der Ordnung der Mischehe auch Normen göttlichen Rechts mitwirken, die nicht verändert werden können, aber auch sie bestimmt sie inhaltlich nicht näher. Und wenn in Nr. I, §§ 1 und 2 von der doppelten Verpflichtung des Katholiken gesprochen wird, wird nicht mehr ausdrücklich gesagt, daß dies eine Verpflichtung aus göttlichem Gesetz ist [37].

b) Die Kautionen des katholischen Partners einer Mischehe: Inhaltlich hat sich hier im wesentlichen in den Vorschlägen des Konzils und in der Verwirklichung durch die Instruktion nichts geändert; es ist

[36] Relatio II, S. 8. Nach den uns vorliegenden Berichten nahm dann als einziger Sprecher in der Konzilsaula der Schweizer Bischof Charrière zu diesem Fragepunkt Stellung. Er betonte, daß die Verpflichtung des Katholiken, für die katholische Taufe seiner Kinder Sorge zu tragen, göttlichen Ursprungs sei und daß sie keinerlei anderen Rücksichten nachgeordnet werden könne (CivCatt, 116, 1965, III, 482).

[37] Der Paragraph 1 in der Nr. I der Mischehen-Instruktion, der nach eigens dort angeführtem Hinweis den can. 1060 CIC aufnehmen und seinen Inhalt in neuer Form wiedergeben will, einen Kanon, der ausdrücklich die genannten Verpflichtungen des Katholiken auf die „lex divina" zurückführt, dieser Paragraph lautet jetzt so: „Prae oculis semper habeatur periculum fidei a coniuge catholico propulsandum esse atque prolis educationem in religione catholica sedulo curandum (cf. can. 1060)." Und auch der Paragraph 2 spricht einfach von der „Verpflichtung", die die Seelsorger dem Katholiken eindringlich vor Augen führen sollen: „obligatio omnino cavendi de futurae prolis baptismo et educatione in religione catholica".

mehr ein Wandel in der Formulierung und Akzentuierung. Der Text A nimmt wieder fast im Wortlaut das Kodexrecht (can. 1061) auf. Um sicher zu sein, daß die schweren Verpflichtungen klar erkannt und auch erfüllt werden, verlangt der Text wie bisher dreierlei: 1. „Sincere cautionem praestiterit ... uterque coniux de universa prole catholice tantum baptizanda et educanda"; 2. „spes bene fundata", daß dieses Versprechen nun auch erfüllt wird; und 3. daß diese Kautionen „regulariter in scriptis" abverlangt werden sollen. Demgegenüber bringt der Dekretentwurf von 1963 (Text B) eine zweifache Veränderung. Einmal trennt der Entwurf die Verpflichtung des Katholiken von der des Nicht-Katholiken, setzt sie betont voran und formuliert nur sie (und nicht auch die Verpflichtung des Nicht-Katholiken) als eine positive Verpflichtung zur Sorge um den katholischen Glauben der Kinder. Zum anderen ist nicht mehr davon die Rede, daß diese Versprechen „regulariter in scriptis" abgegeben werden sollen.

Wenn wir von dem Wunsch einiger Väter absehen, vom Katholiken nicht nur ein Versprechen, sondern einen Eid zu verlangen (Relatio I, S. 17), bringen die Relationen I und II keine Eingaben der Väter zu diesem Punkt. Der endgültige Text D vom Herbst 1964 erwähnt weder die Schriftlichkeit der Kautionen noch die „spes bene fundata" für ihre Einhaltung, und ihren Inhalt faßt er nun so zusammen: „... pars catholica, graviter onerata conscientia, promissionem sinceram praestare debebit se, in quantum poterit (!), baptismum et educationem catholicam universae prolis esse curaturum" (nr. 5 a).

Die Reaktion der Bischöfe auf diesen Text in der mündlichen Aussprache war auch in dieser Frage nicht einheitlich. Wohl gab es Stimmen, die das Votum in diesem Punkt ausdrücklich lobten[38]; sicher werden die meisten der Redner, die nicht darauf zu sprechen kamen, ebenfalls mit dem Votum in dieser Frage einverstanden gewesen sein; aber es gab noch eine relativ große Anzahl der Sprecher, die sich für den status quo, also für die Beibehaltung des Kodexrechtes in der Frage der Kautionen, einsetzten[39].

[38] So lobte Kardinal Ritter, USA, die Vorschläge des Schemas (nach CivCatt [1965] III, 481, und nach KNA-Sonderdienst, Nr. 92/93, S. 13). Leider sind die CivCatt und der KNA in ihren Berichten über diese Reden der Väter nicht ganz einheitlich. So verlangt Bischof Charrière nach der CivCatt ganz allgemein die Aufgabe der Kautelen-Bestimmungen; nach KNA aber nur in bezug auf die Kautelen des nicht-katholischen Teils. Nach Herder-Korrespondenz 19 (1965) 285 forderte er die Streichung des „inquantum poterit" bei den Kautionen des katholischen Partners: vgl. Anm. 36.

[39] So in mehr oder minder starken Formulierungen: die Kardinäle Gilroy von Sydney, Heenan aus England, Conway aus Irland und die amerikanischen Bischöfe Fearns (im Namen von Kardinal Spellman und von über hundert amerikanischen Bischöfen) und Krol (nach CivCatt und KNA).

Die Mischehen-Instruktion kam nun wieder diesen kritischen Stimmen, die von nicht geringem Gewicht waren, entgegen sowohl in der Formulierung des Inhalts des Versprechens („obligatio omnino cavendi de futurae prolis baptismo et educatione in religione catholica"; das „in quantum poterit" wird also hier nicht aufgenommen) als auch in der Bestimmung des modus, daß es nämlich eine „expressa promissio" sein müsse, die „lege ordinaria" schriftlich zu geben ist. Auf der anderen Seite aber gewährte sie gegenüber dem bisherigen Recht eine doppelte Erleichterung. Einmal dadurch, daß sie den Diözesanbischöfen die Vollmacht gab, zu entscheiden, ob in einem konkreten Fall oder auch ganz allgemein die Versprechen schriftlich zu geben sind oder nicht (nr. I, § 4). Zum anderen dadurch, daß durch die Instruktion den Diözesanbischöfen die Vollmacht gegeben wurde, von den Mischehe-Hindernissen auch in den Fällen zu dispensieren, in denen die Einhaltung der Kautelen in bezug auf die katholische Kindererziehung durch Gesetz oder Sitte gewisser Länder unmöglich ist[40].

c) Die Kautionen des nicht-katholischen Partners einer Mischehe: Konzil und Instruktion leiten in dieser, gerade auch pastoral und ökumenisch so wichtigen Frage der Versprechen des Nicht-Katholiken eine Reform ein, eine Reform dieser Kautionen sowohl nach ihrer inhaltlichen wie auch nach ihrer formalen Seite. Seit jeher mußte der nicht-katholische Partner in einer Mischehe zwei Dinge versprechen, und seit jeher mußte er sie als positive Verpflichtungen übernehmen: „de amovendo a coniuge catholico perversionis periculo et ... de universa prole catholice tantum baptizanda et educanda". So lautete seit 1918 der can. 1061 § 1, nr. 2, CIC. Konnte ein Versprechen zu diesem positiven Tun, besonders im zweiten Fall, mit Recht gefordert werden? Der Text A des Konzils begnügt sich schon, wenigstens in der Frage der Glaubensfreiheit des Katholiken, mit einer negativen Zusicherung durch den Nicht-Katholiken: „de comparte non avertenda a fide catholica neque impedienda a suae religionis exercitio". In den

[40] Instruktion, nr. II. — Die Voraussetzung für diese Dispensgewährung ist, daß der Katholik alles tut, was er kann („pro eo quod scit et potest"; vgl. das „in quantum poterit" des Textes D), um die katholische Taufe und Erziehung aller Kinder zu erreichen, und daß auch der Nicht-Katholik guten Willens ist. Die Instruktion veröffentlicht und verallgemeinert hiermit eine Dispensmöglichkeit, die das frühere Heilige Offizium schon lange für China und Japan zu geben pflegte. Interessanterweise wandten sich — gemäß Relatio I von 1963, S. 16 f. — einige Väter gegen diese Zugeständnisse. Sie wären unmöglich, wenn es sich und da es sich in der Frage der Kindererziehung um göttliches Gesetz handelt. Das aber wird von der Kommission zurückgewiesen: „Quodsi in illis condicionibus pars catholica parata sit ad curandum pro viribus ut proles catholice baptizetur et educetur, Ecclesia hoc satis esse iudicat ad observandam in gravissimis adiunctis legem divinam, super quam dispensare non intendit nec potest" (Relatio I, S. 17).

anderen Punkten behielt der Text A das Recht des Codex Iuris Canonici bei. Der Text B ging einen Schritt weiter. Für die Verpflichtung zur katholischen Kindererziehung wurde nun vom Nicht-Katholiken ebenfalls nur noch eine negative Zusicherung verlangt: „cautionem praestet coniux non catholicus ... se non repugnaturum ut proles catholice baptizetur eiusque catholicae educationi provideatur." Die positive Pflicht, für die katholische Kindererziehung zu sorgen, ruhte jetzt allein auf dem katholischen Gatten; während der nichtkatholische Teil jetzt nur noch das Versprechen abgab, dieser Pflicht und der freien Religionsausübung seines Partners kein Hindernis in den Weg zu stellen. Außerdem sagt der Text B nichts mehr über die schriftliche Form dieser Kautionen.

Zu diesem Vorschlag des Dekretentwurfes kamen nun die verschiedensten schriftlichen Eingaben der Konzilsväter. Wir bringen die wichtigsten. Die Wünsche reichen von dem völligen Streichen der Forderung des Schemas, von dem Nicht-Katholiken Kautionen zu verlangen, bis zum einfachen Festhalten an dem Recht des Kodex. Dazwischen liegen vermittelnde Vorschläge: Der Bischof solle die Vollmacht bekommen, gemäß seinem Urteil von der Forderung der Kautionen zu dispensieren, wenn nur immer der katholische Teil bereit ist, alles zu tun, was er kann, um die katholische Kindererziehung zu erreichen. Andere wollten, daß nur der Katholik die Kautionen leiste, diese dann aber auch die aufrichtige Absicht des Nicht-Katholiken zum Ausdruck bringe, daß er seinem katholischen Gatten bei der Erfüllung seiner religiösen Pflichten (einschließlich der katholischen Kindererziehung) nichts in den Weg lege.

Die Kommission antwortete, daß diese so unterschiedlichen Vorschläge und Wünsche der Bischöfe in den sehr unterschiedlichen religiös-kirchlichen Situationen begründet seien, die eben verschiedene pastorale Lösungen erforderten. Sie sah ein, daß eine geschmeidigere Ordnung wünschenswert sei; sie müsse jedoch durch die Reform des Kirchenrechts geschaffen werden (Relatio I, S. 17). Das war im Frühjahr 1964. Im Herbst des Jahres aber erarbeitete die Kommission auf Verlangen der Bischöfe, die mit dem dünnen Text C nicht zufrieden waren, den Text D und legte darin doch noch eine neue Ordnung der Kautionen des nicht-katholischen Partners vor. Wie schon in anderen Fragen der Mischehenordnung, geschah auch hier mit diesem Text der entscheidende Durchbruch: Kautionen wurden vom Nicht-Katholiken nicht mehr gefordert. Zwei Dinge sollten geschehen: Er sollte rechtzeitig über das Versprechen seines katholischen Partners, alle Kinder katholisch zu erziehen, unterrichtet werden; und es sollte feststehen, daß er diesen Verpflichtungen (seines Partners) nicht widerstrebe („constare eam illis non repugnare"; nr. 5 a). Von einem Versprechen,

die freie Glaubensausübung des Katholiken nicht zu behindern[41], ist im Text D nicht die Rede. Die Kommission empfahl diesen Text in ihrer Relatio II mit den Worten: „Quod sic dictas cautiones attinet, modus commendatur, qui magis consentaneus appareat aestimationi, quam homines nostrae aetatis responsabilitatis propriae habere consueverunt" (S. 8).

Am 20. November 1964 wurde dieser Text in der Aula diskutiert. Wir kennen schon die Reaktion der Väter auf diesen Vorschlag zur Neuordnung der Kautionen bei einer Mischehe. Einige sprachen sich für diese Lösung aus[42]. Gewichtige Stimmen aber, die auch im Namen vieler anderer sprachen, wandten sich gegen sie und verlangten die grundsätzliche Beibehaltung des status quo[43]. Und sie wandten sich dabei besonders gegen die Neuordnung der Kautionen des nichtkatholischen Teils, da die Regelungen dieser Kautionen sich viel weiter vom Recht des Kodex entfernten, als es bei den Kautionen des katholischen Teils geschehen war. Dementsprechend ist auch in diesem Punkt (wie bei der Formfrage) die Diskrepanz am größten und schmerzlichsten, die entstand zwischen dem letzten Vorschlag des Konzilsvotums und der Verwirklichung durch die Instruktion der römischen Kongregation, die Mittelwege einschlagen mußte, solange sie eine einheitliche Ordnung der Mischehe für die Gesamtkirche und also Berücksichtigung möglichst aller Belange anzielen wollte.

Was bringt nun die Instruktion Neues gemäß dem Konzilsvotum? Und worin bleibt sie gemäß dem Verlangen vornehmlich der englischsprachigen, aber auch der südamerikanischen Bischöfe beim Alten, beim status quo? In zwei Stücken bleibt die Instruktion beim Kodex-Recht: 1. Sie verlangt auch weiterhin vom nicht-katholischen Partner ausdrückliche Kautionen, und zwar ein doppeltes Versprechen zum Schutz der doppelten Verpflichtung des Katholiken, nämlich seinen eigenen katholischen Glauben wie den seiner Kinder zu gewährleisten und zu fördern (nr. I, § 3). Diese Versprechen des Nicht-Katholiken sind auch weiterhin ein klares „Muß"; wenn es auch in der Instruktion heißt, er solle zu diesen Kautionen „eingeladen" werden („invitetur"), so ist das nur eine sprachliche Neufassung, nicht eine sach-

[41] Wenn schon ein solches Versprechen abgefordert wird, wie die Mischehen-Instruktion es ja wieder tut, dann sollte es wohl besser nicht nur ein einseitiges Versprechen des Nicht-Katholiken sein, sondern ein gegenseitiges Versprechen beider Brautleute, sich „einander im persönlichen religiösen Leben und in der Teilnahme am kirchlichen Leben volle innere und äußere Freiheit zu lassen" (wie z. B. Linus Hofmann im KNA-Interview vom 29. März 1966 eine solche mögliche Versprechungsformel vorschlägt). Das entspräche auch der Erklärung des Konzils „Über die Religionsfreiheit", die ja die Mischehen-Instruktion — wie wir schon bedauerten — als eines der Prinzipien der Neuregelung der Mischehen-Ordnung nicht einmal erwähnt.

[42] Die Bischöfe Charrière, Schweiz, und Taguchi, Japan.

[43] Wir haben Namen und Zahl dieser Bischöfe in Anm. 39 aufgeführt.

liche Änderung, denn wenn er dieser „Einladung" nicht entspricht, kann ihm weder der Pfarrer noch der Bischof aus eigener Vollmacht die Trauung gewähren. Die Instruktion verlangt 2., daß diese Versprechen „lege ordinaria" schriftlich abzugeben sind.

In vier Punkten aber geht die Neuregelung der Kautionen des Nicht-Katholiken durch die Mischehen-Instruktion über das bisherige Recht hinaus: 1. In der Formulierung des Inhalts der Versprechen folgt die Kongregation den Erkenntnissen des Konzils und begnügt sich mit einem negativen Verpflichtungsinhalt der Versprechen des Nicht-Katholiken: „... sincero apertoque animo promittat se id minime impediturum" (nr. I, § 3). 2. Auf die schriftliche Ausführung der Kautionen kann der Bischof jetzt nicht nur im Einzelfall, sondern auch durch ganz allgemeine Verfügung verzichten. 3. Sollte der nichtkatholische Partner diese Versprechen nicht mit seinem Gewissen vereinbaren können[44], dann kann der Bischof nicht mehr einfachhin die Trauung verweigern, sondern er soll den „Fall" Rom vortragen, um eventuell eine Dispens von der Abgabe der Kautionen zu erlangen (nr. I, § 3). 4. Von einer „certitudo moralis" (can. 1060 CIC) oder „spes bene fundata" (Text A und B) darüber, daß diese Versprechen nun auch eingehalten werden, ist weder im letzten Konzilstext noch in der Instruktion ausdrücklich die Rede[45].

Über eine kleine, aber doch auch wieder etwas unangenehme Vorschrift der Instruktion, die im Zusammenhang mit den Kautionen des nicht-katholischen Partners steht und die ein „mehr" gegenüber den Verpflichtungen der bisherigen Rechtsordnung bedeutet, sei zum Schluß noch kurz berichtet. Doch sei sogleich darauf aufmerksam gemacht, daß die Instruktion auch in diesem Punkt dem Vorgehen des Konzils folgte. Schon in dem Text A der vorbereitenden Konzils-Kommission war unter die Pflichten der Seelsorger gegenüber den Braut- und Eheleuten als neue Bestimmung (in den can. 1064 CIC) aufgenommen, daß sie die *Brautleute* über die Ehe und ihre wesentlichen Eigenschaften, sowie über die wichtigsten Lehren und Forderungen des katholischen Glaubens zu unterrichten hätten. Der Text B hatte dann eine noch erweiterte Bestimmung dieser Art in seine „Instructio pastoralis de praeparatione nubendorum ad matrimonium" aufgenommen. Das Konzil empfahl hier diese Unterrichtung besonders („peculiari modo commendat") in den Gegenden, wo die

[44] Hierunter dürfte wohl auch der Fall zu subsumieren sein, daß der Nicht-Katholik zwar nicht absolut ablehnt, eine solche Erklärung abzugeben, er sich also seinem Brautpartner gegenüber in diesem Sinne binden kann, daß er sich aber nicht bereit erklären kann, diese Verpflichtungen der Kirche gegenüber abzugeben, die er als Autorität ablehnt.

[45] Und das scheint auch nicht dadurch „ersetzt", daß nun (im Gegensatz zum Codex Iuris Canonici) von „*sincero* animo promittere" (Instruktion, nr. I, § 3) die Rede ist, wie es die Konzilstexte A, B und D eingeführt haben.

Mischehen häufiger sind, denn dort sei es besonders wichtig, daß die *Brautleute* vor der Ehe über die genannten Fragen belehrt werden (Text B, nr. 23 c).

Diese Bemühungen setzt das Konzil in seinem endgültigen Votum (Text D) fort. Es verpflichtet die „pastores animarum", ihre Gläubigen über die großen Schwierigkeiten, „quae in matrimonio mixto tum pro partibus ipsis tum pro prole inesse *possunt*" (nr. 8 a), aufzuklären und bei Mischehen besonders auf geeigneten Eheunterricht zu achten („peculiari modo adaptata catechesis habeatur"; nr. 8 c). Doch darüber hinaus schlägt das Konzil im Text D vor, daß der Nicht-Katholik nicht nur über die Verpflichtungen und Versprechen des Katholiken unterrichtet werde, sondern auch „certior fiat *pars non catholica* de finibus et proprietatibus essentialibus matrimonii a neutro contrahente excludendis" (nr. 5 a). Hier geschah in zweifacher Hinsicht etwas Neues gegenüber allen vorhergehenden Konzilsvorlagen. Erstens wird diese Unterrichtung in den Zusammenhang mit den Kautionen gebracht; und zweitens richtet sie sich nur an die „pars non catholica". Warum eigentlich? Werden das nicht zumindest die nicht-katholischen *Christen* mit einigem Grund wieder als eine Norm empfinden, durch die sie sich „verletzt fühlen"? Wird nicht auch in sehr vielen Fällen diese Unterrichtung für den katholischen Partner der Mischehe ebenso nützlich, ja notwendig sein? Die Kongregation für die Glaubenslehre nahm diesen Vorschlag des Konzils-Votums inhaltlich in ihre Kautionen-Ordnung für den Nicht-Katholiken auf (nr. I, § 3). Ähnlich wie bei dem Versprechen der freien Glaubensausübung sollte man aber wohl auch diese Bestimmung zu einer Verpflichtung machen, die gleicherweise beide Brautleute einer konfessionellen Mischehe betrifft, wie es Text A und B vorgesehen hatten.

Wir haben unseren Gang durch die Probleme der Mischehenordnung und die Lösungen des Konzils und der Instruktion beendet. Wir fragen erneut: Wie stehen Konzils-Vorschlag und Instruktions-Verwirklichung, Wunsch und Wirklichkeit zueinander? Kann man wirklich sagen, die Instruktion decke sich in keiner Weise mit den Wünschen des Konzils oder bleibe fast auf der ganzen Linie hinter den Vorschlägen des Konzils zurück? Das wird man schwerlich tun können. Aus zweifachem Grund: Erstens vom Formalen her: Wir haben schon darauf aufmerksam gemacht, daß die Abstimmung über das Votum am 20. November 1964 prozeduraler, nicht sachlicher Natur war. Das Konzil hatte keine Mehrheit zustande gebracht, um eine bestimmte Neuordnung des Ehe- und Mischeherechtes zu beschließen, sondern lediglich um das Votum, zusammen mit den übrigen Vorschlägen der Väter (!), dem Papst zu übergeben, „ut ipse, per organa competentia, provideat". Dieser Modus war ja gerade deswegen auch von den „fortschrittlichen" Kreisen gewünscht und

vorgeschlagen worden, weil man die großen Divergenzen und Schwierigkeiten auf dem Konzil sah und einsah, anders nicht zu einer akzeptablen Lösung besonders auch der Mischehenfrage auf dem Konzil zu kommen. Wäre es zu einer inhaltlich-sachlichen Abstimmung gekommen, hätte das Konzil das Votum, so wie es am 20. November vorlag und wie es heute oft vorschnell als „Votum des Konzils" ausgegeben wird, nicht mit einer annehmbaren Mehrheit verabschiedet. Wiederum: das gilt besonders auch für das Mischehenproblem. Das zeigen schon die starken Gegenstimmen bei der kurzen Diskussion. Insofern hat diese Verfahrensweise der (in diesem Punkt) „fortschrittlichen Kreise" das Konzil selbst als (in diesem Punkt) „fortschrittlicher" und einhelliger erscheinen lassen, als es in der Tat war. Das mag man bedauern, das aber ist ein Faktum. Und an diesem Wunschbild nun mißt man häufig die Wirklichkeit der Instruktion über die Mischehe.

Zweitens vom Inhaltlichen her: Es wird jemand mit Recht sagen können: Trotz der eben genannten formalen Erwägungen bleibt es doch ebenso wahr, daß dieses Votum aus den vielen Eingaben und Vorschlägen der Bischöfe heraus gewachsen ist, von Bischöfen erarbeitet wurde und bei der „prozeduralen Abstimmung" wenigstens implizit auch seinem Inhalt nach als grundsätzliche Richtlinie für die neue Ehe- und Mischehenordnung von den Bischöfen bejaht wurde. Hätte sich nicht also die römische Kongregation bei der Ausarbeitung der Neuordnung an diesen Vorschlag halten müssen, der von den Bischöfen kam, auf deren Urteil es doch maßgeblich ankommt? Das ist richtig. Und der Vergleich zwischen Votum und Instruktion in dieser Arbeit zeigt, daß das auch weiterhin geschehen ist. Doch wichtiger ist dies: das Votum de matrimonii sacramento ist nicht „das Konzil", nicht *die* Stimme des Konzils in dieser Sache, sondern *eine* Stimme unter vielen, wenn auch eine sehr bedeutsame. Gerade weil es — heute mehr denn früher — maßgeblich auf die Stimmen der Bischöfe ankommt, mußten auch die „voces dissidentes" zur Sache gehört und berücksichtigt werden. Das Votum wurde ja „cum animadversionibus factis a Patribus" dem Papst übergeben. Der Gang des Votums, das eigentlich immer noch „schema voti" genannt werden müßte, durch das Konzil ist durch die Abstimmung unterbrochen worden. Die Einarbeitung der „modi", der Wünsche und Kritiken der Bischöfe in das „schema voti" in dem ständigen Spiel zwischen Generalkongregation und Kommission, durch die das Votum von *einer* Stimme zu *der* Stimme des Konzils, vom „schema voti" zum „Votum" umgeformt worden wäre, diese Einarbeitung der modi fand auf dem Konzil nicht statt. Diese Arbeit der Berücksichtigung und Einarbeitung der verschiedenen Stimmen der Bischöfe in das Konzilsschema hat für die Frage der Mischehe gleichsam die römische

Kongregation übernommen. Wir haben ja gerade in unserer Untersuchung gesehen, daß die Abweichungen der Instruktion vom Votum regelmäßig in solchen Wünschen und Vorstellungen der Konzilsväter begründet waren. Mit zwei Ausnahmen, die nun aber um so bedauerlicher sind, da sie unumgängliche Grundprinzipien einer heutigen Mischeheordnung betreffen: weder die Konzils-Erklärung über die Religionsfreiheit noch die Trennung der rechtlichen Ordnung des matrimonium mixtum (contra impedimentum mixtae religionis) von der des matrimonium dispar (contra impedimentum disparitatis cultus) kamen bei der Neuordnung der Mischehe durch die Kongregation zur Geltung, ohne daß dieses Zurückbleiben hinter dem Vorschlag des Votums in (uns greifbaren) Vorstellungen von Konzilsvätern begründet ist.

Wir fassen zusammen: Diese Arbeit hat gezeigt, daß die Kongregation für die Glaubenslehre sich bei der Ausarbeitung der Einzelnormen der neuen Mischehenordnung nach dem „Gesamtvotum" des Konzils, das nicht einfach das „Schema Voti de matrimonii sacramento" ist, gerichtet hat. Hierbei blieb ihr freilich durch die Vielfalt und Divergenz der Stimmen und Strömungen gerade auch in der Mischehenfrage auf dem Konzil (und nachher!) ein weiter Raum zu eigenem Abwägen. Es ist wahr, was in den einleitenden Worten der Instruktion über die Mischehe gesagt wird: „Revera Concilii Patres varia de hac re vota protulerunt"; und es trifft zu, wenn fortgefahren wird: „quae quidem, uti par est, attento animo sunt considerata."

Damit ist nun aber nicht gesagt, daß diese neue Regelung „ad experimentum" das Optimale ist, das sich in dieser schwierigen Frage erreichen ließe. Es bleiben noch manche Desiderate. Eine, wenn nicht gar *die* grundsätzliche Frage der rechtlichen Ordnung der Mischehe, so scheint uns, muß vor allem geklärt und entschieden werden, um zu einer kompromißloseren und doch für die Einzelkirchen mit ihren verschiedenen Bedürfnissen akzeptableren Lösung zu gelangen: Soll man in der heutigen konkreten Situation eine einheitliche Lösung für die Gesamtkirche anstreben, oder soll man in gewissem Umfang nach einheitlichen Grundprinzipien arbeitende „Regionallösungen" ins Auge fassen? Sicher, die Kirche darf nicht mit der einen Hand Spannungen (zu den nicht-katholischen Religionsgemeinschaften) aufheben und dabei mit der anderen Hand neue Spannungen (innerkirchlicher Art) schaffen. Aber die kirchliche Situation in bezug auf die Mischehen ist in den Ländern und Erdteilen heute noch sehr verschieden. Eine einheitliche Lösung für die Gesamtkirche wird, um möglichst allem und allen gerecht zu werden, viele „Mittelwege" einschlagen müssen und trotzdem oder gerade deshalb viele unbefriedigt lassen. Der einen Kirche wird sie zu weit gehen, der anderen wieder

nicht weit genug. Sie wird manche vitalen Bedürfnisse der Einzelkirchen so oder so unberücksichtigt lassen müssen. Auch das schafft Spannungen innerkirchlicher Art.

Bei den Erwägungen über die Möglichkeit von „Regionallösungen" sollte man schließlich auch diese zwei Punkte beachten:

1. In fünf oder gar sechs Fragen der Mischehenordnung hat die Instruktion der römischen Kongregation praktisch schon den Weg der „Regionallösungen" wenigstens eröffnet. In all den Punkten nämlich, in denen sie die konkrete Praxis der Mischehenordnung auf das Urteil der Bischöfe und die Situation des Landes stellt. Das geschieht in den Fragen der Trauungs-Liturgie (nr. IV), der nicht-katholischen Nachfeier (nr. V), der Schriftlichkeit der Kautionen (nr. I, § 4), der Dispens von den Kautionen (nr. I, § 3) und der Dispens von der Formvorschrift (nr. III); schließlich, wenn man so will, auch in den Fragen der Nummer II der Instruktion (Behinderung der Erfüllung der Kautionen). Wenn auch in zwei dieser vorgesehenen Fälle (Dispens von den Kautionen und von der Form) die Zentrale Rom eingeschaltet ist, so wird sich doch auch Rom den unterschiedlichen Gründen, dem Drängen der Bischöfe und den unterschiedlichen Situationen der Regionen öffnen müssen. Um so wichtiger ist schon jetzt, daß in diesen Fragen die regionale Ordnungsmacht der Bischofskonferenzen eingesetzt wird. Eine nach Diözesen verschiedene Praxis in der Behandlung der bekenntnisverschiedenen Ehen erscheint heute nicht mehr möglich.

2. Es besteht Grund zur Hoffnung, daß die grundsätzlich doch die Kirche theologisch einigende Kraft der fundamentalen theologischen Lehren des Konzils sich auf die Dauer — vor allem mit dem Eindringen des Geistes der Konzils-Erkenntnisse über den Ökumenismus und die Religionsfreiheit in der ganzen Kirche — auch auf die heute so unterschiedliche Mischehen-Situation der Kirche einigend und im wesentlichen vereinheitlichend wirken wird. Damit würden denn auch die Unterschiede in der äußeren kirchlichen Ordnung wieder geringer und verschwinden. Die Einheit und Einheitlichkeit der Rechtsordnung der Kirche in wesentlichen Punkten ist sicher ein hohes, ein sehr hohes Gut, aber auch sie wird am Heil der Menschen gerichtet, dem allein sie dienen will.

(Abgeschlossen am 22. April 1966.)

Zum Stand der Nestorius-Forschung

Von Alois Grillmeier, S. J.

Während des II. Vatikanischen Konzils haben Vertreter der monophysitischen Kirchen des Ostens Gespräche mit solchen der Griechisch-Orthodoxen Kirche begonnen, um die im Anschluß an das Konzil von Chalkedon (451) entstandene Spaltung unter sich zu beseitigen[1]. Dabei handelte es sich vor allem um eine Überprüfung der dogmengeschichtlichen Ausgangspositionen. Diese Gespräche hätten schon auf gute Vorarbeiten vor allem von seiten der katholischen Forschung zurückgreifen können[2], die gleichsam die Brücke zwischen den Getrennten unter sich vorbereitet hatte. Wäre es möglich, auch zu den getrennten Nestorianern hin eine solche Brücke zu bauen? Dabei sind zwei Fragen zu unterscheiden: 1. Ist eine Überprüfung des Falles „Nestorius" aussichtsreich, oder anders: Läßt sich heute die „Häresie" des Nestorius dogmengeschichtlich ähnlich positiv klären, wie dies J. Lebon für den Monophysitismus des Severus von Antiochien tun konnte? 2. Wie stehen die heutigen Nestorianer zum Christus-Dogma der alten Kirche? Wäre auch für sie ein Dialog mit den monophysitischen Kirchen des Ostens und der Griechisch-Orthodoxen Kirche möglich? Wir beantworten hier nur die erste Frage, und zwar auf dem Wege einer forschungsgeschichtlichen Studie[3].

Die kirchliche Stellungnahme zum Fall „Nestorius" kennt keine Entwicklung hin zu einem positiveren Urteil. Die zu Ephesus (431) erhobene Anklage, daß Nestorius den überlieferten Christusglauben verfälscht habe, wurde bis zur Chalkedon-Enzyklika Papst Pius' XII. (1951) unverändert aufrechterhalten[4]. Auch in diesem letzten Dokument wurde keine Rücksicht auf die in unserem Jahrhundert vor allem im Zusammenhang mit dem Ephesus-Jubiläum (431—1931) einsetzende dogmengeschichtliche Diskussion um Nestorius genommen. Wir wollen versuchen, die Geschichte dieser Diskussion in aller Kürze nachzuzeichnen. Die dogmengeschichtliche Beurteilung der „Häresie" des Patriarchen von Konstantinopel setzt freilich die Klärung der Quellenfrage voraus. Somit haben wir den Stand der Nestorius-Frage unter dieser doppelten Sicht darzustellen.

1. Zur Quellenfrage: Erst mit dem 17. Jahrhundert begann die Arbeit an der Edition der Quellen, zunächst mit der sehr verwirrenden und unvollkommenen Ausgabe des Marius Mercator durch *Johann Garnier S. J.* (1612—1681) (2 Bände, Paris 1673) (vgl. dazu Fr. Loofs, Nestoriana, Halle 1905, Einleitung; E. Schwartz, Acta Conciliorum Oecumenicorum I, 5, Praefatio V—VII). Die Fehler Garniers, dessen Ausgabe leider in Migne, PL 48, übernommen wurde, waren weitgehend ausgeschaltet durch die Ausgabe des Marius Mercator durch *St. Baluzius* (Paris 1684). Wichtig ist auch noch die postum erschienene Ausgabe des sogenannten Synodicum adversus tragoediam Irenaei durch den Augustiner *Christian Lupus* († 1681) in dessen Werk: Ad Ephesinum concilium variorum patrum epistolae

[1] Vgl. Herder-Korrespondenz 19 (1964/65) 302—305.

[2] Vgl. vor allem die Forschungen von J. Lebon: 1. Le monophysisme sévérien (Louvain 1909); 2. La christologie du monophysisme syrien, in: A. Grillmeier — H. Bacht, Das Konzil von Chalkedon (= Chalkedon) I (Würzburg 1951) 425—580 (als Ergänzung zur ersten Studie).

[3] Vgl. A. Grillmeier, Christ in Christian Tradition, London (1965) 496—505.

[4] Vgl. A. Grillmeier, Das Scandalum oecumenicum des Nestorius in kirchlich-dogmatischer und theologiegeschichtlicher Sicht, in: Schol 36 (1961) 325 f.

(Löwen 1682). Erst zu Ende des 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts wurde die Arbeit an den Quellen fortgesetzt. Die bis dahin bekannten Texte sammelte *Fr. Loofs* in seinen Nestoriana (1905). Zum bedeutendsten Ereignis wurde aber die Auffindung und Herausgabe des sogenannten Liber Heraclidis, der in syrischer Übersetzung erhaltenen Selbstverteidigung des Nestorius (Ms. saec. 12. Siglum O, nach JThStud, N. S. 16 [1965] 214). Einen Bericht über den Fund, die davon gemachten zwei Primär- (U u. V) und vier Sekundär-Abschriften (S, jetzt Strasbourg; C, Cambridge; P, British Museum; R, Harvard), geben *Fr. Loofs*, ThLitZ 51 (1926) 193—201, und *Luise Abramowski:* Untersuchungen zum literarischen Nachlaß des Nestorius, Dissertation Bonn, 1956 (Maschinenschrift S. 1—3), und in ihrem Werk: Untersuchungen zum Liber Heraclidis des Nestorius (CSCO 242, Subsidia T. 22) (Louvain 1963) 1—4. Die genaueste Auskunft über den Verbleib gibt jetzt H. Chadwick, in: JThStud, a. a. O., 214—215. Die Ausgabe des syrischen Textes besorgte *Paul Bedjan,* Nestorius, Le livre d'Héraclide de Damas (Paris-Leipzig 1910) unter Benutzung der einen Primärabschrift (V) und zweier Sekundärabschriften (S und C), die auf die zweite Primärabschrift (U) zurückgehen. Eine französische Übersetzung des syrischen Textes stellte *F. Nau* her (unter Mitarbeit von P. Bedjan und M. Brière) (vgl. dazu J. Lebon in: RevHistEccl 12 [1911] 513—519; P. Peeters in: AnalBoll 30 [1911] 356—360). Eine englische Übersetzung haben wir in: The Bazaar of Hercleides, newly translated from the Syriac and edited with an Introduction, Notes and Appendices by *G. R. Driver* and *L. Hodgson* (Oxford 1925) (zur Kritik siehe Fr. Loofs, a. a. O.).

In der erwähnten Dissertation übernimmt *L. Abramowski* die längst fällige Aufgabe, die literarhistorische Bezeugung des Liber Heraclidis (= LH) zu untersuchen, und zwar nach Ebed-Jesu, nach der Vita des Bar Edta und nach Euagrius Scholasticus. Zugleich wird die Frage gestellt nach der Vorgängerin dieses LH (= Apologia II), nämlich der Tragoedia (= Apologia I) des Nestorius, die in Beziehung gesetzt wird zur Tragoedia des Irenaeus von Tyrus. Die Fragmente dieser Tragoedia des Nestorius, die bald nach 436 im Exil entstanden ist, werden neu erforscht, und zwar bei Irenaeus von Tyrus, Euagrius Scholasticus, im cod. add. 12 156 des Britischen Museums und bei Severus von Antiochien. Als stärkster Benützer der Tragoedia erweist sich aber Barḥadbešabba, der nestorianische Kirchengeschichtsschreiber. Eine literarkritische Untersuchung seiner Kirchengeschichte zeigt, daß Kap. 20—28 und 30 weit über die schon von R. Abramowski erkannten wörtlichen Zitate hinaus von der Apologie des Nestorius Gebrauch gemacht haben. Lange, nicht als Zitate gekennzeichnete Abschnitte sind in den laufenden Text eingefügt. Zudem werden Stichworte und Leitgedanken des Nestorius in die Darstellung Barḥadbešabbas selbst übernommen. Apologie I und II des Nestorius berühren sich am meisten im polemischen Bericht über das Konzil von Ephesus. Gerade die Heranziehung des LH ließ die heimlichen Zitate, die Barḥadbešabba aus der Tragoedia übernommen hatte, erkennen. „Doch ist bei allen inhaltlichen, stilistischen und wörtlichen Parallelen, auf die hingewiesen werden konnte, darauf zu achten, daß sie niemals auch den Dialog am Anfang des Liber Heraclidis berühren" (L. Abramowski, in der erwähnten Dissertation S. 115 f.). Durch diese Ergebnisse wurde die Verfasserin zu einer literarkritischen Untersuchung des LH selbst veranlaßt. Diese ergab folgendes Bild: 1. Das corpus des LH stammt von Nestorius selbst, nämlich Bedjan 126—521; Nau 81—332. 2. Der Text hat nicht nur die eine, schon von Fr. Loofs erkannte Interpolation erfahren, sondern mehrere. Der Interpolator ist in Konstantinopel zu lokalisieren und läßt sich ziemlich genau datieren (zwischen 451 und 470). In der Ausgabe von Nau sind es folgende Texte: 316^{28}—323^{3}; 323^{12}—323^{26}; 325^{7} bis 326^{10}; 330^{30}—330^{33}; 331^{2}—331^{16}. 3. Dem Text des Nestorius ist eine nestorianische Einleitung vorangestellt worden, die in Dialogform gehalten ist (Bedjan 10—125;

Nau 5—81)[5]. Damit sind die bisher besten Voraussetzungen, was die Quellen der Lehre des Nestorius betrifft, geschaffen (vgl. J. Barbel, in: RevHistEccl 60 [1965] 494—500).

2. Zur Interpretation der Nestoriana: Zugleich mit der Arbeit am Text der Nestoriana beginnt im 17. Jahrhundert auch die Reflexion über die eigentliche Lehre des Nestorius. Zwar wird schon *Luther* eine mildere Beurteilung des Patriarchen von Konstantinopel zugeschrieben. Im Entscheidenden aber wirft er Nestorius volle Häresie vor, die Leugnung der communicatio idiomatum. Darum sagt er auch vom Ephesinum: „Es hat auch dis Concilium viel zu wenig verdampt an dem Nestorio" (LW, Bd. 50, Weimar 1914, 590; vgl. 581—592). Bei ihm aber, wie auch bei *Chemnitz,* ist die Christologie hineingenommen in die theologische Auseinandersetzung um die Realpräsenz Christi in der Eucharistie gegenüber Zwingli (Näheres bei Y. M.-J. Congar, in: Chalkedon III, 457—486, bes. 477 ff.; J. L. Witte, ebd. 487—529; J. Ternus, ebd., 531—611; zur Frage bei Nestorius selbst, vgl. H. Chadwick, in: JThStud 2 [1951] 145—164). Luther wie Chemnitz stehen mehr auf der Seite Cyrills als auf der der Antiochener. Vgl. *M. Chemnitius,* De duabus naturis in Christo, Jenae 1570, cap. VIII; ders., Loci theologici, Francoforti ad Moenum 1591, 14—99; über Nestorius, 86—88, wo dieser der Leugnung der communicatio idiomatum beschuldigt wird, die aber bei Ch. wie bei Luther nicht denselben Bezug zum chalkedonischen Verständnis der Personeinheit Christi hat wie in der katholischen Theologie.

Erst mit der besseren Erschließung der Quellen war eine Überprüfung des Falles „Nestorius" möglich. *Chr. W. Fr. Walch* betont dies in seinem Werk: Entwurf einer vollständigen Historie der Kezereien, Spaltungen und Religionsstreitigkeiten ..., Bd. V., Leipzig 1770, 817—936. Hier gibt er eine ausgezeichnete Übersicht über die Entwicklung des Urteils über Nestorius und grenzt mit einer vorbildlichen Objektivität seine eigene Stellung ab. Leider ist er selber der durch Garnier geschaffenen Verwirrung bezüglich der Quellen verfallen (vgl. Fr. Loofs, Nestoriana, 3). Walch zählt zuerst die reformierten Theologen auf, die Nestorius für einen Häretiker halten (822—825). Dann spricht er von den Verteidigern des Verurteilten (826—837) (in zwei Übersichten, 908—916, 934—936, faßt er nochmals die verschiedenen Positionen zusammen). Für eine günstigere oder überhaupt positive Beurteilung des Nestorius zählt er neben Luther die Namen auf: ‚Derodon', Jak. Basnage, Chr. Aug. Salig und Paul E. Jablonski. ‚Derodon' ist für ihn der Autor des zu Frankfurt 1645 anonym erschienenen Werkes, das nach anderen aber dem Calviner *J. Bruguier* aus Lille gehört: Disputatio de supposito, in quo plurima hactenus inaudita de Nestorio tamquam de orthodoxo et de Cyrillo Alexandrino aliisque episcopis Ephesi in Synodum coactis tamquam haereticis demonstrantur, ut soli scripturae sacrae infallibilitas adseratur ... Der Titel sagt genügend über die neue Position des Werkes (vgl. Walch, a. a. O. 830—832, der die aggressive Art des Autors tadelt). Mit Recht erhält *Jak. Basnage* (1653—1723) einen besonderen Platz innerhalb der oben aufgezählten Namen: „Er ist ein sehr gemäßigter Beurteiler des Nestorii" (832—833). Basnage spricht über Nestorius in der Vorrede zu seiner Ausgabe des Thesaurus Monumentorum Ecclesiasticorum des Henricus Canisius, Cap. II, §§ 11—17, p. 14—19. „Nolim ego Ne-

[5] L. Abramowski, Untersuchungen zum *Liber Heraclidis* des Nestorius (CSCO 242, Subsidia T. 22), Louvain 1963, 114—117 (das Werk enthält größere Teile der maschinengeschr. Dissertation). Vieles von den Nestoriana ist neu ediert in den Acta Conciliorum Oecumenicorum von E. Schwartz sowie in den Severus-Ausgaben von J. Lebon und R. Hespel (in CSCO). Als unechte Nestoriana sind nachgewiesen: 1. Die sogenannten Gegenanathematismen des Nestorius, so unter diesem Titel E. Schwartz in den SbBayerAkWiss 1922, 1. Abhandlg., München (1922); 2. die Kephalaia und „Vom Gebet gegen die Feinde". Vgl. L. Abramowski, a. a. O., 213 f., Anm. 13.

storium ab omni culpa, vel errore liberare" (ibid., p. 14). Ausführlicher begründet B. sein Urteil in seinem Werk: Annales Politico-Ecclesiastici, T. III, Roterodami 1706, 323—325 329—331 334 340—355. Freilich nimmt er die lateinisch überlieferten Gegenanathematismen des Nestorius für echt (a. a. O. 338—339) und tadelt N. deswegen, weil dieser die communicatio idiomatum nicht annimmt. Auf zwei weitere protestantische Autoren sei hingewiesen. *Gottfrid Arnolds* Unparteyische Kirchen- und Ketzer-Historie, Franckfurt am Mayn 1700, 229 f. (Ephesus), 238—241 (Nestorius), tritt für die Orthodoxie des Nestorius ein, obwohl dieser in menschlicher Sicht sehr schlecht bei ihm wegkommt (wegen seiner Ketzerverfolgungen). Konzilien und alles institutionelle Kirchentum sind für A. vom Übel. Ruhiger urteilt *Joh. Laurentius Mosheim,* Institutiones Historiae Christianae Antiquioris, Helmstadii 1737, 401—408. Unter Berufung auf die (unechten) von Assemani herausgegebenen syrischen Gegenanathematismen des Nestorius (s. u.) wird dieser als Häretiker beurteilt; Cyrill wird als Mensch und in seinem Vorgehen kritisiert, seine „Lehre aber ist gesund" (403). Von den katholischen Historikern hatte besonders *Alexander Natalis, O. P.,* in seinem Werk: Selecta historiae ecclesiasticae capita, 26 Bde., Paris 1676—1686, die Kritik von Basnage herausgefordert. In der Neuausgabe (nach Indizierung der alten): Historia ecclesiastica Veteris Novique Testamenti, T. V (hier nach der Ausgabe: Venetiis 1776) schreibt N.: Albertinus Calvinista, aliique ex Heterodoxorum castris temerarii homines, Nestorii patrocinium susceperunt, eumque haereseos absolvere sunt conati, quamvis eum partim ignorantiae, partim inconstantiae accusent (190). *Ioann. Dom. Mansi* verteidigt in einer Nota (195—196) A. Natalis gegenüber den Angriffen von Basnage. Chr. W. Fr. Walch kennt nur wenige katholische Autoren, welche versuchen, besser über Nestorius zu urteilen (912—913). Er nennt vor allem *Richard Simon,* der allerdings unter einem Pseudonym schrieb (Le Moni, histoire critique de la créance et des coutumes des nations du Levant). Darin erklärt er (S. 93 f.) nach Walch: „der Streit zwischen Nestorio und Cyrillo sey eine Titularkezerei und aus wechselsweisem Misverständnis entstanden". In seinem Werk Critique de la Bibliothèque des auteurs Ecclésiastiques ... du Elis Du-Pin, T. I, Paris 1730 (postum), 171—173, macht er auf die orientalischen Quellen aufmerksam. Eben dieser *L. Elis Du-Pin* wird wegen seiner Ausführungen in Bd. III seiner Bibliothèque des auteurs ecclésiastiques von Walch so gekennzeichnet: er redete „Nestorio das Wort und urtheilte von Cyrillo und der Kirchenversammlung zu Ephesus nicht so, wie es das System der römischen Kirche erforderte. Er wurde darüber zur Verantwortung gezogen, und erniedrigte sich zum Wiederruf" (a. a. O. 912). *Dionysius Petavius* bekämpft im 6. Buch seiner Abhandlung über die Inkarnation besonders das oben genannte Werk von Bruguier (?) (Dogmata Theologica, ed. Fournials, T. VI, 1—105). Auch *Lenain de Tillemont* kommt in Bd. 14 seiner Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles (Paris 1709) nicht über das traditionelle Verständnis hinaus. Doch ist sein „Fragezeichen" unübersehbar: „... un grand nombre des questions & de difficultez qu'on pourroit faire sur le dogme de Nestorius" (a. a. O. 309). Er verweist wieder auf Petavius und Garnier. *Dom R. Ceiller,* Histoire Générale des Auteurs Sacrés et Ecclésiastiques, T. XIII (Paris 1747), 408—422 (bes. 411—413 les erreurs de Nestorius) urteilt sehr unkritisch. Die Annali Ecclesiastici des *Baronius* (Bd. I, Rom 1683, zum Jahre 428 ff.) sind wohl der Typus des strengen Urteils katholischer Autoren gegenüber Nestorius. Einen großen Einfluß hatte aber vor allem *Jos. Sim. Assemanus* mit seiner Bibliotheca Orientalis Clementino-Vaticana, T. III, P. II, De Syris Nestorianis (Romae 1728). In Cap. VII, p. 190—203 übernimmt er die klassische Beurteilung des Nestorius. Er gibt erstmals die *syrischen* XII Anathematismen des Nestorius heraus, die aber ebenso unecht sind wie die lateinischen (l. c. 190—202). Als Folgerung wird (203) die Formel für die Einheit in Christus nach der Auffassung des Nestorius geprägt: „est moralis et affectiva duarum personarum in suis

subsistentiis manentibus unio". Daß damit spätere Begriffe an N. herangetragen werden, ist klar. Ein gutes Beispiel eines vorsichtigen Bemühens um die eigentliche Lehre des so verschieden beurteilten Patriarchen von Konstantinopel gibt Chr. W. Fr. Walch selber. Er geht nicht weiter als die Texte wirklich erlauben. Seine Bemerkungen darüber, wie durch Mäßigung die Spaltung hätte vermieden werden können, verdienen für alle Zeiten Beherzigung (V, 926—936).

Erst mit der neuen Phase der Quellenforschung, die mit dem Beginn des 20. Jahrhunderts gegeben ist, erhält auch die Deutung der Lehre des Nestorius neue Antriebe. Noch bevor der neuentdeckte LH allgemein zugänglich gemacht war, veröffentlichte *J. F. Bethune-Baker* aufgrund einer ihm zur Verfügung gestellten Abschrift des Werkes eine neue Studie: Nestorius and his Teaching. A fresh examination of the evidence (Cambridge 1908). Die Hauptkapitel handeln über die von Nestorius verwendeten Begriffe (Ousia, Hypostasis, Prosopon), über die Verwerfung des Theotokos-Titels, vor allem aber über die Frage: Hat Nestorius zwei Personen in Christus angenommen (82—100)? Bethune-Baker meint, daß die Prosopon-Einheit bei Nestorius nicht nur eine moralische Einheit bedeute. Die sogenannte „Bewährungs-Lehre" des Nestorius, ausgeprägter bei Theodor von Mopsuestia, findet eine sehr positive Beurteilung (121—139). Mit zwei längeren Zitaten aus dem LH wird dann die Menschwerdungslehre des Nestorius mit der Cyrills verglichen (148—170). Ersterer wird als Verteidiger der orthodoxen, zu Chalkedon anerkannten Lehre erfunden (189—196). An Cyrill werden einige anstößige Ausdrücke getadelt, die aber einer orthodoxen Interpretation fähig wären. Das ergibt sich vor allem aus der Analyse der Formel von der „hypostatischen Union" (171—188). Bethune-Baker leitete damit die neue Epoche der Bemühungen um die Rehabilitierung des Nestorius ein. Ob er dabei von den Ergebnissen der älteren Forschung beeinflußt war, ist aus seinem Werk nicht ersichtlich. Zurückhaltender in ihren Urteilen, aber doch stark von Bethune-Baker abhängig, ist die Straßburger Dissertation von *L. Fendt*, Die Christologie des Nestorius (Kempten 1910). Heute kann man die Ergebnisse Fendts, des damals noch katholischen Albert Ehrhard-Schülers, weitgehend anerkennen. Doch konnte sich eine mildere Beurteilung des Nestorius innerhalb der katholischen Forschung nur schwer durchsetzen. Als *J. P. Junglas* in einer kleinen Schrift: Die Irrlehre des Nestorius (Trier 1912), eine teilweise Rechtfertigung des Angeklagten versuchte, hatte er harte Vorwürfe dafür einzustecken. Er meinte, die Entscheidung über das Häretische bei Nestorius sei nicht so sehr in dessen Prosopon-Lehre als vielmehr in der Bewährungslehre zu suchen. Diese Akzentverschiebung war freilich nicht glücklich. In der Beurteilung des Falles „Nestorius" ist vom Prosopon-Begriff und der damit verbundenen theologischen Idee auszugehen. Von daher ist die Bewährungs-Lehre zu beurteilen. Die Aktenstücke, die zu Ephesus gegen Nestorius verlesen wurden, reden nicht von einer Bewährungs-Lehre, sondern von der Einheit in Christus. Zur streng traditionellen Deutung der Christologie des Nestorius kehren zwei andere Autoren zurück, die als Dogmatiker an sie herantreten: *M. Jugie* in seiner Studie: Nestorius et la controverse nestorienne (Paris 1912) und *Chr. Pesch S. J.*, Nestorius als Irrlehrer. Zur Erläuterung einer wichtigen theologischen Prinzipienfrage (Paderborn 1921). *Jugie* geht, obwohl er sich viel mit der Geschichte der Theologie beschäftigt hat, in der Beurteilung des Nestorius von den späteren dogmatischen Begriffen von Person, Hypostase usw. aus und findet eine ausgesprochene Zwei-Personen (Zwei-Hypostasen)-Lehre in ihm. Er deutet „prosopon" immer als „Person" im späteren Sinn. Für den Nestorius der ephesinischen Zeit beruft er sich dabei (S. 117) besonders auf die sogenannten Gegenanathematismen des Nestorius, die aber E. Schwartz später als unecht erwiesen hat (siehe oben Anm. 5). Die häretische Absicht des Gegners Cyrills ist ihm erwiesen (vgl. besonders S. 107 bis 112). Selbst in sich neutrale (wenn auch unvollkommene) Ausdrücke zur Bezeichnung der Einheit in Christus sind ihm, wenn Nestorius sie gebraucht, den-

noch verdächtig: „Sans doute, les termes συνάφεια, συνάπτειν n'ont pris en eux-mêmes, rien d'hérétique. On les trouve chez beaucoup de Pères dont l'orthodoxie est incontestable; mais sous la plume du condamné d'Ephèse ils sont révélateurs" (ebd. 112). So ist also nach Jugie die strenge Zwei-Personen-Lehre für Nestorius erwiesen. Dieselbe Ansicht wird auch noch in seiner Theologia dogmatica christiana orientalis, t. V (Paris 1935) 76—211, und in dem Artikel „Nestorio et Nestorianismo" in der Enciclopedia Cattolica VIII (1952) 1780—1784 vorgetragen. Von gleicher Methodik mit gleichen Ergebnissen ist die Studie von *Chr. Pesch.* Gott und Mensch sind im Christusbild des Nestorius nur in einer „moralischen Einheit" verbunden, die also „auf gegenseitiger Erkenntnis und Liebe gründet" (91 21). Man darf einem Dogmatiker wie Pesch hier einiges nachsehen, wenn man sieht, daß selbst der Editor des LH, P. Bedjan, und dessen erster Übersetzer, der bedeutende Orientalist F. Nau, in den Einleitungen zu ihren Werken ebenso urteilen. *F. Nau* vertritt seine Deutung auch in anderen Studien: Nestorius d'après les Sources orientales (Paris 1911) und: St. Cyrille et Nestorius, in: RevOrChrét 15 (1910) 355—391; 16 (1911) 1—51. Diese Linie der Interpretation hat sich praktisch in den theologischen Handbüchern bis in die neueste Zeit durchgehalten, ebenso auch in den meisten Handbüchern der Kirchengeschichte. Auch zahlreiche dogmengeschichtliche Arbeiten zu den beiden christologischen Konzilien von Ephesus und Chalkedon gingen in dieselbe Richtung. Mit aller Energie kämpfte vor allem *Dom Herman Diepen* gegen jede species Nestorianismi in alter und neuer Zeit. So suchte er vor allem den Freunden der antiochenischen Christologie die Berufung auf den „assumptus homo" in der patristischen Zeit unmöglich zu machen (vgl. L'„Assumptus Homo" patristique: RevThom 63 [1963] 225—245 363—388; 64 [1964] 32—52 364—386); dazu gehören die beiden anderen Artikel: L'Assumptus Homo à Chalcédoine: RevThom 51 (1951) 573—608; La pensée christologique d'Arnobe le Jeune, ebd. 59 (1959) 535—564, und andere Untersuchungen, die sich vor allem mit der Verteidigung der Christologie Cyrills von Alexandrien und mit der Widerlegung Déodats de Basly OFM. und seines Schülers Léon Seiller OFM. befassen.

Doch fehlen auch innerhalb der katholischen Theologie nicht die ernsten Versuche, zu einem positiveren Urteil über Nestorius zu kommen. Einen besonderen Anlaß dazu bot zunächst das Jubiläum des Konzils von Ephesus (431—1931). *I. Rucker,* ein Pfarrer der Augsburger Diözese, suchte unter Ausnützung aller Quellen, vor allem der orientalischen, das Nestorius-Problem neu aufzurollen. Seine größte Schrift dazu ist allerdings erst 1934 erschienen: Das Dogma von der Persönlichkeit Christi und das Problem der Häresie des Nestorius. Die Quintessenz der syrischen Nestorius-Apologie, genannt Liber Heraclidis (Damasceni) (Oxenbrunn 1934). Der im Vorwort dieses Werkes angegebene Gesamtplan dieser „Studien zum Concilium Ephesinum" ist nur zum Teil verwirklicht worden. Mangelnde Ordnung des Stoffes, neue Wortprägungen, Freude an ideengeschichtlichen Konstruktionen machen das Lesen schwer und lassen manch nützliche Einzelbeobachtung untergehen. Immerhin schätzte kein anderer als E. Schwartz einzelne von Ruckers Arbeiten so sehr, daß er diese in den Jahren 1929 und 1931 in der Bayerischen Akademie der Wissenschaften vorgelegt hat (Ephesinische Konzilsakten in armenisch-georgischer Überlieferung, München 1929, und: Florilegium Edessenum anonymum, München 1933).

Von anderer Seite her ging *E. Schwartz* selber das Nestorius-Problem an. Obwohl er dazu imstande war, mit scharfem Verstand die theologischen Details zu erfassen, galt sein Interesse vor allem dem kirchen- und reichspolitischen Hintergrund und den menschlich-persönlichen Motiven des Streites. Die religiöse Seite der Vorgänge um Ephesus kommt dabei ohne Zweifel zu kurz. Für die Nestorius-Frage sind außer den Acta Conciliorum Oecumenicorum, T. I., folgende Studien von Bedeutung: Die Konzilien im 4. und 5. Jahrhundert, in: HistZ 104 (1910)

1—37; Zur Vorgeschichte des ephesinischen Konzils. Ein Fragment: HistZ 112 (1914) 237—263 (ebd. 257: Nestorius ist kein Häretiker); Konzilstudien I. Cassian und Nestorius (Straßburg 1914); Neue Aktenstücke zum ephesinischen Konzil (AbhBayerAkWiss XXX, 8) (München 1920); Die Reichskonzilien von Theodosius bis Justinian: ZSavignyStftg 42, kan. Abt. 11 (1921) 208—253, jetzt in: E. Schwartz, Gesammelte Schriften 4 (Berlin 1960) 111—158; Die sogen. Gegenanathematismen des Nestorius (SbBayerAkWiss, H. 1) (München 1922). Vgl. das Schriftenverzeichnis in: E. Schwartz, Gesammelte Schriften 4 (Berlin 1960) 329—343. Eine besondere Gabe von E. Schwartz war es, die parteipolitische und theologische Eigenart der „Sammlungen" der Konzilsakten und deren Herkunft aufzuspüren. Er bietet seine Ergebnisse in den Einleitungen zu seiner Ausgabe der ACO. Vgl. I. Rucker, Studien zum Concilium Ephesinum, B, IV d: Zur Literatur über Nestorius und zum Inhalt der Ephesus-Enzyklika, Günzburg 1934; Chalkedon II, 763—770, bes. 768, Anm. 20.

Bessere Methodik als I. Rucker zeigt *E. Amann.* Sein Artikel im DictThCath XI 1, S. 76—157, eine Monographie für sich, sucht mit aller Sorgfalt das Positive und Negative, das Doktrinäre und Psychologische des Falles „Nestorius" zu klären. Es war die bis dahin beste Darstellung des Problems. Weniger ausgeglichen, aber ihres Materials und auch ihrer Interpretation wegen beachtlich, ist die postum veröffentlichte, von Amann leider nicht mehr durchgesehene Studie: L'affaire Nestorius vue de Rome, in: RevScRel 23 (1949) 5—37 207—244; 24 (1950) 28—52 235—265. Wie der Titel besagt, soll hier der Fall „Nestorius" in seiner Behandlung durch Rom dargelegt werden. Seine gegenüber früher verschärfte Tendenz zur Rehabilitierung des Patriarchen von Konstantinopel und zur Belastung Cyrills von Alexandrien erregte Widerspruch (vgl. L. Ciccone, in: DivThom [Pl] 54 [1951] 33—35). In dieselbe Richtung wie E. Amann ging *P. Galtier* in seinen verschiedenen christologischen Veröffentlichungen, die hier nicht aufgezählt werden können. Nur eine Studie sei genannt: Nestorius mal compris, mal traduit, in: Greg 34 (1953) 427—433. In zahlreichen textkritischen und dogmengeschichtlichen Untersuchungen arbeitet *M. Richard* an der Erforschung und Aufwertung der antiochenischen Theologie, allerdings nur im Umkreis von Nestorius (vgl. Chalkedon III, Index s. v. Richard).

J. F. Bethune-Baker fand Nachfolge vor allem innerhalb der anglikanischen Theologie, so in *R. V. Sellers,* Two Ancient Christologies (London 1940): „From all this it seemes clear that Nestorius is hardly deserving of the title ‚Nestorian' and that this is a legitimate conclusion is born out by statements of his which show that for him Jesus Christ is very God incarnate" (ebd. 164). In seinem Werk: The Council of Chalcedon (London 1953) ist er in ähnlicher Weise bemüht, Nestorius und Cyrill einander anzunähern. Für eine bessere Beurteilung des Nestorius plädiert auch *G. L. Prestige* in seinem Werk: Fathers and Heretics (London 1948) 120—149. Gewiß sieht Pr. die Grenzen der Christologie des Nestorius; im ganzen lautet sein Urteil aber positiv: „The unorthodoxy of Nestorius was not a positive fact but a negative impotence; like his master Theodore, he could not bring within the framework of a single, clearly conceived personality the two natures of Christ which he distinguished with so admirable a realism ... The orthodoxy of Nestorius was positive: with his peculiarities of presentation once for all eliminated, the substance of his doctrine was accepted as the faith of Christendom at the Council of Chalcedon in 451" (ebd. 143 f.). Dabei ist aber zu beachten, daß kein unmittelbarer Einfluß des Nestorius auf Chalkedon gegeben war. Die antiochenische Theologie war schon daran, über ihn hinauszugehen (besonders in Andreas v. Samosata und Theodoret). Für *Aubrey R. Vine,* The Nestorian Churches (London 1937) 21—36, ist Theodor von Mopsuestia der eigentliche Former jener antiochenischen Christologie, die in Nestorius verurteilt wurde. Richtig ist gesagt, daß Nestorius zu keinem vollen Verständnis der Idee kam,

„which ‚communicatio idiomatum' was meant to convey" (35). Auch *J. S. C. Wand*, The Four Great Heresies (London 1955) 89—109, sieht zugleich Positives und Ungenügendes in Nestorius' Christologie.

Die neuere protestantische Auffassung zum Fall „Nestorius" hat einen viel beachteten Ausdruck in den vier Vorlesungen gefunden, die *Fr. Loofs* im Jahre 1913 an der Universität London gehalten und veröffentlicht hat unter dem Titel: „Nestorius and his place in the History of Christian Doctrine" (Cambridge 1914). Er schildert das neu erwachte Interesse an Nestorius sowie die Tragödie seines Lebens (26—60), um dann seine Lehre (60—94) und schließlich seinen Platz in der Dogmengeschichte abzuzeichnen (94—130). Gemessen am Chalcedonense, ist Nestorius orthodox, gemessen am Constantinopolitanum II (553) und III (680/1), ist er nicht orthodox. Doch stehe Nestorius mit seiner Lehre in einer besseren und umfassenderen Tradition als Cyrill: nämlich im Rahmen des nach Loofs alten, gemeinchristlichen, in Ost und West vertretenen christologischen Schemas, das keine mystisch-immanente Trinitätslehre und keine ἕνωσις κατὰ φύσιν mit ihren Mythologien voraussetze, sondern ökonomisch bzw. transeunt-trinitarisch-monotheistisch sei. Hier würde Nestorius selbst starken Einspruch erheben. Noch entscheidender für die Deutung von Loofs ist, daß dieser „personal-moralische Einheit" als Gegensatz ansieht zu jeglicher Art von „metaphysisch-ontologischer" Einheit. Vom heutigen Standpunkt aus muß man sagen, daß Nestorius eine ontologisch-begründete Einheit in Christus mit den Mitteln der damaligen Philosophie suchte, und zwar vor allem von seinem Prosopon-Begriff her, und daß dieser Prosoponbegriff auch — von den Kappadokiern her gesehen — das moralische Verhalten mitenthält (s. u.). Mit Recht hat *L. Hodgson*, The Metaphysic of Nestorius, in: JThStud 19 (1918) 46—55 Loofs widersprochen. Vgl. auch den Artikel „Nestorius" von Fr. Loofs in der PRE 13, 736—749. Im Vergleich dazu ist er sehr zurückhaltend in seinem Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte, § 37 (6. Aufl. hrsg. v. K. Aland, Tübingen 1959) 227—235. Ziemlich gemäßigt sprechen zur Nestorius-Frage: *A. v. Harnack*, Lehrbuch der Dogmengeschichte II 1 (Tübingen ^{5}1931) 355—368, und *W. Koehler* in seiner Dogmengeschichte (Zürich-Leipzig 1938), 158 f. Sehr scharf urteilt dagegen der sonst so auf Ausgleich bedachte *R. Seeberg* in seinem Lehrbuch der Dogmengeschichte II (Erlangen-Leipzig ^{3}1923) 210—242. Für ihn „hat Nestorius die klarste, einfachste und dem kirchlichen Verständnis am meisten angenäherte Darstellung der antiochenischen Christologie geboten, die wir überhaupt besitzen. ‚Häretisch' ist nichts an seinen Gedanken ... Keiner unter den großen ‚Ketzern' der Dogmengeschichte trägt diesen Namen so zu Unrecht wie Nestorius" (ebd. 219 f.). R. Seeberg übersieht wohl die Rolle des Theodoret und anderer Freunde des Nestorius. Andere Autoren urteilen noch schärfer, wie etwa *H. Ristow*, Der Begriff ΠΡΟΣΩΠΟΝ in der Theologie des Nestorius, in: Aus der byzantinischen Arbeit der Deutschen Demokratischen Republik I (Berlin 1957) 218—236. Die hier (219—221) gegebene Übersicht über den Stand der Nestorius-Forschung ist sehr lückenhaft.

Ein neuer und aussichtsreicher Vorstoß zur Klärung der Nestorius-Frage wurde in der neueren Zeit durch *L. I. Scipioni*, O. P., gemacht: Ricerche sulla Cristologia del „Libro di Eraclide" di Nestorio (Fribourg 1956). Sein Problem ist nicht, ob Nestorius ein Nestorianer war. Er geht dadurch über die bisherige Forschung hinaus, daß er eine Analyse des ganzen LH, nicht bloß einzeln herausgegriffener theologischer Begriffe versucht. Leider ist hier die literarkritische Analyse, wie sie L. Abramowski bietet, noch nicht als Postulat gesehen. Darum kann die sonst so wertvolle Studie noch nicht alle in ihrem Ansatz gegebenen Möglichkeiten auswerten. Wichtig ist aber dies, daß es Sc. gelungen ist, den philosophischen Hintergrund der nestorianischen Christologie besser als bisher zu erschließen. So eröffnet sich ein neuer Weg, den Hauptvorwurf gegen Nestorius, nur eine moralische Einheit

in Christus (zwischen zwei „Personen") zu lehren, entkräften zu können. Dieser Hintergrund ist die stoische Krasis-Lehre, welche eine seinshafte Einheit mit unversehrter Verschiedenheit der in einer „Mischung" verbundenen Elemente zusammengehen läßt. *R. Arnou* hatte schon auf den philosophischen Hintergrund des Nestorianismus aufmerksam gemacht, ihn aber im Neuplatonismus gesehen (Nestorianisme et Néoplatonisme, in: Greg 17 [1936] 116—131). *I. Rucker* hatte Nestorius vom Aristotelismus her zu verstehen gesucht. Durch den Rückgriff auf die stoische Krasis-Lehre kann Sc. zeigen, daß Nestorius eine seinshafte Einheit der unverwandelten Naturen in Christus gesucht hat. Es konnte nicht mehr als ein Suchen sein. Sc. beschränkt seine Untersuchung auf den LH. Während er geneigt ist, hier Nestorius eine größere Nähe zur Orthodoxie zuzubilligen, scheint er den Nestorius der ephesinischen Zeit strenger zu beurteilen (vgl. S. 13). Dies würde bedeuten, daß in Nestorius eine entscheidende Entwicklung anzunehmen wäre. Eine Scheidung in einen „älteren" und einen „jüngeren" Nestorius hatte schon *R. Seeberg* in der 2. Aufllage des 2. Bandes seines Lehrbuches der Dogmengeschichte (Leipzig 1910), S. 202, vorgenommen. Gewiß besteht zwischen dem Nestorius von Ephesus und dem des LH ein Unterschied. Dieser betrifft aber mehr die Terminologie[6]. In der eigentlichen Tendenz und Konzeption seiner Christologie bleibt er konstant. Ja, er zeigt eine typische Starrheit seiner Auffassungen. Darum greift er im LH gerne auf frühere Aussprüche und Ansichten zurück. Der Unterschied zwischen dem „älteren" und dem „jüngeren" Nestorius wird um so geringer, je mehr der Ps.-Nestorius im LH ausgeschaltet wird. Damit arbeitet aber Scipioni.

Ausgehend von der Untersuchung von L. I. Scipioni, hat der Verf. dieser Übersicht dessen Ergebnisse zu ergänzen und zu unterbauen versucht *(A. Grillmeier,* Das Scandalum oecumenicum des Nestorius in kirchlich-dogmatischer und theologiegeschichtlicher Sicht, in: Schol 36 [1961] 321—356, und vollständiger in: Christ in Christian Tradition [London 1965] 369—399 [Der Nestorius der ephesinischen Zeit]; 433—452 [Nestorius und sein LH]). In beiden Studien konnten schon die textkritischen Arbeiten von L. Abramowski verwertet werden, in der zweiten auch die dogmengeschichtlichen Ausführungen in ihrem Werk: Untersuchungen zum LH ... (1963) 208—229. Vor allem war es hier möglich, Nestorius in die Gesamtentwicklung der Christologie hineinzustellen, die tief im vierten Jahrhundert sich auf seine Fragestellung hin zu entwickeln beginnt. Es scheint sich nun klar zu ergeben, daß Nestorius im Rahmen der damaligen griechischen Theologie den christologischen Fragepunkt einigermaßen klar erfaßt hat, klarer als Cyrill von Alexandrien, der ihm sonst als Theologe weit überlegen war. In Analogie zum trinitarischen Dogma mit seiner Unterscheidung von „Natur" und „Person" (eine Natur in drei Personen) sieht Nestorius, daß diese Unterscheidung auch auf die Christologie angewandt werden muß. Er sieht klar, daß die Einheit von Gott und Mensch in Christus seinshaft verankert sein muß, aber nicht im Bereich der „Natur" als Natur, sondern im Bereich des „Prosopon". Hier greift er nun auf eine Überlieferung zurück, die sich am deutlichsten bei den Kappadokiern feststellen läßt (vgl. A. Grillmeier, Christ in Christian Tradition, 278—291), die wieder an Didymus anzuknüpfen scheinen (vgl. ebd. 271—278). Von hier aus werden wir weitergeführt zur Analyse des „konkret Seienden" bei den Stoikern oder eben in der damals gängigen Schulphilosophie. Diese Analyse des konkret Seienden schreitet von dem innersten Kern der οὐσία ὕλη weiter zu deren Bestimmung durch das ποιόν, wodurch das πρῶτον ὑποκείμενον zu einer οὐσία, Wesenheit wird. Diese

[6] Den Vergleich stellt L. Abramowski, a. a. O., 213—224 an. Es geht vor allem um den für Nestorius wichtigsten Begriff prosopon. Hier ist eine Differenzierung festzustellen, „die an den Beiwörtern ablesbar ist. Das zugrunde liegende Schema bleibt gleich: zwei Naturen, ein prosopon, aber die Ausführung wandelt sich" (ebd. 217). Vgl. M. Richard, MelScRel 2 (1945) 255—258 (Hypostasis bei Nestorius).

„Wesenheit" wird zuerst bestimmt durch die κοινὴ ποιότης, die allgemeine Beschaffenheit. Sie wird dadurch zu einem κοινῶς ποιόν, d. h., konkret gesprochen, zum Pferd, zum Menschen (als species). Kommen dann die letzten Besonderheiten, die ἰδίως ποιά hinzu, dann wird die Ousia zum Individuum, zu Sokrates, zu Diogenes. Dieser äußere Kreis der charakterisierenden und individualisierenden Besonderheiten, zu denen auch die Tätigkeit gehört, ist der Bereich, in dem die Kappadokier sowohl die Verschiedenheit der Personen in der Trinität wie auch die Verbundenheit der beiden Naturen in Christus suchen. Es ist ein seinshafter Bereich, der als Prosopon bezeichnet wird. Nestorius sucht sich durch eine Idee des Austauschs der Prosopa zu helfen. Die Gottheit nimmt das Prosopon der Menschheit (nicht ihre Ousia) an, und die Menschheit in Christus bekommt die Charakteristika der Gottheit. Dies versteht Nestorius als eine echt seinshafte Verbindung von Logos und Mensch in Christus. Er hat noch einen zweiten Weg dazu: den einer seinshaften, gegenseitigen „Durchdringung" (Perichorese) von Gottheit und Menschheit in Christus, die beide Wesenheiten unangetastet läßt, sie aber aufs innigste eint. Es ist die oben beschriebene Lehre von der stoischen Krasis. Merkwürdig ist, daß Nestorius diese Auffassung von der Einheit in Christus mit einem Gleichnis ausdrücken kann, das auch Cyrill von Alexandrien hat, wie später der Nestorianer Babai der Große (vgl. Schol 36 [1961] 352 f.): mit dem Bild vom „brennenden Dornbusch", in dem sich Feuer und Busch, ohne Vernichtung des letzteren, innigst durchdringen. Man darf Nestorius nicht mehr eine „Zwei-Personen-Lehre" im schulmäßigen Sinn vorwerfen. Sein Fall ist ein Fall des Verständnisses, der Interpretation. Seine Unvorsichtigkeiten und Unklarheiten sind deshalb nicht zu übersehen.

Dieser von L. I. Scipioni, L. Abramowski, A. Grillmeier vertretenen, je auf verschiedene Weise ausgebauten Lösung hat sich von orthodoxer Seite auch *Milton V. Anastos* angeschlossen. (Vgl. den reich dokumentierten Artikel: Nestorius was orthodox, in: DOP 16 [1962] 119—140.)

Vielleicht ist nun der Zeitpunkt gekommen, den Jak. Basnage herbeisehnte: „Aures tot conviciis defessae requiescant" (Annales Politico-Ecclesiasticae, T. III [1706] 355). Es wäre zu wünschen, daß vom gewonnenen Stand der Forschung aus die Bereinigung der nestorianischen Spaltung angegangen werden könnte[7]. Die Geschichte der Nestorius-Forschung zeigt aber auch, welcher Arbeit es bedarf, um das Problem einer „Häresie" aufzuarbeiten und zu bewältigen[8]. Auch für den Fall „Nestorius" ist diese Aufgabe noch nicht voll erfüllt. Er ist noch mehr als bisher in seine Zeit und vor allem in den Umkreis der antiochenischen Theologie hineinzustellen. Auch diese selbst ist eine sehr variable Größe. Dabei ist nicht nur das christologische Problem allein zu sehen, sondern die Gesamttheologie, die zusammen mit dem kirchlichen Kult und dem Leben der Frömmigkeit erst den vollen Horizont abgibt, von dem her der einzelne Theologe zu beurteilen ist[9].

[7] Über die nestorianische Kirche heute (Nestorianische Chaldäer) kann man sich gut informieren bei R. Janin, Les Églises Orientales et les Rites Orientaux, Paris (1955) 409—422; B. Spuler, Die nestorianische Kirche, in: Handbuch der Orientalistik, 1. Abt., 8. Bd., 2. Abschn., 120—169, wo an den Zahlenangaben des sonst von Sp. anerkannten Buches Janins Kritik geübt wird.

[8] Zum Problem des Verhältnisses des kirchlichen Urteils über Nestorius und des dogmengeschichtlich-wissenschaftlich erarbeiteten Bildes von seiner Lehre vgl. A. Grillmeier in: Schol 36 (1961) 326—329; ders., Christ in Christian Tradition 369—372.

[9] Die größten Verdienste um die Erforschung der Antiochener hat sich M. Richard in seinen verschiedenen Untersuchungen erworben. Vgl. Chalkedon III, Index s. v. Richard; J. Liébaert, Christologie, in: Handbuch der Dogmengeschichte, Freiburg i. Br. (1965) 92—102 112—118; A. Grillmeier, Christ in Christian Tradition, London (1965) 239 ff. 260 ff. 278 ff. 334 ff. 419 ff. (mit weiterer Literatur).

Besprechungen

Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft. In Verbindung mit dem Vorstand der Cusanus-Gesellschaft hrsg. von *Rudolf Haubst*, Band I—IV. Gr. 8° (126 138 270 450 S.) Mainz 1961 1962 1963 1964. Grünewald. 12.— 15.— 35.— 35.— DM.

Die Existenz der Cusanus-Gesellschaft datiert seit dem 26. August 1960, nachdem Bürger der Stadt Bernkastel-Kues den Entschluß zu solch einer Gründung gefaßt hatten. „Es war die allgemeine Absicht der Gründer, zunächst die Freunde und Verehrer des Nikolaus Cusanus, die es in vielen Kulturnationen gibt, zur gemeinsamen Verwaltung seines geistigen Erbes zusammenzuführen. Aus dieser Zielsetzung ergab sich von selbst der übernationale und überkonfessionelle Charakter der Gesellschaft ..." (I, 9). Noch im Gründungsjahr der CG konnte an der Universität Mainz ein Institut für Cusanus-Forschung errichtet werden, dessen Leitung Prof. Dr. theol. *R. Haubst* übernahm. „Aufgabe des Mainzer Instituts ist es, die geistige Hinterlassenschaft des N. v. K. planmäßig und systematisch in ihrem historischen und geistesgeschichtlichen Zusammenhang zu erforschen und kritisch darzustellen. Als erstes Hauptziel des Instituts wird die kritische Edition des gesamten cusanischen Predigtwerks angesehen" (ebd.). Das Mainzer Institut teilt sich so mit der Heidelberger Akademie der Wissenschaften in die Arbeit der Edition der Cusanus-Werke. Daß das neugegründete Institut die übernommene Aufgabe energisch und mit Erfolg angeht, bezeugen die vorliegenden ersten vier Bände der MFCG, denen bald der V. Band folgen wird. Um in etwa auf den Gehalt der ersten vier Bände hinzuweisen, geben wir davon eine systematisch geordnete Übersicht. Eine eigene Stellung unter ihnen hat Bd. IV, der die wissenschaftlichen Vorträge enthält, die auf dem Cusanus-Jubiläum vom 8. bis 12. August 1964 in Bernkastel-Kues gehalten worden sind.

Zunächst sei auf die Cusanus-Bibliographie hingewiesen, die in Bd. I (95—126) von *H. Kleinen* und *R. Danzer* für die Jahre 1920—1961 und in Bd. III (223 bis 237) von *R. Danzer* für die Jahre 1961—1964 zusammengestellt ist. Die Benützung wird sehr leicht gemacht durch eine detaillierte Gliederung und ein durchgehendes Nummernsystem, das die Einordnung späterer Ergänzungen am entsprechenden Ort möglich macht. Fünf Beiträge sind einer anscheinend rein historischen Angelegenheit gewidmet, einer mühevollen, aber geistlos erscheinenden Inventar-Aufnahme der Cusanus-Bibliothek und der einst in seinem Besitz befindlichen oder noch erhaltenen Wertgegenstände und Instrumente des Cusaners. Bei näherem Zusehen ersteht aus den nüchternen Daten eine ganze Lebensgeschichte des Besitzers, ja eine Geschichte seiner Zeit, seiner Kultur, des Geistes, aus dem er lebte. In Bd. III (16—100) bietet das Mainzer Institut in gemeinsamer Arbeit ein „Kritisches Verzeichnis der Londoner Handschriften aus dem Besitz des N. v. K." (Fortsetzung in Bd. V.) Die Hauptlast der Arbeiten in London hat *R. Danzer* getragen, der in seinem Aufsatz in Bd. IV (384—394: „N. v. K. in der Überlieferungsgeschichte der lateinischen Literatur nach Ausweis der Londoner Handschriften aus seinem Besitz") zeigt, was sich zunächst aus dem Katalog der Handschriften als solcher für die Wissenschaftsgeschichte und für N. v. K. als Humanisten ergibt. In einem Vorwort zu dem „Kritischen Verzeichnis ..." schildert *R. Haubst*, wie die Forschung die mühsame Detektiv-Arbeit auf sich nahm, die aus der Cusanus-Bibliothek in Bernkastel-Kues abgewanderten Codices aufzuspüren. Sie ist damit noch nicht zu Ende. Man kennt noch längst nicht alle Handschriften, die einmal im Besitz des Cusanus waren (IV, 393). Die besten Codices sind leider in anderen Bibliotheken, nicht im Armen-Hospital zu Kues. Besonders in den Jahren 1721—1726 oder vielleicht auch noch zwischen 1737 und 1747 wurden (unter Rektor Heinrich Brechels) viele Manuskripte um ein Geringes verkauft. Der Hauptkäufer war der Engländer Robert Harley (zwischen 1721 und 1723), dessen Besitz nun im Britischen Museum in London ist (42 Hss. hatten sicher, 1 wahrscheinlich N. v. K. gehört). Der

englische Handschriftenaufkäufer hatte „eine feine Nase" dafür, „die Hss. aufzuspüren, die bei der Wiederentdeckung der klassischen Antike eine besondere Rolle gespielt hatten und die die Humanisten besonders interessierten" (III, 22). *Al. Krchňák* ergänzt dieses „Kritische Verzeichnis" in seinem Beitrag: „Neue Handschriftenfunde in London und Oxford" (III, 101—108). *E. van de Vyver* macht die ergänzende Untersuchung für „die Brüsseler Handschriften aus dem Besitz des N. v. K." (IV, 323—335). (An diesem Abwandern scheinen die Bollandisten beteiligt gewesen zu sein [III, 18]). Die Herkunft aus Kues läßt sich manchmal leicht feststellen, so wenn die Codices den Vermerk enthalten: ‚liber hospitalis sancti Nicolai prope cusam', o. ä., oder wenn die eigenhändigen Randbemerkungen des Cusanus einen Hinweis auf den Besitzer geben (soweit nicht der Cusaner auch Hss. aus fremdem Besitz mit solchen versah). Eine weitere Hilfe ist das von *Giov. Mantese* behandelte und edierte notarielle Inventar von Büchern und Wertgegenständen aus dem Nachlaß des N. v. K. (II, 85—116). Die Auswertung dieser vorbildlich gearbeiteten Untersuchungen (und der Codices selbst) geschieht verschiedentlich in den vier Bänden selber, so etwa in dem schon erwähnten Aufsatz von *R. Danzer* (Bd. IV), oder in ikonographischer Sicht durch *P. Volkelt* (Die Philosophenbildnisse in den Commentarii ad opera Aristotelis des Cod. Cus. 178 [III, 181—213]; der Bildschmuck der Cusanus-Bibliothek [IV, 230—253]). Aus dem Londoner Verzeichnis ergeben sich auch wichtige Hinweise für die Benutzung von patristischen Werken durch N. v. K. So hatte er die Pauluskommentare des Theodor von Mopsuestia, die freilich unter dem Namen des Ambrosius von Mailand gingen und nachweislich großen Einfluß auf den Cusaner hatten (vgl. III, 71—74). Die bei Theodor von Mopsuestia so ausgeprägte Teilhabe-Lehre dürfte ihm wohl am meisten entsprochen haben. Dieser Zusammenhang wäre noch zu untersuchen. — Ähnlich wie das Abwandern der Codices aus Kues hat auch die Herkunft der Hss. das Mainzer Institut beschäftigt. Ein mit großer Akribie gearbeiteter Artikel von *Al. Krchňák* untersucht die Herkunft der astronomischen Handschriften und Instrumente des N. v. K. (III, 109—180), wobei Böhmen eine große Rolle spielt. Die Geschichte der Astronomie wird diese Untersuchung zu beachten haben. Eine für Bd. V vorgesehene Arbeit von *Edith Heischkel Artelt* wird sich übrigens mit den im British Museum zu London befindlichen medizinischen Handschriften aus dem Besitz des N. v. K. beschäftigen.

Eine Reihe von Untersuchungen bietet vor allem Biographisches, das selbstverständlich für die Vor-Reformationszeit von großer Bedeutung ist: so die beiden interessanten und gründlichen Arbeiten von *E. Meuthen*, „Neue Schlaglichter auf das Leben des N. v. K." (IV, 37—53) und „Die Pfründen des Cusanus" (II, 15—66). Aus Bd. I wäre hierzu noch die Studie von *H. Hallauer* zu nehmen: „Eine Denkschrift des N. v. K. zum Kauf der Ämter Taufers und Uttenheim in Südtirol" (I, 76—94), und aus Bd. III (214—222) die Studie von *V. Palm.* Meuthen spürt die schwere Frage, die sich aus seiner Forschung ergibt: „Handelt der Reformer seiner eigenen Lehre gemäß, oder ist er ein Heuchler? Ehe man die Antwort darauf gibt, sollte man es nicht unterlassen, die komplexe Schichtung der Vorfragen zu durchleuchten, die Unzulänglichkeiten, die sich aus der historischen Situation ergeben, die Dilemmata der Ansprüche sich widerstreitender Pflichten, die Möglichkeiten und Unmöglichkeiten eines Menschen" (II, 63).

Damit stehen wir schon bei dem Problemkreis der kirchlichen und politischen Reform und des Reformers N. v. K., mit dem sich drei Vorträge des vierten Bandes beschäftigen. *E. Iserloh*, „Reform der Kirche bei N. v. K." (IV, 54—73); *J. Bärmann*, „Cusanus und die Reichsreform" (ebd. 74—103); *H. Hallauer*, „Eine Visitation des N. v. K. im Benediktinerinnenkloster Sonnenburg" (ebd. 104—125). Besonders von den ausgezeichneten Ausführungen von Iserloh her ergeben sich interessante Parallelen zum gegenwärtig anstehenden Problem der Kurienreform. I. hebt hervor, daß damals die Kirche noch „konsistorial" regiert wurde, indem das Kollegium der Kardinäle als Konsistorium sozusagen das Kabinett des Papstes bildeten. Sixtus V. leitete das bis heute gültige System der Regierung durch Kongregationen (im Sinne von Fachministerien) ein. (Das konsistorial-kollegiale Element war durch die Neuordnung besonders dadurch getroffen, daß die einzelnen Kongregationen untereinander organisatorisch nicht verbunden waren, sondern je

einzeln für sich mit dem Papst zu tun hatten und gegeneinander um den Einfluß beim Papst rangen.) Wenn I. sagt: „Damals (durch Sixtus V.) wurde die kollegiale Regierung der Kirche offiziell abgeschafft" (64), so war diese Kollegialität vor allem im Kardinalskollegium verkörpert. So sah sie auch der Cusaner. Er forderte deshalb auch, daß alle Nationen im „Kardinalskollegium" vertreten sein sollten. Der auf dem II. Vaticanum vertretene Begriff der Kollegialität hat das Corpus der Bischöfe, das sich vor allem durch die Weihe konstituiert, im Zentrum. Darum auch die Rückkehr zu einer „kollegialen" Regierung auf dem Wege über die Synodus Episcopalis, nicht eigentlich über das Kardinalskollegium. Damit erhält die Reform der Kirchenregierung jetzt von vornherein ein tiefer religiös angelegtes Fundament, als dies in der Vorstellung des Cusaners gegeben war. Jedenfalls wäre es gut, wenn eine geschichtliche Besinnung dazu verhelfen würde, den neuen Schritt der Errichtung der Synodus Episcopalis konsequent auszubauen. (Der V. Band bringt übrigens eine Studie von *Paul E. Sigmund*, „Konziliarismus — Kollegialität —N. v. K.") I. betont das echt religiöse Element der Reformidee des Cusaners (dies gegenüber Karl Jaspers, Nikolaus Cusanus [München 1964], dessen Cusanus-Deutung öfter kritisiert wird). I. läßt die Kritik von Jaspers wohl für die Legationsreise von 1451/52 gelten, nicht aber für die „Reformatio generalis", die die Rückkehr zur Forma Christi und die aedificatio Ecclesiae zu Schlüsselbegriffen hat. Interessant ist hier auch das Aufklingen des Motivs „Cur homo creatus existat?", das im Fundament der Exerzitien des hl. Ignatius von Loyola eine solche Bedeutung bekommen sollte. An Luther erinnert die Betonung der fides bei N. v. K. (69—73). Die Ekklesiologie des Cusaners wäre noch einer besonderen Untersuchung wert, nicht zuletzt von der Benützung der Kommentare des Theodor von Mopsuestia her. (Vgl. jetzt G. Koch, Die Heilsverwirklichung bei Theodor von Mopsuestia [München 1965].)

In eins mit der Kirchenreform sollte die Reichsreform gehen, wie *J. Bärmann* zeigt. „Cusanus strebt eine pragmatisch-politische Lösung ohne wesentliche metaphysische Hintergründe und ohne zwingenden Zusammenhang mit der Konzilstheorie an, außer beim Vorschlag für den imperialen Rat" (ebd. 102). B. zieht die Linie hin zu den Vorschlägen von Leibniz, Görres und den politischen Vorgängen in den Justizgesetzen des Jahres 1877.

Eine ganze Reihe von Aufsätzen befaßt sich mit der geistigen Herkunft des Cusaners. Eine erschöpfende Aufarbeitung der Thematik war dabei nicht möglich. *R. Haubst* bringt eine Untersuchung über die Thomas- und Proklos-Exzerpte des ‚Nicolaus Treverensis' im Codicillus Straßburg 84 (I, 17—51). Durch eine genaue, gesonderte Schriftvergleichung der beiden Gruppen von Exzerpten kann H. die Datierung dieser Exzerpte und deren Einfluß auf die Entwicklung der Lehre des Cusaners (gegenüber Vansteenberghe und R. Klibansky) klären (Proklos erstmals bei De Conjecturis, aber schon sehr intensiv, wirksam geworden [48]). Andere Beiträge ziehen die Linien hin zu Bonaventura (*Fr. N. Caminiti*, [IV, 129—144]), zu Raimund Lullus (*Erh. Platzek*, [IV, 145—163]: Vorherrschen der diskursiven ratio bei Lullus, vorherrschende Einheit suchende intellectualitas bei N. v. K.). Pl. stellt fest, daß die Weltsicht beider Denker grundverschieden ist, dies besonders von der Beschäftigung des Cusanus mit den Grenzfragen von Endlich-Unendlich her. N. v. K. ist „kein Lullist; denn er baut nicht auf Raimunds Ansatz weiter ... N. hat durch die Unendlichkeitsstruktur seinen eigenen Ansatz. Aber Raimund und Cusanus gehören beide zur philosophischen Richtung des christlichen Neuplatonismus" (162); *J. Koch* (IV, 164—173) bestimmt das Verhältnis hin zu Meister Eckhart und über Eckhart hinaus zu Wilhelm von Auvergne, zur Schule von Chartres, zu Johannes Scotus Eriugena, dessen De divisione naturae im Besitz des Cusaners war und zahlreiche Randbemerkungen aufweist (vgl. MFCG III, 84—100), zu Ps.-Dionys. Der Neuplatonismus des Cusaners tritt also deutlich hervor. Das Problem der Beziehung des Cusaners zum italienischen Humanismus umreißt *Giov. Santinello:* „N. v. K. und Petrarca" (IV, 174—197). In diesem Zusammenhang ist der Aufsatz von *R. Danzer* zu lesen: „N. v. K. in der Überlieferungsgeschichte der lateinischen Literatur nach Ausweis der Londoner Handschriften" (ebd. 384—417). Hier gibt D. eine wichtige Kennzeichnung der Stellung des Cusaners zum Humanismus (387) und seiner Wertung des Mittelalters, worin dieser sich

sehr von Petrarca unterscheidet (394). *P. Colomer, S. J.*, zeigt in einem sehr reich dokumentierten Artikel die Beziehung zwischen N. v. K. und Heimeric van den Velde (IV, 198—213). Dieser ist für N. v. K. der Vermittler albertinischen, lullschen, allgemein-neuplatonischen Gedankengutes geworden. Der Flame selbst hat eine Zwischenstellung zwischen Lull und dem Cusaner (200 f.). — *R. Weier* schaut in seinem Beitrag dagegen in die Zukunft und untersucht den Einfluß des N. v. K. auf das Denken Martin Luthers (IV, 214—229). Ein unmittelbarer Einfluß ist nicht feststellbar, wohl aber ein starker, mittelbarer, dies über zwei Bibelkommentare des Jacobus Faber Stapulensis, des ersten Cusanus-Forschers, möchte man sagen. In der Methodik konnte hier Luther den besonderen Sinn für „Bibeltheologie" erben, besonders aber die Schemata des „Wortes" und des „Lichtes", was von besonderer Bedeutung für die Inkarnationslehre, die Auffassung von der Schrift, die Schöpfungstheologie, die Deutung der menschlichen Existenz und das Gottesbild ist. — Der vierte Band bringt eine ganze Gruppe von Beiträgen, die die weitere Auswirkung des Cusaners bis in unsere Zeit untersuchen. Wichtig ist für uns: *J. Stallmach*, „Ansätze neuzeitlichen Philosophierens bei Cusanus" (339 bis 356), wo eine Auseinandersetzung mit der Cusanus-Deutung von K. Jaspers gegeben ist. *Gerda Freiin von Bredow* berührt das Problem einer Entfaltung des philosophischen Denkens beim Cusaner: „Der Gedanke der Singularitas in der Altersphilosophie des N. v. K." (375—383).

Der Interpretation der geistigen Welt des Cusaners sind in den ganzen vier Bänden eigentlich wenige Artikel gewidmet. Es sind auch recht disparate Themen herausgegriffen. *J. Stallmach* handelt über den „Zusammenfall der Gegensätze. Das Prinzip der Dialektik bei N. v. K." (I, 52—75). Es ist die platonisch-neuplatonische, durch Ps.-Dionys in die Mystik gewendete Dialektik, die in dieser Wendung von Cusanus weitergedacht wird. So ist er eben kein bloßer Humanist, sondern der homo religiosus, ein Gottesmann (vgl. 74). *R. Haubst* stellt in seinem auf dem Cusanus-Jubiläum gehaltenen Vortrag „Die leitenden Gedanken und Motive der cusanischen Theologie" in einer Synthese, wie sie einem solchen Ereignis entspricht, heraus (IV, 257—277). Eingangs wehrt er sich gegen einseitige Cusanus-Deutungen von theologischer wie philosophischer Seite her. H. sieht in der spannungsreichen Einheit von Glauben und Denken die Klammer, welche das ganze Schrifttum des Cusaners zusammenhält. Dies zeigt sich besonders an den beiden Leitideen der *docta ignorantia* und *coincidentia oppositorum*, die nur ihren Sinn bekommen, wenn sie aus der Sphäre des natürlich-philosophischen Denkens in den Bereich des Theologischen hineinreichen. Vom Glauben her zieht der Cusaner wiederum die Linien seines Denkens hinein in den Bereich selbst des physikalischen Weltbildes und der Mathematik und Naturforschung. Das Gesamtbild des N. v. K. ist von umfassenden Spannungseinheiten geprägt: in ihm ist die Genialität des Denkers und höchste kirchenpolitische Aktivität, was nur der Ausdruck seines Welt- und Kirchenbildes ist. Von daher kommt N. v. K. zu einem in gewissem Sinne modernen Kirchenbild, das in Christus von oben her, im Konsens der Laien, des ganzen gläubigen Volkes, von unten her aufgebaut ist. Das Vaticanum II hat den *consensus* der Laien freilich vorsichtiger in der Idee des *sensus fidelium* in das Kirchenbild eingebaut. Das Grundprinzip der Einheit in Verschiedenheit — ein paulinisches Prinzip — bleibt aber dabei erhalten. Ähnliche Beziehungen zum Vaticanum II lassen sich herstellen von der Idee des Cusaners von der *una religio (christiana) in rituum varietate* aus, wobei er dem Christentum als Offenbarungsreligion nichts nehmen will. So sieht H. das Vermächtnis des Cusaners an unsere Zeit in dem Motiv einer alle Menschen, alle Bereiche des Denkens und des Glaubens, des kirchlichen und politischen Lebens umfassenden Konkordanz (274). Wird es aber gelingen, damit das Abrutschen unserer Zeit in Kritik und Skeptizismus, in immer stärkeres Mißtrauen gegenüber Synthesen und „Gesamtvisionen" aufzufangen? Die moderne Hermeneutik in Philosophie und Theologie, die wachsende Unübersehbarkeit der Forschungsgebiete läßt die *opposita* und die *oppositio* so stark ins Bewußtsein treten, daß die *concordantia* für viele in unabsehbare Ferne rückt (vgl. die Kritik von K. Jaspers am Cusaner). Und doch spricht ein Versuch eines Teilhard de Chardin, auch in dieser Differenzierung zu einer Synthese zu kommen, gerade den modernen Menschen an. In seinem sehr

interessanten Überblick packt *M. de Gandillac* diese Probleme in einem weiten Umfang an: „Das Problem der Völkerverständigung nach den theoretischen Grundsätzen und praktischen Vorschlägen des Kardinals N. v. K." (IV, 278—295). Von einem besonderen Interesse ist der aus diesem ganzen Komplex herausgegriffene Fragepunkt, der im Thema von *G. Heinz-Mohr* zur Sprache kommt: „N. v. K. und der Laie in der Kirche" (IV, 296—322). Von 296—305 gibt H.-M. einen notwendig unvollständigen, aber doch lehrreichen Überblick über die Geschichte des Laien in der Kirche (Die S. 300 erwähnte Bulle Bonifaz' VIII. ‚Clericis Laicos' ist vom 25. 2. 1296, nicht vom 31. 7. 1297). Es wäre interessant, die Darstellung der cusanischen Konzeption vom Laien in der Kirche mit der des II. Vaticanum zu vergleichen. Vielleicht kann man sagen, daß das II. Vaticanum manche Idee des Cusaners verwirklicht, aber herauslöst aus seinem neuplatonischen Kirchen- und Weltbild und so vertrauenswürdiger macht. Was nachdenklich macht, ist dies, daß es 500 Jahre gebraucht hat, um Anregungen, die der Cusaner gegeben hat, bewußt werden zu lassen — und dies für eine im letzten biblische Sicht der Kirche, eine Sicht also, die von Anfang an gegeben war.

Die hier gegebene Übersicht über die ersten vier Bände der MFCG läßt erkennen, daß das neugeschaffene Mainzer Institut für die wenigen Jahre seines Bestehens im Ganzen der Cusanus-Gesellschaft eine vorbildliche Leistung aufweisen kann. Hier Wünsche zu äußern ist billig. Sie gehen aber — wenn man sie vorbringen darf — in folgende Richtung: 1. Es zeigt sich mehrfach, daß von den neuplatonischen Orientierungen des Cusanus her zu dessen tieferem Verständnis das konstantinisch-justinianische Welt- und Kirchenbild und im Gegensatz dazu das abendländische in klarer Abzeichnung zugrunde zu legen ist (vgl. etwa für die abendländische Vorstellung bei Fulgentius v. Ruspe: Romana, quae mundi cacumen est, tenet et docet Ecclesia, totusque cum ea christianus orbis ... [Ep. 17 de incarn. et grat. XI 21: PL 65, 465A]). 2. Wie etwa bei Thomas in seinem Verhältnis zur Frühscholastik, so wäre auch bei dem Cusaner das Problem seiner Originalität zu stellen, das immerhin mehrfach angesprochen wird (vgl. etwa IV, 341 f.; 418, wo R. Haubst darauf hinweist, daß mehrere einschlägige Referate ausgefallen sind). Dafür ist ganz detaillierte Forschung für die einzelnen Gebiete der cusanischen Synthese notwendig, die einer sorgfältigen Planung bedürfte. 3. Auffällig stark tritt in den vier Bänden das Gebiet der Spiritualität zurück, wenn es auch immerhin von der Gesamtgestalt der Theologie des Cusaners aus mehrfach ausdrücklich oder einschlußweise berührt wird. Die Thematik als solche sollte aber bewußt gemacht werden. Ihre Durchführung bleibt freilich eine Frage der Mitarbeiter. Der bisher eingeschlagene Weg des Mainzer Instituts und der Cusanus-Gesellschaft verspricht aber Gutes.

A. Grillmeier, S. J.

Beck, Heinrich, *Der Akt-Charakter des Seins. Eine spekulative Weiterführung der Seinslehre Thomas v. Aquins aus einer Anregung durch das dialektische Prinzip Hegels.* 8° (392 S.) München 1965, Hueber. Br. 24.— DM; Ln. 27.80 DM.

Der Verf. will die Lehre des Thomas von Aquin vom Sein als Akt darlegen und sie, angeregt durch Hegels Dialektik, weiterführen. Der *1. Hauptteil* (15—123) entfaltet im 1. Kap. die thomistische Lehre vom Sein als Vollkommenheit und als Akt; dabei arbeitet B. besonders den durch das Wort ‚Akt' angedeuteten Wirk- und Bewegungscharakter des Seins heraus. Im 2. Kap. zeigt der Verf., wie sich von Hegels Dialektik her eine Frage ergibt, die bei Thomas noch nicht ausdrücklich gestellt ist. Bei Hegel steht das Sein nicht dem Wesen gegenüber, sondern es ist nichts anderes als der Inbegriff aller Wesenheiten; Hegel ist Essenz-Philosoph. Damit hängt sein Idealismus zusammen. Denn weil die Einheit des Seinsaktes fehlt, zersprengt sich das Sein in eine Vielheit von Wesenheiten, die einander ausschließen, also die Negation der jeweils anderen Wesenheit in sich tragen. So sind Sein und Nicht-Sein auf dieselbe Stufe gestellt; das ist aber nur auf der Ebene der Idee möglich. Hegel war so gezwungen, „den Modus der Idealität als solchen in gewisser Richtung tiefer zu durchdenken als Thomas" (108).

So ergeben sich zwei Aufgaben: erstens ist zu zeigen, daß die „negative Identität" Hegels, d. h. die „Einheit des Positiven und des ihm widersprechenden Negativen" (88), nur möglich und verständlich ist als verwurzelt im Seinsakt des

Thomas; zweitens soll gezeigt werden, daß die Wesensordnung mit ihrer Identität von Sein und Nichts ihrerseits notwendig aus dem Seinsakt folgt. Die erste Aufgabe habe G. Siewerth in seinem Buch „Der Thomismus als Identitätssystem" gelöst: Das im Endlichen eingeschlossene Nicht kann nur als Reflexionsprodukt in der Vernunft entstehen; nur durch die göttliche Idealität werden die endlichen Dinge als möglich konstituiert (115).

Der Lösung der zweiten Aufgabe ist der *2. Hauptteil* des Buches (125—319) gewidmet. Und zwar soll in einer 1. Untersuchung (127—203) durch eine Interpretation des metaphysischen Widerspruchs- und Identitätsprinzips gezeigt werden, wie aus dem Seinsakt notwendig die Erkenntnis und mit ihr die Negation hervorgeht; sodann soll eine 2. Untersuchung darlegen, wie daraus weiter die Möglichkeit des endlichen Wesens und des endlichen Seienden sich ergibt.

Die Grundgedanken der *1. Untersuchung* sind etwa folgende: Aus dem Seinsakt folgt die Identität des Seins mit sich selber und deren Notwendigkeit. Im Sein selbst besteht dieses Grund-Folge-Verhältnis (155); dieses Folgen ist eine überzeitliche „Bewegung", Selbstbewegung, also Leben (158). Die Identität wird als „Festhalte-Akt" (161) gedeutet: Das Sein hält sich selbst fest.

Dieses Festhalten ist ein Sich-selbst-Bejahen; das aber schließt Selbsterkenntnis ein (168). Erkennen heißt aber: etwas *als* etwas erkennen, dies wiederum: etwas gegen das andere, das es *nicht* ist, abheben (174). Weiter wird dann auch die Liebe und die Gutheit (B. sagt: ‚Bonität') des Seins abgeleitet, und daraus wird gefolgert, daß der Seinsakt „kreisende Bewegung" ist: ein Aus-sich-Herausgehen und Wieder-zu-sich-Zurückkehren.

Entsprechend soll in der *2. Untersuchung* gezeigt werden, wie das Seiende aus dem Sein (nach Möglichkeit und Wirklichkeit) hervorgeht und wieder in das Sein zurückschwingt. Die Frage ist: Wie kommt das Sein dazu, aus sich die Positivität des (endlichen) Wesens zu entlassen? (226) Die Antwort: Aus der Erkenntnis der Einfachheit Gottes entspringt (durch negative Bestimmung der Einfachheit) notwendig die Idee des zusammengesetzten Seienden (238), d. h. die Idee eines endlichen, aus Sein und Wesen zusammengesetzten Seienden, und damit dessen Möglichkeit. Das reale Dasein dieses Seienden hängt von Gottes freiem Wirken ab (267). Das Sein aber, an dem das endliche Seiende teilhat, strebt in ihm aus der Endlichkeit zu seiner Unendlichkeit zurück (306); daraus ergeben sich notwendig akzidentelle Akte des Wirkens; ohne sie würde das endliche Seiende sein Sein nicht vollziehen (310).

Den Abschluß des Werkes bildet ein „Ausblick" (321—354) auf eine weitere geplante Entfaltung der Seinsproblematik zu einer Ontologie der verschiedenen Seinsstufen (materieller Kosmos, organisches und geistiges Leben). Es folgen eine ausführliche Bibliographie (357—379) sowie Personen- und Sachregister.

Ohne Zweifel zeugt das Buch von der außerordentlichen spekulativen Kraft des Verf. Ein weniger spekulativer Kopf würde nicht einmal auf den Gedanken verfallen, die Möglichkeit des Endlichen als notwendig abzuleiten. Selbstverständlich ist dabei die gegebene Wirklichkeit des Endlichen notwendiger psychologischer Ansatzpunkt des Fragens. Aber auch unter dieser Voraussetzung läßt sich fragen: Wird die menschliche Vernunft durch die Aufgabe, die Möglichkeit des Endlichen a priori abzuleiten, nicht überfordert? Wir mögen einsehen können: *Wenn* die Möglichkeit besteht (was aus der Wirklichkeit des Endlichen a posteriori gewiß ist), dann muß die Möglichkeit in der göttlichen Erkenntnis begründet sein. Aber allein aus dem Sein als solchem die Notwendigkeit der Idee des endlichen Seienden ableiten, ist weit mehr.

Einige Fragen dazu seien erlaubt: Kann die Notwendigkeit, den Gegenstand durch Negation dessen, was er nicht ist, genauer zu bestimmen, auf die göttliche Erkenntnis ausgedehnt werden? Oder beruht sie auf der Unvollkommenheit unseres menschlichen, abstraktiven und diskursiven Denkens?

Weiter: Sind der relative Gegensatz und das Grund-Folge-Verhältnis zwischen dem Sein und dem Sein bzw. zwischen dem Sein und der Notwendigkeit seiner Identität, wie der Verf. annimmt (155 f.), reale Beziehungen? D. h. ist hier der Gegensatz zwischen „Grund" und „Folge" real, „wenn auch auf andere Weise", nämlich ohne Auseinandertreten der Gegensätze (156)? Wenn die Identität, wie

zugegeben wird, nur eine *gedankliche* Verdoppelung besagt (146 f.), wenn also die *Unterscheidung* zwischen den Gliedern der Identität nicht real ist, kann dann von einem realen Grund-Folge-Verhältnis die Rede sein?

Ferner: Ist es berechtigt, die Identität als einen „Festhalte-Akt" oder als in einem solchen Akt begründet zu denken? Ist nicht die Ientität des Realen mit sich selbst notwendig, ob das Reale sie nun durch einen Festhalte-Akt „bejaht" oder durch einen Akt des Widerstrebens ablehnt? Kann sich ein Fest*halte*-Akt nicht sinnvoll nur auf ein weiteres *Beharren* im Sein beziehen? Oder was ist dieser Festhalte-Akt?

Wie man leicht sieht, zielen diese Fragen fast alle auf die *eine* erkenntnistheoretische Frage, ob der Vielheit verschiedener Begriffe stets eine gleiche Vielheit verschiedener Realitäten entspreche. Die Bejahung dieser Frage, d. h. das begriffsrealistische Denken, ist die große Versuchung der Metaphysik. Die konkrete Sprache, deren sich der Verf. befleißigt, bedeutet dabei wenigstens keine Minderung der Gefahr, abstrakte Momente zu sehr zu verselbständigen. Natürlich, der Gegeneinwand liegt nahe, die entgegengesetzte Tendenz führe zu einer konzeptualistischen Entwertung unserer Begriffe. Aber es ist etwas anderes, die Realgeltung der Begriffe leugnen, und etwas anderes, anerkennen, daß das Sein unseren abstrakten Denkformen stets überlegen bleibt, daß es eine solche Fülle in sich birgt, daß wir mit unsern abstrakten Begriffen uns ihr nur schrittweise durch immer neue Synthesen nähern können, ohne sie je ganz einzuholen. Der so entstehende Fortgang vom Grund zu den Folgen darf aber, wenn das Gesagte richtig ist, gerade nicht als Abbild eines realen *Geschehens* aufgefaßt werden. Eine Auseinandersetzung mit diesen und ähnlichen Fragen scheint mir für eine Metaphysik, die vor kritischem Denken bestehen will, notwendig zu sein. J. de Vries, S. J.

Ungerer, Emil, *Die Wissenschaft vom Leben. Bd. 3: Der Wandel der Problemlage der Biologie in den letzten Jahrzehnten.* (Orbis Academicus, II/14.) 8° (388 S.) Freiburg 1966. Alber. 49.50 DM.

Nach dem Vorwort, das die Entstehung des vorliegenden Werkes bespricht (11 bis 13), werden im *1. Teil* die naturphilosophischen Deutungen und erkenntnistheoretischen Grundlagen der Biologie erörtert. Die Darlegung beginnt mit dem geschichtlichen Gegensatz von *Mechanismus und Vitalismus* (17—24). Die Erfahrungstatsache des Einbezogenseins des organischen Lebens in die physikalisch-chemische Ordnung hat immer wieder die Hoffnung erweckt, auch die Erklärung des organischen Lebens aus den Voraussetzungen der anorganischen Natur allein durchführen zu können. Dieser mechanistischen (besser: physikalistischen) Auffassung steht die vitalistische gegenüber, die eine „Erklärung des organischen Lebens aus nichtphysikalischen Ableitungsvoraussetzungen, aus Eigengesetzlichkeiten des organischen Lebens" (19) versucht. Der mechanistische Versuch stützt sich vor allem auf Analogien zu den einzelnen Lebenskennzeichen innerhalb der anorganischen Natur (z. B. dynamisch-stationäre Systeme, Kristallvergleich, Wolfgang Köhlers Nachweis „physischer Gestalten" im anorganischen Bereich, N. Rashevskys Formregulation bei mehrphasigen Tropfen oder Diffusionsgleichgewichten in kolloidalen Lösungen, Virus als „Zwischenform"). Hinzu kommt aber vor allem, wie der Verf. S. 20 richtig bemerkt, „das Bausch-und-Bogen-Argument, daß bei den großen Fortschritten der physikalisch-chemischen Aufhellung von Lebensvorgängen innerhalb des letzten Jahrhunderts nicht abzusehen sei, warum nicht in weiterem Fortschritt auch die noch ungeklärten Seiten der Lebensvorgänge sich in diesem Sinne sollten auflösen lassen, deren Wesen hier einfach in der großen Kompliziertheit der Strukturen und Vorgänge gesehen wird. Und zu dieser Vertröstung auf die Zukunft gesellt sich der darwinistische Hinweis auf die Jahrmillionen der Vergangenheit, in der die heutige Mannigfaltigkeit der Strukturen und Vorgänge an Organismen durch Zufallsauslese im Kampf ums Dasein sich herausgebildet hätte" (20).

Die Kritik an diesen mechanistischen Vorstellungen betont vor allem, daß die vorgeführten Tatsachen „Modellkonstruktionen" sind, und zwar Analogien zu einzelnen, aus dem Zusammenhang gerissenen Grundzügen der Lebensvorgänge, wobei die anderen wesentlichen Züge ganz außer acht gelassen werden. Die „physischen Gestalten" seien nur Zustandsverteilungen an gegebenen räumlichen Ver-

hältnissen „und nicht die Herstellung räumlicher Strukturen durch den betreffenden Vorgang" (21). Bei der Gestaltregulation von Tropfen und Diffusionsgebilden liege kein Gegenstück zu den hierarchisch gegliederten organischen Formen vor. Die „chemischen Reaktionsketten" N. Rashevskys können nur uneigentlich mit organischen Vorgängen (Assimilation, Dissimilation, Fortpflanzung etc.) verglichen werden. Vielleicht hätte der Verf. hier auch die Diskussion um die „flüssigen Kristalle" erwähnen können, die ja heute immer noch (z. B. von B. Rensch) als Modellgestalten erwähnt und ernst genommen werden. Die Viren schließlich sind Parasiten des Lebens und setzen dies voraus (sie haben nur ein „geborgtes Leben", W. Weidel). Über diese Kritik am Mechanismus hinaus behauptet der Vitalismus, daß der Ursprung der Planmäßigkeit des organischen Lebens grundsätzlich nicht in der Gesetzmäßigkeit des Anorganischen und seiner Zufallsvoraussetzung liegen könne. Den Versuch eines strengen Beweises hat nach U. wohl nur Hans Driesch unternommen; um die Beweiskraft seiner Argumente drehen sich zumeist die Diskussionen. Der Kernpunkt seiner Beweisgründe liegt in der „Insertion": die sinnvolle zeitliche und räumliche Einfügung der Teilgeschehnisse ins Ganze des organischen Lebens, die aus der Voraussetzung einer festen physikalisch-chemischen Struktur grundsätzlich unableitbar sei; auch in der tierischen Handlung ist das Insertions-Phänomen zu beobachten (sowohl die „Individualität" der sinnvollen Zuordnung des Reizganzen zu einem Reaktionsganzen als das Mitwirken einer „historischen Reaktionsbasis", 22). Driesch geht es „um den Nachweis eines Widerspruchs der vorfindbaren, gedanklich zergliederten biologischen Tatsachen zu den Voraussetzungen eines physikalisch-chemischen, Strukturgebundenheit einschließenden Systems" (22). Um die Eigengesetzlichkeit des Lebendigen zu erklären, postuliert Driesch einen immateriellen, in den Raum hineinwirkenden Naturfaktor („Entelechie", „Psychoid"). Unter den Vertretern der theoretischen Biologie, die ähnliche Wege gehen, werden besprochen: A. Gurwitsch (Feld-Begriff), J. v. Üxküll (Plan), R. Woltereck (dynamische Grundmächte), G. Wolff (primäre Zweckmäßigkeit) und einige Psychovitalisten.

Die wichtigsten Einwendungen gegen Driesch sieht der Verf. einmal in der Tatsache, daß schon durch die entwicklungsphysiologischen Ergebnisse Spemanns (Organisatorproblem) der Begriff des harmonisch-äquipotentiellen Systems wenigstens erschüttert wurde. Sodann muß darauf hingewiesen werden, daß die physikalische Theorie selbst sich gewandelt hat und der von Driesch vorausgesetzte Maschinen-Begriff dieser Wandlung nicht mehr entspricht. Der Haupteinwand gegen den Psychovitalismus ist wissenschaftstheoretischer Art (24). Ganz allgemein rührt nach U. an den Kern des Problems die Befürchtung vieler, auch nicht vom Mechanismus überzeugter Forscher, daß durch die Einführung vitalistischer Erklärungsprinzipien „nicht nur der Forschung nichts genützt werde, sondern wilder Konstruktion und Spekulation nach Art der romantischen Naturphilosophie Tür und Tor geöffnet werde — wofür Beispiele bereits vorliegen —, und daß damit die allein fruchtbare ‚kausal-analytische' Forschung als nur auf Begleiterscheinungen des Lebens ausgehend und damit als unwesentlich zur Seite geschoben werde. Dem steht dann die andere Befürchtung gegenüber, daß durch ausschließliche Ausrichtung auf physikalisch-chemische Auflösung in der Biologie als Wissenschaft das Wesentliche des Lebensgeschehens selbst übersehen werde und es damit auch für die (philosophische) Besinnung des Menschen über die Wirklichkeit, für die Erfassung seiner Daseinslage in all ihren Wirklichkeitszügen außer Betracht bleibe" (24).

Anschließend schildert U. die *philosophische Situation des Lebensproblems im 20. Jahrhundert* (25—64). Die Situation des Entweder — Oder zwischen Mechanismus—Vitalismus hat sich in der Gegenwart erheblich geändert, so daß man heute eine Stellung „außerhalb" dieses historischen Streites sucht, gestützt auf drei Sachverhalte: einmal die Änderung in den Grundlagen der Physik, dann die Entdeckung neuer Tatsachen und Gesichtspunkte innerhalb der Biologie, schließlich die neue Besinnung auf die Erkenntnisaufgaben und Erkenntnisvoraussetzungen der Naturforschung (Wissenschaftslehre).

Im *2. Teil* des Buches werden dann die neueren *Erkenntnisfortschritte der Biologie* und ihre Verbindung mit wissenschaftstheoretischen Grundfragen behandelt (67—128). Hierher gehören vor allem: die Formulierung der Fließgleichgewichte offener Systeme, dann die Wandlungen der Biochemie und ihre Bedeutung für

genetische, stoffwechsel- und entwicklungsphysiologische Fragen, dann die Auswirkungen des Wandels in den Grundlagen der Physik auf die Biologie (Quantenbiologie), schließlich die Bedeutung der *Kybernetik* für die Biologie. Wertvoll ist die Besprechung der Kybernetik, weil U. auch die Grenzen der Kybernetik als einer Erklärungstheorie der Biologie aufzeigt (110 ff. 125—126). Ganz allgemein kann gesagt werden, daß „der lebendige Regelkreis" keinen Entdecker braucht, daß er da ist und lebt, „d. h. in einer Fülle ineinander verflochtener Vorgänge in Wechselwirkung mit den verschiedenfältigen Bedingungen seiner Umwelt sich als Ganzes im Gange hält". Man könnte in diesem Zusammenhang darauf hinweisen, daß damit das alte Lebenskriterium der „Selbsttätigkeit" (movere seipsum) herausgestellt wird. Weiterhin hebt W. Köhler als wesentlichen Gesichtspunkt hervor, daß im Gegensatz zum Automaten „die anatomischen Strukturen, an denen die biologischen Regelvorgänge sich abspielen, selbst einer ununterbrochenen Änderung durch den Stoffwechsel unterworfen sind, daß daher nicht nur die ‚Information', sondern die sie übertragenden und verarbeitenden Strukturen dynamischer Art sind (denen nicht wiederum eine ‚Struktur' als Träger zugrunde liegt)". Wegen des fehlenden Stoffaustausches ist der Automat also ein „geschlossenes System", der Organismus aber ein wesentlich „offenes System". N. Rashevsky, Kalmár u. a. betonen, daß der Automatenvergleich „auf scharf umschriebene Spielräume *einzelner* Funktionen und keineswegs auf den lebenden Organismus als ganzen sich beziehe" (126). Man weist auch auf den logischen Zirkel hin, der Einzelheiten der in die Konstruktion der Automaten übersetzten organischen Funktionen aus jenen zu erklären versucht. Rashevsky glaubt nicht, daß die Zukunft der Biologie in der stärkeren Betonung des Automatenvergleichs liegt. Die Fruchtbarkeit der technischen Analogien in Einzelfällen wird dadurch nicht geleugnet. Bedenklich sind vor allem auch die Grenzüberschreitungen im Bereich des psychophysischen Problems (113—119), gegen die U. berechtigte Gegengründe vorbringt, die wir hier nicht im einzelnen aufführen wollen.

Sehr umfassend wird im *3. und letzten* Teil des Buches *die Auswirkung des Wandels der Problemlage auf die Gliedwissenschaften der Biologie geschildert* (131—325). Zuerst werden die Problemlage und die Ergebnisse der modernen *Genetik* dargestellt. Für den Naturphilosophen wird das Kapitel über den Wandel des Gen-Begriffs und des Begriffs der Gen-Wirkung (149—152) und über die Vererbungsauffassung im dialektischen Materialismus (152—154) besonders interessant sein. Für die Gen-Problematik hätte sich U. auch auf die ausgezeichnete Monographie über Cytogenetik von Swanson beziehen können, die auch in deutscher Sprache erschienen ist. Die Entdeckung ganzer Gen-Wirkketten, der Polygenie, der Pleiotropie und vor allem auch des Positionseffektes (den U. hier noch hätte erwähnen können) machten die eindeutige Zuordnung der Gene zu bestimmten Außenmerkmalen sehr schwierig, wenn nicht unmöglich. Daß die Kern-Gene aber eine besondere Bedeutung behalten, ist nicht zu bezweifeln (151). Mit Recht warnt U. davor, bei der Frage der Entstehung der Organgliederung und Differenzierung der Organismen eine zu starke Einengung auf das physikalisch-chemische Einzelgeschehen zuzulassen. — Im Anschluß an die Genetik wird die *Entwicklungs- und Stoffwechselphysiologie* behandelt, wobei U. wieder mit außerordentlichem Geschick die Grundfragen aus der fast unübersehbar gewordenen Fülle der Probleme und Ergebnisse hervorhebt (155—190). Der *allgemeinen Physiologie, der Neurophysiologie und Verhaltensforschung* wird ein gemeinsames Kapitel gewidmet. In diesem Zusammenhang gibt U. den Hinweis (197), daß es mit der Physiologisierung und Psychologisierung des Verhaltens ähnlich sei wie mit dem Mechanismus-Vitalismusstreit:

„Ihr Dogma einer Erklärung wirkt forschungshemmend beim Vitalismus durch die Postulierung eines Faktors, durch den eine naturwissenschaftliche Erklärung nicht möglich wird, beim Mechanismus — richtiger Physikalismus — durch die Behauptung des Bestehens einer Erklärung von Vorgängen durch physikalisch-chemische Voraussetzungen, mit denen deren Bedeutung nicht erfaßt wird, und durch die voreingenommene Einschränkung der Fragestellung, die lediglich die Beschreibung von Teilvorgängen zuläßt, deren Zusammenhang aber, und daher das eigentliche Problem des Lebens, nicht geklärt wird. Zugleich aber enthält jeder dieser Standpunkte, wenn auf seinen metaphysischen Dogmatismus verzichtet wird,

eine grundsätzlich wichtige Forschungsanregung: der Mechanismus die Forderung, alle physikalisch-chemischen Beziehungen innerhalb des Lebensgeschehens immer weiter ins einzelne zu verfolgen, der Vitalismus den Hinweis auf die Kennzeichen des Lebens, die hierbei berücksichtigt werden müssen und deren Offenbleiben durch die bisher gewonnenen physikalisch-chemischen Ergebnisse nicht übersehen werden darf, sondern als Ansporn für die weitere Forschung dienen muß. Ebenso sind für das Verständnis des Verhaltens der Tiere sowohl die auf rein physikalisch(-chemische) Gesichtspunkte eingestellten, physiologischen Kennzeichnungs- und Erklärungsweisen wie die letzthin dem eigenmenschlichen Erleben entnommenen, psychologischen Bedeutungs- oder Sinn-Erfassungen unentbehrlich, und eine dogmatische Ausschaltung der einen muß sich ebenso verhängnisvoll auswirken wie die der anderen."

Dieses Zitat wurde deshalb ausführlich wiedergegeben, weil es die Grundauffassung des Verf. wiedergibt, die sich durch das ganze Werk zieht. Zu begrüßen ist die Offenheit gegenüber empirischen Fragen und Ergebnissen, die nicht durch philosophische „Naturfaktoren" ergänzt oder ersetzt werden können. Auch die aristotelische Entelechie ist kein lückenbüßender „Naturfaktor", der in den Raum hineinwirken soll; ein solcher Naturfaktor wäre durch die Empirie festzustellen, und die naturwissenschaftliche Methodik erlaubt wohl keine solche Feststellung. Die naturphilosophische Fragestellung darf also nicht auf „pseudoempirische" Faktoren ausgehen, auch darf sie nicht empirische Lücken ausfüllen wollen mit metaphysischen Spekulationen, die dann schnell zu „Faktoren" werden. Die naturphilosophische Fragestellung ergibt sich vielmehr aus den eindeutig als Tatsachen festgestellten empirischen Verhältnissen, die sie seinsmäßig zu verstehen sucht, was ja nicht Aufgabe der Naturwissenschaft ist, was aber als Aufgabe nicht verleugnet werden kann. Eine sachgebundene Naturphilosophie muß gleichweit entfernt sein von pseudometaphysischer Romantik wie von einfacher, sinnscheuer Tatsachen-Nachbeterei. Die Naturphilosophie ist das Seinsverständnis der Tatsachen.

Das letzte Thema des Buches betrifft die *vergleichende Morphologie* und *vergleichend-morphologische Entwicklungsgeschichte, die biologische Systematik (Taxonomie), Paläontologie, Biogeographie und Ökologie,* ferner die Beziehungen der verschiedenen biologischen Teilwissenschaften zueinander und zur Phylogenetik (229—325). Auch hier versteht es der Verf., die wesentlichen Probleme und Ergebnisse kundig herauszustellen, so daß man eine wesentliche Orientierung erfährt. Das Buch ist darum auch eine Bereicherung für den Philosophen, der mit Spannung den 2. Bd. dieser Reihe erwarten darf. A. Haas, S. J.

Jaspers, Karl, *Allgemeine Psychopathologie.* 8., unveränd. Auflage. gr. 8° (XVI u. 748 S.) Berlin - Heidelberg - New York 1965, Springer. 56.— DM.

Dieses Werk von J., das 1913 erstmals erschien, ist für die 4. Auflage (1946, das Manuskript war Juli 1942 abgeschlossen) völlig neu gestaltet worden. Die vorliegende 8. Aufl. ist ein unveränderter Neudruck der Ausgabe von 1959. J. ist sich darüber klar, daß eine Neubearbeitung auf Grund der Ergebnisse psychiatrischer Forschungen in den letzten beiden Jahrzehnten eine wichtige Aufgabe darstellen würde, der er sich aber jetzt nicht mehr unterziehen kann. Auch nach der methodischen Seite könnte bei der Neubearbeitung manches geändert werden, wenn auch „die methodischen Ordnungsprinzipien vom vermehrten Stoff weitgehend unberührt bleiben" dürften (V). Bis ein Werk dieser Art erscheint, ist das vorliegende, wie J. glaubt, „geeignet, dem Arzt zu helfen, der psychopathologisch ‚denken' lernen will" (V); wir möchten hinzufügen, daß es unter dieser Rücksicht und in der Art, wie in ihm das Bild des psychisch kranken Menschen auf dem Hintergrund einer philosophischen Konzeption des Menschen überhaupt herausgearbeitet wird, auch dem psychopathologisch und anthropologisch interessierten Psychologen wertvolle Einsichten bringen oder auch zu kritischem und weiterführendem Reflektieren verhelfen kann. Unter diesen Gesichtspunkten, weniger unter den Aspekten einer Pathologie des Psychischen, soll auch die folgende Besprechung des Werkes stehen.

Die ersten fünf Teile des Werkes sind im wesentlichen empirischer Art; sie enthalten aber auch eine Reihe transempirischer Analysen und methodischer Reflexionen, die eher als eine Phänomenologie des seelischen Krankseins zu bezeichnen wären, wie es überhaupt ein Grundanliegen dieses Buches war und ist, sich „das

in der Forschung erarbeitete Material anzueignen, ein Gesamtbild zu gewinnen und anschaulich darzustellen" (IV). Dabei war „die methodologische Durchleuchtung" ein Mittel, das für die sachgemäße Gliederung und das innere Verstehen von grundlegender Bedeutung ist (auch hier wäre wohl der von J. geprägte Begriff des „genetischen" Verstehens heranzuziehen [251 ff.]). Dabei wäre im ganzen zu vergleichen, was J. in der Einführung zum 2. Teil seines Buches (250 ff.) über Verstehen und Erklären sowie über die Aufgaben einer verstehenden Psychopathologie sagt. Der Name einer „verstehenden Psychologie" (in Analogie dazu sprechen wir von einer „verstehenden Psychopathologie") geht wohl überhaupt auf J. zurück (250 A.) und hat sich ebensosehr oder noch mehr durchgesetzt wie Sprangers „geisteswissenschaftliche" Psychologie. Sachlich meinen beide Ausdrücke dasselbe; auch Diltheys „beschreibende und zergliedernde" (im Gegensatz zu einer „erklärenden") Psychologie meint den Unterschied zwischen einer an den Methoden naturwissenschaftlicher und einer an den Methoden und Intentionen der Geisteswissenschaften orientierten Psychologie. Aber auch aus einer exakt (im Sinne der Naturwissenschaften; vgl. A. Wellek, Das Experiment in der Psychologie [1947] und die Kontroverse mit Hofstätter) arbeitenden Psychologie kann das Verstehen als Methode nicht ganz eliminiert werden: es gibt ein Verstehen der Ausdruckserscheinungen und deren diagnostischer Bedeutung. Ob allerdings genetisch verständliche Zusammenhänge immer „idealtypisch" aufgefaßt werden müssen (252), ist ein wissenschaftstheoretisches Problem, das vielleicht noch weiterer Erörterung zuzuführen wäre. Mit Recht weist aber J. darauf hin, daß auch die Evidenz eines verständlichen Zusammenhanges (z. B. der Zusammenhang einer Zornreaktion bei einem freundlichen Gruß mit einer einige Tage zurückliegenden heftigen Auseinandersetzung) nicht schon im Einzelfall die Wirklichkeit dieses Zusammenhanges garantiert. In der Realität kann der genetische Zusammenhang ein anderer sein, der in das Unbewußte hineinführt und sich dem gedanklichen Zugriff entzieht. Was in dem genannten Beispiel und der Evidenz des Verstehens, psychologisch gesehen, tatsächlich vorliegt, ist eine *Deutung* dessen, was wir beobachtet haben. Hier liegt ein großer Unterschied gegenüber den Naturwissenschaften und ihren Methoden vor: Die Induktion kommt für die Bewahrheitung des Verstehens und auch der Deutung als Erkenntnismittel nicht in Betracht; die *Häufigkeit* des verständlichen Zusammenhanges kann induktiv gefunden werden, nicht aber seine Richtigkeit. Das psychologische oder einfühlende Verstehen, um das es hier geht, muß sehr wohl unterschieden werden von einem „rationalen" Verstehen (253); wir verstehen z. B. eine Sprache, das gesprochene Wort, ohne deswegen schon die seelische Situation psychologisch einfühlend zu erleben, aus der heraus der Sprechende diese Gedanken geäußert hat.

Das psychologische Verstehen ist weithin gebunden an die bewußtseinsjenseitigen Strukturen des Seelischen, an die momentane Gefühlslage, an die seelische Gesamtverfassung der einzelnen Lebensphasen (daher die nicht seltene Schwierigkeit Älterer, die Jugend zu „verstehen", und wohl noch häufiger das Umgekehrte), an Gedächtnisdispositionen, die zur Verfügung stehen, an gefühlsmäßige Bahnungen oder Hemmungen, an Identifikationen usw. Dem Verstehen sind so vielerlei Grenzen gezogen, im Gegensatz, wie J. meint, zum kausalen Erkennen. Aber diese Grenzen des Verstehens können Anlaß werden zu neuen kausalen Fragestellungen. Dabei rücken (eine für Logik und Denkspychologie interessante Hypothese) nach J. „alle Begriffe der Phänomenologie und der verstehenden Psychologie in das Reich kausalen Denkens hinein" (253 f.). Unter den sehr verschiedenen Arten des Verstehens, die zum Teil über das fachliche Interesse des Psychopathologen und auch des Psychologen hinausgreifen, weil sie auch „in der Praxis unseres Verstehens ständig das Umfassendere berühren, worin all dieses Verstehen liegt" (255), sind besonders hervorzuheben: das geistige Verstehen (mit dem psychologischen Verstehen nicht identisch, weil einem anderen „Raum" angehörig), das existentielle und das metaphysische Verstehen. Von einer Seinspsychologie her und in der Voraussetzung jener Trichotomie, von der oben schon die Rede war (Leib, Seele, Geist) könnte man fragen, ob im Vollzug der Unterschied zwischen einem geistigen und einem sog. reinen psychologischen Verstehen auch erlebbar und empirisch aufweisbar ist, eine Frage, die naturgemäß nicht im Rahmen einer Psychopathologie, sondern höchstens unter dem allgemeinen Gesichtspunkt je

verschiedener Zugangsmöglichkeiten zu anderen Seienden beantwortet werden kann. Diese Gedanken über Verstehen und Erklären, Reichweite und Grenzen des psychologischen Verstehens weisen zugleich schon hin auf die doppelte Aufgabe einer verstehenden Psycho*pathologie:* sie will einmal das Verständnis auf ungewöhnliche Zusammenhänge ausdehnen, die zunächst unbegreiflich erscheinen; sodann will sie die an sich überall verständlichen Zusammenhänge in Seelenzuständen verfolgen, die durch abnorme und außerbewußte Mechanismen bedingt sind (260).

Diesen Aufgaben ist der 2. Teil des Werkes gewidmet. Dem reinen Logiker könnte beim Studium des Inhaltsverzeichnisses hier eine gewisse Überschneidung der Überschriften auffallen, die aber sachlich kaum von Bedeutung ist. Es geht in diesem Teil um „Die verständlichen Zusammenhänge des Seelenlebens, verstehende Psychologie" (250—374). Im 1. Kapitel spricht der Verf. über „Verständliche Zusammenhänge" (261—304), sodann über „Verständliche Zusammenhänge bei spezifischen Mechanismen" (303—344). Mechanismus ist nach J. ganz allgemein ein psychologischer und theoretischer Hilfsbegriff, der sich jeder physiologischen Vorstellung entzieht und deshalb auch der exakten Untersuchung nicht zugänglich gemacht werden kann (303). Solche normalen außerbewußten Mechanismen werden beim gesunden Menschen wirksam im Traum, in der Hypnose und Suggestion. Abnorme Mechanismen sind gekennzeichnet durch ihre Maßlosigkeit und das Fremdartige, das sich bei pathologischen Erlebnisreaktionen der Kranken, bei Hysterie oder auch im Aufbau mancher Wahnsysteme bei den Psychosen zeigt (vgl. dazu 334 ff. 340 ff.). — In einem weiteren Kapitel behandelt J. die „Stellungnahme des Kranken zur Krankheit" (345—356). Er erinnert dabei an das große und persönliche Problem Kierkegaards (354): Die Ungewißheit darüber, ob sein Leiden Krankheit des Gemüts oder Sünde ist. In einer genetischen Erklärung der Krankheit würde man wohl hier noch die implizit einbegriffene Möglichkeit ausgliedern: Ist das Leiden selber vielleicht nicht mehr Sünde, aber doch als eine Folge der Sünde aufzufassen? In die Richtung dieser Fragestellung läuft wohl auch der Konflikt zwischen dem Willen zur Krankheit oder der Hingabe an sie und dem Gegenteil, dem Gesundheitsgewissen (353). Gegenüber einer weitverbreiteten Theorie des Gewissens (Scheler, Stoker u. a.) wäre es für eine Theorie des Gewissens von Interesse, wenn in konkreten Einzeluntersuchungen ausgemacht werden könnte, ob dieses sog. Gesundheitsgewissen auch als gutes Gewissen und ob es in der positiven oder ausschließlich in der negativen Form des guten Gewissens erlebt wird. — Das 4. Kapitel dieses Teiles wird von J. als Charakterologie bezeichnet. Er meint damit „Das Ganze der verständlichen Zusammenhänge" (357—374). Dabei setzt er die Begriffe Charakter und Persönlichkeit gleich; er ist sich aber wohl bewußt, daß hier im Sprachgebrauch nicht geringe Schwierigkeiten vorliegen (357). Im Verlaufe dieses Kapitels stellt er die interessante These auf, die manche Vertreter der Psychologie zur Diskussion und wohl auch zum Widerspruch auffordern dürfte, daß „die Begriffe der Charakterologie solche der verstehenden Psychologie" sind (361). Immerhin wäre es zwar nicht für die psychologische Kenntnis des Menschen, aber doch für die weitere Aufhellung des Gegensatzes zwischen geisteswissenschaftlicher oder verstehender und naturwissenschaftlicher oder erklärender Psychologie von Bedeutung, wenn diese These einer genaueren wissenschaftstheoretischen bzw. auch logischen Untersuchung unterzogen würde.

Die erklärende, d. h. wesentlich von außen, nicht von innen und von der Sinnfrage, herkommende Psychologie bzw. Psychopathologie ist Thema des 3. Teiles: „Die kausalen Zusammenhänge des Seelenlebens" (375—463). J. behandelt hier zunächst die Wirkungen der Umwelt und des Leibes auf das Seelenleben (386—415). Dabei kommt die soziale Umwelt nicht zur Sprache (über sie im 5. Teil [594 bis 609]), sondern eher das, was Hellpach als Geopsyche bezeichnet; auch die Ermüdung und Erschöpfung, durch die alle Arten endogener Psychosen „ausgelöst" werden können, sind als Umwelteinflüsse bezeichnet (388). Unter den Einwirkungen des Leibes auf die Seele werden ausführlicher die krankhaften Hirnprozesse durchdiskutiert sowie die Frage nach der Lokalisierbarkeit des Seelischen, die sich im Zusammenhang mit einer Reihe klinischer Tatsachen (404 ff.) und pathologisch-anatomischer Hirnbefunde (410 ff.) stellt. Einer Beantwortung dieser Frage steht

J. sehr skeptisch gegenüber. Jedenfalls ist es nicht möglich, auf diesem Wege der Hirnforschung die Seele selber empirisch zu fassen: „Wir erkennen doch immer nur, was ihr dient, oder was ihre Bedingung ist, nicht sie selber" (413). — Gegenstand des 2. Kapitels sind Vererbung und Genetik (416—443). Eine sachliche und evtl. kritische Stellungnahme zu diesem Abschnitt muß wohl dem modernen Genetiker überlassen werden. Nach J. sind die bisherigen Ergebnisse, trotz der großen Mühe und der subtilen Verfahren, die man für die Forschung einsetzte, im wesentlichen negativ; er leugnet aber nicht, daß die Verfeinerung der Methoden, die gesteigerte Exaktheit und die höhere kritische Empfindlichkeit ihren Wert haben: möglicherweise führt die Dunkelheit in den Fragen nach Vererbung des Psychischen dazu, daß neue Kategorien in der Genetik ausgebildet werden, die es gestatten, vorliegende Phänomene genauer zu sehen und zu beschreiben (442). — Ein weiteres Kapitel, von dem man auf den ersten Blick meinen könnte, es falle aus dem Rahmen der Erörterungen über kausale Zusammenhänge des Seelenlebens, untersucht Sinn und Wert der Theorien (444 ff). Aber gerade das kausale Denken in den Naturwissenschaften und auch in einer naturwissenschaftlich orientierten Psychologie führt beim Durchdenken der Erscheinungen auf ein diesen zugrunde Liegendes, das als solches erschlossen werden muß und nicht unmittelbar beobachtet werden kann: hier liegt der Angriffspunkt der Theorien. Als Beispiele für solche Theorienbildung werden J. Wernicke und dann Freud herangezogen. Bekanntermaßen steht J. dem Begründer der Psychoanalyse sehr kritisch gegenüber; bei Freud handle es sich tatsächlich um verstehende und nicht um erklärende Psychologie, wie er es selber geglaubt hat (452). — Im 4. Teil seines Werkes möchte J. in einer Synthese „Die Auffassung der Gesamtheit des Seelenlebens" bieten (464—593). Er schickt den drei Kapiteln einige methodische und theoretische Erwägungen über Ganzheit und Teile voraus, die er heute sicher, im Sinne seiner eigenen Gedanken und Wünsche aus dem Vorwort zur 7. Auflage, nach den heute vorliegenden empirischen Ergebnissen und theoretischen Anschauungen der Ganzheitspsychologie erweitern würde. Das notwendige Hilfsmittel für die Erfassung der Gesamtheit des Seelenlebens ist das Psychogramm (470). Die Auffassung J.s über Technik und Bedeutung des Psychogramms deckt sich im wesentlichen mit den von W. Stern (1911) vorgetragenen Gedanken. In der Psychiatrie soll es dazu helfen, eine Synthese der Krankheitsbilder zu schaffen (Nosologie [471 bis 516]); sodann für die Gesamtauffassung des kranken Seelenlebens und für sein Verständnis die generische Artung des Patienten, sein Eidos zu bestimmen (Eidologie [517—562]) und schließlich den Lebenslauf in seiner Ganzheit als Zeitgestalt zu erkennen (Biographik [563—593]): „Jede rechte Krankengeschichte führt zur Biographie" (563). — Im 5. Teil (595—623) spricht der Verf. über „Die abnorme Seele in Gesellschaft und Geschichte („Soziologie und Historie der Psychosen und Psychopathien"). Es war sicher nicht die Absicht des Verf., auf diesem Raum von 30 Seiten eine vollständige Soziologie der Psychosen und Psychopathien zu geben. Aber die Darlegungen über die Methoden, soziales und antisoziales Verhalten, seine historischen „Aspekte" (613 ff.), können wohl auch heute noch „denkende" Ärzte zu eigenen Reflexionen und vertieften Einsichten führen. In dem Abschnitt über Psychopathologie des Geistes (609 ff.) weist J. darauf hin, daß der Geist als solcher nicht erkranken kann. Aber das körperliche Substrat kann in Krankheitsprozesse verwickelt werden, die sich auch auf den Geist auswirken, seine Selbstrealisierung stören und einengen oder in einer ans Geniale grenzenden Weise ausweiten können (vgl. van Gogh oder Hölderlin). Darüber hinaus werden die abnormen Erscheinungen des Seelenlebens auch vom Geiste her *gedeutet*, der Kranke selber deutet sie vom Geiste her. Und im Gefolge dieser Deutung verwandeln sich die Phänomene selber. Beispiele solcher Deutungen und auch Wandlungen stellen wohl die Meditationsübungen der großen Kulturen des Ostens und die Versenkungen oder Betrachtungen der Mystiker und Heiligen dar (für die Exercitia spiritualia des hl. Ignatius, die J. erwähnt, vgl. man J. J. Surin und S. Jeanne des Anges). Auch in diesem Sinn mag die Bemerkung Nietzsches gelten, daß bei einem Kranken nicht die Krankheit selber das Belastende ist, sondern die Gedanken, die der Patient sich um seine Krankheit macht. Von diesen verschiedenen Sinndeutungen, also vom Geist her, kann der Kranke auch Herr über seine Störungen werden (610).

Der 6. und letzte Teil des Buches (624—686) bringt keine Vermehrung unseres Wissens, sondern „Reflexionen zu philosophischen Grundfragen", die nicht mehr dem Bereich der psychopathologischen Erkenntnisse selber angehören. In den Rückblicken auf die Psychopathologie (624—631) nimmt J. zunächst Stellung zu möglichen Einwänden gegenüber seinem Entwurf der Psychopathologie; er umreißt dabei in aller Kürze und Deutlichkeit die Position, von der aus sein Buch gesehen werden will. Es biete, so könnte man einwenden, eine Vielfalt des Stoffes und der Gesichtspunkte, aber daraus „entstehe kein Bild des Menschen". Demgegenüber verweist J. auf die Intention seines Werkes: er wollte eine „methodologische Systematik" geben, die sich auf keinen Gesichtspunkt als alleingültigen festlegt und keine Tatsachengruppe als die *eigentliche* Wirklichkeit betrachtet (vermutlich hat er bei dieser Äußerung bestimmte Richtungen der Psychiatrie im Auge, die aber nicht ausdrücklich genannt werden). Ein anderer Einwand geht auf die Methode des psychologischen Verstehens, das sich der Beweisbarkeit entziehe, letztlich auf das Unverstehbare und auch Unerkennbare stoße und gerade darin das Wesentliche sehe. Aber es kam J. in seinem Buche und in der Art und Weise, wie er den Fragen nachgeht, darauf an, den Erkenntnissinn *jeder* Methode, auch der naturwissenschaftlichen und besonders der philosophischen, aufzuhellen, die als solche freilich nicht mehr zum Thema gehört, da aus ihr keine empirischen Ergebnisse zu erwarten sind. Alle diese Einwände kommen, wie J. abschließend feststellt, aus anderen Maßstäben, die nicht jenes hier zugrunde liegende Seinsbewußtsein haben, das „geradezu nur einer philosophischen Erhellung zugänglich ist" (625). Zu der unausschöpfbaren Frage nach dem Wesen des Menschen (631—641) gibt J. nur eine kurze Skizze und verweist für ausführliche Darstellung und nähere Begründung auf seine anderen Schriften. An seinen Gedanken über das Menschsein sowie über Sinn und Möglichkeit der Erkenntnis des Menschseins ist, von ihm selber thesenartig gefaßt, entscheidend wohl das folgende: Der Mensch ist das „Umgreifende, (welches) Dasein, Bewußtsein überhaupt, Geist—Vernunft und Existenz" in sich begreift (640); wobei jeder dieser Begriffe, sicher im Sinne von J., neue Rätsel, d. h. „für diese Erkenntnismethode grundsätzliche Geheimnisse" (628) in sich schließt. Aus den anderen Abschnitten dieses Teiles sei noch die „Metaphysische Interpretation des Krankseins" genannt (650 f.), wie sie sich besonders bei den Psychosen aufdrängt. Diese sind „Rätsel des Menschseins selber", und das Gesamtverständnis, das hier der Gesunde aus der radikalen Schicksalhaftigkeit des Kranken, aus seinen Äußerungen und den Inhalten seines Wahnerlebens gewinnen mag, ist keineswegs identisch mit der Art und Weise, wie der Kranke sich selbst versteht (651). In der Untersuchung über die Begriffe Gesundheit und Krankheit betont J. nicht nur die Problematik, die ihnen sowohl in der theoretischen Entfaltung wie in der praktischen Anwendung innewohnt. Er weist auch auf die verwirrende Tatsache hin, daß sich in der Krankheit Wertbegriffe und Seinsbegriffe in einer nicht leicht aufzulösenden Weise verschlingen. Daher rührt dann die Tatsache, daß z. B. die Bezeichnung krank oder krankhaft vielfach (und zu Unrecht) als Entschuldigung im moralischen Sinn oder auch als Abwertung verstanden wird (656).

L. Gilen, S. J.

Plattel, Martinus, O. P., *Der Mensch und das Mitmenschliche.* Bd. I: *Sozialphilosophie.* Kl. 8° (154 S.) Köln 1962. — Bd. II: *Der Mensch in der Gesellschaft.* Kl. 8° (232 S.) Köln 1966, Bachem. 10.80 und 16.80 DM.

Wie die niederländische Originalausgabe „Sociale Wijsbegeerte (I, 1960; II, 1964), so erscheinen auch die beiden Bändchen der deutschen Übersetzung in vierjährigem Abstand (I, 1962; II, 1966).

Dem Verfasser geht es vor allem um ein *philosophisches* Anliegen, dem namentlich der erste Band gewidmet ist. Es läßt sich wohl so kennzeichnen: das, was Thomas in bezug auf den damals im Abendland bekannt werdenden Aristotelismus geleistet hat, für die moderne Philosophie, insbesondere Phänomenologie und Existentialismus, zu leisten. Seine Ausgangsbasis ist die im Dominikanerorden traditionelle Ausprägung des Thomismus. Eine ganz wesentliche Rolle spielt dabei die in diesem spezifischen Sinn „thomistische" Auffassung vom principium individuationis und von der materia prima mit entsprechenden Auswirkungen auf den Begriff der natura specifica humana und auf diesem Wege weiter auf den Begriff

des bonum commune. — Das schließt nicht aus, daß Plattels eigene Ordensgenossen zwischen ihren traditionellen Auffassungen und seinen Thesen Differenzen wahrnehmen, die dem Außenstehenden entgehen.

Da die sozialen Verlautbarungen des kirchlichen Lehramts in den letzten Jahrzehnten, ganz besonders ausgeprägt bei Pius XII., sich der Denkkategorien und der Terminologie einer anderen, nämlich der suarezianischen Schule, zu bedienen pflegten, klingt für denjenigen, dem diese Dokumente geläufig sind und der gewohnt ist, sich selbst in diesen Kategorien zu bewegen und diese Terminologie anzuwenden, vieles von dem, was Plattel namentlich in Band I vorlegt, nicht nur ungewohnt, sondern geradezu unannehmbar. Hätte das magisterium Ecclesiae sich wirklich mit den Schulmeinungen dieser suarezianischen Schule identifiziert, dann stünde die Lehre der Dominikanerschule, ganz besonders der französischen Dominikaner, in der Tat außerhalb der katholischen Soziallehre und im Gegensatz zu ihr. Daran ist aber nicht zu denken. Nachdem Leo XIII. und Pius X. sich in Grundsatzfragen der Staatsphilosophie in einer Weise geäußert hatten, die der Lehre der großen Spanier des 16. Jahrhunderts und namentlich der Suárez-Schule wenig günstig war, hat Pius XI. nachdrücklichst erklärt, nach wie vor bestehe volle Freiheit, Lehrmeinungen zu vertreten, die sich auf Autoren stützen können, ‚quorum laus est in Ecclesia'. Dasselbe wird in bezug auf die Lehrstücke zu gelten haben, die in Verlautbarungen Pius' XII. im Sinne einer Schulmeinung entschieden zu sein schienen, aber bereits in „Mater et magistra" in andere Beleuchtung gerückt wurden, worin nicht nur das andere Temperament Johannes' XXIII. zum Ausdruck kam, sondern — wenn man es so ausdrücken darf — der Umschwung von der Pacelli-Linie zur Montini-Linie, der jetzt seinen Abschluß erreicht hat, indem das Konzil statt des Eigentums nunmehr die *Arbeit* als den Eckpfeiler gesellschaftlicher Ordnung herausstellt (Const. past. de Ecclesia in mundo huius temporis, nn. 26, al. 3, 67, 68 sqq).

Scharf zieht Plattel die Grenze zwischen Philosophie und „Wissenschaft"; nichtsdestoweniger ergeht er sich — namentlich in Band II — in weit ausholenden historischen und praktisch-politischen Erörterungen. Die historischen Ausführungen entsprechen dem Stand der Forschung zu der Zeit, da *W. Sombart* sein monumentales Werk über den „Kapitalismus" schrieb; vieles davon ist heute überholt. Insofern diese Ausführungen der Veranschaulichung der philosophischen Konzeption dienen sollen, erfüllen sie ihren Zweck nicht. Die praktisch-politischen, näherhin die gesellschaftspolitischen und wirtschaftspolitischen, vielleicht noch mehr die juridischen Ausführungen des Verfassers lassen erkennen, daß ihm als Philosophen die Vertrautheit mit den Dingen, mit dem Stand der Kontroversen und — soweit die Schuld nicht an den Übersetzern liegt — mit der Fachsprache abgeht. (Das Deutsch von Band II ist merklich besser als das von Band I.)

Solange in bezug auf das *Naturrecht* die Meinungen auch führender katholischer Autoren weit auseinandergehen, so insbesondere in der Frage, ob es ein rein philosophisches und philosophisch erkennbares Naturrecht gibt oder in der übernatürlichen Heilsordnung für ein solches kein Platz ist, also jedes Naturrecht außer seinem philosophischen Gehalt auch einen theologischen Einschlag enthält; wie das rationalistische Naturecht gegenüber dem scholastischen Naturrecht abzugrenzen sei usw. usw., kann von einem consensus doctorum probatorum (CIC can. 1393, § 2) keine Rede sein und muß es begrüßt werden, daß Plattel zur Weiterführung der wissenschaftlichen Diskussion beiträgt.

Wenn der Verfasser für seine Ausführungen über die *Arbeit* mit Bedacht an die *Marx*sche Diktion anklingende Formulierungen wählt, mag man streiten, ob diese Ausdrucksweise glücklich ist. (Vielleicht ist die Opportunität für Holland anders zu beurteilen als für den deutschen Sprachbereich.) Wie weit oder wie eng man den Begriff „Arbeit" faßt, ist eine bloße Frage der Nomenklatur. Im Exerzitienbüchlein werden wir angeleitet zu betrachten, ‚quomodo Deus laborat'; andere unterscheiden: Deus operatur, *non* laborat.

In Sachen des *Eigentums* besteht zwischen der Diktion Pius' XII. und derjenigen der Dominikaner ein Unterschied, um nicht zu sagen: ein Gegensatz. Pius XII., am meisten zugespitzt wohl in seiner Botschaft an den Wiener Katholikentag 1952, bezeichnet das Recht auf Eigentum als „unmittelbaren Ausfluß der Persönlichkeit" (Utz-Groner 628). Wenn der Verfasser demgegenüber aussagt, bei der Institution

des Eigentums gehe es „primär um ein gesellschaftliches und nicht um ein personales Prinzip" (II, 171), so scheint das auf den ersten Blick der Lehre Pius' XII. diametral zu widersprechen, liegt aber genau in der Linie der von den Dominikanern ständig und einmütig vertretenen Lehre, die scharf unterscheidet zwischen der dem Menschen als vernunftbegabtem und personhaftem Wesen zukommenden Herrschaft über die Sachgüterwelt und der Institution des Eigentums, deren Funktion es sei, die *zwischenmenschlichen* Beziehungen *in bezug auf* die Sachgüterwelt und deren Nutzung zu ordnen (S. Th. II. II., q. 66). Das *so* verstandene Eigentum gründet in der necessitas boni communis und ist dann in der Tat „primär ein gesellschaftliches, kein personales Prinzip". Damit löst der scheinbare Widerspruch sich auf. Zudem harmoniert diese dominikanische Eigentumslehre mit derjenigen von „Quadragesimo anno" vorzüglich.

Arbeit und Eigentum führen von selbst zur Frage der *Mitbestimmung*. Was Plattel an verschiedenen Stellen verstreut dazu sagt, liegt völlig in der Linie des 2. Vatikanischen Konzils.

Im Gegensatz zur überwiegend nationalstaatlichen Tradition der katholischen Soziallehre, der auch Pius XII. mindestens in bezug auf das Verhältnis von Volkswirtschaft und Weltwirtschaft noch anhing, bekennt Plattel sich zum *Weltstaat* („weltumfassende politische Organisation", II, 74/75), ganz entsprechend der Haltung, die Johannes XXIII. in ‚Pacem in terris' bezogen hat.

Bedauerlich ist die Voreingenommenheit, mit der Plattel dem *Solidarismus* begegnet. In Band I findet sich eine ganze Reihe von Stellen, an denen dem Solidarismus und solidaristischen Autoren das genaue Gegenteil dessen zur Last gelegt wird, was sie wirklich vertreten; an Hand meiner eigenen Veröffentlichungen ließe sich das schlagend nachweisen. — Um so überraschender ist es daher, wie eng Plattels Auffassung von der „sozialen Gerechtigkeit" (insb. II, 35/36 und 197) sich mit derjenigen von *Gustav Gundlach* berührt. — II, 170, letzte Z. muß es wohl „solidar*ist*ische Gemeinschaftslehre" (statt „solidarische") heißen.

Ob und inwieweit im *mysterium ss. Trinitatis* „das statische Miteinander den Vorrang vor der dynamischen Wirksamkeit hat" (II, 152/153), möge ein Dogmatiker von Fach beurteilen; die Soziallehre muß sich da als unzuständig erklären. Die ‚formalissima unitas' von Sein und Wirken in Gott gemäß dem Axiom ‚omnia *unum*, ubi non obviat relationis oppositio' (D 1330, olim 703), scheint allerdings für Vorränge gleichviel welcher Art keinen Raum zu lassen.

Im *Schrifttumsverzeichnis* sind nicht wenige Werke in alten Auflagen angeführt, die längst durch neue überholt sind. Daß holländische Autoren stark überwiegen, ist bei einem aus dem Holländischen übersetzten Werk nicht verwunderlich. In der deutschen Übersetzung sollten jedoch die wichtigsten einschlägigen Werke des deutschen Sprachgebiets nicht völlig fehlen.

Den beiden Bändchen sind kritische Leser zu wünschen.

O. v. Nell-Breuning, S. J.

Schreiner, Josef, *Die Zehn Gebote im Leben des Gottesvolkes. Dekalogforschung und Verkündigung* (Biblische Handbibliothek, 3). 8° (122 S.) München 1966, Kösel. 15.80 DM.

In den letzten Jahren ist neben einem umfassenden Überblick über die wissenschaftliche Dekalogforschung der letzten Jahrzehnte (Stamm, ThRdsch 27 [1961] 189—239; 281—305) noch Mehreres in Buchform zum Thema Dekalog erschienen (z. B. Stamm, Der Dekalog im Lichte der neueren Forschung, Bern 1962; Graf Reventlow, Gebot und Predigt im Dekalog, Gütersloh 1962; Nielsen, Die zehn Gebote, Kopenhagen 1965). Diese Bücher wollen die moderne wissenschaftliche Sicht des Dekalogs einem breiteren Publikum erschließen. Eine katholische Darstellung dieser Art fehlte bisher (was nicht heißen will, die genannten Arbeiten seien katholisch nicht tragbar — aber es gibt immer noch einen konfessionellen Buchmarkt, und nichtkatholische Bücher erreichen nicht allzuviel Katholiken). Sie liegt nun in dem hier zu besprechenden Bändchen vor. Es ist entstanden aus Vorträgen bei einem Fortbildungskurs für katholische Geistliche im August 1965. Von den bisher erschienenen Bänden der „Biblischen Handbibliothek" des Kösel-Verlags unterscheidet es sich dadurch, daß es weniger als diese den Charakter eines Literaturberichtes hat. Eine Diskussion verschiedener Meinungen innerhalb

der Forschung wird sogar eher vermieden. Das Anliegen ist offenbar, zu zeigen, daß die moderne Dekalogforschung theologisch fruchtbar sein kann und die Verwendung der Zehn Gebote in der Glaubensverkündigung bereichert. Durch diese Zielsetzung unterscheidet sich das Büchlein von allen anderen eingangs genannten Werken. Vielleicht wird es dadurch auch im außerkatholischen Raum auf Interesse stoßen.

In Kap. I zeigt Sch., wie die Forschung der letzten Jahrzehnte von den verschiedensten Fragestellungen her (Kult Israels, Stil der Rechtssätze Israels, Formgeschichte des Hexateuch, Vergleich biblischer Texte mit altorientalischen Staatsverträgen) immer wieder darauf stieß, daß der Dekalog in den Zusammenhang des Gottesbundes Israels gehört. Für die Verwendung des Dekalogs in der Verkündigung wird daraus gefolgert, daß der Anspruch Gottes an uns, wie er im Dekalog formuliert ist, niemals losgelöst von dem Bundeszusammenhang proklamiert werden darf, in den er vom AT her eingebettet ist. Dazu gehört vor allem, daß jeder Forderung Gottes immer schon sein erlösendes Heilshandeln vorangeht. — Kap. II spricht vom Verhältnis des Dekalogs zur vielfältigen Gesamtgesetzgebung des Pentateuch. In den sonstigen Gesetzen des Pentateuch ist sehr viel bürgerliches und kultisches Recht Israels zusammengestellt — selbstverständlich als Gabe Gottes an Israel gesehen und erst in nachexilischer Zeit einen absoluten Charakter erhaltend. Der Dekalog dagegen ist die prägnante Kurzzusammenfassung des Gotteswillens an Israel. Er ist der Ausdruck von Israels Erwähltsein, die Absteckung des Grenzbereichs, innerhalb dessen man im lebenspendenden Gottesbund weilt, der Aufruf zur sittlichen Entscheidung und zur verantwortlichen Tat. So liegt er allen anderen Gesetzen voraus. — Kap. III legt die Gebote vom Elterngebot ab im einzelnen aus. Sie zeigen sich als der Schutz der großen Güter des menschlichen Lebens. Zugleich sind durch sie die Grundlinien des Verhaltens vorgezeichnet, innerhalb derer das Gesetz dann genauer werden konnte. — Kap. IV handelt vom „ersten und größten Gebot". Es ist in Analogie zu den hethitischen Vasallenverträgen als „Grundsatzerklärung" zu betrachten, impliziert nicht ohne weiteres ein Bekenntnis zum theoretischen Monotheismus und ist vor allem von der früh mit ihm verbundenen Eifersuchtsaussage her zu verstehen. Gerade der Kampf um die Alleinverehrung Jahwes — ein in der altorientalischen Religionsgeschichte einmaliges Phänomen — bestimmt die Geschichte des Glaubens Israels. Das Bilderverbot — ursprünglich ein Verbot von Jahwebildern, erst später auch Verbot von Götzenbildern — und das Verbot, den Jahwenamen zu Eitlem zu erheben, sind Schutzbestimmungen und Auslegungen zur Grundsatzerklärung. — Kap. III und IV hatten nur den Wortlaut eines im Anschluß an Kittel konzipierten Urdekalogs (zitiert S. 37) ins Auge gefaßt. Die Erweiterungen des Urdekalogs durch die Autoritäten Israels (Richter Israels, Leviten?) werden, nach Typen klassifiziert, in Kap. V besprochen. Sie zeigen sich als Sonderfall der viel breiteren Gesetzeskommentierung, die sich im ganzen Pentateuch, besonders aber im Dt nachweisen läßt. Das Kapitel enthält schließlich noch Ausführungen über fünf Predigten zur „Grundforderung" des Dekalogs, die uns in Dt 4—11 erhalten sind. — Kap. VI zeigt abschließend, wie die im Dekalog an den Anfang der Geschichte des Gottesvolkes gestellte zusammengefaßte göttliche Willensoffenbarung darauf angelegt war, in der Zukunft zu wachsen und vertieft zu werden. Die hauptsächlichen alttestamentlichen Phasen dieser Entwicklung, vor allem das Prophetentum, werden angedeutet, und es wird zu begründen versucht, warum der Dekalog auch noch dem neutestamentlichen Gottesvolk ein geeigneter Ausgangspunkt sittlicher Unterweisung ist.

Das Buch kann zweifellos für Theologie und Verkündigung hilfreich sein. Der Untertitel ist nicht angemaßt. Deshalb sei es ausdrücklich empfohlen. Da es nicht als eigentlicher Forschungsbeitrag gedacht ist, erübrigt sich an sich eine ins einzelne gehende Kritik und Auseinandersetzung. Aber da zu erwarten ist, daß das Buch im deutschen katholischen Raum für längere Zeit d a s Buch zum Dekalog sein wird, ist es vielleicht doch sinnvoll, einige Bemerkungen anzuschließen.

Zunächst Kleinigkeiten zur Stofforganisation, die vielleicht bei einer zweiten Auflage geändert werden können. In den Kap. III und IV wird das Sabbatgebot ausgelassen. Vermutlich hängt das mit der zeitlichen Begrenzung der Vorträge zusammen, aus denen das Buch hervorging. Denn auf S. 94 wird dann einiges

nachgetragen. Hier wäre strengere Systematik in der Buchveröffentlichung wünschenswert. — Erst auf S. 99 bespricht Sch. die in verschiedenen christlichen Gemeinschaften unterschiedliche Zählung der Gebote, die wieder andere jüdische erwähnt er nicht. Er selbst benutzt auch vor S. 99 die reformierte Zählung. Seine vor allem katholischen Leser werden hierdurch sicher ziemlich irritiert werden. Auf S. 37, bei Kittels Urdekalog, wäre wohl die geeignete Stelle, wo man in einer Anmerkung den Sachverhalt rechtzeitig erklären könnte.

Wichtiger als das ist etwas anderes. Es wird bei Sch. wohl etwas zu wenig deutlich, wie weit die Ansichten in der Dekalogforschung vor allem hinsichtlich des Ursprungs und der Überlieferungsgeschichte des Dekalogs auseinandergehen. Dem Buch liegt ja eine ganz bestimmte Vorstellung von der Dekaloggeschichte zugrunde, und auf ihr bauen verschiedene der theologischen Folgerungen auf. Der Dekalog war die „älteste Bundesurkunde Israels" (27) und stammt aus der Zeit des „Wüstenaufenthalts" (27). Bereits Moses „hat sich der Dekalogform bedient" (27 — etwas vorsichtiger vorher S. 20—22). In einer nicht mehr mit Sicherheit zu rekonstruierenden Urform war der Dekalog das „Grundgesetz des Jahwevolkes seit dem Sinaiereignis" (27). Da der Dekalog also schlechthin am Anfang der Volksgeschichte steht, sind im Grunde alle späteren Entwicklungen in Israel Dekalogauslegung. Das gilt von der breiten pentateuchischen Gesetzgebung in ihren verschiedenen Schichten (85 ff., vgl. vor allem auch das Zitat Mendenhalls auf S. 87). Es gilt ebenso von der prophetischen Verkündigung (vgl. 111 ff.). Trotz der etwas längeren Anm. 35 auf S. 21 f. entsteht leicht der Eindruck, als sei diese Sicht die durchgehende oder doch wenigstens überwiegende Auffassung der Forschung, und zwar auch der nichtkatholischen, die Sch. vor allem zitiert. Dieser Eindruck wäre falsch. Die Auffassung, die Sch. vertritt, wird von einer ganzen Reihe bedeutender Forscher evangelischer und katholischer Provenienz geteilt — und insofern läßt sich nichts gegen den seriösen Charakter des Buches sagen. Wohl aber gibt es auch viele Forscher mit anderen Auffassungen, es gibt sie auch katholischerseits (es existieren gerade aus jüngerer Zeit mehrere wichtige Arbeiten katholischer Forscher zum Dekalog, die in diesem Buch nicht erwähnt werden), und deshalb muß man sich der Relativität der in diesem Buch vertretenen Positionen bewußt sein, wenn man es liest oder seine Aussagen übernimmt. Gewissermaßen um das zu demonstrieren, möchte der Rezensent eine Reihe von Fragen und Bemerkungen anschließen, die er selbst zu den Thesen von Sch. zu äußern hätte.

Zu S. 20: Die Qualifizierung apodiktischer Rechtsformulierungen als typisch israelitisch wird wohl noch unsicherer sein, als Sch. sie im Anschluß an Kilian schon kennzeichnet. Alt hat hier einen falschen Weg gewiesen. Damit gewinnt aber die Frage nach der vorisraelitischen Herkunft der meisten Dekalogformulierungen (ausgenommen natürlich das „erste Gebot" und was an ihm hängt) eine ganz andere Dringlichkeit. — *Zu S. 21 ff.:* Sch. spricht so gut wie gar nicht von der schwierigen literarkritischen Konstellation, innerhalb deren der Dekalog überliefert ist. Nimmt man die übliche Quellenscheidung in der Sinaiperikope des Buches Ex an, dann hatte die älteste Quelle J noch eine andere Sinaibundesurkunde (jetzt Ex 34). Diese hat auch vom Inhalt her mehr Chancen, (in einer Vorform) die älteste Bundesurkunde Israels zu sein (so schon Goethe). Selbst wenn man der üblichen Aufteilung der Sinaitexte auf J und E nicht zustimmt, wird man nicht leugnen können, daß der Dekalog in Ex 20 eigentlich ohne feste quellenmäßige Verbindung in sehr lockeres Gefüge eingesetzt ist. Spricht nicht viel dafür, daß er hier ein sehr später Zusatz ist? Auch im Dt ist der Dekalog, wenn ich nicht etwa meine eigenen sprachstatistischen und formanalytischen Beobachtungen (Das Hauptgebot, Rom 1963) falsch interpretiere, erst in einer späteren Schicht eingebracht worden, während einige Passagen, die an Ex 34 erinnern, einer älteren Schicht zugehören könnten. All das ist natürlich keine Instanz gegen die These vom mosaischen Ursprung. Doch wird dadurch in Frage gestellt, ob der Dekalog von Anfang an in die Sinaitradition hineingehörte, und noch mehr, ob er die „älteste Bundesurkunde Israels" war. — *Zu S. 25 ff.:* Auch die Beweisführung Mendenhalls führt da nicht wirklich weiter. Denn der Vergleich des Dekalogs mit dem hethitischen Vertragsformular ist problematisch. Leider hat Sch. die Arbeit von McCarthy, Treaty and Covenant, Rom 1963, nicht berücksichtigt.

Vom Vertragsformular fehlen zunächst einmal beim Dekalog völlig die Zeugenanrufung und der Segen- und Fluchtext. Die Stipulationsteile der Verträge haben nie den Gesamtcharakter einer einzigen apodiktischen Reihe, den der vorausgesetzte Urdekalog aufgewiesen hätte. Der historische Prolog ist in den Verträgen ein selbständiger und abgeschlossener Teil, nicht, wie er es im Dekalog wäre, ein Relativsatz, der im Grunde da steht, wo in den Verträgen die Titulatur des Vertragsgewährenden hingehört. Schließlich beginnen die Verträge nicht mit einer Selbstvorstellung („Ich bin Jahwe"), sondern mit einer Art Überschriftsformel („Die Worte des ..."). Aus diesen Diskrepanzen folgt nicht, daß es nicht in Israel eine mit den Vasallenverträgen zusammenhängende Aufbaustruktur der Bundesurkunde des Gottesbundes Israels gegeben habe (denn dafür gibt es in anderen Teilen des AT genügend Indizien). Es folgt nicht einmal, daß der Dekalog sich in seinem Aufbau gar nicht an das „Bundesformular" anlehnt (vermutlich tut er es). Wohl aber erscheint es fraglich, ob man aus der Form des Dekalogs heraus beweisen kann, daß er die erste Bundesurkunde Israels und damit das konkrete formgeschichtliche Bindeglied zwischen hethitischem Vertragsstil und israelitischem Bundesstil im Sinne Mendenhalls war. Baltzer hat wohl mit Grund in seinem sonst so ausführlichen Buch „Das Bundesformular" (Neukirchen 1960) auf eine Behandlung des Dekalogs verzichtet (vgl. dort die Anmerkung auf S. 37). Er würde sich zweifellos wehren, wenn man ihn so in die eigene Argumentation einbaute, wie das bei Sch. auf S. 26 geschieht. — *Zu S. 85 ff.:* Daß alle Gesetze Israels „Entfaltungen des Dekalogs" sind, scheint mir irreführend zu sein. Die Pentateuchredaktion interpretierte so die Gesetze des Pentateuch, die Deuteronomiumsredaktion interpretierte so die deuteronomischen Gesetze — aber das ist dann schon fast alles. Schon vom Ursprung her kann man, soweit ich sehe, höchstens eine kleinere kasuistische Gesetzessammlung unmittelbar mit dem Dekalog verbinden: die aus dem Dt literarkritisch herauslösbaren *bi'arta-Gesetze* (dazu vgl. L'Hour, Une législation criminelle dans le Deutéronome, Bibl 44 [1963] 1—28, von Sch. nicht zitiert). Hier dürfte dekalogparallele Kasuistik aus der Richterzeit vorliegen. Der Dekalog dürfte damals deren apodiktische Kurzzusammenfassung gewesen sein. Schon die Frage, was das erste gewesen sei, der Dekalog oder diese kasuistische Sammlung, ist kaum zu beantworten. Erst recht muß offenbleiben, ob der ursprüngliche Sitz im Leben des Dekalogs von dieser Sammlung her bestimmt werden muß (dann wäre es das Rechtswesen am Tor gewesen) oder ob man wegen der göttlichen Selbstvorstellungsformel am Dekaloganfang sofort mit einer kultischen Verwendung rechnen soll (was eine ursprunghafte Querverbindung zu einer kasuistischen Rechtstradition aus dem Rechtswesen am Tor ja nicht ausschließt). Doch besagt „Sitz im Kult" noch nicht „Bundesurkunde". — *Zu S. 79—82:* Sollte das Bilderverbot des Dekalogs wirklich zunächst ein Verbot von Jahwebildern gewesen sein, das dann erst sekundär in das Verbot der Verehrung von Bildern anderer Götter umgedeutet wurde, als das wir es im jetzigen Dekalogtext verstehen müssen? Da ist zunächst die Tatsachenfrage. Sch. gibt unter Hinweis auf Ex 32; Ri 17 f.; 1 Kg 12 zu, daß es im frühen Israel bildhafte Jahweverehrung (Ephod, Stierbild) gegeben hat (81). Dann folgt die Rechtsfrage. Sie läßt sich nur durch eine genaue traditionsgeschichtliche Analyse der drei angegebenen Texte beantworten, nicht aus dem Bilderverbot des Dekalogs (das wäre eine Petitio Principii). Ich glaube nicht, daß es möglich ist, für die Frühzeit Israels die Illegitimität der tatsächlich gegebenen Jahweverehrung in Verbindung mit Bildern nachzuweisen. Später wurden diese Kultformen natürlich illegitim, aber nicht, weil sich ein von Anfang an vorhandenes Verbot auch praktisch durchsetzte, sondern weil die von Anfang an zentrale Jahweverehrung bei der Bundeslade, die bildlos war, alle anderen Formen verdrängte. Doch setzen wir einmal voraus, es habe von Anfang an das Verbot von Jahwebildern gegeben. Dann bleibt immer noch die Interpretationsfrage für das Bilderverbot des Dekalogs. Selbst dann bedürfe es noch eines eigenen Nachweises, daß dieses Bilderverbot entgegen seinem Sinn in der jetzigen Dekalogfassung ursprünglich das supponierte Verbot von Jahwebildern war. Dagegen spricht, daß noch die deuteronomistisch klingende Stelle 1 Kg 14,9 nicht vom Bilderverbot des Dekalogs aus, sondern vom Verbot aus, „andere Götter" zu haben, gegen den Jahwe-Stierkult in Bethel (vgl. 1 Kg 12,28) polemisiert. Offenbar stand also im Dekalog kein direktes Verbot

von Jahwebildern zur Verfügung, so daß man insinuieren mußte, das Stierbild von Bethel sei das Bild eines anderen Gottes, um es vom Dekalog aus ablehnen zu können. — *Zu S. 85—100:* Die angenommenen Erweiterungen zum vorausgesetzten knappen Urdekalog werden unter dem Titel „Dekalog und Predigt" abgehandelt. Damit schwenkt Sch. stark auf die Linie von Graf Reventlow ein, die wahrscheinlich zu einseitig ist. Ein genauer Vergleich zwischen der Exodus- und Deuteronomiumsfassung des Dekalogtextes könnte zeigen, daß man viel eher mit wenigen, aber großen und zielbewußten Eingriffen in die Textgestalt des Dekalogs rechnen muß als mit vielen kleinen zugefügten Mosaiksteinchen von „Predigt" (vgl. den nicht zitierten Aufsatz des Rezensenten: Zur Dekalogfassung von Dt 5, BiblZ 9 [1965] 17—32). — *Zu S. 100—105:* Ich bin S. 100 wohl zu Unrecht für die Annahme von 5 Predigten über das Grundgebot des Dekalogs in Dt 4—10 zitiert. Dt 9,1—10, 5. 8—11 würde ich weder als ursprüngliche Einheit noch als „Predigt" in dem Sinne, in dem 4,1—40; 6,4—25 und 8,1—20 es sind, betrachten. Dt 7,1—5 ist nicht Kommentierung des Dekalogs, sondern des Bundestextes, den wir aus Ex 34 kennen. Erst mit v. 6 setzt in Dt 7 eine Schicht ein, die den Dekalog kennt und auch einige Aussagen aus dem Dekaloganfang uminterpretiert. Wenn auf S. 105 gesagt wird, Dt 6 erinnere an Dt 8, so würde ich genau umgekehrt behaupten, daß Dt 8 eine Predigt über Dt 6,10—16 ist.

Abschließend sei noch auf zwei kleine Versehen hingewiesen. S. 59 und 61 ist *reʾa* Druckfehler für *reaʿ*. Die Formel vom Dienst Jahwes „mit ganzem Herzen und ganzer Seele" in der deuteronomischen Sprache ist nicht „prophetisches Erbe" (113). Schon in den altorientalischen Staatsverträgen, die formgeschichtlich und topisch so großen Einfluß auf die deuteronomische Sprache genommen haben, wurde der Dienst des Vasallen gefordert als Dienst „aus ganzem Herzen": Vgl. Weidner, Boghazkoi-Studien 8, 60:17—19; ebd. 70:11 ff.; 9, 132:3; PRU IV, 89:20 f.; ferner Iraq 20 (1958) I:52 f.; ebd. III:169; ebd. V:310 f. N. Lohfink, S. J.

Gerstenberger, Erhard, *Wesen und Herkunft des „Apodiktischen Rechts"* (Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament, 20). Gr. 8° (VIII u. 162 S.) Neukirchen-Vluyn 1965, Neukirchener Verlag. Br. 15.80 DM; Ln. 18.80 DM.

Diese Untersuchung lag unter dem Titel „Wesen und Herkunft des sogenannten apodiktischen Rechts im Alten Testament" 1961 als Dissertation der Evg.-Theol. Fakultät in Bonn vor, wurde im gleichen Jahr in der dortigen Universitätsdruckerei gedruckt und ist seitdem schon vielfach zitiert und diskutiert worden. Die nun nach 5 Jahren folgende Buchhandels-Ausgabe, in deren Titel das „sogenannt" und die Einengung auf das Alte Testament gefallen sind, ist nach Angabe des Vorworts eine „nur geringfügig erweiterte Form". Doch ist die inzwischen erschienene Literatur aufgearbeitet, und manche Kapitel, etwa das zum „Bundesformular" (96—110) oder das zu den altorientalischen Parallelen (130—141), haben wesentliche Ergänzungen erhalten. Hier wird sich der Amerika-Aufenthalt des Verfassers ausgewirkt haben. Man sollte sich also in Zukunft auf diese Ausgabe beziehen. Allerdings ist die eigentliche These der Untersuchung unverändert geblieben.

Das Buch ist wohl die definitive Widerlegung der These von Albrecht Alt („Die Ursprünge des israelitischen Rechts"), das apodiktische Recht Israels sei „genuin israelitisch", was Alt noch als eine mit Vorbehalt geäußerte historische Annahme, die Masse der deutschen Alttestamentler nach ihm aber als festes historisches Faktum und zugleich als theologische Aussage über die offenbarungsbedingte Einmaligkeit des apodiktischen Rechts betrachtete. Nach einer breiten forschungsgeschichtlichen Hinführung (1—22) differenziert G. zunächst einmal innerhalb der von Alt als „apodiktisch" klassifizierten Rechtssätze und arbeitet als eigentlich beachtenswerte Gattung die Verbote und Gebote, die keine Rechtsfolgebestimmung kennen, heraus (23—88). Sie reichen zur Behandlung eines juristischen Kasus nicht aus und blicken in die Zukunft, nicht in die Vergangenheit (26). Wenn auch die Mehrzahl der Belege negativ ist (Prohibitive), so ist das positive Gebot doch eine ursprüngliche Möglichkeit der Gattung (43—50). In den Prohibitiven können die beiden Negationen *lōʾ* und *ʾal* ohne wesentliche Bedeutungsnuance gebraucht werden (50—54). Obwohl manche Belege jetzt aus

einem kultischen Rahmen stammen und als Jahweworte vorgelegt werden, dürfte ursprünglich eine patriarchalische Institution als Autorität hinter den Verboten stehen, während der jetzige Befund sekundäre Stilisierung ist, die mit der Übernahme der Gattung in einen kultischen Sitz im Leben zusammenhängt (55—61). Inhaltlich ist das Generalthema der Gattung ursprünglich nicht die Jahweverehrung gewesen, sondern das tägliche Leben in den allgemeinmenschlichen, sozialen Gruppierungen, wobei die israelitische Weisheitsliteratur weitgehend parallele Mahnungen, Warnungen und Sprüche liefert (61—65). Gebote in der dritten Person stellen eine Sonderentwicklung innerhalb der Gattung dar, besonders für Amts- und Standesspiegel (65—70). Ursprünglich ist die Anredeform, wobei die singularische Anrede, wie vom Inhalt her deutlich wird, nicht das Kollektiv, sondern den Einzelnen meinte (70—73). Die aus dem Dekalog bekannte Kürzestform der Prohibitive kann nicht als die klassische angesehen werden, die ursprüngliche Normalform wird der negierte Verbalsatz in der 2. Person Singular, bestehend aus der Negation *lō'* (seltener *'al* mit Jussiv), dem Imperfekt des Verbums und einem Objekt nebst möglichen Erweiterungen gewesen sein (73—76). Präziserer Formzwang trat dann innerhalb von Reihen auf, wobei aber Zehner- und Zwölferreihen sehr spät sind und erst in der kultischen Verwendung belegt werden können, während das Normale die Zweier- und Dreiergebote sind, die dann sekundär oft zu größeren Katalogen zusammengestellt worden sind (77—88; dort am Ende eine Zusammenstellung der Belege für ursprüngliche Zweier- und Dreierreihen). Die Prohibitive stammen nicht ursprünglich aus dem „Bundesfestkult", wie Alt annahm. „Der Dekalog in seiner jetzigen Form ist eine sekundäre Einfügung in die Sinaierzählung" (94). „Die ursprünglichen Texte der Sinaierzählung, die den Bundesschluß zum Thema haben, geben unseren Prohibitiven keinen Raum" (94). Vom Inhalt der Prohibitive her, die wir besitzen, könnten „höchstens das Fremdgötter-, das Bilder- und das Fluchverbot oder etwa die Gesetze über den Altarbau in einem Bundesschlußakt beheimatet sein" (95). Daher folgert G., „daß die apodiktischen Sätze als Gattung erst allmählich in das Bundesschlußformular hineingezogen worden sind. Möglicherweise steht am Anfang dieser Entwicklung ein Bundesschlußzeremoniell, das lediglich die gegenseitige, sich selbst verstehende und darum nicht formulierte Verpflichtung in Form eines Opfermahles kennt. Erst nachdem die Bundessatzungen in der Reflexion über die Bedeutung des Bundes für Israel formuliert worden waren, hätte dann der Geist dieses Bundes zwischen Jahwe und Israel seinen Ausdruck in den Verboten des Fremdgötter- und Bilderdienstes, möglicherweise mehr und mehr in zusätzlichen, das Verhältnis von Jahwe und Israel näher bestimmenden Anweisungen ... gefunden. Bei der theologischen Durchgestaltung des Bundesfestes wurden dann früher oder später Satzungen auch für andere Lebensbereiche, die ja auch irgendwie das Gute und Rechte, d. h. aber, eine göttliche Ordnung repräsentierten, hereingenommen ... Und wenn erst einmal der Versuch gemacht war, das Gottesverhältnis Israels gebotsmäßig zu erfassen, dann läßt sich nicht einsehen, warum nicht alle anderen Gesetze, Vorschriften, Regeln, mögen sie formuliert sein, wie sie wollen, innerhalb des Bundes, d. h. unter der Schirmherrschaft Jahwes, ihren Platz finden sollten. Kein Gebiet ist für Israel so profan, als daß seine Normen nicht von Jahwe geheiligt und geformt sein könnten. Das Bundesbuch, das Deuteronomium und Heiligkeitsgesetz sind Zeugen für den fortschreitenden Prozeß der Assimilation alles ‚Gebotenen' durch die Bundesschlußüberlieferung" (95). Im Zusammenhang mit der Bundesformulardiskussion ist in den letzten Jahren der Ursprung der Prohibitive im alten Vertragsformular behauptet worden, das G. selbst als gemeinsemitischen Besitz und als auch im Alten Testament vorhanden betrachtet (99). Es gibt zwar Prohibitiv-Belege in hethitischen Vertragstexten, aber offenbar liegt hier ebenso wie im Umkreis der Sinaiperikope eine abgeleitete Verwendung der Prohibitivform vor (96—110). In Wirklichkeit stammen die Prohibitive aus dem semitischen Sippenverband. Sie sind „autoritative Gebote des Sippen- oder Familienältesten; sie empfangen ihre Würde aber nicht so sehr aus der individuellen Gewalt des Sippenoberhauptes, sondern aus der geheiligten Lebensordnung, die sie vertreten" (110). „Vielleicht gehören sie in der einen oder anderen Weise zum Rüstzeug, das der Jüngling erwerben mußte, ehe er für volljährig erklärt wurde, vielleicht wächst der Knabe unter der Instruktion seines Vaters oder des Sippenoberhauptes

allmählich in den Sittenkodex der Gruppe hinein. Der Sittenkanon, der sicherlich umfassender war, als wir aus den spärlichen schriftlichen Überlieferungen wissen können, wird aber keineswegs mit den Kinderschuhen abgetan; er ist der Kanon für das Verhalten der Erwachsenen und als solcher das eigentliche moralische Gesetz des ganzen Lebens im Sippenverband, das Gesetz, dem auch das Sippenoberhaupt selbst unterworfen ist" (116 f.). Diese These wird bewiesen aus Jr 35, Lv 18 und einer Analyse der Thematik der überlieferten Prohibitive (110—117). Aus ihr folgt eine große Nähe zum weisheitlichen Mahnwort, das in der modernen Beurteilung künstlich und damit sachlich falsch als „Antwort" des Menschen und damit als etwas Sekundäres vom eigentlichen Kern des Alten Testamentes abgerückt worden war. Obwohl Aussagewort und Mahnwort in der israelitischen Weisheit gemeinsam überliefert sind, muß man sie als ursprünglich verschiedene Gattungen betrachten (119—130). Es gibt viele inhaltliche Parallelen zwischen Prohibitiven einerseits, weisheitlichen Mahn- und Warnworten andererseits (Liste: 129). Eigentümlich für die Mahnworte sind die *'al*-Jussivform, der Parallelismus, die stark ausgeprägte pädagogische, innerliche, private Haltung: diese Eigentümlichkeiten sind gewiß erst innerhalb der weisheitlichen Tradition ausgebildet worden. Diese scheint jedoch selbst erst mit der Ausbildung des Weisenstandes aus der Sippe und Großfamilie herausgewachsen zu sein. Prohibitive und weisheitliche Mahnung haben also den gleichen Ursprung, haben sich nur durch weitere Entwicklung einerseits im Kult, andererseits im weisheitlichen Betrieb etwas voneinander wegentwickelt (130). Ein Ausblick auf die außerisraelitische Weisheit des Alten Orients bestätigt dieses Ergebnis (130—141). So läßt sich nun ein Gesamtbild der Entwicklung der Gattung entwerfen (141—144). Stellenregister (149—157), Sachregister (158—160) und Abkürzungsverzeichnis (161 f.) beschließen das Buch.

Die Untersuchung bedeutet einen wesentlichen Fortschritt für unsere Kenntnisse des alttestamentlichen Rechts. Eine genauere und innerhalb der Prohibitive und Mahnworte noch weiter differenzierende Gattungsuntersuchung bleibt allerdings noch zu tun. Besonders wichtig scheint mir die ganz andere Einschätzung der weisheitlichen Tradition zu sein, die von den Ergebnissen des Buches her möglich wird. Interessant ist, daß diese Untersuchung eine ganze Reihe theologischer Vorentscheidungen als Hintergrund historischer und literarischer Thesen der Forschung aufweist: typisch evangelische Theologumena, wie das Thema Gesetz - Gnade, und typische Tendenzen moderner theologischer Schulen, wie die Offenbarungstheologie und Religionsabwertung der dialektischen Theologie, erweisen sich in der Forschung als insgeheim lenkende und manchmal bessere Einsichten verhindernde Prinzipien. Wenn der Fortschritt über diese Schranken hinaus dennoch durch einen evangelischen Theologen geschehen mußte, dann erweist das meines Erachtens, wie unselbständig und vielleicht auch wie uncouragiert die gerade in diesem Fall von ihren theologischen Voraussetzungen aus besser disponierte katholische alttestamentliche Exegese immer noch ist. N. Lohfink, S. J.

Mußner, Franz, *Der Jakobusbrief* (Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament, XIII, 1). Gr. 8° (XXVIII u. 238 S.) Freiburg 1964, Herder. 31.— DM. — Schnackenburg, Rudolf, *Die Johannesbriefe* (Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament, XIII, 3). 2., neu bearbeitete Aufl. Gr. 8° (XXXI u. 336 S.) Freiburg 1963, Herder. 36.— DM.

Mit dem von Mußner bearbeiteten Kommentar zum Jakobusbrief ist im Herderschen Kommentarwerk zum Neuen Testament die Exegese zur Gruppe der katholischen Briefe abgeschlossen. 1961 erschien aus der Hand von K. H. Schelkle der Band zu den Petrusbriefen und zum Judasbrief (vgl. ThPh 1966, 264—266). 1953 hat R. Schnackenburg die Kommentarreihe eröffnet mit der Herausgabe der Johannesbriefe (vgl. Schol 1955, 616); uns liegt hier die zweite Auflage dieses Werkes vor.

Der Kommentar von *Mußner* zum Jakobusbrief zeichnet sich, wie die beiden anderen Bände zu den katholischen Briefen, durch eine eingehende und sorgfältige Behandlung der Einleitungsfragen aus; allein 59 Seiten sind darauf verwandt worden. In der Verfasserfrage entscheidet sich M. mit guten Gründen für den „Herrenbruder" Jakobus, der von den beiden Aposteln gleichen Namens zu unter-

scheiden ist. Es ist der Jakobus, der nach Petrus die Kirche von Jerusalem leitete, am „Apostelkonzil" mitwirkte und auch mit Paulus in Berührung kam. Inhalt und Stil des Briefes erklärt sich am besten aus der Feder dieses Mannes, der „ein gesetzlich lebender Judenchrist" (S. 10), aber kein Judaist war, der in seiner Stellung als Leiter der Jerusalemer Kirche hohes Ansehen und große Autorität besaß. Er richtete den Brief von Jerusalem aus „an die zwölf Stämme in der Zerstreuung", d. i. an die judenchristlichen Gemeinden außerhalb Palästinas, wohl hauptsächlich in Syrien und den anschließenden nördlichen Gebieten; in diesen Raum wurde ja auch das von Jakobus mitgedeckte Aposteldekret geschickt (Apg 15, 23). Verf. sucht diese seine These zu stützen durch eine Untersuchung des „kirchen- und theologiegeschichtlichen Ortes des Briefes" (S. 12—23): Theologiegeschichtlich steht der Brief in einer Frontstellung gegen einen mißverstandenen Paulinismus; er warnt vor einem Zerreißen von Werk und Glauben, was ausgezeichnet zur Persönlichkeit des Jakobus paßt. Kirchengeschichtlich gab es bald nach dem Tode des Jakobus, d. h. nach der Zerstörung Jerusalems, „kein repräsentatives Judenchristentum innerhalb der orthodoxen Kirche und außerhalb Palästinas, das man ernsthaft mit den ‚zwölf Stämmen in der Diaspora', an die der Jakobusbrief gerichtet ist, identifizieren könnte" (S. 19). „Gattungsgeschichtlich" (S. 23—26) ordnet M. den Brief ein als „paränetische Didache", deren Material großenteils aus der alttestamentlich-jüdischen und evangelischen Tradition stammt und die ihre formale Einheit in einem ernsten Dringen auf ein Christentum der Tat hat. Abhängigkeit von literarischen Quellen ist nicht zu erweisen; der Verfasser des Briefes steht aber in der Tradition der lebendigen jüdischen Frömmigkeit, die durch Jesus ihre besonderen Akzente erhalten hat. Eingehende Würdigung findet auch die sprachliche Seite des Briefes (S. 26—33). Unter einem erstaunlich „guten griechischen Sprachkleid" zeigt sich doch immer wieder ein „semitisch denkender Verfasser"; so stellt der Brief „eine großartige Synthese von griechischer und semitischer Sprachwelt dar" (S. 27). Dieser Befund ist nicht gegen die Abfassung durch den Herrenbruder, könnte aber an eine Hilfsstellung durch einen griechisch sprechenden Mitarbeiter denken lassen (S. 8). Auf S. 33—42 verfolgt M. das allmähliche Hineinwachsen des Briefes in die allgemeine kanonische Anerkennung, was ihn auch zu einem Seitenblick auf die Stellung Luthers zum Jakobusbrief veranlaßt (S. 42—47). Eine dankenswerte Zusammenstellung bringt eine Übersicht über die Anklänge des Briefes an Herrenworte (S. 47—53). Die Stellen beziehen sich ausschließlich auf die ethische Lehre Jesu, wie sie vor allem in der Q-Quelle und im Sondergut des Mt vorliegt. Direkte literarische Abhängigkeit von diesen Quellen ist kaum anzunehmen; der Verf. steht aber offenbar im Traditionsraum „der Kirche von Matthäus"; seine Ethik steht der der Bergpredigt besonders nahe und ist Geist von Jesu Geist. „Textgeschichte" (S. 53—56) und die Frage der Gliederung (S. 56—59) sind die letzten Kapitel der Einleitung. Hinsichtlich der Gliederung sagt Verf.: „Im vorliegenden Kommentar ist keine gedankliche Einheit des Briefes gesucht, aus der Überzeugung heraus, daß es keine gibt. Was den Brief ‚zusammenhält', ist der entschlossene Wille seines Verfassers, die Leser in einem Christentum der Tat zu erhalten" (S. 59). 15 Hauptüberschriften im Kommentar sollen die inhaltliche Bewältigung des im Brief behandelten Stoffes erleichtern.

Mit Freude folgt man dem Verf. bei der Erklärung des Textes: Die scheinbar so zusammenhanglosen Ermahnungen des Briefes werden in ihren vielfachen Verschlingungen begriffen; die philologische und sachliche Deutung ist klar und gründlich; die ethische Bedeutung, die dem Jakobusbrief in besonderem Maße eigen ist, wird gut herausgearbeitet. Es ist unmöglich, hier auf Einzelheiten einzugehen. Es sei aber noch aufmerksam gemacht auf die Exkurse, welche die Auslegung vertiefen: „Die Armenfrömmigkeit" (S. 76—84); „das Gottesbild des Briefes" (S. 97—98); „der Glaubensbegriff des Briefes (S. 133—136); „die Rechtfertigung des Menschen nach dem Jakobusbrief" (S. 146—150); „das ‚Werk' bei Paulus und Jakobus" (S. 152—157); „die Eschatologie des Briefes" (S. 207—211); „zum Eidverbot" (S. 213—216); „Christentum gemäß Jakobus" (S. 234—236). Hervorgehoben sei der Exkurs über die „Armenfrömmigkeit", die in ihrem Wesen und in ihren Zusammenhängen mit der alttestamentlichen und spätjüdischen Entwicklung dieses Begriffes wie auch in ihrer Abhängigkeit von der Verkündigung

Jesu betrachtet wird. Ferner sei besonders hingewiesen auf die Exegese des schwierigen Textes Jak 2,14—26 und auf die damit zusammenhängenden Exkurse, wodurch das Verhältnis von Glaube und Werk und das Problem der Rechtfertigung bedeutend geklärt werden. Vielleicht wäre es nützlich gewesen, noch mehr, als es geschehen ist (vgl. S. 147), zu betonen, daß Paulus vorzüglich an die „prima justificatio" denkt, während Jakobus mehr den Blick auf die Rechtfertigung im Gericht wendet. Auch hätte der wesentliche Unterschied der „Werke des Gesetzes" vom rettenden und heilskräftigen Werk noch mehr hervorgehoben werden können. Wir danken dem Verf. für diesen Kommentar zum Jakobusbrief, der der Zielsetzung des Herderschen theologischen Kommentars zum Neuen Testament in ausgezeichneter Weise entspricht.

Die Besprechung des Kommentars zu den Johannesbriefen von *Rudolf Schnackenburg* kann sich kürzer fassen, weil dieser Kommentar schon bei der ersten Auflage allgemeine Anerkennung gefunden hat und diese zweite Auflage nach dem Vorwort des Verfs. „im ganzen auf der früheren Linie geblieben ist". Daß dies geschehen konnte, zeugt gewiß von der Güte des Kommentars. Die Literaturzusammenstellung zu Beginn ist wesentlich erweitert worden; auch in den Anmerkungen findet man immer wieder diesbezügliche Ergänzungen. In den Einleitungsfragen hat der Verf. in einigen Punkten seine Auffassung etwas modifiziert. Im Kapitel über die bekämpfte Irrlehre werden die doketischen Irrlehren, die in den Ignatiusbriefen zurückgewiesen werden, mehr herangezogen (S. 20—22). Auf Grund der neuen Forschung und vor allem auf Grund der Qumrantexte bringt Sch. sein Urteil über etwaige Zusammenhänge der Johannesbriefe mit der Gnosis noch vorsichtiger vor, als er es früher schon getan hat (vgl. S. 30—32 und S. 27—29); der johanneische Dualismus hat die formal größte Entsprechung in den Qumranschriften, die auch sonst im Verlauf des Kommentars zu Vergleichen einladen. Die Verfasserfrage hängt bei der großen Nähe der Johannesbriefe zum 4. Evangelium sehr mit der sogenannten „johanneischen Frage" zusammen, die von Sch. jetzt im ersten Band seines Kommentars zum Johannes-Evangelium eingehend behandelt worden ist. Im Sinne dieser Abhandlung möchte er jetzt nicht die Auffassung jener zurückweisen, die annehmen, daß der Schreiber des Briefes einer aus dem Kreis derer ist, die Joh 21, 24 („oidamen") zu Wort kommen; er sagt dazu: „Der Schreibende rechnet sich tatsächlich zu einem ganzen Verkündigerkreis (1,1—4). Wenn er selbst als autoritativ Bezeugender auftritt, so kann er das wohl auch, wenn er zu einem Kreis gehört, hinter dem eine apostolische Autorität aus der ersten Generation steht. Deswegen liegt auch für die Forscher, die letzthin an Johannes, dem Zebedaiden und Apostel, als Verfasser des Evangeliums festhalten, keine Schwierigkeit darin, für die Abfassung von 1 Joh einen seiner Schüler oder sonstwie Nahestehenden zu postulieren" (S. 41). Dazu ist auch der Exkurs „Sinn und Tragweite der ‚Augen'-Zeugen" (S. 52—58) zu vergleichen, wo unter Nr. 5 in der neuen Auflage die Ansicht vertreten wird, daß auch noch Schüler der Urapostel sich für berechtigt halten konnten, deren Augen- und Ohrenzeugnis (vgl. 1,1—3) zu vertreten und weiterzugeben (S. 56 f.).

In der Exegese des Textes ist die Erklärung der ersten Auflage fast ganz übernommen. Nur an verhältnismäßig wenigen Stellen sind kleine Änderungen oder Ergänzungen angebracht. Eine fühlbare Bereicherung hat der Kommentar erhalten durch die Heranziehung der Qumrantexte; z. B. S. 68 (zum Gottesverhältnis); S. 78 (zum Dualismus); S. 84 f. (zum Wahrheitsbegriff); S. 86 (zum Sündenbekenntnis); S. 96 f. (zum Gott-Erkennen); S. 136 f. (zum Weltbegriff); S. 211 (zum Geistbegriff); S. 285 (zur Heilssituation). Zum Schluß sei noch hingewiesen auf eine neue Auslegung von 1 Joh 5, 21, die Sch., angeregt durch W. Nauck, Die Tradition und der Charakter des ersten Johannesbriefes, Tübingen 1953, nunmehr vorlegt: Der Satz „Hütet euch vor den Götzen" kann als Warnung vor der Sünde aufgefaßt werden. Denn nach dem Zeugnis und dem Vorbild der Qumrantexte sind die „Götzen" als „Götzen des menschlichen Herzens", also als Dinge, an die der Mensch sein Herz hängt, zu verstehen. „Götze" wird gleichbedeutend mit „Sünde".

K. Wennemer, S. J.

Wolpers, Theodor, *Die englische Heiligenlegende des Mittelalters. Eine Formgeschichte des Legendenerzählens von der spätantiken lateinischen Tradi-*

tion bis zur Mitte des 16. Jahrhunderts. Gr. 8° (XV u. 470 S.) Tübingen 1964, Niemeyer. 51.— DM. — Bowra, Maurice, *Heldendichtung. Eine vergleichende Phänomenologie der heroischen Poesie aller Völker und Zeiten.* Aus dem Englischen übers. v. *Hans G. Schürmann.* Gr. 8° (XI u. 656 S.) Stuttgart 1964, Metzlersche Verlagsbuchhandlung. 64.— DM.

Bei einer Selbstbesinnung der heutigen Theologie auf ihre eigene Gestalt steht sicherlich das Bewußtsein um die Relativität der eigenen Aussagen im Vordergrund; Relativität in einem doppelten Sinne: Bezogenheit auf die Situation der Zeit, auf die Menschen der Umwelt — weshalb sich die Theologie bemüht, weniger (scheinbar!) überhistorische Wahrheiten in einem abstrakten Raum zu behandeln, sondern ihre Aussagen in das durch die Inkarnation geheiligte „Heute" hineinzustellen — und, untrennbar damit verbunden: Abhängigkeit von diesem „Heute", von der Sprache, den Problemen, der Bewußtseinslage unserer Zeit. Problematisch ist nicht die Tatsache dieser doppelten Relativität, sondern nur die Grenzziehung zwischen der Absolutheit des Inhalts und der Relativität der Form (mit einem nicht ganz zutreffenden, aber traditionellen Gegensatzpaar ausgedrückt). Für die Exegese sind solche Überlegungen längst selbstverständliche Voraussetzungen aller Arbeit. Kaum aber kann man dasselbe für die übrigen theologischen Disziplinen sagen, obgleich das Problem auf den Fingern brennt. Gibt es z. B. eine gültige Untersuchung über die Gestalt kirchlicher Lehräußerungen, die sich selbstlos dem Formalen, den soziologischen Abhängigkeiten und psychologischen Gebundenheiten, den schriftstellerischen Einkleidungen und den sprachlichen Ausdrucksweisen widmet, ohne gleich die Frage nach der Wahrheit zu stellen? Was bedeutet es, wenn im Spätmittelalter — um nur einen Zeitraum herauszugreifen —, die Theologen einen Großteil ihrer Arbeitskraft dem Erbauungsschrifttum widmen? Hat man z. B. genügend registriert, daß ein Robert Holkot nicht durch seinen „Nominalismus", sondern durch seinen konservativ-praktischen Sapientialkommentar bekannt wurde? Ist man der Beobachtung von Kardinal Ehrle schon systematisch nachgegangen, daß die Sentenzenkommentare in dieser Zeit auf die Behandlung des ersten Buches zusammenschrumpfen?

Wer sich heute über diese Aspekte der theologischen Wissenschaft orientieren will, muß zu außertheologischen Arbeiten greifen, zur Germanistik oder Romanistik (Curtius), zur Sprach- oder Kunstwissenschaft gehen. Das liegt natürlich auch darin begründet, daß solche Wissenschaften an der künstlerischen Gestalt interessiert sind, während es der Theologie um den eigentlichen Inhalt geht; wie befruchtend aber das In-die-Schule-gehen bei ihnen sein kann, zeigen uns die beiden zu besprechenden Arbeiten.

1. Die erste, eine erweiterte Bonner Habilitationsschrift, hat ihre Vorzüge in einer umfassenden Materialbeherrschung, in scharfsinnigen Einzelanalysen und in großräumigen Ausblicken auf die Kunst- und Geistesgeschichte, auf Frömmigkeitsbewegungen und theologische Entwicklung. Ihr erster Teil (*Allgemeiner Forschungsbericht* [1—20]) bietet eine wichtige Standortbestimmung: Wie wurde bisher die „Legende" definiert? Welche formgeschichtlichen Arbeiten gibt es über sie? (Ein Überblick über die Erforschung der engl. Heiligenlegende.) Im zweiten Teil (*Theoretische und methodische Vorüberlegungen* [21—39]) umschreibt Verf. die Elemente, die in wechselnder Eindringlichkeit die Gattung „Legende" ausmachen: *sprachlich* im wesentlichen am christlichen „sermo humilis" orientiert, in der *Wirklichkeitsauffassung* kaum von der in den Evangelien niedergelegten christlichen Weltsicht abweichend; *strukturell* stehen der Erweis der göttlichen Gnade und menschlichen Tugend im Mittelpunkt, nicht aber psychologische Gesichtspunkte oder äußere Spannungselemente, wie z. B. bei der Klimax der Mirakelgeschichten. Die *Darbietung* ist ein ruhiger Bericht: Setzen von Wahrheiten und nicht Erzählung von Geschichten; erbaulich intensiviert, oft dualistisch kontrastierend (Satan-Gott); Reden weisen die Heilsordnung auf, Vergleiche und Steigerungen bringen Farbe. Das *Sinnbild,* als eine bildhafte Verdeutlichung des transzendenten Sinns ist zu Anfang die bevorzugte Form, seit der „Legenda aurea" tritt das *erzählerische Andachtsbild* als formales Element in den Vordergrund: intensive und persönliche Gefühlselemente werden in den Text hineingenommen, das Liturgisch-Feierliche wird zu einem gefühlsvollen Miterleben. Später verflacht das Legenden-Erzählen zum *Hi-*

storisieren und *Moralisieren.* Hierauf aufbauend entwickelt Wolpers sein Programm: *die Untersuchung der variablen Faktoren* innerhalb der Legendenschreibung und ihre Einordnung in die *frömmigkeitsgeschichtlichen Bewegungen.* Bei seiner auf das Detail achtenden Arbeitsweise kann er den Reichtum der Legenden nur in einer Auswahl berücksichtigen, die der Verfasser im Blick auf die Wichtigkeit der Legenden und die Möglichkeit von Längsschnittvergleichen getroffen hat. Dabei wird ständig versucht, die *allgemeine Form- und Stilgeschichte* im Blick zu behalten.

Der anschließende Hauptteil *(Formengeschichtliche Untersuchungen)* gliedert sich nach Zeiträumen: Christliches Altertum und frühes Mittelalter bis zum Ende der altenglischen Zeit (43—156), Das hohe Mittelalter und das Jahrhundert der franziskanischen Frömmigkeit (157—258), Das Spätmittelalter, 14.—16. Jh. (259—408). Methodisch geht Wolpers so voran, daß er nach kurzen Überblicken über den Gestaltwandel der Legendenerzählung eines bestimmten Zeitraums einzelne Legendengruppen oder Legenden hernimmt und sie auf ihre formalen Elemente untersucht. Ständige Vor- und Rückverweise, Querverbindungen, kurze Zusammenfassungen, Hinweise auf frömmigkeitsgeschichtliche Züge sowie kunstgeschichtliche Daten usw. sorgen dafür, daß der Gesamtzusammenhang nicht verloren wird. Wichtig sind hier einzelne Themen, wie besonders die Margaretenlegende, die von fast jeder Stilgruppe von neuem aufgenommen werden. Der Verf. bemüht sich dabei, durch seine Auswahl ein abgerundetes Gesamtbild der jeweiligen Epoche oder Legendensammlung zu geben. Für diese Besprechung ist es wohl zweckmäßig, den großen Zügen der Entwicklung an Hand der allgemein zugänglichen Lateinischen Legendenschreibung nachzugehen, die auch für Wolpers Ausgangspunkt und ständig neu herangezogener Untersuchungsstoff ist.

Zu Beginn der englischen Tradition steht, wohl unter dem Einfluß des Benediktinertums, nicht „die blutige gallische Martyrerlegende noch das durch Wunderphantastik gekennzeichnete frühirische Eremitenleben ... sondern die maßvollere römische und benediktinische Hagiographie". (43) *Gregors des Großen Dialoge* bilden einen das Alte sammelnden und zugleich nach vorwärts weisenden Höhepunkt: Objektivität der Darstellung, die in schlichter Form die Ereignisse berichtet, um den Glauben zu bestätigen; die Geschehnisse sprechen aus sich, „nicht ... zur Nachahmung strenger Aszese aufforder(nd), sondern zur Besinnung auf die Grundtatsachen des Glaubens durch Betrachtung der Taten und Wunder der Mönche" (61). Diesem Ziel ist alles untergeordnet. In die Zukunft aber weist die Verdichtung zu ausdrucksstarken Gebärden, Worten, Einzelepisoden, in denen der transzendentale Sinngehalt des „Geschehens selbst erlebbar gemacht wird" (409). Die Kunst des sinnbildhaften Darstellens (Einheit von Sinn und Bild) hat bei ihm einen Höhepunkt. *Beda* hingegen gibt „in reicherem Maße gedankliche Exposition und lehrhaften Kommentar" (409). Er zeigt sich als Gelehrter und bringt auch liturgische Elemente in die Legendenschreibung. Andere Einflüsse sind in dieser Frühzeit weniger wichtig, wie z. B. der des germanischen Heldenepos (die Vita s. Guthlaci des Felix von Crowland), wo es „primär um Heiligenlob nach Art des Preisliedes auf den Helden" geht (111). Das Bedürfnis nach Kontemplation und frommer Deutung, die „zunehmende Emotionalisierung und Spiritualisierung der abendländischen Religiosität" — Franziskanertum, Bernhard v. Clairvaux, aber schon angelegt in der frühesten Tradition wie der Vita s. Antonii des Athanasius (Evagrius-Version) —, höfische Einflüsse usw. geben der Legendenschreibung des Hochmittelalters ein neues Gesicht: die *Viten der cluniazensischen Äbte* können vielleicht als Ausgangspunkt, die *Legenda aurea* als Höhepunkt gesehen werden. Formgeschichtlich läßt sich der Typus als *Andachtsbild* bezeichnen: statt klarer, plastischer Darstellung „eine eigentümlich indirekte, flächig zerdehnte, in kleine Einzelheiten aufgelöste und verlangsamte Darstellungsweise", die sich unmittelbar an die religiöse Ansprechbarkeit wendet, bewußt das Erbauliche betont und religiöse Stimmung suggerieren will. Die Gefühlsqualität wird immer deutlicher das „fascinosum" statt des „tremendum". Der Mensch fühlt sich geborgen bei „seinen" Heiligen, er will mit-leiden, mit-leben und sich still-beschaulich in die Schönheit des Wunders versenken. So treten auch nicht mehr die Kraft-Wunder, sondern diejenigen in den Vordergrund, die den wunderbaren Schutz demonstrieren, den Gott seinen Aus-

erwählten gewährt. All dies gewinnt bei *Jacobus a Voragine* „einen auch ästhetischen Ausdruckswert durch Konzentration auf einige wenige und bedeutende Situationen und Aspekte" (410). Der Ton der Legenden kann mehr erbaulich, das Gemüt ansprechend sein wie bei *Aelfric* oder wie in der *Legenda aurea* mehr intellektuell-belehrend; aber all diese Formen versuchen ein breites, einfaches Publikum anzusprechen. In der *Spätzeit* dann wird die emotionale Betrachtung zur gelehrten Erörterung; das sinnbildhafte Durchscheinen des Transzendenten fällt auseinander in eine von profanen Darstellungen nicht zu unterscheidende konkrete Beschreibung und traktathafte Erbauung, homiletische Ermahnung oder in einen hymnusartigen Lobpreis; die weltliche Form gewinnt immer größeren Einfluß. Wolpers spricht von einer „Tendenz zum konkreten Schaubild" (328), Material wird angehäuft, Details werden ausgeführt, die Erbauungstendenz ist von der Form her oft nur zufällig als Belehrung, Moralisierung und Heiligenlob mit der erzählten Legende verbunden. „*Das Ende der Gattung* wird dann — in bereits reformatorischer Zeit — greifbar in der *Placidus-Eustachius-Legende des John Patridge*, der das eigentlich Legendenhafte in eine moralische Geschichte umwandelt" (412). Oder es bleibt, wie bei *Caxtons „Golden Legend"* (1483), nur „das sachlich eindeutige Mitteilen", ohne spirituellen Gehalt, aber auch ohne die psychologische oder räumlich schildernde Darstellungskunst späthöfischen Stils (400).

Unser kurzer Überblick muß an der Fülle des Materials ebenso vorbeigehen wie an der vielfältigen Differenzierung. Vielleicht ist dies auch die größte Schwierigkeit, die das Buch seinem Leser bereitet, daß die Vielfalt der Einzelheiten leicht die große Linie des Ganzen vergessen läßt. Ich glaube nicht, daß W. der Gefahr erlegen ist, zu „systematisieren" (M. Coens, AnalBoll 83 [1965] 435—437); vielleicht aber hat er zu viel Gewicht auf das „Formale", die Struktur gelegt und dabei die individuelle Besonderheit, die nicht völlig in den Entwicklungen aufgeht, übersehen: doch das ist Thema der Arbeit und nicht ihr Mangel. Die beim ersten Lesen erdrückende Materialfülle wird überdies durch ein ganz ausgezeichnetes „Sach- und Werkregister" ([441—470]; neben einer Bibliographie, Register über Primär- und Sekundärliteratur, auch Personen- und Ortsnamen) vorbildlich aufgeschlüsselt; Stichworte wie „Frömmigkeitsbewegungen", „Gottesbegriff", „Lichtwunder", „Moralisierung", „Psychologie in der Legende", „Spiritualität", „Tod der Heiligen", „Tugenden der Heiligen", „Zeit", „Zukunft" zeigen, daß diese Untersuchung auch in theologischen Kreisen auf Interesse stoßen muß und für die Frömmigkeitsgeschichte unübersehbar ist. Das Buch ist ausgezeichnet durchgearbeitet; uns fiel nur auf, daß die Arbeit *Habichts* unter verschiedenen Titeln zitiert wird: 275 116 31 422.

2. Wie eine Bestätigung der oben betonten Bedeutung einer formalen Betrachtung schriftlicher Arbeiten wirkt das zweite Buch von *Sir Maurice Bowra*. Der Titel einer „Phänomenologie" entspricht genau der Arbeitsweise. Nachdem im Einleitungskapitel (1—50) der Begriff erarbeitet (der große Mensch und seine Tat stehen im Mittelpunkt; objektive Darstellung, aber kein bloßer Bericht), gegen verwandte Formen abgegrenzt (Saga, prähistorische Dichtung, Prosa, Ballade, Göttergeschichten, Heiligenlieder), die Entwicklung aufgezeigt (von der Schamanendichtung über die Preis-Klage-Lieder bis zur Heldenepik) und die Vielfalt der Formen kurz skizziert ist, werden mit einem erschöpfend wirkenden Überblick über die Heldendichtung aller Zeiten in 14 weiteren Kapiteln inhaltliche, formale und gattungsgeschichtliche „Gesetze" dieser Literaturgattung behandelt.

Als erstes freut sich der Leser am glänzenden literarischen Stil (ausgezeichnet eingedeutscht!) des Verf.; man liest seine Seiten wie einen Roman. Der durchsichtige Aufbau der Kapitel (leider im Index nicht genügend aufgeschlüsselt) stört nicht im geringsten ihre innere Spannung; die etwas unterkühlte, ironische Distanz des Autors läßt seine Sympathie für den Stoff nur noch deutlicher erkennen. Am Stoff fällt dem Nichtfachmann wohl zuerst auf, daß tatsächlich durch alle Zeiten und Völker hindurch die Heldendichtung eine — bei aller Verschiedenheit — von gleichen Strukturen und Ideen getragene Gattung bildet. Die Tatsache, daß Heldendichtung nicht nur in den großen Epen der Vergangenheit (Homer, Gilgamesch-Epos, ältere Edda, Hildebrandslied, Beowulf, Rolandslied, Poema del Cid usw.), sondern in heute noch lebenden Überlieferungen (in Asien am Kaukasus

oder Kaspischen See; bei türkischen Völkern; in Nordsibirien und Westsumatra; auf Hokkaido [Nord-Japan] und der Arabischen Halbinsel usw.; in Europa bis vor kurzem in Rußland, in Bulgarien, Griechenland, Estland usw.; anscheinend weniger in Afrika) zu finden ist, gibt dem Forscher die Möglichkeit, gleichsam am lebendigen Objekt sein Thema zu studieren.

Eine genaue Beschreibung des Buchaufbaus erübrigt sich an dieser Stelle, weil damit notwendigerweise das Fleisch der vielen Zitate und konkreten Schilderungen gegenüber dem dürren Gerippe nicht berücksichtigt werden könnte. Wichtiger ist für die Belange dieser Zeitschrift, auf einige konkrete Ergebnisse hinzuweisen. Überaus instruktiv ist es, was Verf. *über die Tradition, über Entstehung und Weitergabe* — zum Teil am lebendigen Objekt studiert — von Heldenliedern zu berichten weiß: die Durchschnittsform ist weder eine genaue schriftliche Fixierung noch ein völlig freies Improvisieren, sondern der Erzähler oder Sänger trägt einen bestimmten Schatz von Stoffen, die oft sehr weitgehend schon dramatisch durchgegliedert sind, in seinem Gedächtnis mit sich; hinzu kommt dann eine Fülle von festen Redewendungen, von schematischen Einleitungen und Abschlüssen, von typischen Bildern und feststehenden Epitheta. Die Kunst des Vortrags — der eigentliche ‚Sitz im Leben' der Heldendichtung — besteht nun darin, diese Einzelelemente in das heldische Geschehen hineinzuverweben; hier besteht eine große Spanne der Möglichkeiten. Von hier aus kann man auch einen Einblick in die Gattung (z. B. „redaktionelle" Fehler) einer mündlichen Überlieferung und in die Psychologie der Wechselwirkung von Vortragendem und Zuhörer bekommen. Ebenso interessant sind die *inhaltlichen Beobachtungen* des Verf.: er nennt die Heldendichtung eine „Poesie der Tat": Konzentration auf die „großen" Menschen, Simplizität der Darstellung, der Kampf und die Entscheidung als Lebenselement; wahrhafte Tragik kommt kaum zum Durchbruch, da der heldenhafte Tod die Krönung des heroischen Lebens ist (es sei nur daran erinnert, daß die von Aristoteles hergenommene „virtus heroica" auch in der christlichen Frömmigkeit eine Rolle spielt). Die Natur spielt kaum eine Rolle, wohl aber Schöpfungen von Menschenhand: das Haus und natürlich die Waffe; Tiere (das Pferd und die Ungeheuer) haben eine fast ebenso große Bedeutung wie die sozialen Beziehungen zu Freund und Feind. Wie plastisch solche Ergebnisse hervortreten können, soll ein Blick auf zwei der Abschlußkapitel zeigen: B. kann drei Gruppen von *„Arten heldischer Geisteshaltung"* unterscheiden: die primitive, die aristokratische und die proletarische. An drei typischen Inhalten exemplifiziert er deren Verschiedenheit: *die Behandlung der Frauen,* die im proletarischen Genus eine nur geringe Bedeutung haben, während sie in der aristokratischen Form, als Herrinnen des Hauses, als prophetische und weise Frauen usw., eine große Rolle spielen; *der Humor,* der gerade in der proletarischen Dichtung gepflegt wird, und *der Bereich des Wunderbaren,* der in der primitiven Dichtung weit ausgedehnt ist und in der proletarischen fast verschwindet. Das Abschlußkapitel, *„Niedergang der Heldendichtung"* (592—626), zeigt wiederum, wie greifbar die Form dieser „Literaturgattung" ist; sie wird abgelöst durch Lyrik, durch den Roman, durch die Ballade und durch bewußt-literarische Erzählungen. Dahinter stehen tiefere Bewußtseinsänderungen (wenn nicht äußere Einflüsse das Ende der Heldendichtung herbeizwangen): Der Geschmack der Zeit wandelt sich vom Einfachen zum Komplizierteren; statt des Allgemein-Menschlichen, das im Helden als Idealtypus gefeiert wurde, interessiert nun das eigentlich Persönliche. An einigen konkreten Entwicklungen kann B. diesen Übergang sehr genau verfolgen: langsam setzen sich lyrische und subjektive Formen durch, eigene Ansichten werden in den Vortrag der Heldendichtung eingebaut, die archaische Form wird bewußt gesucht, der Blick wendet sich von dem heroischen „Einzelnen" zur Nation, zur Geschichte oder zur Normal-Persönlichkeit ab, die Sprache wird dünner, der Reichtum der Formen schwindet usw.

Wenn es an diesem Buch etwas zu kritisieren gibt, so kann man wohl nur auf das Register hinweisen, das eigentlich bloß auf Eigennamen aufgebaut ist. Von dem Reichtum der Formen und Inhalte ist so gut wie nichts darin aufgenommen. Natürlich hängt dies mit der literarisch durchgefeilten Schreibkunst B.s zusammen; doch ein gutes Register hätte die Benutzung des Buches für den Wissenschaftler sehr erleichtert. J. Sudbrack, S. J.

Berg, Klaus, *Der tugenden Bůch. Untersuchungen zu mittelhochdeutschen Prosatexten nach Werken des Thomas von Aquin* (Münchener Texte und Untersuchungen zur Deutschen Literatur des Mittelalters, 7). 8° (XII und 254 S.) München 1964, Beck. 34.— DM.

Die vorliegende Studie geht der äußerst diffizilen Frage der Thomasrezeption in der mittelhochdeutschen geistlichen Prosa des 14. und 15. Jahrhunderts nach. Der Verf. hat hierfür ein Werk gewählt, das ihm nur in zahlreichen Abschriften des ausgehenden 14. und beginnenden 15. Jahrhunderts vorliegt, dessen Original aber bislang unbekannt ist; es dürfte zwischen 1296 und 1375, gegebenenfalls sogar noch vor der Heiligsprechung Thomas' von Aquin, also vor 1323, entstanden sein. Inhaltlich bietet es mehr oder weniger eine abbreviatio der Summa theologiae II — II des Aquinaten, durchsetzt mit Sondergut aus anderen Quellen. Buch I behandelt die drei göttlichen Tugenden, Buch II die vier Kardinaltugenden. Der Autor verfolgt nicht so sehr einen theoretisch-lehrhaften, sondern mehr einen praktisch-pastoralen Zweck. Aus dem gegenwärtigen Handschriftenbefund, für das Berg ein Stemma zusammengestellt hat, lassen sich außer dem Original zumindest vier weitere Abschriften als Vorlage erschließen. Wenngleich drei jüngere Handschriften Johannes von Freiburg († 1314) als Verfasser von ‚Der tugenden Buch' angeben, so läßt sich doch, wie die vorliegende Studie überzeugend nachweist, diese These kaum halten. Sicherlich handelt es sich um einen Ordensmann, vermutlich um einen Dominikaner der oberitalienischen Thomistenschule, etwa aus der Umgebung des Aquinatenschülers Albert von Brescia († 1314) u. a.; Berg räumt aber auch die Möglichkeit ein, daß der Verfasser ein Benediktiner ist. Ob das Original ein lateinisches oder ein deutsches ist — bzw. ob Verfasser und Übersetzer identisch sind, bleibt trotz der ausgiebigen Untersuchungen ungeklärt.

In einem 1. Teil „Thomas von Aquin in mittelhochdeutscher geistlicher Prosa" unternimmt Berg zunächst eine formale Voruntersuchung über die Methode und auch ‚Mechanik' des Exzerpierens, um von daher zur literar- und geistesgeschichtlichen Beurteilung zu gelangen. Er teilt dabei die Literatur thematisch nach Sittenlehre (I), Glaubenslehre (II), Meditation, Gebet und Legende (IV) auf, wobei u. a. die Rechtssumme des Bertholds von Freiburg, die Dekalogtraktate des Marquard von Lindau und des Nikolaus von Dinkelsbühl sowie weitere Beichtbücher und Schriften herangezogen werden. Der II. Hauptteil „Der tugenden Bůch" wendet sich dem eigentlichen Werk zu. Hier fragt der Verf. zunächst nach den lateinischen Quellen *(Teil A)*, wobei besonders das Verhältnis zur Summa theologiae II—II, das Sondergut des mittelhochdeutschen Textes und die Verfasserfrage untersucht werden. *Teil B* behandelt die handschriftliche Verbreitung des deutschen Textes und *Teil C* ‚Der tugenden Bůch als Werk in mittelhochdeutscher Prosa', wobei besonders die Übersetzungsleistung gewürdigt und die Sprachschicht charakterisiert wird. Sehr interessant ist es zu erfahren, auf welche lateinischen Termini sich der jeweilige mittelhochdeutsche Begriff bezieht. Die hierbei von Berg geleistete Arbeit sollte nicht unterschätzt werden. Ein *Anhang* bietet schließlich noch Texte zum Thema ‚der gute Leumund', eine sehr ausführliche gediegene Beschreibung der einzelnen benutzten Handschriften aus der Bayerischen Staatsbibliothek, eine Bibliographie und ein Handschriften- und Autorenregister.

Berg unternimmt die Untersuchungen mit vorbildlich sauberer Methode. Sein Urteil ist äußerst behutsam, ja bisweilen sogar ängstlich darauf bedacht, sich auf keine der vorgetragenen Möglichkeiten festzulegen, was jedoch dieser Studie keineswegs zum Schaden gereicht. Wünschenswert wäre, daß der Verf. nach jedem größeren Abschnitt, vor allem aber am Schluß seiner Studie, eine Zusammenfassung geben würde. Eine solche findet sich nur nach Teil B (S. 145 f.) und nach Teil C, III, 2 (S. 188). (Die ‚Schlußbemerkung' auf S. 73 ist keine Zusammenfassung des Ergebnisses!) Ein Fragezeichen darf man wohl hinter die Bemerkung setzen: „Der Autor von ‚Der tugenden Bůch' hat als Vorlage sicher nicht eine bestehende Abbreviation benutzt, sondern sich eine solche für seinen Zweck selbständig geschaffen" (S. 89). Die ‚Eigenwilligkeit des Auswahlverfahrens' und ‚das benutzte Sondergut' reichen als Begründung für diese These nicht aus. Warum soll sich der Autor nicht doch einer lateinischen (oder deutschen) Abbreviation bedient haben, von denen es ja im Spätmittelalter so viele gibt? — Gleichfalls in Zweifel ziehen kann man die

Bemerkung, daß die Quaestionen über das geschlechtliche Leben aus ‚moralpsychologischem Prinzip' ausgelassen werden, d. h. damit nicht dadurch der Zuhörer (Leser) in Versuchung geführt werde (S. 85). Abgesehen davon, daß man hier eher von einem ‚pädagogischen oder pastoralen Gesichtspunkt' sprechen sollte, war man im Spätmittelalter beim Aufzählen von Sünden keineswegs ängstlich oder prüde, wie sich aus zeitgenössischer Predigtliteratur nachweisen läßt. Näherliegender scheint es zu sein, daß diese Fragen deshalb übergangen wurden, weil sie zur Genüge in den weitverbreiteten Buß- und Beichtbüchern behandelt wurden. Die als maschinenschriftliche Dissertation aus dem Jahre 1940 zitierte Arbeit über Nikolaus von Dinkelsbühl von A. Madre ist inzwischen in erweiterter Fassung im Druck erschienen (Beiträge z. Geschichte der Philos. u. Theol. des MA, Bd. 40,4, Münster 1965); sie konnte selbstverständlich dem Verf. noch nicht vorliegen.

Die vorliegende Arbeit von Berg leistet einen wesentlichen Beitrag für die lateinische wie auch für die mittelhochdeutsche literaturgeschichtliche Erforschung des Spätmittelalters. Dr. J. Gründel

Lengsfeld, Peter, *Adam und Christus. Die Adam-Christus-Typologie im Neuen Testament und ihre dogmatische Verwendung bei M. J. Scheeben und K. Barth* (Koinonia. Beiträge zur ökumenischen Spiritualität und Theologie, 9). 8° (256 S.) Essen 1965, Ludgerus. Br. 26.— DM; Ln. 29.— DM.

Der Verf. sieht sein Thema als Teilfrage der Erbsündenlehre. Nach der Einleitung (13—23), in welcher Thema, Methode und Verhältnis von Exegese und Dogmatik kurz umschrieben werden, entfaltet er im 1. Teil (25—126) *Die Adam-Christus-Typologie im Neuen Testament,* wobei er vor allem die einschlägigen Verse des 15. Kapitels des 1. Korintherbriefes und des 5. Kapitels aus dem Römerbrief nach dem gegenwärtigen Stand der Forschung historisch-philologisch interpretiert und auf ihre dogmatische Verwendbarkeit hin untersucht. Im 2. Teil (127—234) geht es um *Die dogmatische Verwendung der Adam-Christus-Typologie bei Matthias Joseph Scheeben und Karl Barth.* Der Verf. wählte diese beiden Autoren — als Vertreter der Epoche zwischen den beiden Vatikanischen Konzilien —, weil sie sich in besonderer Weise um die Adam-Christus-Typologie bemüht hätten: bei M. J. Scheeben stelle sie die Hauptlinie seines dogmatischen Gesamtwerkes dar und bei K. Barth sei sie, wenn auch nicht gerade die Mitte seines Denkens, so doch vom Anfang seines Schaffens an gesehen und beachtet (16; 127). — Als Ausblick (235—251) folgen *Gedanken zu einer Neuformulierung der dogmatischen Verwendung der Adam-Christus-Typologie.* Ein Literaturverzeichnis schließt das Werk ab (252—256). Indizes fehlen.

Der Verf. verfolgt mit seiner Untersuchung ein vorwiegend systematisches Ziel, wobei der Weg vor allem mit den Mitteln der historischen Methode erschlossen wird. Er vermittelt Einsichten, wirft aber auch manche Probleme auf. Auf einiges sei hier hingewiesen.

Die Erklärung der biblischen Adam-Christus-Typologie ist im großen und ganzen gut. Der Verf. übernimmt darin weitgehendst die Ergebnisse der Untersuchung von Egon Brandenburger, Adam und Christus. Exegetisch-religionsgeschichtliche Untersuchung zu Röm. 5,12—21 (1. Kor. 15), Neukirchen 1962. Außer einigen Modifikationen bringt er nichts Neues. In dieser Darstellung ist nicht überzeugend, daß im lukanischen Stammbaum Jesu (Lk 3,23—38) die Adam-Christus-Typologie am Werk sei (31 f.) und daß in der markinischen Kurzfassung der Versuchungsgeschichte (Mk 1,12—13) die Typologie „noch deutlicher" als dort zum Ausdruck komme (32). — Die Adam-Christus-Typologie in 1 Kor 15 ist relativ knapp dargestellt (51—65); 1 Kor 15,45—49 scheint in seiner Eigenart nicht genügend erkannt zu sein. Handelt es sich hier auch um Adam-Christus-Typologie im Zusammenhang der Erbsünde? Oder ist dieser Zusammenhang hier gesprengt und die Typologie auch — implizit wenigstens — auf das Schöpfungsverhältnis ausgedehnt? — Bei der Darstellung von Röm 5,12—21 taucht die Frage auf, ob man exegetisch aus dem Text erkennen kann, daß es sich bei Adams Sünde um seine *erste,* geschichtlich verantwortliche Tat handelt, wie der Verf. urteilt (75). Hat er vielleicht sein Verständnis der Ursünde hier in die Interpretation schon einfließen lassen?

Das Problem des 2. Teils liegt in der Sicht des Verhältnisses von Exegese und

Dogmatik. Für den Verf. gilt allgemein, daß sich jedes kirchliche Dogma als Deutung, Entfaltung, Festlegung oder Ausscheidung eines auf die Schrift bezogenen Offenbarungsverständnisses versteht und daß die Dogmatik ihre eigenen Wege in der zusammenschauenden Darstellung der christlichen Botschaft auch nach dem Hören auf das kirchliche Dogma noch beständig an der Schrift als dem ursprünglichsten Zeugnis derselben Botschaft zu bewähren, zu überprüfen und gegebenenfalls von der Schrift her in Frage stellen zu lassen hat (21 f.; dazu: P. Lengsfeld, Tradition und Heilige Schrift — ihr Verhältnis, in: Mysterium salutis I, 463—496). Aus dieser Einstellung heraus vergleicht er die Adam-Christus-Typologie, wie sie bei M. J. Scheeben und K. Barth gegeben ist, mit seinem Verständnis von Röm 5,12—21 und stellt fest, daß dort die paulinische Lehre verfälscht sei (155—160; 184—190; 208—234; z. B.: „Barth und Scheeben haben, jeder auf seine Weise, der Adam-Christus-Typologie eine Funktion übertragen, die ihrer ersten Anlage bei Paulus fremd ist" 223). Die Beurteilung der Darstellung, die sich bei M. J. Scheeben und K. Barth findet, ist in vielem richtig. So erklärt der Verf. z. B.: „Was die dogmatische Verwendung der Adam-Christus-Typologie in Scheebens Sünden- und Erlösungslehre inhaltlich lehrt und festhält, entspricht also durchaus den vier Aspekten, die Paulus am Christusgeschehen entfalten wollte" (228 f.). In einzelnen Punkten ist aber das Urteil des Verf. nicht überzeugend. Zunächst scheint er nicht voll zu würdigen, daß Scheebens und Barths Sicht der Adam-Christus-Typologie in der Schöpfungslehre in der Heiligen Schrift eine Grundlage haben kann. Dann scheint er der Ansicht beider Autoren deswegen nicht in allem gerecht zu werden, weil er deren Lehre nicht aus den dogmen- und theologiegeschichtlichen Zusammenhängen und Abhängigkeiten sieht. Schließlich scheint er die Lehre Scheebens und Barths nicht nur vom Neuen Testament, sondern auch von *seiner* Auffassung der Erbsünde her zu beurteilen. Gerade aus seiner eigenen Auffassung scheint die Stellungnahme gegen Scheebens Verständnis des Urstands, Sündenfalls und Monogenismus (160) hervorzugehen.

Im Ausblick trägt der Verf. seine Gedanken zur Neuformulierung der dogmatischen Verwendung der Adam-Christus-Typologie vor. Die allgemeine Heilssituation durch Christus und die allgemeine Unheilssituation durch Adam setzt er dabei voraus. Er möchte vor allem die *relative Vorgegebenheit* der Unheilssituation, in welcher er den Kern der paulinischen Erbsündenlehre sieht (227), einsichtig machen. Dies versucht er mit Hilfe des Begriffs der „dissoziierten Geschichtlichkeit". „Diese dissoziierte Geschichtlichkeit ist 1. dem freien, verantwortlichen Tun des Menschen vorgegeben ... Dissoziierte Geschichtlichkeit wird 2. auf dem Grund menschlicher Erfahrung überhaupt (also nicht als gegenständliche Erfahrung, sondern als deren Voraussetzung) so erfahren, daß sie als allgemein menschlich gedacht werden muß: Bist Du ein Mensch, dann bist Du genauso verfaßt wie ich, nämlich als leib-geistiges Wesen in der Dissoziation dieser selben Art von Geschichtlichkeit wie ich. — Der Begriff der dissoziierten Geschichtlichkeit erfüllt (zunächst rein formal betrachtet) die Forderung nach Universalität und relativer Vorgegebenheit, wie sie von der paulinischen Adam-Christus-Typologie gestellt wird. — Dazu kommt 3. ein Merkmal, das auf Grund einer theologischen Überlegung einsichtig wird: Dissoziierte Geschichtlichkeit gehört nicht so zum Wesen des Menschen an sich, daß Menschsein jenseits solcher Verfaßtheit nicht gedacht werden könnte ..." (237 f.). Die Erbsünde interpretiert dann der Verf. „als Verfallenheit jedes einzelnen Menschen an die und in der dissoziierten Geschichtlichkeit. Sie ist universal; sie ist relativ vorgegeben; sie ist mit Geschöpflichkeit als solcher nicht notwendig identisch. Sie übersetzt die biblische Vorstellung von der universalen, vorgegebenen Sünden- und Todesherrschaft (Röm 5,12a—c u. 19), auf Grund deren alle Menschen als Sünder dastehen" (245). „Die persönliche Sünde des verantwortlich handelnden Einzelmenschen wäre dann zu bestimmen als Selbstvollzug des Menschen innerhalb der Dimension dissoziierter Geschichtlichkeit und allein auf diese hin" (ebd.). „Die Ursünde als erste Sünde im Anfang der Menschheitsgeschichte wäre dann die erste verantwortliche Tat dieser Art, freilich ohne Ratifikation einer Vorgegebenheit. Sie wäre zu verstehen als Eröffnung der Dissoziation der Geschichtlichkeit und bleibender dissoziierter Anfang der Menschheitsgeschichte. Das ist die Sünde des Menschen oder der Menschen ‚Adam', deren Historizität nicht in der historisch nachweisbaren oder postulierten Faktizität im Sinne

moderner Geschichtsforschung zu bestehen braucht." (245 f.) Die Heilssituation, die durch Christus kam, wird als Überwindung der dissoziierten Geschichtlichkeit erklärt (249).

Wenn man auf die Adam-Christus-Typologie in Röm 5,12—21 eingeht und sich fragt, was mit Herrschaft der Sünde und des Todes gemeint ist und wie die Universalität des Sünderseins vielleicht erklärt werden kann (vgl. 243), kann man den Begriff der dissoziierten Geschichtlichkeit als Verstehenshilfe heranziehen: durch Adams Sünde kam diese dissoziierte Geschichtlichkeit; durch die Sünden, die nachher geschehen, wird sie ratifiziert. Hierbei erhebt sich aber sogleich die Frage: ist diese Interpretation dem Verständnis des Geoffenbarten förderlich? Diese Frage kann aus der vorliegenden Untersuchung nur mit einem Fragezeichen versehen werden. Zunächst kann nicht eine uneingeschränkte positive Antwort gegeben werden, weil es dem Leser, der nicht explizit in der Problematik der Geschichtlichkeit bewandert ist, schwerfällt, die hier angewandten Aussagekategorien überhaupt mitzuvollziehen. Dann wird man kaum zu einer uneingeschränkten positiven Antwort bewogen, weil diese Explikation, wenn man sie in größerem dogmatischen Zusammenhang sieht, Probleme aufwirft, die sie nicht löst. Das größte Problem ist wohl, daß in dieser Explikation die Gnade Adams vor seinem Fall und die Sünde als Gnadenverlust nicht genügend erklärt wird. Was ist für den Verf. Adams Gnade vor seinem Fall? Was meint er, wenn er schreibt: „Überflüssig geworden ist jede Berufung auf die Übertragung eines Mangels, einer Erbkrankheit, einer libidinösen Erbanlage oder einer vom Leib in die Seele aufsteigenden Infektion." (247)? Ist darunter auch das Fehlen der Gnade verstanden? Man sieht nicht, was der Verf. unter Urstandsgnade versteht. Er beschreibt die Ursünde *mythologisierend:* „Gott wollte dem von ihm geschaffenen Menschen ein gegenwärtiger Gott sein und begründete ihn als Wesen rein unitiver Geschichtlichkeit (= ontologischer Raumzeitlichkeit, wie F. Ulrich sie versteht). So sollte der Mensch socius des gegenwärtigen Gottes und seines Mitmenschen sein, sich und seinem Nächsten transparent auf Gott hin. — Der Mensch aber sündigte, indem er Gott in die Vergangenheit abschiebt, ihn zu einem vergangenen machen will, um selbstmächtig nur sich selbst gegenwärtig und sein eigener Herr zu sein. Indem er Gott für sich ‚vergangen' macht, eröffnet sich die Dimension der *Vergangenheit* ..." (245 f., Anm. 24). Ist Gnade hier als etwas Seinshaftes verstanden?

In der Aussage der Geschichtlichkeit liegt ein anderes Problem. Nach dem Verständnis des Verf. ist es erst durch Adams Sünde zur dissoziierten Geschichtlichkeit gekommen: „‚Adam' (nicht Gott) läßt Sünde und Tod in die Welt kommen und eröffnet damit den Weg der dissoziiert verfaßten Geschichtlichkeit" (244). Frage: Gibt es Vergangenheit und Zukunft erst durch Adams Sünde? Der Verf. scheint dies zu meinen, da er für seine Auffassung der dissoziierten Geschichtlichkeit auf die endzeitliche Vollendung hinweist, in der jedes Moment dissoziierender Geschichtlichkeit ausgeschlossen ist, wobei der Mensch trotzdem Geschöpf bleibt. Darf man die für die Eschatologie gültigen Aussagen an die Situation des Geschöpfseins in der Zeit herantragen? Der Verf. scheint der Geschöpflichkeit in sich nicht voll gerecht zu werden. Wenn Geschichtlichkeit näherhin die raum-zeitliche Bestimmtheit des Menschen besagt (236), dann ist doch Geschichtlichkeit einfachhin mit dem Beginn des Menschen in Raum und Zeit gegeben.

Ein weiterer Punkt, auf den hier noch hingewiesen werden soll, ist die Stellungnahme des Verf. zum Monogenismus: er schiebt ihn als irrelevant beiseite. Dazu kann man sagen: die Theologen sollten nicht gegen den Monogenismus polemisieren, wenn er von anderen Wissenschaften nicht widerlegt werden kann, ja sogar verteidigt wird (Genetiker unserer Zeit treten für ihn ein) und in der Theologie zur Erklärung der Unheilssituation die überzeugendste Voraussetzung bildet. Der Verf. betont, daß er für seine Auffassung den Monogenismus nicht braucht (244). Dabei bleibt aber dunkel, wie der Beginn der dissoziierten Geschichtlichkeit durch einen Adam gedacht werden kann, und noch mehr bleibt ungeklärt, wie oder worin der Beginn dieser dissoziierten Geschichtlichkeit durch eine Population möglich sein soll. War diese Population so eins, daß sie eben — bei Beibehaltung der Individualität der einzelnen — sich zusammen entscheiden mußte? Oder hat doch nur einer entschieden und die dissoziierte Geschichtlichkeit heraufgeführt?

Vielleicht wurden hier Fragen gestellt und Probleme angedeutet, welche für

den Verf. nicht existieren. Für den Leser existieren sie; ihm tauchen viele Fragen auf, deren Beantwortung er in der vorliegenden Untersuchung nicht findet: Fragen nach dem Urstand und der Geschichtlichkeit überhaupt. Der Verf. gibt auf diese Fragen keine Antwort und kann keine Antwort geben, weil er über den Sündenfall nicht zurückdenkt: „... durch Adam kam die Herrschaft von Sünde und Tod über alle. So weit muß man zurückgehen, um ein Bild von der unbeschränkten Universalität des Heilsgeschehens in Christus zu erhalten. Hinter Adam, den Hereinlasser der Sünde, die zu allen hindurchgeht, kann man nicht zurück" (219 f.). Hier ist der Ausgangspunkt des Verf.: er denkt von Adam als Sünder her. Dabei stützt er sich auf die Heilige Schrift. Somit steht seine Explikation der Adam-Christus-Typologie im Rahmen *seines* Verständnisses von Heiliger Schrift und Dogma. Frage: Wie steht es mit Dogmenentwicklung?

Wenn noch ein Blick auf die ganze Untersuchung geworfen werden soll, kann gesagt werden: der Verf. hat in seiner Darstellung vieles positiv gut entfaltet und einsichtig gemacht. Der Vorschlag für die Neuformulierung der dogmatischen Verwendung überzeugt aber nicht. Damit ist nicht gesagt, daß der Aspekt der Geschichtlichkeit nicht mit in die Explikation hineingehört. Es scheint berechtigt, ja nötig zu sein, in der Unheils- und Heilssituation auch das geschichtliche Moment zu beachten. Aber man kann die Unheils- und Heilssituation nicht adäquat explizieren, wenn man nur die Kategorie der Geschichtlichkeit zu Hilfe nimmt (außer man hat in dieser Kategorie der Geschichtlichkeit die anderen Kategorien implizit enthalten). Zur adäquaten Explikation der Unheils- bzw. Heilssituation gehören auch und vor allem die Kategorien der Gnade, der Geschöpflichkeit, der Einheit des Menschengeschlechts. — Die vom Verf. vorgelegte Explikation der Adam-Christus-Typologie berührt einen Teilaspekt der Unheils- bzw. Heilssituation, bildet aber nicht ihre volle Interpretation. R. Lachenschmid, S. J.

Van Bentum, Adriaan, *Helmut Thielickes Theologie der Grenzsituationen.* (Konfessionskundliche und Kontroverstheologische Studien, XII). 8° (224 S.) Paderborn 1965, Bonifacius-Druckerei. 14.80 DM.

Die moraltheologische Arbeit der Gegenwart ist mit eingehenden Studien über kontroverstheologische Themen nicht reich gesegnet. Sie hat dieses Gebiet fast ausschließlich den übrigen theologischen Disziplinen überlassen, vorab der Dogmatik und der Exegese. Das ist gerade deshalb bedauerlich, weil in der Zukunft die entscheidenden Fragen christlicher Existenz auf dem Gebiet der Moraltheologie ausgetragen werden müssen. Dabei werden sich die christlichen Kirchen zu gemeinsamem Zeugnis vor der nichtchristlichen Welt herausgefordert sehen. Die dazu notwendigen Vorarbeiten sind aber noch kaum geleistet. Schon aus diesem Grunde muß man dem Verf. dankbar sein, eine bestehende Lücke geschlossen zu haben. Seine Arbeit ist die erste umfassende katholische Antwort auf die ausdrückliche Bitte H. Thielickes, zu seinem Werk Stellung zu beziehen. Es handelt sich hierbei um den Versuch, von dem als zentral erkannten Begriff der Grenzsituation die theologische Ethik H. Thielickes in ihren Grundzügen zu entwerfen. Schon daraus geht hervor, daß seine Studie zunächst Einführung in die Gedankenwelt Thielickes sein will.

In einem einleitenden Abschnitt stellt der Verf. charakteristische Grundanliegen und -positionen der protestantischen theologischen Ethik und der katholischen Moraltheologie heraus (12—34). Die tragenden Fundamente theologischer Anthropologie, wie Gottebenbildlichkeit des Menschen, Auswirkungen des Sündenfalls, Stellenwert der Ordnungen usw. werden in kurzen und geschickten Ausführungen dargelegt. Das bewahrt zumal den kontroverstheologisch ungeübten Leser vor Verwirrung, weil bereits im Ansatz die grundlegenden Begriffe aus ihren Voraussetzungen geklärt werden. Im Zusammenhang damit wird eine Einführung in die Fragestellung der dialektischen Theologie geboten, um die Position H. Thielickes vor dem zeitgeschichtlichen Hintergrund der innerprotestantischen theologischen Kontroverse um so eindringlicher erscheinen zu lassen.

Sodann geht der Verf. in seinem Ersten Teil (Problemstellung und dogmatische Grundlagen, 35—100) von dem als Leitmotiv erkannten Begriff der Grenzsituation auf die philosophischen und theologischen Bedingtheiten der Theologischen Ethik H. Thielickes ein. Als Ordnungsprinzip wird der unüberbrückbare Gegensatz zwi-

schen Gott und Mensch, zwischen Zeit und Ewigkeit, zwischen Gerechtigkeit und Sünde, zwischen Gesetz und Evangelium, zwischen Gebot Gottes und gefallener Wirklichkeit, kurz: die Grenzsituation dieses Äons, seine äußerste Unrechtsordnung, herausgestellt. Diese, und nicht die Normal-Situation, stelle unser „peccator-Sein-in-re" und darum die Wirklichkeit der Welt adäquat dar: Darum müsse sie den Ansatz theologischer Ethik leisten, wenn diese wirklichkeitsgemäß bleiben wolle. Der Verf. gibt eine Darlegung des Verständnisses, das H. Thielicke dem von K. Jaspers entlehnten Begriff der Grenzsituation unterlegt: Er sehe in der Jasperschen Konzeption nur einen Ansatz, um einen bestimmten theologischen Tatbestand zu erläutern (43), nämlich der Verfestigung der Sünde zur Weltgestalt. Dabei empfängt der kritische Leser bereits einen Eindruck davon, wie sehr philosophische Vorentscheidungen in entscheidende theologische Fragestellungen einfließen, und er muß sich die Frage vorlegen, ob das kontroverstheologische Gespräch nicht zunächst die Aufgabe hätte, über diese eine Einigung zu erzielen. Die weitere Lektüre des Werkes kann diesen Eindruck nur bestätigen, da der Verf. es versteht, diesen Ansatz in allen konkreten Fragestellungen durchlaufend zur Darstellung zu bringen: so in der Lehre von der Sünde als „status" und der daraus folgenden eigentümlichen Theologie des Gesetzes (das Gesetz ist gegeben, damit wir von unserer Sündigkeit überzeugt bleiben), in der Lehre von der Werkgerechtigkeit als einer Verdrängung des anklagenden Gewissens, in einem Verständnis des Gesetzes, das die natürlichen Voraussetzungen nur brechen könne (76), in der Lehre von den guten Werken als einer automatischen Frucht der Rechtfertigung (83), in der Offenhaltung der Schuld, um dadurch gesund zu bleiben (99) usw. Der in katholischer Theologie bewanderte Leser wird unschwer feststellen, wie sehr die Positionen H. Thielickes von Mißverständnissen der katholischen Lehre durchzogen sind; der Verf. streut bereits in die Darstellung kritische Bemerkungen ein. Letztlich wird man gerade bei der Lektüre des Werkes von B. den Eindruck bekommen, wie sehr eine Ethik, die radikal wirklichkeitsbezogen sein will, in wirklichkeitsfremde Konstruktion umschlägt.

In einem Zweiten Teil (Grenzsituation und konkrete Ethik, 101—170) tritt der Verf. in die eigentlichen ethischen Sachfragen ein. Das Problem des Schuldverhängnisses bildet hierbei den Ansatzpunkt. Dabei wird die Vergebungsgewißheit der Schuld, ein Hauptanliegen H. Thielickes, um dem Moment des Tragischen zu entgehen, herausgearbeitet. Der Verf. stellt mit Recht die Frage, ob damit Schuld nicht einem letzten ethischen Unernst ausgesetzt werde, wenn man sagt, daß sie verantwortlich übernommen werden müsse. Hebt sich dann Ethik als theologische Disziplin nicht selber auf? In den Ausführungen des Verf. über die Stellung H. Thielickes zum Naturrecht, zumal zur katholischen Naturrechtslehre, die nach ihm von einem ontologischen Denkschema vorbestimmt ist, wohingegen die protestantische Theologie ihren radikalen personalen Ansatz durchhalte, werden die Mißverständnisse wiederum deutlich gemacht. Man muß sich unwillkürlich fragen, welch ein Vorverständnis von Ontologie man haben muß, um ontologische und personale Denkkategorien in Polarität zu sehen. Nach katholischer Naturrechtslehre gibt es zwischen beiden keine echte Alternative. Weiterhin fragt man sich, mit welchem Recht H. Thielicke zu konkreten Entscheidungen kommt. Ist das nicht ein Rationalismus mit umgekehrtem Vorzeichen?

In einem Dritten Teil (Versuch einer Würdigung, 171—214) macht sich der Verf. die aufgeworfenen Fragen zu eigen. Er stellt zumal die unlösbare Schwierigkeit heraus, eine Grenzziehung zwischen Altem und Neuem Äon zu bewerkstelligen. Handelt es sich hier nicht um die Hypostasierung von Abstraktionen? Kann eine solche Ethik dem Menschen helfen, die nicht seine Wirklichkeit trifft? In diesem Sinne übt der Verf. Kritik am Personalismus, an der Sündenauffassung, an der Lehre vom Naturgesetz. Das kommt der Vertiefung der eigenen Position zugute. Er ist sich dabei bewußt, daß seine Kritik noch unvollständig ist; er hätte sie noch umfassender und eingehender leisten können.

Das Gesamtwerk ist eine gute Einführung in die Gedankenwelt H. Thielickes. Wer sich mit seiner Theologischen Ethik beschäftigen will, wird an dem Werk B.'s nicht vorbeikommen. Zumal dem mit protestantischer Theologie nicht vertrauten Leser wird es eine gute Hilfe sein. Man kann darum nur hoffen, daß es weite Beachtung findet.

K. Demmer, M. S. C.

Casper, Bernhard — Hemmerle, Klaus — Hünermann, Peter, *Besinnung auf das Heilige.* 8° (152 S.) Freiburg 1966, Herder. 17.50 DM.

Das Buch, das die Autoren ihrem Lehrer *B. Welte* zum 60. Geburtstag zugeeignet haben, gibt keine Forschungsberichte oder wissenschaftlichen Untersuchungen, sondern aus gemeinsamem Gespräch erwachsene Besinnung. Einem Bericht entgeht darum weithin das, worauf es hier ankommt: der Gang selbst des sinnenden Gesprächs mit seinem Wechsel von Tempo und Weg, seinen Halten und den unversehenen Ausblicken, die er schenkt.

Der 1., ausführlichste Beitrag: „Das Heilige und das Denken" (9—79), von *K. Hemmerle,* gilt der philosophischen Phänomenologie des Heiligen. Um (sich helles) Denken zu bleiben, muß das Denken fragen; um vor das Heilige zu kommen, muß es auf den Willen zu faßlicher Antwort verzichten (da heilig nur ist, was ihm sein Istsagen verschlägt). Solch verzichtendes Fragen aber geschieht in der Anfrage, in der das fassende Denken sich zum lassenden wandelt — und erst so zu sich selbst kommt; denn die Kategorien seines Fassens untergreift sein Apriori der Offenheit für das Unversehene. Dieses nun ist ihm erstlich es selbst; es ist „verdankendes Denken", sein Daß ist Freiheit, sein Was Geheimnis, sein Warum das Wunderbare, sein Ursprung verborgener Glaube. — Derart begegnet ihm — nicht das Geheimnis; sondern es erfährt, daß es dem Geheimnis begegnet *ist,* und es antwortet darauf in Andenken und Ausschau; seine neue Gegenwart ist dieses Zugleich seines Unterwegs. So aber geht das Heilige als Zeitigung auf, und diese Zeitigung nennt H. „in einer den Charakter des Verdankens bewußt anschärfenden Analogie" (59) „eucharistische" Zeitlichkeit: Dank und Verhoffen, Opfer des Sichlassens, „Mahl" des Gesprächs. — In der Zeitigung schließlich öffnet sich der „Unterschied des Heiligen". Das Sein mit seinen Transzendentalien gibt sich ins Seiende, das eines, wahr, gut und auch (dem Heiligen zunächst) anderes (aliud quid) und schön ist, im Maße es seiend ist. Das Heilige demgegenüber ist die „Dimension des ‚Zurück'" (75) aus dem Eigenen von Denken und Sein ins rufend-treffende Geheimnis. Dessen Ruf ergeht in Doppelgestalt, als Geh und Komm. Das Geh schickt ins Denken, zum Seienden im Licht des Seins und seiner Bestimmungen; das Komm ruft aus dem Denken heraus: es ruft das Ich selbst und öffnet so die letzte Differenz, die des Heils. Dieser Grundsituation antwortet die Anbetung, der allein das Heilige in Wahrheit heilig ist. Ob sie ein neues Denken gewähre, daß diese Hingabe nicht Verzweiflung, sondern Hoffnung ist, weiß Besinnung nicht mehr. Phänomeno-Logie wird zur Bitte: Zeig uns dein Antlitz, und wir sind heil.

Das Zueinander des unsagbaren Heiligen und des Gesprächs bedenkt *B. Casper:* „Seit ein Gespräch wir sind" (80—123). Denken zeitigt sich, indem es sich, *ich mich* in Sprechen und Hören dem unerklärlich-ursprünglichen anderen aussetze. Die Begegnung schenkt den Namen, das Nennen des Du, damit aber auch die Möglichkeit, es zu benennen: das begegnende Denken wird zum feststellenden, und zwar, so scheint es, mit Notwendigkeit, da eine Gabe erst ankommt, wenn ich sie mir zu *eigen* mache. — Du wie Es jedoch kann ich nur sagen, weil es mir gegeben wird: Als das Gewährende des Gesprächs zunächst zeigt sich das Heilige. Trotzdem kann ich nicht eigentlich *von* ihm reden, sosehr ich es immer wieder muß; aber im Gewähren spricht das Heilige mich an: zu anredender Antwort in Dank und Vertrauen. So kommt als Gewährendes das Heilige selbst im Gespräch an und nimmt die Partner in den Dienst des Zeugnisses, eines Zeugnisses bis zum Tod aus der Kraft der Verheißung, die das Heilige dem Zeugen ist. — Diese Verheißung öffnet das Zwischen, in dem die Geschichte Jesu sich ereignet hat und fortgeht in seiner Gemeinde, in Verkündigung und Antwort, im worthaften Sakrament, im wechselseitigen Amen, das in einem den Gerufenen, die Botschaft und den Boten meint.

Als Gespräch steht das Denken in Geschichte. Sie wird im letzten Beitrag thematisch („Die Geschichte und das Heilige"). *P. Hünermann* wählt als Leitfaden die Historie und ihre Methodik (nach Droysen), vor allem die Frage des Verstehens einer fremden Welt, und zeigt daran die Geschichte als Gefüge, gründend im Ereignis des Seins, das sich zeitigend „in Welt-stiftenden Sinnfiguren zeigt und zeigend verbirgt" (136). Derart alles umgreifend, läßt Geschichte keine Frage

außerhalb ihrer zu, aber sie selbst ist die radikalste Frage: nach ihrem eigenen Warum, nach Sein und Nichts. Die Antwort darauf (dem Partner nur behutsam andeutbar) liegt in der Frage selbst: *es gibt* Geschichte, Geschichte ist Ge-schick. — Das Ereignis dieses „es gibt" darf man das Heilige nennen. Es gibt sich und die Geschichte in verschiedenen Sinnfiguren. Wer sie (und darin es selbst) erschaut, ist gerufen, es zu bezeugen, und aus dem Zeugnis bildet sich gedenkend-hoffende Gemeinde. — Es gibt Fehlformen verfügen wollenden Gedenkens, aber auch unterschiedliche Gestalten wahren Gedächtnisses. Sie vollenden sich in der Erfahrung des Heiligen als der Fülle der Zeiten, darin aus der Vielheit von Geschichten die eine Heils- und damit auch Weltgeschichte wird. Ihr öffnet sich die zuvor abgeschiedene Gemeinde, um sie der Welt als das Geschick des Menschen zu bezeugen: des in Liebe eigentlich Gemeinten.

Der Titel bereits hat den gemeinsamen Ort der drei Texte bedeutet: Im Sinne Weltes (vgl. neben seinem Aufsatz über das Heilige vor allem die Artikel zum Verhältnis von Theologie und Philosophie in „Auf der Spur des Ewigen") unternehmen sie den Versuch, von Heidegger her den Weg zu einer neuen Religionsphilosophie zu gehen. Einmal soll also, gegenüber der „Metaphysik", der „Unterschied des Heiligen" gewahrt werden, anderseits dieses angemessener bedacht werden als unter der Gestalt des Numinosen: einer Gestimmtheit des Seins selbst, der dann ein „religiöser Sinn" entspräche. Gleichwohl entspricht ihm eine eigene Weise des Denkens: eben die Besinnung. Sie gibt zunächst nur eine Phänomenologie, stellt also nicht mehr die Frage nach dem Eins-Differenz-Punkt von Sein und Heiligem (bzw. dem Wovonher des Redens von beidem). Oder wehrt sie solches Fragen grundsätzlich ab? — Sie bleibt noch mehr „erzählend" (36) in den beiden folgenden Beiträgen. Und hier mag sich die Frage stellen, ob dem Erzählen nur die Möglichkeit des „Zählens" gegenübersteht: in der Problematik Caspers, ob das Reden in der dritten Person schon unverdanktes Beherrschen sein muß und nicht auch (über das liebende Zeugnis hinaus) verdankendes „Beherrschen" sein könnte; ob solche Aneignung der Gabe nur bedauernd dem Stand des Menschen zuzuschreiben sei, „wie er sich findet", oder nicht vielmehr vom Heiligen selbst her ereignet und gewollt. Das führt erneut zur Frage nach dem Genügen der Bestimmung des Heiligen als ‚Zurück' gegenüber dem sich vergebenden Sein. Und dies ist vielleicht die Grundfrage des Gesprächs. (Um noch zwei Einzelheiten zu erwähnen: meint Kants transzendentale Apperzeption wirklich das „einzelne Ich", dem das hölderlinsche Wir entgegenzuhalten wäre [82], und wird S. 126 das Sein nicht zu einlinig als Daß verstanden?) — Ein Gespräch hat eigentlich kein Ende; so will auch diese Frage in den Fortgang der Besinnung selbst hinein gefragt sein. Darin ist ein Thema aufgenommen, von dem die zeitgenössische Philosophie selten redet, von dem aber doch erst dann geschwiegen werden dürfte, wenn das Schweigen aus einer andenkend-hoffenden Besinnung hervorgeht wie in diesem Buch.

Dr. J. Splett

Weltverständnis im Glauben. Unter Mitarbeit von *Jörg Splett* hrsg. v. *Johann B. Metz.* 8° (314 S.) Mainz 1965, Grünewald. 18.80 DM.

Dieser Sammelband vereinigt Beiträge 17 verschiedener Autoren, die zwar großenteils schon an anderer Stelle erschienen sind, hier aber in ihrer Gesamtheit das ihnen zugrunde liegende theologisch-spirituelle Anliegen deutlicher spürbar werden lassen.

Obwohl vielschichtig in ihrer Einzelthematik, in theologischen Positionen, in konkreten Antworten und Lösungsversuchen, treffen sich die Beiträge doch im entscheidenden Grundanliegen. Es geht in all diesen Aufsätzen um das richtige Verständnis des „Aggiornamento", das, wie *J. Ratzinger* (143) hervorhebt, durch den letztlich doch nur äußerlich und taktisch verstandenen Begriff der „Anpassung" eigentlich verfälscht wird, vielmehr mit „Heutigwerdung" des Christlichen wiederzugeben ist. Es geht um die zentrale Grundeinsicht: Wenn wir unseren Glauben im „Heute" realisieren wollen, müssen wir uns der heutigen Welterfahrung stellen, die immer zugleich Gefährdung, Läuterung und neue Chance ist. Glaube kann nicht eine neuplatonisch verstandene „geglückte Flucht aus der Geschichte" sein (*J. B. Metz*, 45). „Wir können und dürfen vor dieser neuen Welterfahrung nicht einfach die Vorhänge zuziehen und gleichsam — vorpfingstlich — hinter verschlos-

senen Türen ‚weiterglauben'; wir müssen uns der Krisis dieser neuen Welterfahrung exponieren" (ders., 51). Dieser Satz kennzeichnet in treffender Weise das, worum es in allen Beiträgen dieses Bandes geht.

Der 1. Teil stellt dabei mehr das Kennzeichnende der neuen Welterfahrung und die durch diese Situation gegebenen Gefährdungen und Chancen des christlichen Glaubens heraus; er enthält Aufsätze von *H. U. v. Balthasar, E. Biser, J. B. Metz, H. de Lubac* und *H. R. Schlette*. Wesentlich erscheint die Einsicht, daß durch die Verfügbarkeit und „Machbarkeit" der Welt, durch den Schwund des „Numinosen", also den „Umschlag von einer divinisierten zu einer hominisierten Welt" (J. B. Metz, 46), die „kosmologische Gottesvermittlung" mehr und mehr der „anthropologischen" durch den „Nächsten" und durch die personale Begegnung Platz macht, welche vor allem H. U. v. Balthasar als das „unterscheidend Christliche" (17 ff.) herausstellt. Der Artikel von H. de Lubac („Die christliche Idee vom Menschen und das Ringen um einen neuen Menschen", 63—79) geht auf die Frage des Verhältnisses von menschlichem Fortschritt und christlichem Heil, von Geschichte und eschatologischer Vollendung ein.

Die folgenden 4 Beiträge von *Y. Congar, E. Schillebeeckx, J. Ratzinger* und *L. Scheffczyk* suchen das Verhältnis Kirche — Welt vom Dogmatischen her zu verstehen. Congar bemüht sich, die Kirche sowohl in Einheit mit der „Welt" zu sehen („Welt", die immer eine geschichtliche ist, als „Materialursache" der Kirche) als auch aus ihr ausgesondert, kurz: als „Sakrament des Heiles der Welt". Das christliche Heil ist dann nicht eine Art „dramatischer Rettung . . . wie bei einem Schiffbruch, bei dem alles, Leib und Besitz, zugrunde ginge, aber einige Leben verschont blieben und nach überstandenem Schrecken in dem bequemen Komfort des Hospitals eines fremden Landes wieder zu sich kämen" (119); hier trifft sich Congar vor allem mit de Lubac. E. Schillebeeckx geht dieses Problem von einer anderen Seite an: von dem „impliziten Christentum", das in jeder echt menschlichen Existenzerfahrung gegeben sei und in der Kirche zu seiner expliziten Deutlichkeit komme. In dem Aufsatz von J. Ratzinger kommt die Vielschichtigkeit des Verhältnisses des Christen zur „Welt" zum Ausdruck. Der Beitrag von L. Scheffczyk schließlich bemüht sich um ein vertieftes Verständnis der Wiederkunft Christi: nicht als „Herabkunft" in eine christusleere Welt, sondern als Transparentwerden, als Offenbarung seiner Gegenwart in der Kirche, die aus der Verhüllung der Knechtsgestalt befreit wird. — Es folgen 3 bibeltheologische Beiträge von *R. Schnackenburg* („Der neue Mensch — Mitte christlichen Glaubensverständnisses", 184—202), *A. Deissler* („Die Bundespartnerschaft des Menschen mit Gott als Hinwendung zur Welt und zum Mitmenschen", 203—223) und *A. Vögtle* („Zeit und Zeitüberlegenheit in biblischer Sicht", 224-253), die vom Alten und Neuen Testament her die kosmologischen, anthropologischen und geschichtlichen Dimensionen des Heils darstellen.

Die letzten Aufsätze befassen sich mit Einzelfragen, die sich in der heutigen Weltsituation dem christlichen Glaubensvollzug stellen. Dabei sind außer dem Beitrag von *W. Dirks* über „Wandlungen der Frömmigkeit" (254—264) vor allem die Ausführungen von *J. Splett* („Ideologie und Toleranz. Die Wahrheitsfrage in der pluralistischen Gesellschaft", 269—286) und *K. Rahner* („Der Dialog in der pluralistischen Gesellschaft", 287—297) erwähnenswert. Rahner setzt sich mit dem für den heutigen Christen dringlichen Problem auseinander, inwiefern bei dem unverzichtbaren absoluten Wahrheitsanspruch noch ein fruchtbarer und sinnvoller Dialog möglich sein kann, bzw. wie man mit einem anderen die Wahrheit ehrlich „suchen" kann, obwohl man überzeugt ist, schon in ihr zu sein.

Die Beiträge dieser Sammlung bieten vor allem fruchtbare Ansätze für eine moderne christliche Spiritualität. Christliche Spiritualität ist zwar immer auch „Weltflucht", aber „nicht undialektisch als Flucht aus der Welt, sondern eher als Flucht mit der Welt nach vorn" (J. B. Metz, 8) — nicht einfach als Negation der „Welt", ebensowenig wie das Kreuz Negation der Menschwerdung ist! Gewiß findet man in den genannten Aufsätzen in dieser Hinsicht nicht mehr als allgemeine und grundlegende Ansatzpunkte; die Perspektiven, die sich hier offenbaren, sind aber wohl für jeden wertvoll, der das Grundanliegen des Werkes teilt, auch wenn mancher Leser vielleicht zu der einen oder anderen These ein kritisches Fragezeichen anbringen mag.

K. Schatz, S. J.

Aufsätze und Bücher

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

Proceedings of the American Catholic Philosophical Association. Vol. 37: Philosophy in a Pluralistic Society. gr. 8° (270 S.). Vol. 39: Philosophy and the Arts. gr. 8° (267 S.) Washington 1963 u. 1965, Catholic University of America. 3.50 u. 4.— $. — Die Berichte der alljährlichen Tagungen der American Catholic Philosophical Association geben einen ausgezeichneten Einblick in das Arbeiten und Ringen der katholischen Philosophen im heutigen Amerika. Das Thema der Tagung von 1963 war: „Philosophie in einer pluralistischen Gesellschaft". Sehr beachtenswert ist hier vor allem die „Presidential Address" von *Donald Gallagher* (Boston) mit ihrem Rückblick auf die letzten Jahrzehnte und ihren programmatischen Äußerungen über die Aufgaben der Gegenwart. Interessant ist, daß G. auch für Amerika ein wachsendes Unbehagen an Namen wie „Neuscholastik" oder „Neuthomismus" bezeugt; G. weist darauf hin, daß sogar Maritain die Frage erörtert, ob es nicht besser wäre, auch den Namen „Thomismus" aufzugeben; Thomas selbst hätte diese Bezeichnung ohne Zweifel mißfallen (3). Weiter beklagt G., daß die Philosophie im katholischen amerikanischen Raum vielfach in wenig lebendigem Schulbetrieb aufgegangen sei (6 12 f.), eine Klage, die sich auch andere zu eigen machen (vgl. z. B. 85). Als Aufgaben der Philosophie in der pluralistischen amerikanischen Gesellschaft nennt G. die Klärung des Verhältnisses von Philosophie und Einzelwissenschaft und von Philosophie und religiöser Erfahrung, ferner die Philosophie der Erziehung, vor allem aber die zentralen philosophischen Themen. Eine bloße Anpassung des Alten an die neuen Aufgaben genüge nicht mehr, eine Neubesinnung sei notwendig. In einem gewissen Gegensatz dazu setzt sich *Rocco E. Porreco* von der Georgetown University, wenigstens für den philosophischen Grundunterricht (undergraduate courses), für ein schulmäßiges Lehren mit Berücksichtigung anderer Meinungen nur als zu widerlegender „adversarii" ein (153—159); er meint sogar, der Lehrer solle eventuelle eigene Zweifel zumeist den Schülern nicht vorlegen (157); wenn das heißen soll, er solle trotz eigener Zweifel die Lehre etwa des „Textbuches" den Schülern vortragen, so kann es wohl keinen sichereren Weg geben, das Vertrauen der Schüler und alle Glaubwürdigkeit bei ihnen zu verlieren. — Der 39. Band ist hauptsächlich dem Verhältnis von Philosophie und Kunst gewidmet, das in vier Hauptvorträgen behandelt wird. In den Sektionen kommen aber auch Fragen der Naturphilosophie, der Metaphysik, Logik, Psychologie und Ethik zur Sprache. Eine eigene Sektion behandelte die Fragen der Geburtenbeschränkung (166—183), wobei schroff entgegengesetzte Auffassungen zu Wort kommen. Besonders hingewiesen sei auf die drei Vorträge der 8. Sektion, die sich mit der „Philosophie im Priesterseminar" befassen (234—252). *Robert F. Harvanek S. J.* betont zwar die Bedeutung einer selbständigen Philosophie für die Theologie und das Verständnis der gegenwärtigen Welt und auch die Notwendigkeit einer entsprechend langen Zeit zur Erlangung eines philosophischen Habitus, anderseits aber meint er, christliche Philosophie setze auch ihrerseits Theologie voraus; darum empfiehlt er im Sinn der bekannten Vorschläge von K. Rahner Gleichzeitigkeit von Theologie und Philosophie in der Ausbildung der Priester. (Das zur Zeit der Tagung noch nicht vorliegende Konzilsdekret, das einen theologischen Einführungskurs in das Mysterium Christi vor den philosophischen Studien anordnet, hat H. bei seinen Erwägungen nicht berücksichtigt.) *William T. Magee* (Winona, Minn.) widerspricht H. entschieden. In die Theologie integriert, verliere die Philosophie die Berührung mit den Strömungen der Gegenwart, und das sei doch ihre wichtigste Aufgabe. Es sei sehr zweifelhaft, ob eine gleichsam nur nebenbei studierte Philosophie zu einem

für das Leben wirksamen Studium der grundlegenden Fragen des Menschen werden könne. Darüber hinaus scheint ihm die Abgeschlossenheit des Seminars für ein lebendiges Studium der Philosophie überhaupt ungeeignet. Darum schlägt er vor, die Priesteramtskandidaten sollten, anstatt nach zwei Jahren College ins Seminar überzuwechseln, mit den Laienstudenten zusammen die ganzen vier Jahre College machen und dort im Zusammenhang mit den weltlichen, humanistischen Fächern Philosophie studieren. *Benedict M. Ashley O. P.* wäre an sich ebenfalls für diese Lösung, aber bei dem jetzigen unbefriedigenden Zustand der „liberal education" an den Colleges, auch den katholischen Colleges, komme dabei die Philosophie entschieden zu kurz. Im übrigen ist A. für eine Eingliederung der Theologie in die Universität. „Das ist besser für die Theologie und besser für die Universität" (249). Bemerkenswert ist auch die Aufgeschlossenheit A.s für die Notwendigkeit einer neuen Synthese: „Thomismus" ist ihm „ein großer, gut ausgewogener und noch immer lebendiger Versuch des katholischen Denkens, die Werte der abendländischen Kultur unter dem Licht des Evangeliums zu assimilieren, und ein Ausgangspunkt für eine neue Synthese, die auf einer breiteren, ja weltweiten Grundlage zu erstellen Aufgabe unserer Zeit ist" (252). J. de Vries, S. J.

Rollins, C. D. (Hrsg.), Knowledge and Experience. Fifteen Papers. 8° (132 S.) Pittsburgh 1963, University of Pittsburgh Press. 3.— $. — Das Buch enthält den Bericht über eine Tagung, die im April 1962 in Oberlin (Ohio) stattgefunden hat. Die Beiträge beschäftigen sich mit zwei teilweise sich überschneidenden Themen: Erkenntnis und Erfahrung; die Methode, in der die Themen behandelt werden, ist die „analytische", vorzüglich im Sinn des späten Wittgenstein. — Der erste Vortrag von *G. J. Warnock* verteidigt die Übereinstimmungstherorie der Wahrheit in der „gereinigten Auffassung" (purified version) J. L. Austins gegen Einwände von P. F. Strawson. *A. N. Prior* versucht, einige Sophismata Buridans zu klären. In dem ersten der drei Symposia prüft *John R. Searle* die Auffassung R. M. Hare's in seinem Buch „The Language of Morals", die erste Funktion des Wortes ‚gut' sei, etwas zu empfehlen. Er zeigt scharfsinnig, daß damit, daß man feststellt: „Etwas als gut bezeichnen, heißt, es empfehlen", die Bedeutung des Wortes ‚gut' nicht zurückgeführt werden kann auf den Akt des Sprechens, den man ‚empfehlen' nennt. Im zweiten Symposion untersucht *Newton Garver* den Gebrauch des Wortes ‚Kriterium' beim späten Wittgenstein. In dem Hauptvortrag des dritten Symposiums will *H.-N. Castañeda* die Möglichkeit einer „privaten Sprache" im Sinne Wittgensteins verteidigen, während *V. C. Chappell* der Meinung ist, Castañeda mißverstehe Wittgenstein. — So ist dieser Bericht ein Musterbeispiel für die Art des „Philosophierens" in der amerikanischen analytischen Schule. Gewiß sind es keine weltbewegenden Probleme, die hier behandelt werden; viel Scharfsinn wird auf Fragen verwendet, die dem europäischen Philosophen höchstens dem Vorfeld der Philosophie anzugehören scheinen. Es soll damit nicht geleugnet werden, daß solche sprachlichen Klarstellungen nützlich sind. J. de Vries, S. J.

Brandenstein (Frhr. v.), Béla, Wahrheit und Wirklichkeit. gr. 8° (279 S.) Meisenheim am Glan 1965, Hain. 29.— DM. — Es handelt sich um eine (die zweite) Sammlung von Vorträgen und Aufsätzen, von denen der größere Teil bereits in den verschiedensten Zeitschriften und Festschriften erschienen ist. Der Gesamttitel gibt nur eine Andeutung des Inhalts; alle Einzelthemen konvergieren allerdings sozusagen in der Frage nach Möglichkeit und Wirklichkeit von philosophischer Wahrheit, also von Philosophie und letztlich Metaphysik. Selbst der weit ausgreifende und sich beinahe in allzu Fachliches verlierende Aufsatz über das Problem der unendlichen Mengen (101—146), zu dem der Rez. sich übrigens nicht äußern kann, hat die philosophische Wahrheitsproblematik zum Hintergrund. Sehr oft bezieht sich der Verf. und verweist er auf seine philosophischen Veröffentlichungen, bes. auch auf „Der Aufbau des Seins" (1950). Er scheut sich andererseits auch nicht, dort und anderswo Ausgeführtes zu referieren, wie er auch gewisse Wiederholungen innerhalb des vorliegenden Bandes nicht vermeidet, so etwa bez. der Kritik an Kants Urteilstheorie (17 184 249). Die alles tragende und überall spürbare Grundhaltung des Verf., sein „Idealrealismus" (vgl. dazu bes.

150 f.), bewahrt ihn vor Einseitigkeiten in der Beurteilung anderer — obwohl seine Kritik oft genug nicht gerade zimperlich ist, so vornehmlich seine Kritik Kants, Hegels, Heideggers. Sein origineller Ansatz in der Metaphysik kommt ebenfalls zur Sprache (92 f.), bedeutet aber für die Auseinandersetzung mit anderen Systemen, soweit zu sehen, nicht soviel wie die erkenntnistheoretische Grundposition. Zu diesem metaphysischen Ansatz vgl. die Rezension Schol 40 (1965) 571 f. — Auch der Logiker wird im vorliegenden Bande reiche Anregung finden; die Aufsätze über den kontradiktorischen Gegensatz, über „Determinatio est negatio?", über den Grund der Zufallswahrscheinlichkeit und viele Abschnitte innerhalb der übrigen Beiträge, wie z. B. in den Partien über den Satz vom ausgeschlossenen Dritten (83), geben Proben scharfsinniger Analyse. Freilich möchte es dem Rez. scheinen, daß da und dort ein bißchen zu laut triumphiert wird, wenigstens dem äußeren Eindruck nach. Immerhin findet man hier Untersuchungen zu Kants transzendentaler Dialektik (191 ff.), die einem fortlaufenden Kommentar gleichkommen, und eine Auseinandersetzung mit Hegels Dialektik (242 ff., vgl. 89), die der Aufmerksamkeit der Hegelkenner nicht entgehen sollte. Wohltuend und erfrischend wirkt die Skepsis des Verf. gegenüber Heideggers Prätentionen; es scheint, als wolle er in dieser Sache noch nicht das letzte Wort sprechen, verwahrt sich aber gegen die absichtsvolle Dunkelheit und gequälte Sprache in dessen Verlautbarungen (vgl. 89 149 u. ö.) und übt bei aller Anerkennung der originalen Leistung (z. B.: Heideggers kleine Schrift über „Platons Lehre von der Wahrheit" wiege schwerer als das umfängliche Buch von Jaspers über die Wahrheit) sachliche Kritik an den vorgetragenen Thesen (63 f., 89). — Manches andere hinwiederum bleibt nicht ganz durchsichtig, weil er sich, wie bereits gesagt, zur näheren Begründung seiner Ansicht sehr oft auf seine übrigen Schriften beruft. Wer sich in ihnen auskennt, dürfte in den hier gesammelten Stücken vielfache Ergänzung und Bestätigung eines Denkens finden, das in unserer Zeit ziemlich selten geworden ist: es ist metaphysisch, somit systematisch, und zugleich in einem nicht alltäglichen Umfang historisch-kritisch. H. Ogiermann, S. J.

Gadamer, Hans-Georg, Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik. gr. 8° (XXIX u. 524 S.) 2. Aufl. Tübingen 1965, Mohr. Br. 36.— DM; Ln. 42.— DM. — Das Buch ist im Umkreis der heutigen Hermeneutik-Diskussion zu einem der stärksten Bezugspunkte geworden. Seine wichtigste These, nämlich die „Geschichtlichkeit des Verstehens" mit ihrem Grundproblem der „Applikation" des zu verstehenden Textes auf die konkrete Frage-Situation des Verstehenden, was eine Analyse des „wirkungsgeschichtlichen Bewußtseins" bedingt, wird anscheinend weitgehend wenigstens als heuristisches Prinzip aller Hermeneutik akzeptiert. Was dazu bei der Rezension der 1. Aufl. gesagt wurde (Schol 36 [1961] 403 f.), braucht nicht wiederholt zu werden. Der Verf. bemüht sich in der Vorrede zur 2. Aufl. nun darum, seine Grundidee Mißverständnissen von seiten der Kritik gegenüber zu verdeutlichen; einiges aus der als Anhang beigegebenen Abhandlung „Hermeneutik und Historismus" (477—512) dient derselben Absicht. Im Rahmen dieser Anzeige der 2. Aufl. wird es genügen, auf einige der betreffenden Formulierungen aufmerksam zu machen. Der eigentliche Anspruch des Buches sei ein eminent philosophischer: „Nicht, was wir tun, nicht, was wir tun sollten, sondern was über unser Wollen und Tun hinaus mit uns geschieht, steht in Frage" (XIV). Das klingt gut heideggerisch, und die nachfolgenden Ausführungen bezeugen immer wieder, wie bewußt G. auf Heideggers Denken zurückgreift. Ganz ausdrücklich bereits im Ansatz, in der Frage nach der Möglichkeit von Verstehen: es sei nicht eine unter den Verhaltensweisen der Subjektivität, sondern „die Seinsweise des Daseins selber" (XVI); es sei niemals das Verhalten eines Subjekts zu einem gegebenen Objekt, sondern „zur Wirkungsgeschichte", und das heiße, es gehöre „zum Sein dessen, was verstanden wird" (XVII). „Applikation ist ein Moment des Verstehens selber" (XVIII). Diese These will schlechthin gelten, schließe also „keine historische Bedingtheit ein", obwohl es ein solches hermeneutisches Bewußtsein nur unter bestimmten geschichtlichen Bedingungen" geben könne (XIX). „Metaphysische" Folgerungen (so etwa wohl diejenige, die „Sein" über die Korrelativität von Sein und Mensch [Sprache] hinausdenkt) bleiben jenseits der

skizzierten Grundhaltung; G. findet Kants „Kritik der reinen Vernunft" verbindlich und Aussagen, die über das Zeitliche und Geschichtliche hinausgehen möchten, philosophisch unmöglich (XXII). Aus dem Aufsatz „Hermeneutik und Historismus" springt gleich zu Beginn die Rückbindung der Problematik an *Diltheys* Fragestellung ins Auge: Dilthey sucht die Überwindung der (neukantianischen) erkenntnistheoretischen Verengung dessen, was Hermeneutik heißen muß, durch die Einsicht, daß der Historiker seinem Gegenstand nicht einfach gegenübersteht, sondern „von der gleichen Bewegung geschichtlichen Lebens getragen wird", der (werttheoretische) Neukantianismus habe „der Verwobenheit der geschichtlichen Erkenntnis in das geschichtliche Geschehen" selbst nicht ihr Recht gegeben (478). Übrigens bringt genannte Abhandlung hochinteressante Bemerkungen zur Auseinandersetzung mit einschlägiger Literatur. — Das Problem allerdings, das der Titel des Werkes im Auge hat, wird, soweit zu sehen, nicht wieder aufgerührt. Der Rez. möchte bei seiner Auffassung bleiben, daß „Methode" von Wissenschaft unablösbar sei, daß der Sinn von Methode nicht praktisch doch auf die spezifische (zum Teil auch schon dort fragwürdig gewordene) Haltung der *Natur*wissenschaften hinausgespielt werden dürfe, daß selbst der Bereich einer allgemeinen Reflexion auf Methode seiner eigenen Methode bewußt und so selbst Wissenschaft sein könne.

H. Ogiermann, S. J.

Grayeff, Felix, Versuch über das Denken. gr. 8° (VII u. 106 S.) Hamburg 1966, F. Meiner, 16.— DM. — G. geht davon aus, daß die überlieferte, auf Aristoteles zurückgehende Logik für das heutige wissenschaftliche und philosophische Denken tatsächlich nicht mehr das methodische Rüstzeug abgibt. Darum will er versuchen, die Formen des Denkens herauszuarbeiten, die dem heutigen Denken wirklich zugrunde liegen. Dies scheinen ihm die Formen zu sein, die er als „ursprüngliche Vorstellungen, synnoetische Verbindungen und synnoetische Systeme" bezeichnet. Unter „ursprünglicher Vorstellung" versteht er das, was jemandem gegenwärtig ist, wenn er mit einem Wort einen Gegenstand bezeichnet. Es ist nicht eine bildhafte Vorstellung, wie mit Berufung auf Külpe und Karl Bühler (7 Anm.) gesagt wird, aber auch nicht ein „Begriff" im Sinn der traditionellen Logik, d. h. nicht eine Gegenstandsvorstellung; denn der Gegenstand ändere sich, die Vorstellung aber bleibe unverändert (8). Die Vorstellung ist allerdings auf den (realen) Gegenstand gerichtet, weist auf ihn hin (9). Ursprüngliche Vorstellungen könne man nicht analysieren, sondern nur im Hinblick auf den Gegenstand neue Vorstellungen bilden und hinzufügen. Das synnoetische Vorstellen ist etwas von dieser Art von Verknüpfung von Vorstellungen wesentlich Verschiedenes. Der wesentliche Unterschied scheint zu sein, daß die Synnoesis vom Gegenstand unabhängig ist. Die Verbindung existiert einzig in meinem Bewußtsein (19). Diese Synnoesis ist der Urakt des Denkens, ihr Ergebnis ist ein Gedanke. Gedanken sind weder wahr noch falsch (20), es entspricht ihnen kein Gegenstand (59). Wohl aber werden sie von uns auf Gegenstände angewandt; wir bestimmen durch sie Gegenstände. Dadurch entsteht ein „synnoetisches System" (23). Ein „System" ist es, weil zum Gegenstand eine Vielheit von Vorstellungen gehört und auf alle diese die gleiche synnoetische Vorstellung angewandt wird. An den Beispielen der Lehre Darwins von der Entstehung der Arten und des Raumbegriffes Kants erläutert G. diesen Begriff des synnoetischen Systems (31—34). In dem sich anschließenden Abschnitt „Folgerungen" (44—60) geht es zunächst um die Funktion der Worte: Sie gehen ursprünglich nicht auf Gegenstände, sondern auf Vorstellungen und Gedanken; nur wenn man sich von der Voraussetzung befreie, daß Worte sich auf Gegenstände richten, werde die Sprache zu einem nützlichen Werkzeug (49); dann aber bedarf man keiner künstlichen, logistischen Sprache, sondern die natürliche Sprache genügt. Weiter wird ausgeführt, daß das Nach-Denken der Gedanken anderer das beste Mittel sei, die Regeln des Denkens zu entdecken. Da das Denken den Anspruch der Wahrheit nicht erheben kann, ist das Kriterium seiner Geltung nur die Wahrhaftigkeit, d. h. die Genauigkeit des Vorstellens und die Einheit des Gedankens (59), welche die Widerspruchslosigkeit einschließt (26). Im 2. Teil (63—103) unterzieht G. von den Ergebnissen des 1. Teils her die überlieferten logischen Formen (das Allgemeine und Besondere, Sätze, Schlüsse, Negation, Terminus des Aristoteles, Syllogismus, Begriff) einer scharfen Kritik. Man

kann sich denken, daß all das nicht viel Gnade findet. „Es folgt, daß kein im logischen Sinn allgemeiner Satz für das Gegebene gültig sein kann" (66). „Ein auf dem Denken beruhender Satz kann niemals eine gegebene (objektive) Ordnung ausdrücken" (67). Die sich auf den Schluß beziehenden „Lehrsätze" dürfen „nicht als ein unentbehrlicher Teil der Einen ausschließlichen Logik gelten" (74). „So wenig wie es einander entgegengesetzte Vorstellungen oder Gegenstände gibt, so wenig gibt es einander widersprechende Gedanken" (76). — Im Rahmen einer kurzen Besprechung ist es unmöglich, zu allen Problemen, die das Buch aufwirft, Stellung zu nehmen. Die Grundfrage dürfte sein: Sind für das heutige wissenschaftliche Arbeiten tatsächlich, wie G. annimmt, die Denkformen grundlegend, die hier beschrieben werden? Entspricht es z. B. der allgemeinen Auffassung der Wissenschaften, daß Gedanken weder wahr noch falsch sind und daß allgemeine Sätze nie für die reale Welt Geltung haben? Warum erwartet dann jeder Naturwissenschaftler, daß er auf Grund von Naturgesetzen Voraussagen über zukünftige Ereignisse machen kann, und warum treffen diese Voraussagen tatsächlich weithin ein (eine Erfahrung, ohne die jede Technik ein Probieren auf gut Glück wäre)?

J. de Vries, S. J.

Tamás, György, Die wissenschaftliche Definition (Studia philosophica Academiae scientiarum Hungaricae, 5). gr. 8° (169 S.) Budapest 1964, Akadémiai Kiadó. 16.40 DM. — T. beklagt die Mängel der überlieferten Lehre von der Definition. Die formallogische Lehre von der Definition sei unzureichend. Sie bedürfe der Ergänzung durch eine „dialektische Logik"; diese könne aber nur als materialistische dialektische Logik fruchtbar sein. Das Buch will ein Beitrag zur konkreten Ausarbeitung dieser schon so oft geforderten Logik sein. — Sicher ist der Gedanke nicht schlecht, die Eigenart einer dialektischen Logik, welche die formale Logik im hegelschen Sinn „aufheben" soll, zunächst einmal an einem konkreten Kapitel der Logik aufzuzeigen; und man ist gespannt auf die Ausführung dieses Programms; man wird dann allerdings enttäuscht. Mit Recht wird zwar betont, die wichtigste Aufgabe der Definition sei die „Realdefinition", „die auf die Erschließung des Wesens des gegebenen Gegenstandes abzielt" (69). Diese Definition muß nun aber in der dialektischen Logik nach T. die „inneren Widersprüche" des Gegenstandes abbilden, die sogleich auftreten, wenn der Gegenstand nicht nur in seinem ruhenden Sein, sondern in seinem Entstehen und seiner Entwicklung betrachtet wird. Ausdrücklich wird gesagt, daß es sich dabei um Widersprüche unter ein und derselben Rücksicht handelt, und der polnische Marxist Adam Schaff wird getadelt, weil er „bedauerlicherweise" solche Widersprüche (die allein echte Widersprüche sind!) ausschalten will (94). Die „dialektische Definition" wird schließlich so bestimmt: „Die nächste Gattung ist jener Gegenstand, aus dem das zu Definierende im Verlauf der Entwicklung unmittelbar entstanden ist. Der Artunterschied hingegen ist die Gesamtheit jener wesentlichen Merkmale, die den zu definierenden Gegenstand von jenem unterscheiden, aus dem er entstanden ist" (130). So ist z. B. der Begriff ‚Tier' die nächste Gattung für ‚Mensch', und es ergibt sich die Definition: „Der Mensch ist ein Tier, das Arbeit verrichtet, in Gesellschaften lebt, denkt und spricht." Das heißt aber: Er ist die Einheit von Tier und Nicht-Tier. Der artbildende Unterschied widerspricht dem Gattungsbegriff, und doch soll diese Definition logisch richtig sein. Aber wenn der Mensch wegen seines Denkens usw. jetzt nicht mehr ‚Tier' ist, kann er dann noch einfachhin als ‚Tier' definiert werden? Doch wohl höchstens als ein Wesen, dessen Vorfahren ‚Tiere' waren — dann aber steckt in der Definition kein Widerspruch mehr (wohl aber wird so der Satz, der Mensch habe sich aus dem Tierreich entwickelt, eine leere Tautologie!). Oder man versteht ‚Tier' im Sinne des lateinischen ‚animal' als ‚Sinnenwesen', ein Begriff, der die Vernunftbegabtheit zwar nicht besagt, aber auch nicht ausschließt, und auch so wird der Widerspruch vermieden. Die „dialektische Definition" scheint also auf einem ungenauen Denken zu beruhen. Diese Ungenauigkeit, dieser Mangel an Sauberkeit des Denkens macht sich in dem Buch immer wieder geltend, und das ist für eine Logik mehr als für jede andere Wissenschaft verderblich. So kann man nicht sagen, daß es dem Verf. gelungen ist, die dialektische Logik als eine gültige Art der Logik zu erweisen. Auch in den sonst

dankenswerten geschichtlichen Durchblicken finden sich zuweilen seltsame Fehlurteile, so etwa, wenn es heißt: „Materialistische Nominalisten waren z. B. Duns Scotus (!), Occam, idealistische hingegen Petrus Hispanus oder Petrus Aureolus" (57). J. de Vries, S. J.

Richter, Vladimir, Untersuchungen zur operativen Logik der Gegenwart. kl. 8° (93 S.) Freiburg - München 1965, Alber. 12.80 DM. — „Es ist eigentlich merkwürdig, daß ein Logiker um die Mitte des 20sten Jahrhunderts seine Auffassung von Logik als ‚operativ' bezeichnen muß, als ob es nicht ein Pleonasmus wäre", meint R. zu P. Lorenzens Logik (55) (gemeint ist vermutlich u. a. Lorenzen, Einführung in die operative Logik und Mathematik, Berlin 1955). In der Wahl seines Titels macht sich R. — wenigstens auf den ersten Blick — desselben Pleonasmus schuldig. Operative Logik hat es mit Handlungen, nicht mit Gegenständen zu tun. Das wußte schon Aristoteles, als er die Logik als τέχνη und nicht als ἐπιστήμη charakterisierte. Im Mittelalter scheinen die Nominalisten den Ars-Charakter der Logik gegen die Realisten verteidigt zu haben. Letztere neigten wenigstens teilweise dazu, die Logik zu den ‚scientiae' zu rechnen. Dieser „Streit" sollte bis in das 20. Jahrhundert hinein nicht verstummen. „Demnach ist in der Logik oder Mathematik Realist jener, der diese Wissenschaften als Lehren von logischen oder mathematischen Gegenständen auffaßt (ontologische Auffassung der Logik), Operationalist jener, der diese als ‚Lehren' (im Sinne von τέχνη) über die Handlungen auffaßt (operative Auffassung von Logik)" (11). — In drei Kapiteln legt R. bedeutendere Modelle solcher *operativen* Logiken der Gegenwart vor. Er beginnt mit einer Darstellung der Logik L. Wittgensteins in seinem Tractatus logico-philosophicus (London 1922), die er vielleicht allzu scharf gegen die „ontologischen" Logiken G. Freges und B. Russels abhebt. Das zweite Kapitel verspricht, den Leser von L. E. J. Brouwers Intuitionismus zu Wittgensteins Spätwerk zu führen. Dabei kommt jedoch die Darstellung der Spätwerke Wittgensteins etwas zu kurz. Ganz das gleiche gilt auch für das dritte Kapitel, das der Verf. „Operative Logik von Lorenzen" überschrieb. Diese Überschrift ist etwas irreführend, da R. sich hier keineswegs ausschließlich mit der operativen Logik von Paul Lorenzen beschäftigt, sondern einen recht ausgedehnten Exkurs zur Logik A. A. Markovs einschiebt. Das Kapitel hätte sehr gewonnen, wenn die Logik Lorenzens etwas ausführlicher dargestellt worden wäre. Dem Verf. kam es jedoch nur darauf an, den operativen Charakter dieser Logik darzustellen. Und das ist ihm gelungen. R. Lay, S. J.

Piaget, Jean, Sagesse et illusions de la philosophie. 8° (287 S.) Paris 1965, Presses Universitaires. 12.— F. — In diesem Buch schreibt sich der bekannte Genfer Psychologe und Wissenschaftstheoretiker seinen Groll gegen die Philosophie und die Philosophen vom Herzen. Nicht als ob er eine die Wissenschaften übersteigende Philosophie überhaupt ablehnen wollte. Er erkennt sie vielmehr als menschlich unentbehrlich an. Sie erhält sogar den hohen Namen „Weisheit". Als solche ist sie eine vernünftige Stellungnahme zur Gesamtheit des Realen (57), eine überlegte Synthese aller Werte (coordination raisonnée de toutes les valeurs: 159). Aufs entschiedenste aber wird abgelehnt, daß sie (beweisbare, verifizierbare) „Erkenntnis" über die Grenzen der Wissenschaften hinaus gibt. Wenn sie höhere Erkenntnisse verspricht, so wird sie zur Täuschung. Sonst müßten die metaphysischen Begründungen alle überzeugen. Die philosophische Reflexion, gebunden an die Persönlichkeit des einzelnen Denkers, hat keine objektiven, intersubjektiven Kriterien der Wahrheit (21). Von „Wahrheit" im Bereich der Metaphysik kann darum keine Rede sein; sonst würde das Wort ‚Wahrheit' völlig doppeldeutig; Wahrheit muß für jedermann verifizierbar sein (111). Im 1. Kap. gibt P. die Geschichte seiner eigenen Abkehr (déconversion) von der Philosophie, der er in seiner Jugend sehr zugetan war. Außer den schon genannten Gründen hat ihm besonders die Einmischung der Philosophen in das Gebiet der Wissenschaften, ihre Meinung, der Philosoph könne auch ohne Kenntnis der Methoden der Wissenschaften überall mitreden, die Philosophie mehr und mehr unglaubwürdig gemacht. Im 2. Kap. wird die eigene Lebenserfahrung durch eine umfassende geschichtliche Betrachtung des Verhältnisses von Philosophie und Wissenschaft ins Allgemeingültige erhoben. Daß

die Philosophie so lange als Erkenntnis galt, hat seinen geschichtlichen Grund darin, daß sie tatsächlich lange mit der Wissenschaft eins war. Das wird an sieben Beispielen erläutert: an Platon, Aristoteles, Descartes, Leibniz, dem englischen Empirismus, Kant und Hegel; bei allen diesen zeigt sich entweder eine Reflexion über eine bereits bestehende und anerkannte Wissenschaft oder eine Vorwegnahme von noch zu konstituierenden Wissenschaften. Demgegenüber sei das Bestreben, eine autonome Philosophie zu begründen, verhältnismäßig jungen Datums (86). Das 3. Kap. mit dem Titel „Das falsche Ideal einer überwissenschaftlichen Erkenntnis" sucht zu zeigen, daß die Berufung auf eine „Intuition" als Quelle höherer Erkenntnis eine Täuschung ist. Das wird besonders durch eine Kritik der intuitionistischen Philosophien Bergsons und Husserls begründet. Das 4. Kap. nimmt die Ansprüche der philosophischen Psychologie (Maine de Biran, Bergson, Sartre, Merleau-Ponty) aufs Korn, das 5. Kap. anhand verschiedener Beispiele die Art und Weise, wie die Philosophen Tatsachenfragen angehen. — Sicher wehren sich die Vertreter der Einzelwissenschaften mit Recht gegen Grenzüberschreitungen der Philosophen, und manche Ausführungen P.s mögen für die Philosophen Anlaß zu einer heilsamen Gewissenserforschung sein können. Aber schießt nicht auch P. selbst übers Ziel hinaus? Vermutlich beansprucht er für die Ausführungen, die sein Buch selbst enthält, das Prädikat echter „Erkenntnis". Können sie aber nach den Methoden, die er allein als wissenschaftlich anerkennt, verifiziert werden? Oder sind sie nicht selbst wesentlich anderer Art als einzelwissenschaftliche Gesetze oder Theorien? Wenn es z. B. heißt, jede Erfahrung sei „eine Strukturierung des Realen, bei der das erkenntnistheoretische Subjekt aktiven Anteil hat" (119), oder, jede Erkenntnis sei „durch vorgegebene Wirkschemata bedingt" (121), kann dann die in diesen Sätzen enthaltene Erkenntnis selbst wiederum in gleicher Weise bedingt sein? Oder beruht sie auf einer ganz anderen Art von Erkenntnis, nämlich letztlich auf jener „vollkommenen Rückkehr des Geistes zu sich selbst", die P. für unmöglich erklärt (119)? Ein anderes Beispiel: Hält der Satz, daß Wahrheit Nachprüfbarkeit von seiten aller erfordere (111), selbst dem in ihm aufgestellten Kriterium stand? Jedenfalls wäre das ein „Nachprüfen" von ganz anderer Art als jene Verifizierung, deren sich die Erfahrungswissenschaften bedienen. Die „Vielstimmigkeit" der Philosophie ist allerdings für viele das große Ärgernis. Aber, ganz abgesehen davon, daß die Gegensätze oft nur scheinbar sind, beweisen auch wirkliche Meinungsverschiedenheiten keineswegs die Gleichberechtigung bzw. Gleichunberechtigung der entgegengesetzten Meinungen. (Vgl. zu diesem Problem z. B.: Louis De Raeymaeker, Die Einstimmigkeit der Naturwissenschaften und die Vielstimmigkeit der Philosophie: Schol 35 [1960] 27—39.) J. de Vries, S. J.

Alcorta, José Ignacio de, El Ser. Pensar Trascendental. 8° (315 S.) Madrid 1961, Ediciones FAX. 65.— Pes.; geb. 86.— Pes. — Der Form nach bietet das Buch weniger einen streng rationalen, die einzelnen Thesen schrittweise begründenden Aufbau einer Ontologie, als vielmehr Meditationen, die ihren Gegenstand von allen Seiten umkreisen und ihn in immer neuen Ansätzen zu begreifen suchen. Den Gegenstand bezeichnet A. als „el ser"; man ist geneigt zu übersetzen: „das Sein"; in Wirklichkeit handelt es sich aber viel mehr um das unbestimmt gedachte „Seiende" (ens), wie sich immer wieder zeigt. A. weiß zwar, daß Heidegger der „ontologischen Differenz" zwischen Seiendem und Sein größte Bedeutung zuschreibt (117), aber bei ihm selbst tritt diese Differenz völlig zurück. Das „transzendentale Denken", der zweite im Titel genannte Gegenstand des Werkes, meint, wie oft wiederholt wird (z. B. 19 70 79), das Denken des transzendentalen Seins und der aus ihm folgenden transzendentalen Bestimmungen; das Wort „transzendental" ist also im scholastischen Sinn, nicht in der Bedeutung, die es durch Kant gewonnen hat, gemeint. Das transzendentale Denken ist Voraussetzung alles kategorialen Denkens. Es offenbart das Seiende als uneingeschränkt, die Gesamtheit aller Realität umfassend (88—94); die Unendlichkeit des Seienden wird also vor allem als logische Unbegrenztheit des Umfangs des Begriffs „Seiendes" gesehen. Mit Recht wird gesagt, daß der Begriff des Seienden nicht gleichbedeutend ist mit dem Begriff des „participans esse", d. h. daß das ‚ens commune' nicht bloß das geschöpfliche Seiende meint. Es umfaßt vielmehr in seiner analogen Einheit „alles,

was ist und sein kann" (269). Die Dialektik dieser Analogie wird in Auseinandersetzung mit Cajetan und Suárez ausführlich dargelegt (252—291). Entsprechend dem zweiten Titel des Buches will A. aber nicht so sehr die überlieferten Thesen der Ontologie des Seienden darlegen als vielmehr die Weise, wie das Seiende erkannt wird. So soll die Möglichkeit der Metaphysik reflex begründet werden. Immer wieder wird betont, daß das Seiende das „Ersterkannte" (primum cognitum) ist. In diesem Zusammenhang wendet sich A. gegen das Mißverständnis der „drei Grade der Abstraktion", als ob diese ein zeitliches Nacheinander besagten, so daß das Sein nur im Durchgang durch die Abstraktion des Physischen und Mathematischen erreicht würde (140 f.). Das Sein wird weder durch Induktion noch durch Deduktion gewonnen, offenbart sich vielmehr in jedem Urteil. Das Sein ist „die erste Gegenwart der Realität" (45 f.). Diese Gegenwart wird bestimmt als „Gegenwart der unbestimmten und allgemeinsten Realität, die sich im Sein kundtut", so daß „die Realität dem Geist ihre Gegenwart als Gegenwart der gesamten und unbestimmten Realität anzeigt" (46). Hier fragt man sich allerdings: Wie kann das unbestimmte Sein, das doch ein abstrakter Denkinhalt ist, sich als „gegenwärtig" kundtun? Doch offenbar nur als Denkinhalt, da es als abstraktes kein reales Seiendes ist. Das bloße Denken des Seins genügt aber nicht, um den Idealismus zu überwinden. So greift denn auch A. über das Denken des Seins hinaus auf eine Erfahrung des Seins zurück. Welches ist diese Erfahrung? A. spricht gelegentlich von „gewissen bevorzugten Erfahrungen, vor allem der metaphysischen Erfahrung des Ich" (156); aber worin besteht noch deren Vorzug, wenn das Sein ebenso unmittelbar aus der sinnlichen Erfahrung gewonnen werden kann? Das scheint aber gesagt zu werden, wenn es heißt: „Wenn wir ein wenig die sinnlichen Hüllen von den sinnlichen Gegebenheiten entfernen, so offenbart sich uns die unvollkommene und unbestimmte Idee des Seins; und alsdann können wir sie betrachten, d. h. anschauen" (220). Aber können wir heute noch Metaphysik betreiben, als wenn es Descartes, Hume und Kant nie gegeben hätte? Und ist nicht sogar nach Thomas das Ergebnis der „Loslösung des Sinnenbildes von den materiellen Bedingungen" zunächst nur die „quidditas rei sensibilis", also ein kategoriales Seiendes? A. zitiert allerdings (213) einen angeblichen Thomastext, der diese quidditas irgendwie auf die ratio entis zurückführt; aber dieser (so, wie er da steht, kaum verständliche) Text findet sich an der angegebenen Stelle (S. th. 1 q. 5 a. 2) nicht. Der für die Erkenntnis der Wahrheit und damit des Seins entscheidende Thomas-Text De veritate q. 1 a. 9 wird nicht bedacht. In ihm scheint ein „transzendentales Denken" gefordert zu werden, das über das „transzendentale Denken", wie es A. versteht, in der Richtung auf das „transzendentale Denken" Kants hinausgeht, aber auch dieses noch übersteigt. — So drängt das gedankenreiche und metaphysisch tiefe Buch A.s über sich hinaus.

J. de Vries, S. J.

Seiler, Julius, Das Dasein Gottes als Denkaufgabe. Darlegung und Bewertung der Gottesbeweise. gr. 8° (328 S.) Luzern - Stuttgart 1965, Räber. 28.— Fr/DM. — Der Verf. stellt fest, daß nach J. Mausbachs Werk „Dasein und Wesen Gottes" (1929/30) auf deutschem Sprachgebiet kein Buch mehr erschienen ist, das das Thema in ausführlicher und umfassender Weise behandelt. Bloße Hand- und Schulbücher zählen nicht, denn sie seien oft genug der Gefahr erlegen, „auf die bescheidene Vorbildung der Hörer und Leser und auf deren begrenzte Aufnahmefähigkeit gebührend Rücksicht nehmen" zu müssen, was eine bedenkliche Niveausenkung zur Folge habe (284 f.). Was anschließend zu den „tieferen Gründen der angedeuteten Schwächen" gesagt wird (Bindung an Autorität und Schulrichtungen, fehlende Berücksichtigung anderer Wissensgebiete, zumal das „fast vollständige" Beiseitelassen der naturwissenschaftlichen Forschungen und Ergebnisse in den meisten heutigen Arbeiten über die Gottesbeweise usw.), muß die moderne scholastische Philosophie in den Augen anderer ja geradezu diskreditieren. Schade! — Der Titel des Werkes will nicht so verstanden sein, als bedeuteten die Gottesbeweise nur eine „Denkaufgabe" (ein Wort, das nach heutigem Sprachgefühl in diesem Zusammenhang m. E. überhaupt fehl am Platze ist); die Frage nach Gott hat noch ganz andere Seiten (315); der gemeinsame letzte Beweggrund sowohl der religiösen als auch der metaphysischen Fragestellung ist „das Verantwortungsbe-

wußtsein des für die Sinnfrage des Lebens reif gewordenen Menschen" (262); schließlich führen die Gottesbeweise auf die „schöpferische Ursache des Kosmos", als die sich auch der Gott des religiösen Glaubens ausweist (266). Dem Verf. liegt nun vor allem daran, die Ergebnisse der Naturwissenschaft zum Zuge kommen zu lassen, im Gegensatz zu scholastischen Darstellungen, denen „auch heute noch ausschließlich die *vor*wissenschaftliche Naturerkenntnis" zugrunde liege (266). Diese seine Absicht bezieht sich in der Hauptsache auf die Durchführung des teleologischen Beweises (92 ff.), drückt sich aber z. B. auch in der These aus, die naturwissenschaftlichen Befunde seien nicht mehr vereinbar „mit der Ansicht von der Allgemeingültigkeit des Bewegungssatzes bzw. mit gewissen Begründungsversuchen desselben" (314). Wenn hier das Wörtchen „bzw." eine Einschränkung insinuiert, so lassen andere Texte eindeutig durchblicken, daß S. den Bewegungssatz in seiner Allgemeinheit einfachhin nicht gelten läßt (36 ff., bes. 46). Es wäre zu diesem Problem mancherlei zu bemerken; es genüge, darauf hinzuweisen, daß doch wohl noch kein scholastischer Philosoph behauptet hat, *jede* reale „Veränderung" besage „Vermehrung der Vollkommenheit" (vgl. 41) — allerdings läßt sich der Beweis aus der Veränderung, sofern er auf die Potenz/Akt/Struktur zurückgreift, nur auf der Basis der Fälle von „plus entitatis" denken (vgl. dazu W. Brugger, Theologia naturalis [1964] nn. 30 34). Der Verf. bringt nun als „wichtigste" Gottesbeweise den aus der Daseinskontingenz, aus der Zielstrebigkeit der Lebensvorgänge, aus dem Entstehen und der Entwicklung der Arten, den „auf Grund gewisser Heilungswunder", schließlich den aus dem Dasein sittlich verantwortlicher Wesen. Die Daseinskontingenz wird aus Abhängigkeit und Veränderlichkeit als Kriterien von Kontingenz erschlossen: das Absolute muß ja auf ein bestimmtes Sosein festgelegt sein, und zwar rein aus sich selbst (vgl. 66). Zum teleologischen Beweis wird eine imponierende Fülle von biologischem Material ausgebreitet; doch worin liegt die „ratio probans"? In einer „geistigen Schau", die auf „der Vielschichtigkeit und Verschachtelung so zahlreicher ineinandergreifender Vorgänge" beruht (115), und in wahrscheinlichkeitstheoretischen Überlegungen (ebd.) — die Unwahrscheinlichkeit, „so komplizierte Pläne" (117) durch den Zufall zu erklären, wird beliebig klein. Interessant ist die Analyse der Heilungswunder als möglicher Grundlage eines Arguments, aber auch die Fassung des Weges aus der Gewissenserfahrung als Kontingenzbeweis (189 f.) und dessen Verhältnis zum teleologischen (191 f.). Es werden anschließend umstrittene, anfechtbare und verfehlte Formen des Gottesbeweises durchgegangen, darunter fallen z. B. die Argumente aus dem Glückseligkeitsstreben, aus dem idealen Gelten, aus den „Möglichkeiten". Andere Beweisgänge, wie etwa der henologische oder selbst die „via quarta", werden nicht erörtert (obwohl „begrenzte Vollkommenheit" auch nach S. Daseinskontingenz impliziert [vgl. 74]). — Ungemein anregend sind manche Abschnitte aus den „Vorbemerkungen zu den Gottesbeweisen", dabei bes. auch die Reflexionen über das Kausalprinzip; der Verf. gelangt in diesem Punkte zu keiner endgültigen Position. Ebenso nützlich sind die Darlegungen über die „grundsätzliche Bewertung der Gottesbeweise" (246 ff.), namentlich die sehr nuancierten, obschon nicht immer ganz überzeugenden Stellungnahmen zu den Fragen nach der Art der Gewißheit der Beweise und nach ihrem formal-logischen Charakter als Beweise. — Das Buch muß und wird, offen oder auch nur in internen Kreisen, zu einem Brennpunkt der Auseinandersetzung um das Thema „Gottesbeweise heute" werden. Jedenfalls hätte es keinen Sinn, der darin neu aufgerührten Problematik auszuweichen. Jede der angeschnittenen Einzelfragen müßte intensiv diskutiert werden. Vorliegende Besprechung konnte davon nur ein Anfang sein. H. Ogiermann, S. J.

Leahy, Louis, S. J., L'Inéluctable Absolu. Comment poser le problème de Dieu (Essais pour notre temps, 1). 8° (173 S.) Bruges - Paris 1964, Desclée de Brouwer. 114.— FB. — Die „natürliche Theologie" soll nicht, wie in der streng thomistischen Konzeption, als Krönung der allgemeinen Metaphysik aufgefaßt werden, sondern als Krönung der „Wissenschaft vom menschlichen Leben" (18). Der Gott der Philosphie soll den der „Religion" darstellen, nicht nur die Rolle der Vollendung einer metaphysischen Weltformel spielen. Der Verf. orientiert sich hier an M. F. Sciacca, den er auf den ersten Seiten ausgiebig zitiert und der das

Vorwort geschrieben hat. Nach weiteren einleitenden Ausführungen über den Ort der philosophischen Gotteslehre beschreibt Teil 1 das „Faktum" der Religion („le fait religieux"), darauf erörtert Teil 2 die philosophische Deutung, den philosophischen Sinn dieses Faktums. Dabei diskutiert ein Vorspann die drei großen Atheismen unserer Zeit (existenzialistischer, marxistischer, „wissenschaftlicher" oder empiristisch-positivistischer Atheismus), nachdem naturalistische und psychologistische Theorien — mitten drin übrigens auch Hegels Religionsphilosophie — als absolut unzulänglich abgetan sind (69—82). Es folgt ein Abschnitt über die „Realität" des Gegenstandes der Religion: exponiert werden aber nur die Theorien einer Uroffenbarung, einer eingeborenen Gottesidee und schließlich, in kurzatmiger Knappheit, die des Ursprungs des Gottesgedankens aus einer „naturhaften" Aktivität des menschlichen Geistes. Letztere Theorie macht der Verf. sich zu eigen (126), allerdings ohne sie des näheren zu begründen. Die Notwendigkeit rationaler Rechtfertigung der Überzeugung von Gottes Existenz ist das Thema des nächsten Kapitels. Die fast allgemeine Verbreitung des „fait religieux" gilt als Anzeichen seiner Realgeltung, das Argument aus dem „consensus universalis" reduziert sich auf „une valeur persuasive"; die strenge objektive Gültigkeit der Gottesidee müsse auf formell philosophischem Wege gesichert werden (135). Diese Aufgabe wird jedoch nicht in Angriff genommen, sondern anscheinend einer gesonderten Veröffentlichung vorbehalten. Das letzte Kapitel erläutert die Wichtigkeit einer solchen Untersuchung für das religiöse Bewußtsein selbst. Es betont das Ungenügen rein subjektiver Gottesgewißheit, auch sog. religiöser „Erfahrung", andererseits die Notwendigkeit, das reflektierende Denken („la pensée rationnelle") als integrierendes Moment der ganzheitlichen Aktivität, als welche das religiöse Verhalten angesprochen werden muß, anzuerkennen und zum Zuge kommen zu lassen. In einem Anhang wird zum Schluß die kirchliche Lehre von der Möglichkeit einer natürlichen Gotteserkenntnis dargestellt. Zu jedem Kapitel findet der Leser kurze Literaturangaben, sie werden durch eine (selbstverständlich ebenfalls nicht vollständige) Bibliographie (149—155) ergänzt. — Das Büchlein mag sich als Einführung in die religionsphilosophische Problematik für Seminaristen, zumal außerhalb Europas, gut eignen. Immerhin ist es erstaunlich, daß sein Grundanliegen, nämlich die Konzeption der „theologia naturalis" als Krönung einer Lehre vom Menschen, der Wissenschaft vom menschlichen Leben, nicht eigentlich durchgeführt wird; man hätte genaueren Anschluß an die Bestrebungen der personalistischen oder auch spiritualistischen Philosophie erwartet (irgendwie in der Linie des Denkens eines M. F. Sciacca) oder etwa an die Grundintention eines M. Blondel: erste Andeutungen in dieser Richtung finden sich in der „Introduction" (36 f.).

H. Ogiermann, S. J.

2. Geschichte der älteren und neueren Philosophie.

Plotini Opera ediderunt Paul Henry et Hans-Rudolf Schwyzer. Tomus I: Porphyrii vita Plotini. Enneades I—III. 8° (XXVIII u. 382 S.) Oxford 1964, Clarendon. 42.— Sh. — Es ist eine große Freude, das Erscheinen vorstehenden Buches hier anzeigen zu können. Der erste Band des Plotintextes, den Henry und Schwyzer in jahrelanger, gewissenhaftester Arbeit und in mustergültiger Zusammenarbeit geschaffen haben, hat jetzt in einem handlichen, schön ausgestatteten Bändchen der bekannten Oxforder Klassikertexte eine kleine Ausgabe gefunden und ist damit einem größeren Leserkreis zugänglich gemacht worden. Es handelt sich dabei aber nicht um einen bloßen Abdruck des früheren Textes. Dies beweist das 6 Seiten umfassende Verzeichnis von Stellen, wo die Herausgeber glaubten, neueren Ergebnissen entsprechend Änderungen vornehmen zu müssen. Der textkritische Apparat ist gekürzt; die Angaben der Quellen, aus denen Plotin geschöpft hat, eine sehr willkommene Hilfe für die Deutung, sind vermehrt worden. Den Herausgebern und dem Verlag gebührt aufrichtiger Dank, daß sie uns dieses Werkzeug der Plotinforschung geschenkt haben, und man kann nur wünschen, daß dieser Dank sich in gesteigerter Arbeit und unablässigem Bemühen um die Deutung des so ungewöhnlich schwer verständlichen Textes zeigen möge.

W. Kutsch, S. J. (†)

Corbin, Henri, Histoire de la philosophie islamique. I: Des origines jusq'à la mort d'Averroës (1198). Avec la collaboration de *Seyyed Hossein Nasr* et *Osman Yahya*. kl. 8° (438 S.) Paris 1964, Gallimard. — Gesamtdarstellungen der arabisch-islamischen Philosophie sind nicht gerade häufig. Um so freudiger wird man vorstehende Darstellung begrüßen, die einen gründlichen Kenner zum Verfasser hat. Sie umfaßt deren ersten Zeitraum von den Anfängen bis zum Tode des Averroës. Das Buch ist in folgende Abschnitte gegliedert: I. Les sources de la méditation philosophique en islam. II. Le Shi'isme et la philosophie prophétique. III. Le kalam sunnite. IV. Philosophie et sciences de la nature. V. Les philosophes hellénisants. VI. Le soufisme. VII. Sohrawardi et la philosophie de la lumière. VIII. En Andalousie. — Wie dieser Überblick klar zeigt, weicht die Betrachtungsweise Corbins bedeutend von der im Westen bislang gebräuchlichen ab; er hat den Begriff der Philosophie des behandelten Gegenstandes wegen weiter gefaßt. Mit Recht hebt er hervor, er habe kaum Vorgänger hierin gehabt. Im Abendland blieb der Blick zu sehr auf das Erbe des klassischen Altertums gerichtet, dessen Begriffe sich noch lange nicht dem oft so andersgearteten Bereich der islamischen Philosophie anpassen lassen. So war es nur zu berechtigt, das Blickfeld zu erweitern. Zu einzelnen Ausführungen des Buches wäre manches kritisch zu bemerken. Hier sei nur etwas näher auf den Titel des Buches eingegangen. Bekanntlich streitet man darüber, ob wir von arabischer oder islamischer Philosophie reden sollen. Für beide führt man Gründe an, aber keine der Benennungen befriedigt. Man möge hierüber nachlesen, was P. Anawati, Mélange de l'Institut Dominicain d'Etudes Orientales V (1958—59) S. 181 ff. ausgeführt hat. Dieser hat daselbst die bis jetzt beste Bezeichnung gegeben, wie uns dünkt: Philosophie Médiévale en Terre d'Islam. Dieser Titel würde auch für das vorliegende Buch passen. Islamische Philosophie besagt, wenn Worte noch einen Sinn haben, jene Philosophie, die aus dem Boden der Gedankenwelt des Islams gewachsen und in ihrem Wesen von dieser geprägt ist. Sie findet sich, soweit wir sehen, doch vor allem in den Werken der muslimischen Theologen; daraus ist sie auch zu schöpfen, ähnlich wie die lateinische Scholastik des Westens aus den Werken der mittelalterlichen Gottesgelehrten erarbeitet wurde, wobei sich ein etwas einseitiges Bild ergeben hat. Die Gefahr solcher Verzeichnung besteht viel weniger für den Osten, da die Vertreter der Eigenständigkeit der Philosophie hier bedeutend entschiedener hervorragten gegenüber den Theologen als die Lehrer an den Artistenfakultäten des Westens. Von der so aufgefaßten islamischen Philosophie sind sicher auszuscheiden die Christen, die vor allem die großen Übersetzer aus dem Griechischen und Syrischen stellten, sodann die Harranier oder Sabier, auch (so scheint uns wenigstens) die hellenisierenden Philosophen, die, nebenbei bemerkt, auch von Theologen des Islams abgelehnt wurden, also manche der in Abschnitt IV, V, VIII erwähnten Namen. Gegen den Ausdruck *Arabische Philosophen*, d. h. Ph., deren Werke in arabischer Sprache abgefaßt sind, wendet sich Corbin S. 6 des Vorwortes mit Recht mit der Begründung, daß dann viele Denker Irans nicht darunter fielen; die Sprache ihrer Werke ist eben das Persische. Daraus braucht „nun nicht zu folgen, daß wir sie in erster Linie als islamische Denker ansehen müssen. Wie Zeller einst sein gewaltiges Werk *Die Philosophie der Griechen* benannt hat, so dürfen wir ohne Zweifel von der *Philosophie der Iranier* oder *Perser* reden, deren gründliche Darstellung sicher auch einen stattlichen Band füllen würde. Dieses Werk zu schaffen und damit dem Iran den Platz zuzuerkennen, der ihm in der Geschichte des Geisteslebens von Rechts wegen gebührt, scheint uns von den heutigen Gelehrten keiner eher berufen als Corbin!

W. Kutsch, S. J. (†)

Weinberg, Julius R., A Short History of Medieval Philosophy. 8° (VIII u. 304 S.) New Jersey 1964, Princeton. 6.— $. — Weinberg zeichnet zunächst in der Einführung knapp die Eigenart mittelalterlicher Philosophie und ihre Stellung zur Theologie und bietet dann eine gedrängte Übersicht der wichtigsten platonischen, aristotelischen und neuplatonischen Gedanken, die auf die Ausgestaltung des mittelalterlichen Geisteslebens einen bestimmenden Einfluß ausübten, sowie ihrer Überlieferung. Die geschichtliche Entwicklung zeichnet der Verfasser dann in folgenden Abschnitten: II. St. Augustinus. III. The Mystical Element in

Medieval Thought: Pseudo-Dionysius and John Scotus Eriugena. IV. Anselm and the Beginnings of Scholasticism. V. Abelard and the Problem of Universals. VI. Philosophy in the Islamic Middle Ages. VII. The Philosophy of the Jews in the Middle Ages. VIII. Philosophy in Thirteenth-Century Christendom. IX. St. Thomas Aquinas. X. Duns Scotus. XI. William of Ockham. XII. The Critical Tendencies of the Fourteenth Century. — Es ist ein treffliches Bild, das Weinberg von der mittelalterlichen Philosophie des lateinischen Westens entworfen hat. Gründliche Kenntnisse und ein selbständiges Urteil zeichnen seine Ausführungen aus. Dies gilt indes nicht von seiner wohl zu kurz geratenen Darstellung der islamischen und jüdischen Philosophie, wie der Verfasser es selber erkennen läßt. Zu weiterer Belehrung hierin findet der Leser im Verzeichnis des Schrifttums die wichtigsten Bücher angegeben. Die Auswahl war bei der Reichhaltigkeit des Stoffes nicht leicht, dürfte aber im wesentlichen zutreffend sein. Zur Ergänzung und Abrundung des Bildes sei für eine Neuausgabe des Buches empfohlen, neben Augustinus auch Boethius zu bringen. Da man bislang bei der Darstellung der mittelalterlichen Philosophie sich meistens auf die Werke der großen Gottesgelehrten stützte, gewann man ein etwas einseitiges Bild davon. Es sind, wie J. Vennebusch, Ein anonymer Aristoteleskommentar des XIII. Jahrhunderts (1963) S. V., mit Recht betont, die Gelehrten der Artistenfakultäten, wo das ausgesprochen philosophische Denken mehr gepflegt wurde und man sich seiner Eigenständigkeit und seines Eigenwertes bewußt war, mehr zu berücksichtigen. Ein zusammenfassender Überblick über deren bedeutendsten Vertreter im Anschluß an Abaelard wäre sicher angebracht. Vor Thomas von Aquin gehört Albertus Magnus wegen seiner naturwissenschaftlichen Richtung. Schließlich mag man noch die vom Verfasser erwähnten Eckehart und Nicolaus Cusanus hinzufügen samt einem Beitrag über die so sehr vernachlässigte byzantinische Philosophie! W. Kutsch, S. J. (†)

Lemay, Richard, Abu Ma'shar and Latin Aristotelianism in the Twelfth Century. The Recovery of Aristotle's Natural Philosophy through Arabic Astrology. gr. 8° (XL u. 468 S.) Beirut 1962, American University. — Mannigfach waren die Wege, auf denen Aristoteles dem lateinischen Mittelalter bekannt wurde. In das Dunkel, das vor allem über den Anfängen des Eindringens seiner Lehren im XII. Jahrh. liegt, brachten und bringen immer noch neues Licht die Arbeiten, die mit dem großen Unternehmen des *Aristoteles Latinus* zusammenhängen. Vorstehende gründliche Untersuchungen Lemays führen uns auf einen kaum beachteten, etwas abseits liegenden Weg. Es handelt sich dabei vor allem um die Rolle, die der berühmte Sternforscher und Sterndeuter Abu Ma'shar (IX. Jahrh.) mit seinem Hauptwerke Kitâb al-mudkhal al-kabîr ilâ 'ilm aḥkâm an-nuǧûm = Buch der Einführung in die Wissenschaft der Weissagung aus den Sternen, lateinisch bekannt als *Liber introductorius maior* oder *Introductorium maius*, gespielt hat. Abu Ma'shar hatte in diesem Werke seine Sterndeutung mit naturwissenschaftlichen Lehren des Stagiriten zu stützen gesucht. Dieses Buch wurde von Johannes von Sevilla ins Lateinische übertragen und in abgekürzter Form von Hermann von Carinthia. Aus ihm schöpften naturphilosophische Anschauungen Raimund von Marseille und Wilhelm von Conches. Damit bekannt waren auch Bernhard Silvestris, Thierry von Chartres, Clarembald von Arras, Johannes von Salisbury, Daniel von Morley. So hat Abu Ma'shar nicht wenig beigetragen zur Erweiterung der Kenntnis des Aristoteles im Westen. Das zeigen die gediegenen Untersuchungen Lemays klar. Man darf vielleicht vermuten, daß von hier aus auch ein Anstoß gegeben wurde für die großartige Übersetzertätigkeit der Schriften des Aristoteles selber zu Toledo. Anderseits wirkte sich die Verknüpfung mit der Sterndeuterei wohl nicht günstig aus, da diese ja von jeher abgelehnt wurde und mit ihr dann im Mittelalter auch der Philosoph Aristoteles. — Auf die Ausführungen über die Arbeitsweise der Übersetzer können wir hier nicht näher eingehen, da der arabische Text noch nicht veröffentlicht ist. — Zu S. 57, Anm. 1, sei kurz bemerkt, daß ‚inventum' nach unseren Beobachtungen dem arabischen mauǧûd = ens, existens, griech. ‚on' entspricht, wuǧûd = existentia. Vgl. Seybold, Chr. Fr., *Glossarium Latino-arabicum* S. 270. Zu ‚anitas', S. 57, ist jetzt zu vergleichen M. Th. d'Alverny, *Anniyya-Anitas (Mélanges offerts à Gilson*, Paris 1957, S. 59). — Zum Schluß sei

hier der Wunsch ausgesprochen, der Verfasser möge diese oft so versteckten Spuren des Eindringens aristotelischer Gedanken in den lateinischen Westen des Mittelalters weiter verfolgen. Mancher noch dunkle Punkt dürfte von hier aus aufgehellt werden. W. Kutsch, S. J. (†)

Bobik, Joseph, Aquinas on Being and Essence. A Translation and Interpretation. 8° (XVI u. 286 S.) Notre Dame, Ind. 1965, University of Notre Dame Press. 5.— $. — Der Band enthält eine englische Übersetzung von De ente et essentia und einen ausführlichen Kommentar, der den Text Abschnitt für Abschnitt erklärt. Die Übersetzung ist genau und doch flüssig. Auch der Sinn schwieriger Stellen, der von andern Übersetzern zuweilen verfehlt wird, ist durchweg richtig wiedergegeben (vgl. z. B. S. 222 f. n. 93). Eine Stelle allerdings, die fast in jeder Übersetzung anders gedeutet wird, scheint mir auch hier nicht treffend wiedergegeben zu sein, nämlich der Satz im 5. Kap.: (formae) non efficiuntur intelligibiles in actu, nisi per virtutem substantiae intelligentis, secundum quod recipiuntur in ea et secundum quod *aguntur per eam.* B. übersetzt die letzten Worte: according as they are affected by that substance (135, n. 68); das würde etwa heißen: insofern sie eine Einwirkung von dieser Substanz erfahren; das setzt voraus, daß die „formae intelligibiles" schon unabhängig von dieser Einwirkung bestehen; „aguntur" dürfte aber mehr sagen, nämlich, daß die geistige Erkenntnisform von dem Vermögen (virtus) der geistigen Substanz schlechthin erwirkt, gebildet wird, nämlich von *dem* Vermögen, dessen Name schon Wirken besagt, vom ‚intellectus agens'. (Dadurch, daß sein Wirken erst *nach* dem ‚Aufnehmen' durch den ‚intellectus possibilis' erwähnt wird, darf man sich nicht irre machen lassen; es ist dies nicht die einzige derartige Ungenauigkeit in dem sprachlich nicht durchgefeilten Text von De ente et essentia.) — Wohltuend wirkt die schlichte Sprache, deren sich der Übersetzer befleißigt, und der Verzicht auf metaphysisch klingende Wortverrenkungen, die ein tieferes Verständnis vortäuschen. Nur darf das nicht zu einer Verarmung des Sinnes führen. Dies dürfte aber der Fall sein, wenn das ‚esse' des hl. Thomas mit ‚existence' übersetzt wird. Das Unzureichende dieser Übersetzung wird besonders klar, wenn im 5. Kap. von Gott gesagt wird, er sei ‚existence alone' oder ‚subsistent existence' (160, n. 78); hat das überhaupt einen Sinn? Der Einwand liegt nahe: Wie soll man das ‚esse' anders übersetzen, da ‚being' bereits für ‚ens' festgelegt ist? Gilson in seinem Werk „Being and Some Philosophers" (Toronto 1949, S. 160 ff.) sagt ‚to be'. — Der Kommentar geht auf einzelne Textschwierigkeiten und auf Fragen philosophiegeschichtlicher Art wenig ein, sondern beschränkt sich auf eine leicht verständliche sachliche Darlegung und Erklärung der Grundgedanken. Der Verf. deutet selbst an, daß von seiner Arbeit an erster Stelle „serious undergraduates" und darum auch Lehrer der Metaphysik für diese Stufe Nutzen haben werden (VIII). J. de Vries, S. J.

Guilelmi Ockham Expositionis in Libros artis logicae prooemium et expositio in librum Porphyrii De praedicabilibus. Edidit *Ernest A. Moody* (Franciscan Institute Publications). gr. 8° (XIX u. 147 S.) New York 1965, The Franciscan Institute, St. Bonaventure University (Paderborn, Schöningh). — Mit dieser Textausgabe liegt der 1. Band der kritischen Gesamtausgabe aller philosophischen und theologischen Werke des Wilhelm von Ockham vor. Der Band enthält den 1. Teil der Expositio in libros artis logicae, und zwar das Prooemium und den Kommentar zum Buch des Porphyrius über die Prädikabilien. Ockham beabsichtigte zwar, das ganze mittelalterliche Corpus logicum zu kommentieren, doch er konnte von diesem Vorhaben nur die Kommentare zu Porphyrius, zur Kategorienschrift, zu De interpretatione und De sophisticis elenchis ausführen. Einen Inkunabeldruck dieser Werke (ohne den Kommentar zu De sophisticis elenchis) gab Marcus von Benevento 1496 in Bologna heraus unter dem Titel ‚Expositio aurea et admodum utilis super artem veterem edita per venerabilem inceptorem fratrem Guilielmum de Occham, cum quaestionibus Alberti parvi de Saxonia'. Der Nachdruck dieser Ausgabe ist unlängst bei Gregg (London 1965) erschienen. Allerdings liegt dem Text dieser Erstausgabe eine sehr schlechte Handschriftentradition

zugrunde. Der neuen kritischen Ausgabe, welche von dem hervorragenden Kenner Ockhams *E. A. Moody* besorgt ist, ging eine jahrelange Arbeit des kritischen Studiums der uns heute bekannten Handschriften voraus. Um diese Arbeit hat sich der leider frühzeitig (1955) verstorbene Initiator dieser kritischen Gesamtausgabe *P. Philotheus Boehner, O. F. M.*, große Verdienste erworben. Seinem Andenken ist darum diese Ausgabe gewidmet. Als primäre Quellen des neuen kritischen Textes wurden zwei Florenzer Handschriften (Firenze, Bibl. Naz. Ms. B. 4. 1618 und Ms. G. 3. 803) gewählt und außerdem als sekundäre Quellen weitere fünf Handschriften (Cod. Vaticanus Pal. lat. 998; Paris, Bibl. nat. Ms. lat. 6431; Assisi, Ms. 670; Los Angeles, Univ. of Calif., Ms. 6; Oxford, Ms. Bodl. Canonic. Misc. 558). Die Handschrift Cod. Vat. Borgh. 151 (aus Versehen auf S. XII und S. XVI als Cod. Vat. Borgh. 150 angeführt), auf die *A. Maier* (Greg 28 [1947] 101 ff.) aufmerksam machte und die eine Redactio abbreviata der Expositio bis zum Ende des 1. Buches De interpretatione darstellt, enthält ebenfalls einen sehr guten Text, der den Florenzer Handschriften sehr nahesteht. Die Expositio in libros artis logicae schrieb Ockham in Oxford zwischen 1316 und 1323. Sie gehört neben seinen Vorlesungen über die Sentenzen des Petrus Lombardus und der Ordinatio zum 1. Buch der Sentenzen zu Ockhams frühesten Werken. Die Bedeutung dieses ersten logischen Werkes wird man schwer überschätzen können. Ockhams Ablehnung des universale in re, seine Methode der sprachlogischen Analyse (meisterhafte Anwendung der Suppositionslehre) zeigen, daß Ockham nicht nur zu den bedeutendsten Logikern und den besten Interpreten des Aristoteles im Mittelalter gehörte, sondern daß sein Werk gerade im gegenwärtigen Philosophieren, das sich weithin der sprachanalytischen Methode zuwendet, wieder aktuell wird. Auch für unsere Kenntnis des Mittelalters ist diese kritische Ausgabe von grundlegender Bedeutung. Es ist zu wünschen, daß dieses mit großer Sorgfalt begonnene Werk schnell voranschreiten wird. Vl. Richter, S. J.

Suárez, Francisco, Ausgewählte Texte zum Völkerrecht, Lateinischer Text nebst deutscher Übersetzung hrsg. v. *Jos. de Vries, S. J.*, Einleitung v. *Jos. Soder, S. J.*, gr. 8° (XI u. 214 S.) Tübingen 1965, Mohr. 38.— DM; Ln. 43.— DM. — Als 4. Band der Reihe „Die Klassiker des Völkerrechts in modernen deutschen Übersetzungen", die von dem verstorbenen Bonner Völkerrechtler *W. Schätzel* herausgegeben wurde, liegt eine Auswahl aus dem Werk von Franz Suárez vor, die seine bedeutendsten Texte zum Völkerrecht zum ersten Mal in deutscher Übersetzung bietet. Sie enthält die grundlegenden Ausführungen von S. über den Begriff des „ius gentium" aus dem Traktat *De legibus*, und zwar in zwei verschiedenen Fassungen: nach einer bisher unveröffentlichten Handschrift der Vorlesungen in Coimbra aus dem Jahr 1601 und nach der ausführlichen Druckausgabe von 1612. Darauf folgt ein Auszug aus der *Defensio fidei catholicae*, in dem der für das Völkerrecht so wichtige Begriff der staatlichen Souveränität entwickelt und gegen eine Überbewertung der päpstlichen Autorität abgegrenzt wird. Zwei Abschnitte aus *De triplici virtute theologica* behandeln schließlich die Regierungsgewalt auch ungläubiger Fürsten und das Kriegsrecht. Den Texten geht eine Einführung aus der Feder von Jos. Soder voraus, die den Gelehrten Suárez, seine wissenschaftliche Arbeit und seine Verdienste um die Entwicklung des Völkerrechts eingehend würdigt. Ein Literaturverzeichnis zur Völkerrechtslehre des S. sowie ein Namen- und Sachverzeichnis sind beigegeben. Dankbar begrüßt man besonders auch die sorgfältigen Anmerkungen, in denen die Zitate des S. verifiziert und weniger bekannte Autoren vorgestellt werden. — Die textverständige und zugleich flüssige Übersetzung macht das Lesen zu einem rechten Vergnügen und bringt einem die Lebensnähe vieler schon vor so langer Zeit entwickelter Gedanken zum Bewußtsein, so besonders bei den scharfsinnigen Untersuchungen zu dem schwierigen Begriff des „ius gentium", wo unter anderem schon klar der biologisch begründete Begriff des Naturrechts als nicht aus sich heraus sittlich bedeutsam zurückgewiesen wird (36 f.). Die Wiedergabe des Wortes „ius gentium" durch das im Deutschen engere „Völkerrecht" befriedigt allerdings nicht völlig. Ähnliches gilt, wenn für „ius civile" „Bürgerrecht" (31) oder „bürgerliches Recht" (71) gebraucht wird (gelegentlich treffender, wenn auch schwerfälliger: „innerstaatliches Recht" oder „ein-

zelstaatliches Recht", so 31 u. 77). Vielleicht wären „Recht der Völker" bzw. „Recht der Bürger" als unbestimmtere Übersetzungen vorzuziehen gewesen. — Die uneingeschränkte Zustimmung, mit der Soder den Bedeutungswandel des Begriffs „ius gentium" zum zwischenstaatlichen positiven Recht begrüßt, erscheint ein wenig überschwenglich; allerdings hat Suárez damit diesen Begriff für die Zukunft in einer bestimmten Richtung festgelegt. — Die Abschnitte über das Kriegsrecht lassen mehr den zeitbedingten Hintergrund erkennen. So viele Voraussetzungen für einen gerechten Krieg erscheinen uns heute als problematisch, daß man das Kriegsrecht des S. wohl schwerlich noch allein deshalb als „durchaus modern" (18) wird bezeichnen können, weil seine naturrechtlichen Grundsätze richtig und einsichtig sind. — Zwei Druckfehler sind an der sonst auch technisch hervorragenden Ausgabe aufgefallen: S. 84, Anm. 5 (statt Paris II lies: Pars II); S. 168, Anm. 15 (statt vensuris lies: censuris). W. Kerber, S. J.

Wilenius, Reijo, The Social and Political Theory of Francisco Suárez (Acta Philosophica Fennica, 15). gr. 8° (129 S.) Helsinki 1963, Societas Philosophica Fennica. 9.— Fmk. — Nach einer Einleitung über die Erneuerung der Scholastik im 16. Jahrhundert und über das Leben, die Werke und die Methode des Suárez legt W. im 1. Teil die Grundbegriffe der Rechts- und Staatsphilosophie des Suárez dar: Gemeinschaft, Recht und Gesetz, Gewohnheitsrecht, Naturrecht, positives Recht und „Völkerrecht", Staatsgewalt, Staatsformen. Die im Vorwort (5) ausgesprochene Hauptabsicht des Verf. wird vor allem im 2. Teil (75—95) ausgeführt: W. arbeitet hier heraus, wie in der Lehre des Suárez der Demokratie eine Priorität vor der Monarchie und ähnlich dem Gemeineigentum eine Priorität vor dem Privateigentum zukommt. Die Demokratie ist das Ursprüngliche im Sinn der bekannten Lehre vom Volksganzen als dem ersten Träger der Staatsgewalt; das Gemeineigentum ist ursprünglich nicht nur in dem negativen Sinn, daß die Natur keine bestimmte Verteilung der Güter begründet, sondern auch im positiven Sinn einer Bevorzugung des Gemeineigentums. Allerdings verbietet das Naturgesetz nicht den Übergang zur monarchischen Verfassung oder zum Privateigentum. Aber dies sind dann Einrichtungen des positiven Rechtes (bzw. des „Völkerrechtes"), und es bleibt auch dann ein grundlegendes Recht der Gemeinschaft bestehen; im Bereich der Staatsformen bedeutet dies ein Recht des Volksganzen, den zum Tyrannen gewordenen Fürsten abzusetzen, im Bereich des Eigentums ein „dominium altum" der Gemeinschaft und den Anspruch der Armen auf die „überflüssigen" Güter der Reichen; der Reiche, der diesen Anspruch mißachtet, werde geradezu „Räuber" genannt (90). (Hier ist allerdings zu beachten, daß dieses Wort nur in einer Zusammenfassung von Aussprüchen der Kirchenväter steht; daß Suárez es nicht buchstäblich versteht, geht aus De charitate, d. 7 s. 6 n. 2 hervor, wo er leugnet, daß es sich bei der Pflicht zum Almosengeben um eine eigentliche Rechtspflicht handelt.) Nach einem kurzen Abschnitt über die Gewalt des Fürsten folgen noch bedeutsame Ausführungen über die Stellung des Einzelnen in Staat und Gesellschaft. Entgegen einer nicht selten geäußerten Auffassung meint W., Suárez sei noch mehr „antiindividualistisch" als selbst Thomas. — Im ganzen ist die Interpretation, die W. von der Sozialphilosophie des Suárez gibt, durchaus zuverlässig, wenn auch hie und da die Akzente etwas einseitig gesetzt sind. Daß Suárez *im Gegensatz* zu Thomas die positiven Gesetze nicht durch Schlußfolgerung aus dem Naturgesetz, sondern durch freie Determination zustande kommen läßt (30 64), stimmt nicht; Suárez hat vielmehr in dieser Frage sachlich und terminologisch die Lehre des Aquinaten übernommen (vgl. S. th. 1, 2 q. 95 a. 4). J. de Vries, S. J.

Gemmeke, Elisabeth, Die Metaphysik des sittlich Guten bei Franz Suarez (Freiburger Theologische Studien, 84). gr. 8° (291 S.) Freiburg 1965, Herder. 29.50 DM. — In der Einführung (11—33) versucht die Verf. zuerst eine geistesgeschichtliche Einordnung der Moralphilosophie des Suarez (S.). Als wichtig für ihr Verständnis sieht sie die ignatianische Spiritualität des S. an (20). Dazu kommt das im 16. Jahrhundert neu erwachende Bestreben, die Trennung von Theologie, Moral und Recht zu überwinden. Sodann klärt G. die im folgenden oft vorkommenden,

für S. charakteristischen Begriffe des ‚modus' und des ‚objektiven Begriffs'; letzterer wird bestimmt als „das Objekt selbst, als erkanntes oder erkennbares, das eine intentionale, unveränderliche und bleibende Gegenwart — nicht im Erkenntnisakt, aber — im menschlichen Geist ... erwirbt" (33). — Der 1. Teil (35—143) behandelt die metaphysischen Grundlagen des sittlich Guten: die Geschöpflichkeit des Menschen, seine Zielbestimmtheit, Personalität und Gemeinschaftsbezogenheit. Fragen nach der ontologischen Eigenart all dieser Bestimmungen, ob sie gedankliche oder reale Beziehungen oder „modi" usw. sind, nehmen einen breiten Raum ein. Für die Ethik bedeutsamer ist es, daß S. „angesichts des heraufkommenden Säkularismus die menschlichen Gemeinschaften ... in der metaphysischen Bindung an Gott ... zu begründen" sucht (104). Wichtig ist in diesem Zusammenhang die Lehre des S. über die Gerechtigkeit Gottes (109—115), durch die alles Recht der Geschöpfe letztlich begründet wird; Gottes Gerechtigkeit ist Ordnerin des ganzen Schöpfungswerkes: Gott gibt dem Geschöpf, nicht weil er ihm etwas schuldet, sondern weil es ihm selbst als dem höchsten Gute so geziemt (114). — Der 2. Teil des Werkes (145—244) entfaltet die Lehre des S. über das sittlich Gute selbst. Grundlegend ist das 1. Kap. über die transzendentale Gutheit; sie ist weder eine gedankliche noch eine reale Beziehung, sondern die Wesenvollkommenheit zusammen mit der „convenientia", die eine Fähigkeit (capacitas) oder Neigung (inclinatio) in dem Seienden, dem etwas gut ist, „konnotiert" (149—155). Das 2. Kap. behandelt das sittliche Sein (esse morale) im allgemeinen. Hier, wie auch schon gelegentlich früher (92), berührt G. mehrmals (161 165 167) die interessante Frage, ob es nach S. eine rein psychische Wahlfreiheit gebe, die für ein sittliches Handeln nicht ausreicht, weil jede Beachtung der Sittennorm fehlt. In De bonitate et malitia actuum humanorum 1, 1, 7 scheint S. das als wahrscheinlich zu behaupten; weniger klar ist der Text im selben Werk 8, 2, 6; freilich ergibt sich hier die Schwierigkeit, wie diese Lehre mit der in dem gleichen Werk (9, 3, 10) vorgetragenen Auffassung von der Unmöglichkeit sittlich indifferenter freier Handlungen vereinbar ist; man könnte zur Erklärung darauf hinweisen, daß S. beide Lehren nur als wahrscheinlich vorlegt. Bezüglich der sittlichen Gutheit des Objekts betont S., daß sie an erster Stelle Gott selbst zukomme (205); anderem kommt die objektive sittliche Gutheit zu, insofern es den Menschen auf Gott als das letzte Ziel hinordnet (De bon. 2, 2, 14), so daß in jedem sittlich Guten letztlich das höchste Gut intendiert wird (207). Wenn S. also im gleichen Werk (6, 1, 11) die Notwendigkeit einer Intention des letzten Zieles zu leugnen scheint, so ist wohl an eine zum sittlichen Akt hinzugefügte ausdrückliche Intention (eine „alia relatio operantis", wie S. sagt), zu denken. In dem Kap. über das Böse führt die Frage, ob die sittliche Schlechtheit durch den Widerspruch zum Gesetz zustande komme, zu der Unterscheidung eines „indikativen Gesetzes", d. h. der Einsicht, daß etwas gesollt ist, und des „imperativen Gesetzes", das allein Gesetz im strengen Sinn ist (261). Diesem eigentlichen Sittengesetz, an dem S. gegen Vazquez festhält, ist der 3. Teil (245—267) gewidmet. Es geht hier um das „ewige Gesetz" und vor allem um das Naturgesetz. Die Verf. zeigt hier, daß S. das befehlende Gesetz Gottes unter Voraussetzung der Erschaffung freier Geschöpfe für notwendig hält und daß er der menschlichen Vernunft die Kraft zuschreibt, dieses Gebotensein des Guten auch zu erkennen (wobei offenbar zunächst nur an den gottesgläubigen Menschen gedacht wird; wie *jeder* Mensch den „unbedingten Anspruch einer Autorität" (257) spüren könne, darüber scheint sich S. keine Gedanken gemacht zu haben). G. weist nicht auf den Widerspruch hin, in dem diese Lehre aus De legibus zu der einige Seiten vorher (234) erwähnten Auffassung in De bonitate et malitia (7, 1, 10) steht; dort heißt es ausdrücklich, es könne durch keinen Vernunftgrund bewiesen werden, daß Gott unter Voraussetzung des Willens, den Menschen zu schaffen, ihm Gesetze und Befehle auferlegen müsse. Sicherlich wird man der Stellungnahme in De legibus die größere Bedeutung zuschreiben müssen, da dieses Werk von S. selbst zum Druck vorbereitet wurde, während De bonitate et malitia erst aus seinem Nachlaß, anscheinend nach Vorlesungen aus seiner Frühzeit, herausgegeben worden ist. — Jedenfalls zeigen schon diese wenigen Bemerkungen, wie reich an bedeutsamen Fragestellungen und Antworten die gründliche Arbeit der Verf. ist.

J. de Vries, S. J.

Locke, John, Ein Brief über Toleranz. Englisch-deutsch. Übers., eingeleitet und in Anmerkungen erläutert von *Julius Ebbinghaus* (Philosophie et communauté mondiale, 1). 2. Aufl. 8° (LXIV u. 139 S.) Hamburg 1966, F. Meiner. 12.— DM. — Die 1. Aufl. dieser Ausgabe wurde in Schol 34 (1959) 142 f. gewürdigt; es wurde darauf hingewiesen, daß die ausgezeichnete deutsche Übersetzung an verschiedenen Stellen auf den lateinischen Urtext zurückgreift, um Fehler des englischen Textes, der bereits Übersetzung ist, zu verbessern. In dieser 2. Aufl. ist vor allem der Abschnitt der Einleitung über „die Lehre des Toleranzbriefes" (XXVII—LXIV) völlig neu geschrieben worden. Als Grund dafür gibt E. die Überschätzung des Toleranzbriefes an, wie sie sich z. B. in dem von *R. Klibansky* geschriebenen Vorwort zu der 1964 in Montréal erschienenen lateinisch-französischen Ausgabe des Briefes zeige. Dieser Überschätzung gegenüber will E. noch deutlicher als in der 1. Aufl. dartun, „daß dieser Brief überhaupt keine Grundlage für Reflexionen bieten kann, die zur Lösung der von L. aufgeworfenen Sachfrage führen können" (VII). Und zwar meint E., L. habe deshalb keine befriedigende grundsätzliche Lösung geben können, weil er voraussetze, daß es ein auf göttlicher Offenbarung beruhendes Recht der Kirche gebe (XXVII f. LXI). Wer diese Voraussetzung mache und überzeugt sei, daß seine eigene kirchliche Gemeinschaft die von Gott gewollte sei, könne folgerichtig Andersgläubigen nicht das Recht zubilligen, ihre abweichende Religion frei auszuüben. Tatsächlich sei auch L.s Argumentation für die Toleranz gegenüber den Dissenters letztlich nur taktisch-politischer Art; „im Besitze eines Prinzips rechtlicher Vereinigung von Staatsrecht und Kirchenrecht" sei er eben nicht (L). — E. dürfte darin Recht haben, daß es L. — trotz besten Willens und nicht weniger treffender Teilargumente — noch nicht gelungen ist, die vielschichtige Frage allseits befriedigend aus Prinzipien zu lösen. Bekanntlich sind auch auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil gegen die Religionsfreiheit noch Argumente ähnlich denen von E. unter Voraussetzung der Wahrheit des Christentums für logisch notwendig erachteten ernstlich vorgebracht worden. Das Konzil hat aber ihre logische Strenge als nur scheinbare zurückgewiesen, weil diese Argumente zweierlei nicht berücksichtigen: 1. Daß sehr wohl ein unverschuldeter Irrtum über die Gottgewolltheit einer bestimmten Religionsübung möglich ist und daß der Mensch unter dieser Voraussetzung nach Gottes Willen seinem irrigen Gewissen folgen muß. 2. Daß sogar unter Voraussetzung der Schuldbarkeit des Irrtums es nicht Gottes Wille ist, daß die Kirche oder der „christliche Staat" den Irrtum mit äußeren Zwangsmaßnahmen unterdrücke. Die Kirche hat den Auftrag, das Evangelium zu predigen, aber nicht, es mit Gewalt durchzusetzen, und auch der menschlichen Autorität hat Gott einen solchen Befehl nicht gegeben, wie schon Pius XII. in seiner bekannten Toleranz-Ansprache vom 6. Dez. 1953 deutlich gesagt hat (vgl. Herder-Korrespondenz 8 [1953/54] 175). Das Konzil schließlich hat diesem Prinzip widersprechende Handlungsweisen früherer Jahrhunderte ausdrücklich als „dem Geist des Evangeliums entgegengesetzt" bezeichnet (vgl. KNA, Dokumentation, 7. 12. 1965, S. 8, Nr. 12). J. de Vries, S. J.

Splett, Jörg, Die Trinitätslehre G. W. F. Hegels (Symposion, 20). 8° (160 S.) Freiburg-München 1965, Alber. 16.— DM. — Der Verf. knüpft ausdrücklich an die kleine Monographie J. Hessens an und versteht seine eigene Schrift als Versuch, das dort aufgestellte Programm zu erfüllen (11). Die 1964 erschienene, das Thema ziemlich ausführlich diskutierende Arbeit von C. *Bruaire*, Logique et religion chrétienne dans la philosophie de Hegel, hatte noch nicht berücksichtigt werden können; Sp. äußert sich zu ihr in knappen Sätzen (11 Anm. 6). — Es werden in chronologischer Folge die Ausführungen Hegels zur Trinitätsidee, die er als „Angel der Weltgeschichte" betrachtet, registriert und interpretiert. Dabei entspringt eine in dieser Vollständigkeit und exegetischen Akribie unerreichte Gesamtdarstellung der Trinitätslehre Hegels und zugleich, wie es nicht anders sein kann, ein perspektivisch wesentliches und eingängiges Bild des Hegelschen Denkens überhaupt und seiner Genese. Die ersten 4 Kapitel gliedern in anspruchsloser Form den geschichtlichen Ablauf, Kap. 5 bringt „Punkte zum Gespräch mit Hegel" (nicht etwa eine eigentliche kritische Auseinandersetzung). Daß die Trinitätsidee für Hegel nur die sich strukturierende Idee der absoluten Vernunft sein könne, d. h.

des Absoluten, wie es in der Vernunft des Menschen (der Menschheit) zu sich selbst komme, darüber herrscht von vornherein Klarheit. Hegel hatte ja bereits in seinen ersten Schriften gefordert, „daß die Vernunft absolut, in sich selbst vollendet ist — daß ihre unendliche Idee nur von sich selbst, rein von fremder Beimischung, geschaffen werden muß" (15). Von Anfang an ist aber auch ausgemacht, daß die Welt (und der Mensch, die menschliche Vernunft in ihr) nicht einfachhin göttlich sei: „Die Wirklichkeit der Welt ist Verwirklichung göttlicher Möglichkeit und zugleich wirklich nur kraft der einigen Wirklichkeit Gottes, in der diese Möglichkeit (im Logos) beschlossen ist" (19). Diese Formulierung scheint dem Rez. überaus glücklich und unüberbietbar zu sein; auch die folgenden Analysen führen auf keine präzisere. Um das gleich zu sagen: Sie verdichtet, was der Rez. in seiner Hegelarbeit bei der Diskussion des Zusammenhanges von Gott und Welt (Mensch) gemeint hat; die Kennzeichnung seiner Auffassung als These von „notwendiger Weltschöpfung" (142) bleibt zu undifferenziert — es hatte nur unterstrichen sein sollen, daß gerade die Vorlesungen Hegels über „Philosophie der Religion" Gottes Logos (Sohn) sehr bestimmt von der Welt unterscheiden (was auch der Verf. notiert), dabei aber ausreichend hervortreten lassen, daß die „Aktualitätsebene" Gottes eben nicht die Welt, sondern Gott-in-sich bedeutet, Welt und Menschengeist dagegen „nur" die Momente des Sich-selbst-negativ-werdens Gottes (in positiver Selbstaufhebung) bedeuten; damit wird freilich Gott sich seiner selbst *als* Gott erst im Menschen bewußt, in seiner dialektischen Einheit mit dem Menschen. Auch der Verf. vermag nirgendwo anzugeben, wie H. es begründet, daß der ewige Logos Gottes in Welt-Realität umschlagen müsse, als wäre er nicht schon „Realität" im höchsten Sinne. Das „Sichaufzuopfernwissen", das an der „Grenze" des Sichwissens notwendig wird, legitimiert nichts, denn Gottes unendlicher Logos kann keine „Grenzerfahrung" haben. Doch damit befinden wir uns bereits inmitten einer kritischen Reflexion, die allerdings dem Unbehagen Ausdruck gibt, das bei einer (gerade einer ausgiebigen) Revue von Hegeltexten aufsteigt; daran können gewisse Möglichkeiten, von Hegel zu lernen (aber es wäre andererseits schlimm, wenn der Theologe manches erst von Hegel lernen müßte, wie K. Rahner sagt), nichts ändern. — Der Hegelkenner (und der Fachmann überhaupt) wird von der umsichtigen und feinfühligen Interpretationskunst des Verf. viel profitieren. Mancherlei, wie die gnostischen Spekulationen um das trinitarische „Dreieck" oder auch „Viereck" (27 ff., vgl. 107 ff.), besitzen wahrhaftig höchstens historisches Interesse. Anderes wieder, wie die Auslegung der Hegelschen Dialektik durch die Idee der Trinität (passim), sind überaus wertvoll. Gerade hier offenbart sich die Identität Hegelschen Trinitätsdenkens und Denkens überhaupt. Es gelingt dem Verf., auf diesem Wege zu zeigen, wie sehr es stimmt, wenn man Hegels Anliegen ein eminent theologisches (ganz bewußt gegen die protestantische Theologie seiner Zeit gerichtetes) genannt hat. Es wird auch die Vexierfrage aufgegriffen, ob Hegel den Sinn der „Liebe" in „Logik" aufgehen lasse. Wohl hatte er anfangs geschrieben, Geist sei mehr als Liebe, am Ende jedoch Gott immer wieder als Liebe bestimmt, eben auch in seinem „Übergang" in Welt; das also, was Geist zuinnerst ist, als sich wissende, sich in sich reflektierende Liebe gefaßt (vgl. den Text auf S. 149). — Mit Vorstehendem konnte und sollte nur auf die reiche, vielschichtige Thematik des übrigens wohltuend sachlich, so gar nicht emphatisch geschriebenen Buches hingewiesen werden. Hoffentlich wird die aufgewandte Mühe für den Verf. fruchtbar im Hinblick auf eine eigentliche, wesentliche und harte Auseinandersetzung mit Hegels Dialektik selbst!

H. Ogiermann, S. J.

Saint-Jean, Raymond, S. J., Genèse de l'Action. Blondel 1882—1893. 8° (260 S.) Bruges 1965, Desclée de Brouwer. 285.— FB. — Für die Blondel-Forschung erfüllt das Buch eine wichtige Funktion: Es studiert die der endgültigen Redaktion der „Action" voraufgehenden Entwürfe, und zwar mit minutiöser Eindringlichkeit. Parallel zu den eigentlichen Entwürfen läuft das noch persönlichere Dokumentarium der „Carnets intimes"; auch sie werden in die Darstellung der Genese des Hauptwerkes einbezogen und bezeugen, wie sehr die philosophische Reflexion Blondels im Grunde „nur" ein Reflex der religiösen Meditation ist. Von vornherein treten zwei Fakten mit aller Deutlichkeit ins Blickfeld: Blondels

sozusagen eminent apostolische Absicht, dem grassierenden Unglauben seiner Zeit, wesentlich seiner Nation, und zwar der führenden Universitätslehrer, entgegenzuwirken, wie (zweitens) sein wachsendes Bewußtsein, dies nur in der Form genuin philosophischer Analyse tun zu können, d. h. schließlich mit methodischer Strenge. Das „premier brouillon" arbeitet noch fast ganz unmethodisch, „La dictée" von 1890 stellt bereits die Methodenfrage (95), in dasselbe Jahr fällt die erste Planskizze des Gesamtwerkes, es folgen bis zum April 1891 weitere (134). Im November 1891 beginnt die Niederschrift der „These", sie wird anfangs Mai 1962 beendet (also innerhalb einer unbegreiflich kurzen Zeit, und dabei bedeutet die endgültige Fassung der Gedanken bei weitem nicht etwa bloß eine Verarbeitung bereits vorliegenden Materials!) und an die Sorbonne eingesandt. — Der Verf. bietet nach der Darstellung der einzelnen Etappen der Entwicklung bis zur ausgereiften „Action" immer wieder zusammenfassende, sehr übersichtliche Kurzreferate (86 ff., 111 ff., 164 ff., 216 ff.); der an Einzelheiten interessierte Fachmann sei eigens darauf hingewiesen. Kap. 10 (183 ff.) behandelt den der Sorbonne vorgelegten Text und dessen — im Vergleich zu den Entwürfen — neue Gesichtspunkte und auch terminologische Klärungen. So findet sich die in der „Action" allgegenwärtige Differenz von „volonté voulante" und „volonté voulue" noch nicht in den Vorarbeiten (189). — Was über alle noch so instruktiven Einzelheiten der Werkgenese hinaus oder auch in ihr selbst am meisten interessiert, betrifft natürlich gewisse Methodenfragen, und es scheint beinahe aussichtslos, darin zu voller Klarheit zu kommen. Der Einblick in die Vorstadien des Werkes ist eher dazu angetan, unsere Verlegenheit zu steigern als zu mindern. Blondel operiert mit einer Technik der Retorsion; aber führt sie (ähnlich läßt sich z. B. im Hinblick auf die transzendentale Methode in der Metaphysik fragen) tatsächlich zur Einsicht in (um es einmal möglichst vage auszudrücken) sinnvolle Notwendigkeit (z. B. der Bejahung des Seins in aller Negation) oder nicht doch nur zu einem Nicht-anders-können, also gleichsam zu einer bloßen Faktizität von Notwendigkeit? Und was ist das innerste Motiv der Reflexionsbewegung? Die Logik der „action" selbst, deren eigenes Gesetz? Denn „la lumière est attachée aux actions" (126 Anm. 3). Wie werden wir dieses Lichtes gewiß? In einer erfahrenen inneren „Zerrissenheit", falls wir nicht das Sein bejahen (vgl. 158), in der drängenden „Liebe zum Sein" (185, vgl. 155, 134), die letztlich doch wieder eher negativ verspürt zu werden scheint: „dans le fond d'*inquiétude* qu'il ressent en lui, l'homme découvre peu à peu une présence", die Gegenwart des Seins und am Ende die des „Verbe Médiateur" (232). Jedenfalls sucht Bl. „une méthode expérimentale", analog zu derjenigen der experimentellen Wissenschaften überhaupt (95); darum gilt rein theoretische Reflexion nichts; sie würde nur zu einer „abstrakten Lösung" der Frage führen, während erst die „gelebte" und vom Philosophen selbst durchexperimentierte Lösung Gewähr für Echtheit bietet (231/232). Denn nach einer sehr eindrucksvollen Formulierung kann man sinnvoll nicht über das diskutieren, was man nicht selbst praktiziert (184).

H. Ogiermann, S. J.

Pugliese, Orlando, Vermittlung und Kehre. Grundzüge des Geschichtsdenkens bei Martin Heidegger (Symposion, 18) 8° (226 S.) Freiburg/München 1965, Alber. 22.— DM. — Kein Zweifel, daß die Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit von Geschichtserkenntnis heute bedrängender denn je geworden ist. Philosophisch gesehen, fragt sie zurück nach der Möglichkeit von Geschichte selbst und tiefer nach der alle Geschichte ermöglichenden Seinsstruktur des Menschen, also nach dessen wesenhafter Geschichtlichkeit. Heidegger hat diese Frage in originaler Weise gestellt und über „Sein und Zeit" hinaus in die entscheidende Phase gerückt: es geht nicht mehr primär um das geschichtliche Sein des Menschen, sondern ursprünglich um das Denken von Geschichtlichkeit des Seins selbst, von dem her erst der Mensch, das Da-Sein, in seine Geschichtlichkeit geworfen, erworfen wird. Der Verf. verfolgt in sehr einläßlichen, dichten und auch anspruchsvollen Analysen den Denkweg Heideggers bis zu dessen (vorläufig) letzter Haltestelle. Ihn bewegt dabei vornehmlich das Anliegen, Heideggers (bereits sprichwörtlich gewordene) „Kehre" von der existenzialen Phänomenologie (phänomenologischen Hermeneutik) zum eigentlichen „Seinsdenken" („Andenken" an das Sein als Sein) plausibel zu

machen. Sie, die Kehre, geschehe gerade aus der inneren Konsequenz der in „Sein und Zeit" durchgeführten Theorie des Existenzials „Geschichtlichkeit". Es wird nicht nötig sein, an dieser Stelle darüber zu referieren; P. selbst setzt dabei eine gute Portion Heidegger-Kenntnis voraus, obwohl er andererseits sogar manches aus „Sein und Zeit" ziemlich eingehend vorführt. Es zeigt sich jedenfalls, daß Heideggers bohrendes Fragen nach dem Sinn des Seins des Daseins, welches Sein er als Sorge, Zeitlichkeit und Geschichtlichkeit begreift, nicht sozusagen geradlinig in die Thematik des geplanten (und wohl immer schon voraus- und mitgedachten) 3. Abschnittes hineinkontinuiert werden konnte, in die Wende des Themas „Sein und Zeit" zu „Zeit und Sein". Es muß auch P. zugeben, Heideggers Hauptwerk sei daran gescheitert; Heidegger habe in neuer, originaler Intuition (vgl. etwa 138/139) nochmals ansetzen und „unmittelbar" vom Sein her denken müssen; der phänomenologische Ausgangspunkt wurde aufgegeben (31), die existenzial-analytisch gewonnenen Strukturen sollten auf den nicht-seienden „Grund" zurückgeführt werden, der sie ermöglicht und den man Sein nennt (34); der transzendentale Boden der früheren Untersuchung wurde „zugunsten der rein ontologischen Spekulation" völlig verlassen (42), damit auch und zutiefst die „ontologische Differenz" (von Seiend und Sein, schließlich vom „ausgezeichneten" Seienden, d. h. von Mensch und Sein, also irgendwie von „Existenz" und Sein) nun in das „verbal verstandene Wesen des Seins" zurückgenommen — das „Wesende" des Seins schickt die Differenz zu. Von daher ist die Geschichtlichkeit des Seins-selbst leicht zu erblicken: Sein „gibt sich" dem Menschen in Differenz zu sich, hält sich also zurück, in Verbergung, und offenbart sich in je-anderer Weise des Erscheinens. Daraus strukturieren sich die je-anderen „epochalen" (vom Seins-Entzug bestimmten) Phasen der Geschichte. Der Verf. betont, daß die neue Grunderfahrung H.s das Sein also ontologisch geschichtsbildend auffaßt, denn eine Epoche der Geschichte begründet sich eigentlichst durch die eigentümliche Weise, wie das Sein sich zuschickt, zusagt, zu erblicken gibt (oder: je nach dem, was der Mensch als das Wahre, die Wahrheit zu sehen vermag). Daß H. seine neue Grunderfahrung nicht einfachhin selbst wieder phänomenologisch oder sonstwie „methodisch" auszuweisen in der Lage ist, bedeutet das eminent „Spekulative" des neuen Denkens, das sich freilich auch nicht als „Lehre" oder „These" äußert, vielmehr nur und wesentlich als Frage und Versuch, also „Hypothese". Er habe aber auch nicht den genauen Übergang in den neuen Denkbereich darzustellen vermocht (vgl. 75 86 106). Wie weit er in seinem neuen „Sagen" von Nietzsche und noch ursprünglicher von Hölderlin herkommt (vgl. etwa *Pöggeler;* dazu Schol 39 [1964] 108 f.), interessiert den Verf. anscheinend wenig. Er legt übrigens auch keinen Wert auf „Kritik" (89), obschon dann und wann eine kritische Bemerkung fällt, die ins Schwarze treffen mag: so wird der „Sprung" H.s von der Analytik der Je-meinigkeit zur Seinsstruktur des „Daseins" und von da zum Sinn von Sein-überhaupt skeptisch betrachtet (185, vgl. 48 72). — Vielleicht hätte P. sich bei seinem Thema in sehr schlichter Weise an die diesbezüglichen Andeutungen halten können, die Heidegger selbst in seinem Vorwort-Brief zu W. J. Richardsons Werk macht (s. Schol 40 [1965] 108 ff.). Sie stimmen auch zu der Feststellung Pöggelers, H. habe von Anfang an eine Idee des Seins gesucht, die „Ontisches" und „Historisches" umgreift (a. a. O. 33), welche Termini allerdings nur als fernhindeutende genommen werden dürfen. Im übrigen werden sich Fachleute, für die allein u. E. das Buch geschrieben ist, durch die etwas komplizierte Gesamtanlage schon hindurchfinden, vor allem aber auch dankbar sein für die weitläufigen, oft überraschend inkonventionellen Literaturangaben in den Anmerkungen. H. Ogiermann, S. J.

Fleischer, Helmut, Short Handbook of Communist Ideology, Synopsis of the 'Osnovy marksizma-leninizma' with complete index (Sovietica, Veröffentlichungen des Osteuropa-Instituts der Universität Freiburg/Schweiz, hrsg. v. *J. M. Bocheński).* gr. 8° (XIV u. 98 S.) Dordrecht 1965, Reidel. 19.75 Fl. — In der Sowjetunion ist 1959 erstmalig, 1963 in überarbeiteter Auflage das Lehrbuch ‚Grundlagen des Marxismus-Leninismus' erschienen. Es umfaßt in über 800 Seiten die moderne kommunistische Ideologie in gemeinverständlicher Form. Bereits 1963 hat Fleischer in wörtlichen Zitationen die theroretisch bedeutsamen Sätze zusam-

mengestellt. Das vorliegende Werk ist eine Übersetzung seines für die abstrakte Aussage der Ideologie repräsentativen Werkes aus dem Deutschen. Sein Zweck ist, die kommunistische Lehre für das Studium, besonders das gemeinsame, in Schulen, aufzubereiten und dadurch das Gespräch mit dem Kommunismus einzuleiten. Bei der Kürzung des Lehrbuchs, welches in den Ländern des Sozialismus jeder Jugendliche studieren muß, fallen dem Rotstift zwar keine wesentlichen inhaltlichen Bestimmungen zum Opfer — worin sein bedeutender Vorzug liegt —, aber es fehlt die Aufzählung von Beispielen, das überlegen Polemisierende, die psychologisch wirkende Selbstverständlichkeit erzählender Fülle. Was übrigbleibt, ist ein nüchterner Satz von Thesen, die ohne Kontext fleischlos dürr erscheinen — freilich auch sind. Wer mit Kommunisten oder Menschen aus dem Kommunismus spricht, müßte wissen, welche Art Argumentation, welch pathetischer Zukunftsoptimismus und wissenschaftlicher Anstrich ihm durch den ursprünglichen Blätterwald vermittelt wird. Auch für die Diskussion der Details ist eine Kenntnis der Einzelargumente, der psychologischen und der Analogieschlüsse erforderlich. Man sollte das Kompendium daher nur im Anschluß an die Lektüre des Originals verwenden, wenn man den doppelten Anschaffungspreis des Lehrbuchs durch leichtere Wiederholung und Memorierung aufgewogen hält. F. Marte, S. J.

3. Naturphilosophie.

Aubert, Jean-Marie, Philosophie de la Nature. Propédeutique à la Vision Chrétienne du Monde. 8° (335 S.) Paris 1965, Beauchesne. 19.50 Fr. — Im Rahmen eines „Cours de Philosophie Thomiste", dessen übrige Bände größtenteils von *R. Verneaux* geschrieben sind, legt A., der schon mit einer Reihe rechtsphilosophischer Veröffentlichungen, aber auch mit einer Studie „Recherche Scientifique et Foi Chrétienne" hervorgetreten ist, eine Naturphilosophie vor, die bei aller Wahrung der überlieferten Lehre auf eine Begegnung mit dem modernen naturwissenschaftlichen Denken hin angelegt ist. Dementsprechend die Gliederung: I. Die traditionelle Naturauffassung: Aristoteles — Die Natur als Spiegel des Menschen; Thomas v. A. — Die Natur als Werk Gottes. II. Die moderne Naturauffassung: Die mathematisierte Natur des 17.—19. Jahrhunderts; Die Revolution des 20. Jahrhunderts und die hominisierte Natur. III. Versuch einer zeitgemäßen Naturphilosophie: Die Aufgabe der Frage an die Welt — dieses Kapitel ist vor allem wissenschaftstheoretischer Natur; Die Aufgabe des Verständnisses der Welt — hier werden die wesentlichen inhaltlichen Thesen der thomistischen Naturphilosophie geboten; Die Aufgabe der Verwandlung der Welt — eine evolutionäre Sicht des Kosmos, des Lebens und vor allem des Menschen in der Welt, die Teilhard de Chardin vielleicht mehr verdankt, als sie zugeben möchte. Diese geistesgeschichtliche Orientierung, zusammen mit einer ehrlich positiven Einschätzung der Naturwissenschaft und dem Mut, gegebenenfalls die Starre des traditionellen Schemas zu durchbrechen (der Hylemorphismus wird z. B. nicht mehr aus der substantiellen Veränderung, sondern aus der Species-Individuum-Relation abgeleitet), stellen sicher ein spezifisches Verdienst des französischen Thomismus dar. Gelegentlich hat man allerdings das Gefühl, als ob die Eleganz der Darstellung und Synthese ein wenig zu rasch über Schwierigkeiten hinweggleite. Von der Relativitätstheorie wird z. B. erklärt, daß sie „weit davon entfernt" sei, die Annahme einer objektiven, absoluten Gleichzeitigkeit auszuschließen (150); eine genauere Untersuchung würde ergeben, daß die Verbindung von Relativitätstheorie und absoluter Gleichzeitigkeit doch ziemlich problematisch ist. Bei der Frage nach der anorganischen Substanz wird die Substanz vor allem als *Form*prinzip gesehen, und darum ist für A. beispielsweise ein Kristall eine Substanz, weil in ihm eine neue Organisationsform (im Vergleich mit der rein atomaren Ebene) vorliegt, die Ausdruck einer neuen Formidee ist und durch die „etwas Neues" entsteht, das durch einen „Hiatus" von der atomaren Ebene geschieden ist (269). Wenn das nach A. für die Annahme eines *substantiellen* Formprinzips genügt, müßte man dann nicht einer Maschine noch viel eher ein substantielles Formprinzip zusprechen,

weil bei ihr doch ein noch viel größerer Organisationsunterschied vorliegt? Eine Maschine besitzt nach A. aber nur ein akzidentelles Formprinzip (244). Der lebende Organismus soll einerseits mehr sein als „eine Form der mechanischen Wechselwirkung materieller Elemente"; er soll aber anderseits kein Lebensprinzip besitzen, das von den Energien der Materie verschieden wäre, sondern eben „eine Organisationsform der Materie" darstellen (309 f.). Was ist nun genau der Unterschied zwischen „Form der Wechselwirkung" im Sinn der Maschinentheorie des Lebens und „Organisationsform"? W. Büchel, S. J.

Frey, Gerhard, Erkenntnis der Wirklichkeit. Philosophische Folgerungen der modernen Naturwissenschaften. gr. 8° (179 S., 4 Tafeln) Stuttgart 1965, Kohlhammer. 27.— DM. — Die Frage nach der Wirklichkeit wird von F. ausdrücklich nur im Sinn der Naturwissenschaft gestellt und untersucht, da heute weder eine Metaphysik im klassischen Sinn noch eine Naturphilosophie im Sinn des deutschen Idealismus als möglich erscheine. Das Buch will also eine philosophische Bestandsaufnahme aufgrund der modernen Naturwissenschaft sein. In diesem Sinn werden behandelt: Die methodischen und erkenntnistheoretischen Voraussetzungen; Das naturwissenschaftliche Weltbild des 20. Jahrh.; Relativitätstheorie; Kosmologie; Mikrophysik; Symmetrie; Leben; Evolution; Kybernetik; Natur und Technik. Die Fülle des Stoffes bringt es freilich mit sich, daß gerade bei der philosophischen Interpretation der naturwissenschaftlichen Gegebenheiten manchmal eine genauere Begründung und Diskussion der vorgelegten Auffassungen wünschenswert wäre, als auf dem knappen Raum gegeben werden kann. Als Beispiel die höchst aktuelle Frage, ob eine Maschine Bewußtsein simulieren könne: F. unterscheidet mit Recht eine rein behaviouristische Sicht dieser Frage von einer Betrachtungsweise, die das in der Introspektion gegebene Bewußtsein miteinbezieht. Die zweite Betrachtungsweise wird verkoppelt mit den einschlägigen Problemen, die sich aus den Untersuchungen der mathematischen Logik über formale Sprachen ergeben haben, und es liegt auf der Hand, daß man einen derartigen Problemkreis nicht auf 4 Seiten erschöpfend behandeln kann. F. verweist darum auf sein gleichzeitig erschienenes Buch über Sprache und Bewußtsein. Bezüglich der rein behaviouristischen Betrachtungsweise (1 Seite) erklärt F., daß durch einen kybernetischen Zufallsmechanismus die Verhaltensweise frei entscheidender Organismen niemals „effektiv simuliert" werden könne; aber die Präzisierung und Begründung dieser etwas apodiktischen Behauptung (fällt z. B. ein Tier „freie" Entscheidungen?) bleibt unerörtert. Für die Darstellung der naturwissenschaftlichen Gegebenheiten stand der Rat von Fachleuten zur Verfügung; gelegentlich sind kleine Unebenheiten stehengeblieben: Das Olbers'sche Paradoxon kann nicht zugunsten der Annahme eines geschlossenen Weltraums angeführt werden (52), da es in einem geschlossenen Raum ganz ebenso wie in einem offenen auftreten würde. Man kann kaum sagen, daß in der Relativitätstheorie Raum und Zeit durch den Massenbegriff miteinander verbunden seien (55); die Verbindung geschieht vielmehr durch die Lichtgeschwindigkeit, und erst das schon Verbundene erhält von der Masse seine Metrik. Man kann ebenfalls kaum sagen, daß in die Schrödingersche Ψ-Funktion ein subjektiver und ein „objektiver" Wahrscheinlichkeitsanteil untrennbar verbunden eingehe (93). Gerade weil in die Ψ-Funktion nur die „objektive" Wahrscheinlichkeit eingeht, mußte die theoretische Physik den umfassenderen Formalismus des „statistischen Operators" entwickeln, um auch die subjektive Wahrscheinlichkeit zu erfassen, die auch bei der konkreten Durchrechnung etwa von Stoßprozessen sehr wohl von der „objektiven" Wahrscheinlichkeit unterschieden bleibt. W. Büchel, S. J.

Wassiliew, Leonid L., Experimentelle Untersuchungen der Mentalsuggestion. Telepathie, telepathische Hypnosen. gr. 8° (184 S., 12 Abb.) Bern 1965, Francke. 22.50 DM. — Das Buch, eine Übersetzung aus dem Russischen, berichtet über Versuche zur Erforschung der Telepathie, die in den 20er und 30er Jahren auf Anregung des Physiologen W. M. Bechterew unter der Leitung des Verf. im Leningrader Institut für Hirnforschung unter Teilnahme eines größeren Kreises von psychologischen, biologischen und technischen Fachleuten stattfanden. Es sollte

vor allem die vermutete elektromagnetische Natur der telepathischen Übertragung geklärt werden; statt dessen ergab sich, daß eine elektromagnetische Erklärung praktisch ausgeschlossen ist. Eine Reihe anderer Deutungsmöglichkeiten werden dann im Schlußkapitel ohne eindeutiges Ergebnis diskutiert; es wird die Vermutung erwähnt, daß es sich vielleicht um eine Art „psychischer Energie" oder eine unbekannte physikalische Naturkraft handele; das Problem der Präkognition, das sich ja einer „energetischen" Interpretation im Sinn des dialektischen Materialismus erst recht widersetzt, wird nur kurz gestreift mit der Erklärung, daß im Augenblick noch keine plausiblen Deutungsmöglichkeiten abzusehen seien. — Das russische Original wurde 1962 von der Leningrader Universität herausgegeben, nachdem schon 1960 am dortigen physiologischen Institut ein Speziallaboratorium für die Erforschung der telepathischen Erscheinungen unter der Leitung des Verf. eingerichtet worden war. Diese Tatsachen dürften zeigen, daß sich die Erkenntnis der Bedeutung der parapsychologischen Phänomene trotz aller weltanschaulichen Gebundenheit immer mehr durchsetzt; daraus ergibt sich aber die Notwendigkeit, bei der fundamentaltheologischen Behandlung des Wunderproblems den parapsychologischen Tatsachenkreis gründlicher und genauer zu diskutieren, als dies gegenwärtig im allgemeinen geschieht. W. Büchel, S. J.

Conrad-Martius, Hedwig, Schriften zur Philosophie. 3. Bd. gr. 8° (503 S.) München 1965, Kösel. 45.— DM. — Wir müssen Verlag und Herausgeber *(E. Avé-Lallemant)* dankbar sein, daß sie nach so kurzer Zeit den abschließenden 3. Band der gesammelten kleineren Schriften von C.-M. vorlegen können. Überblickt man jetzt das ganze Werk, so kann man sich des Eindrucks nicht erwehren, daß „die bekannte Unbekannte" (so nannte Helmut Kuhn die am 15. Februar 1966 verstorbene Philosophin in einer Würdigung in der Süddeutschen Zeitung vom 5./6. 3. 66) mit dem Reichtum und der Tiefe ihrer Gedanken, ihrer immer am Konkreten orientierten, aber mit goetheschen Augen erfaßten philosophischen Schau erst jetzt ihre eigentliche Bedeutung gewinnen wird. H. Kuhn trifft das Wesentliche, wenn er sagt: „Das Erstaunliche, die ungeteilte Zuwendung zur Natur als Wirklichkeit mitten in einer Epoche reflektierter und raffinierter Subjektivität, wird erstaunlicher noch dadurch, daß dies entschiedene Naturdenken sich mit gleicher Entschiedenheit auf einen supranaturalen Grund stellt. Die Natur vollendet sich im Menschen. Aber als Gesamtordnung und im besonderen Maße durch den Menschen deutet sie hin auf Gott als den schöpferischen Grund alles Seins." Der 1. Teil des 3. Bandes setzt die Linien des 2. Bandes fort: war dort die Problematik des Anorganischen und des Lebendigen verfolgt worden, so erfolgt jetzt der Aufstieg zum Menschen (15—222). Schwerpunkte dieses 1. Teiles sind die Themen über die Abstammung des Menschen, über den Leib des Menschen und seine Vorgeschichte, über die menschliche Seele und das Verhältnis von Seele und Leib. Die Ansicht von C.-M. könnte man in folgendem Text (18) zusammengefaßt finden: „Mag die zweifellos bewiesene leibliche Spezialverwandtschaft zwischen Schimpanse und Mensch sowie das tatsächliche fossile Vorhandensein hominider Menschenaffenarten eine abstammungsmäßige Blutsverwandtschaft nahelegen (die im übrigen niemals bewiesen, sondern grundsätzlich nur hypothetisch erschlossen werden kann), so schließt andererseits die Wesensverschiedenheit im grundlegenden Seinsaufbau von Mensch und Tier eine solche abstammungsmäßige Blutsverwandtschaft aus. Sowenig wie etwas zugleich Welle und Korpuskel sein kann, um das berühmte Paradox der Quantenphysik heranzuziehen, so wenig, ja noch unendlich viel weniger kann ein lebendiges Wesen zugleich Tier und Mensch sein. Hier stehen wir vor einem unlösbaren Geheimnis. Wie kommt das fossile Tier zu seiner hominiden, der fossile Mensch zu seiner pithekoiden Gestaltung, wenn doch ein Wesensabgrund zwischen beiden besteht?" Um dieses anthropologische „Geheimnis" zu erhellen, hat C.-M. bedeutende Versuche unternommen. Das vor 25 Jahren abgebrochene Werk „Metaphysik des Irdischen", eine den Gesamtkosmos umspannende kosmologisch-anthropologische Synthese, ist leider nicht erschienen, soll aber — mit Hilfe der Deutschen Forschungsgemeinschaft — von E. Avé-Lallement weitergeführt und zu einem späteren Zeitpunkt veröffentlicht werden. Wesentliche Ansätze zu dieser Synthese bietet der 2. Teil des vorliegenden 3. Bandes der Schriften zur Philosophie

„Geist und Welt", 225—445). Schwerpunkte dieses Teiles sind die Abhandlungen über Schöpfung und Zeugung (225—248), Licht und Geist, Stoff und Licht (261—294), dann die hier erstmals veröffentlichte Studie „Wirkender und empfangender Geist" (295—314), ferner der bedeutende Vortrag auf dem 6. Deutschen Kongreß für Philosophie in München „Sinn und Sein" (403—420). In einer Reihe von Arbeiten gibt sich die Philosophin Rechenschaft über ihren eigenen „phänomenologischen" Weg und Standpunkt (Über das Wesen des Wesens, Phänomenologie und Spekulation, die transzendentale und die ontologische Phänomenologie): ihre „ontologische Phänomenologie" sucht sowohl Husserl wie Heidegger zu überwinden bzw. deren Anliegen zu erfüllen. Wesenheiten lassen sich nicht durch Ausklammerung der Wirklichkeit gewinnen, sondern nur durch „Schau" in die volle Realität. Was solche „Schau" zu leisten vermag, offenbart das beispielhafte Werk der Philosophin „Der Selbstaufbau der Natur". A. Haas, S. J.

Overhage, Paul, Die Evolution des Lebendigen. Die Kausalität (Quaestiones Disputatae 26/27). 8° (280 S.) Freiburg 1965, Herder. 24.— DM. — Dem 1964 erschienenen Band über „Die Evolution des Lebendigen. Das Phänomen" (Quaest. Disp. 20/21) folgt jetzt die Schilderung der ursächlichen Faktoren, welche die biologische Wissenschaft bisher entdeckt hat, um das ungeheure Phänomen der Stammesgeschichte zu erklären. Auch diesmal hat O. wieder eine umfassende Literaturstudie vorgelegt, die vor allem das englische Sprachgebiet berücksichtigt und dem Leser erschließt. Wie in früheren Veröffentlichungen hat O. es meisterhaft verstanden, die wesentlichen Probleme und ihre Lösungsversuche herauszustellen. Von den fünf Grundfragen, die das Buch behandelt, greift O. zuerst den Problemkreis der Mutation heraus (13—58) und bespricht den Mutationsprozeß und den Erbträger (Träger der genetischen Information), die verschiedenen mutativen Vorgänge und auffälligen Mutanten und schließlich die Mutationen als Modelle phylogenetischer Wandlungen. Zum Kapitel über die Gen- und Chromosomenmutationen (23 ff.), in dem O. stark die Strukturmuster-Hypothese Goldschmidts hervorhebt, wäre anzumerken, daß die Frage — wenigstens nach der zur Zeit führenden Monographie von Swanson über Cytologie und Cytogenetik — noch ganz offenbleiben muß: „Die Frage nach der Beziehung zwischen ‚Gen'-Mutationen und Chromosomenbrüchen muß also noch offenbleiben. Allerdings spricht die Umkehrbarkeit biochemischer Mutationen in haploiden Zellen von Pilz- oder Bakterienarten stark für die Existenz einer wirklichen intragenischen Veränderung, trotz der Tatsache, daß auch Mutationen infolge von Positionseffekt revertieren können, wenn der Chromatinumbau wieder rückgängig gemacht wird" (Swanson 1960, S. 383). Ich habe den Eindruck, daß die Frage durch die Anwendung des Gedankens der Komplementarität (wie in der Atomphysik die Komplementarität von Welle und Korpuskel) einer Lösung nahegebracht werden könnte. — Das 2. Kap. bringt die außerordentlich wichtige Frage der Integration. Hier wird gezeigt, wie mißverständlich das Wort „zufällig" und „richtungslos" als Kennzeichen der Mutationen gebraucht werden kann. In Wirklichkeit ist die Variabilität sowohl genetisch-strukturell (59—69) wie korrelativ (70—88) begrenzt. Anschließend wird im 3. Kap. die umfangreiche Literatur über „Selektion" gesichtet und bewertet (93—147), wobei zuerst der Nachweis, dann der Auslesewert der Merkmale und schließlich der Erklärungswert der Auslese besprochen wird. O. betont mit Recht, daß man die Auslese nicht überschätzen darf und ihre Wirksamkeit auf das rechte Maß bringen muß. Der Organismus selbst (seine organismische Seinsweise), sein Genotyp vor allem, ist die Quelle für den Aufbau neuer Strukturen. Die beiden Kap. über Speziation (148—199) und Transspeziation (200—264), in denen über Begriff und Definition der Art, Artentstehung, Mikro- und Makroevolution, über Bestand und „Wert" der Hypothesen über die Transspeziation berichtet wird, beschließen das Werk. — Es hat für uns den doppelten Wert: 1. Informiert es über die heute fast unübersehbar gewordene Literatur; 2. leitet es den Leser zu einer kritischen Haltung an gegenüber den zahlreichen Extrapolationen, die gerade in der Evolutionsforschung an der Tagesordnung zu sein scheinen. In der 2. Auflage sollte die S. 34 zitierte Arbeit von Ross (1946) auch im Literaturverzeichnis erscheinen. A. Haas, S. J.

Hengstenberg, Hans-Eduard, Mensch und Materie. Zur Problematik Teilhard de Chardins. 8° (198 S.) Stuttgart 1965, Kohlhammer. 19.80 DM. — Der Prospekt, den der Verlag dem Werk Hengstenbergs beigelegt hat, möchte einer Beurteilung vorbeugen, die wir jedoch für durchaus berechtigt halten: „Die konstruktive Kritik Teilhards berechtigt aber nicht dazu, Hengstenbergs Werk als ‚Sekundärliteratur' zu Teilhard abzustempeln." Das Ergebnis seiner Kritik gibt Verf. selbst wie folgt wieder: „Die Stärke Teilhards liegt auf aszetisch-mystischem Gebiet. Als Weltbilddenker — im Bereich der Anthropologie und Kosmologie — ist er restlos gescheitert, wenngleich wir auch hier einige wahre Gedankenelemente herauslösen können" (105). — Es sei zunächst zugestanden, daß der Ausgangspunkt zum Verständnis Teilhards durchaus im Raum des Mystischen zu suchen ist (vgl. „Le Coeur de la Matière"; „Le Christ dans la Matière"). Könnte man aber nicht gerade in der Ausweitung der in tiefer Religiosität begründeten Ansätze hinein in die Zone weltbildrelevanter, naturwissenschaftlicher Thesen die eigentliche „Stärke" Teilhards sehen? — Das Buch gliedert sich in drei (voneinander recht unabhängige) Teile: 1. Materie und menschlicher Leib (mit dem Versuch einer gegen Teilhard gerichteten „Rehabilitierung der Materie"). 2. Menschliche Person und menschliches Schaffen unter dem Aspekt der Evolution (mit einer Behandlung der „Ethik" Teilhards und einem Versuch, die Frage nach der Natur der kulturellen Gebilde zu beantworten). 3. Das Evolutionsproblem im Grenzgebiet von Philosophie und Theologie (mit einer Darstellung der „Christologie" Teilhards und einer Untersuchung der Situation der Religion im „Kampffeld der Schöpfungs- und Evolutionslehre"). — Der erste Teil unternimmt den Versuch einer problemgeschichtlichen Klärung des Materiebegriffs. Der Verf. schreibt darin die Theorie: Materie ist Nichtsein, Plato zu (12). Sollte ihm das Problem der ‚materia Platonis', wie es im „Timaeus" aufgeworfen wird, entgangen sein? Die Lehre: Materie ist Sein (genauer wohl: „Seiendes") wird als klassische Position von Aristoteles bis hin zu Thomas gekennzeichnet (13). Überhaupt werden in diesen Ausführungen die Materie Teilhards, die Materie des Aquinaten und die Materiebegriffe des Stagiriten zu wenig in ihrer Eigenbedeutung herausgehoben. Auch erscheint der Materiebegriff (materia prima) der aristotelischen Physik nicht hinlänglich unterschieden von dem der Metaphysik. — In einem eigenen Exkurs zum Thema „Moderne Physik" heißt es: „Ein Atom ist, physikalisch gesehen, ein System von Energiestufen im quantenphysikalischen Sinne. Als Materie kann man vom ontologischen Gesichtspunkt aus gewiß die Aufbauelemente des Atoms (Protonen, Elektronen usw.) bezeichnen. Das Atom als solches aber ist nicht Materie, sondern ein materiell Seiendes. Denn die Energiestufen implizieren Ordnung" (25). Hier wird offenbar übersehen, daß auch ein Elektron schon ein höchst geordnetes Gebilde darstellt, wie die Wellenmechanik aufweist. „Nach der Quantenphysik", heißt es ferner, „beginnt der Aufbau der materiellen Welt mit ‚Wirkungen', Vielfachen des Planckschen h (29)." Bestimmen aber gerade nicht Bruchteile des Planckschen h das quantenphysikalische Geschehen (vgl. etwa die Unschärfebeziehung)? Auch der Begriff der „Wirkung" wird unzureichend definiert. Es entsteht der Eindruck, als ob Verf. die „klassische" Hamilton-Jakobische Theorie (in der die Wirkung eine entscheidende Rolle spielt) mit der Quantenphysik verwechsele. In letzterer spielt sie jedoch nur eine sekundäre Rolle. Die im weiteren Verlauf der Untersuchung sich anschließenden philosophischen Überlegungen verstärken noch den Eindruck einer mehr populärwissenschaftlichen Darstellung der modernen Physik. In ihnen kommt es außerdem gelegentlich zu neuen Begriffsdefinitionen. So wird die scholastische (transzendentale) ‚res' als „Gegenstand des sachlichen Verhaltens" gedeutet (53). Ebenso eigenwillig ist die Gegenüberstellung von actio immanens und actio ‚transcendens' (für ‚transiens'), an die sich die Spekulationen über den Menschen als „Antwort-sein" anknüpfen (152). Zu den Ausführungen im Abschnitt über die „heimatlose Freiheit" (99) sei angemerkt, daß der Verf. in § 15 von „Comment je vois" eine Lösung mancher der dort gestellten Fragen finden kann. — Zusammenfassend sei jedoch darauf hingewiesen, daß das Buch — im Gegensatz zu zahlreichen anderen Teilhard-Publikationen — eine Reihe eigenständiger Gedanken entwickelt, die, obwohl sie zumeist auf einer nur halbrichtigen

Schau thomasischer Ideen aufruhen und nur einige vermeintliche „kritische" Punkte des Teilhardschen Systems berücksichtigen, zu einem tieferen Durchdenken der Theorien Teilhards anregen können. R. Lay, S. J.

Auersperg, Alfred, Poesie und Forschung. Goethe, Weizsäcker, Teilhard de Chardin. 8° (IV/84 S.) Stuttgart 1965, Enke. 20.— DM. — Als 18. Heft der „Beiträge aus der allgemeinen Medizin" legt A. Auersperg, unter Mitarbeit von Therese zu Oettingen-Spielberg, einen sehr reizvollen Beitrag zur Interpretation Teilhard de Chardins vor: Es „wird der Versuch gemacht, die Modellvorstellungen des schöpferischen Kreislaufes der ‚Énergie humaine', welche der Paläontologe Teilhard de Chardin in kosmogenetischer Sicht herausgestellt hat, zu den psychophysischen Begriffen der Physiogenese, Physiogenie und Physiologie ins Verhältnis zu setzen, wie sie die Schule Viktor v. Weizsäckers unter dem neurophysiologischen und neuro-physiopathologischen Aspekt auf Grund experimenteller und klinischer Erfahrung aus dem Gestaltkreisansatz entwickelt hat" (1). Dieser Versuch hat ein wertvolles Ergebnis: Die „Evolution konvergierenden Typs", ein zentrales Moment der Teilhardschen Theorie, wird durch die Experimente v. Weizsäckers naturwissenschaftlich gesichert. Die Methode, nach der sich ein evolutiver Tatbestand nur vom Ergebnis her in Rückschau richtig interpretieren läßt, wird als erlaubt erwiesen. Darin sehen wir die Bedeutung des Beitrages. — Der Verf. versteht jedoch das Ergebnis seiner Untersuchungen anders: Dem Wort Goethes, nach dem „alles Vergängliche nur ein Gleichnis" des sich in der ursprünglichen Wahrnehmung Offenbarenden sei, „entspricht Teilhards eschatologisch gedeutete christozentrische Kosmogenese in überzeugender Weise und findet sich mit der aus Goethes biologischem Ansatz entwickelten Psychophysik der Schule V. v. Weizsäckers in weitgehender Übereinstimmung" (71). A. sieht eine solche Übereinstimmung etwa in folgender Entsprechung: „Die personale, christozentrische Deutung der kreativen, axialen Energie entspricht der ursprünglichen, Mensch und Tier gemeinsamen religiösen Ordnung, der Teilhabe an einer personalen, vom Anderen her konstellierten Welt" (71). Diese Religiosität sei realisiert in den Relationen etwa der pervers geprägten Gans Martina zu ihrem K. Lorenz, dem Hund zu seinem Herrn, dem Säugling zu seiner Mutter, dem Mann zu seiner Frau, dem Gläubigen zu seinem Gott (5). „Wir haben aufgezeigt, daß dieses Firmament äußerster Spannweite der Kreatur von der Gans Martina bis zum Christgläubigen tatsächlich den religiösen Rückhalt oder, um mit Teilhard zu sprechen, den ‚Halt von oben' gibt" (73). Die Personalisierung des Tieres (69) ist aber ganz sicher *nicht* Aussageintention Teilhards. A. stellt das Teilhardsche Anliegen, mit der Allgegenwart des *wirkenden* Gottes in der Schöpfung ernst zu machen, geradezu auf den Kopf, wenn er sagt: „Es war ja das eigentliche Thema dieses Beitrages, den be-geisterten, den vergeistigten Neo-Materialismus Teilhards herauszustellen" (81). Offenkundig wird — unter der Feder des Verf. — Teilhards Entwurf so zu einer Spielart materialistischer Philosophie umgeprägt, die derjenigen ganz ähnlich ist, zu der sich A. selbst bekennt: Wir sind „einer Meinung mit dem dialektischen Materialismus, wie ihn Bloch vertritt, und stehen damit in betontem Gegensatz zum erhaltungsbiologischen Denken des Westens" (14). R. Lay, S. J.

4. Ethik. Gesellschaftslehre. Rechts- und Staatsphilosophie.

Vatican II, Constitution Pastorale ‚Gaudium et Spes': L'Église dans le Monde de ce Temps. Traduction élaborée par les soins de l'épiscopat français. Introduction, notes et index analytique par *l'Action Populaire*. 8° (388 S.) Paris 1966, Spes. — Noch nicht ganz zwei Monate waren seit der Verabschiedung der Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute verflossen, als diese kommentierte französische Übersetzung die Druckerpresse verließ (7. 12. 65 bis 5. 2. 66). Gewiß, die Franzosen hatten insofern einen großen Vorsprung vor uns, als die Entwürfe der Konstitution in französischer Sprache zu Papier gebracht worden waren und auch der Gedankenaustausch im Redaktions-

ausschuß in französischer Sprache stattgefunden hatte. So brauchte der endgültig vom Konzil beschlossene Wortlaut nicht von Anfang bis zu Ende aus dem Lateinischen rückübersetzt zu werden, sondern es genügte, die Änderungen einzuarbeiten und das Ganze auf seine Übereinstimmung mit dem, was die Latinisten daraus gemacht hatten, noch einmal genau zu überprüfen; so wurde beispielsweise in Tz 72, Abs. 2 ein im Entwurf enthaltenes und sinnerhellendes ‚ainsi' gestrichen, weil es im lateinischen Text nicht zum Ausdruck gekommen war. Eine auch nur einigermaßen gleichwertige deutsche Übersetzung herzustellen, wird schwer, vielleicht gar nicht möglich sein; nachdem aber die Franzosen eine unter der Verantwortung ihres Episkopates (‚par les soins de l'épiscopat français') erstellte Übersetzung besitzen, wäre dringend zu wünschen, daß die „auf Anregung des deutschen Episkopates" zu erstellende deutsche Übersetzung nicht allzulange auf sich warten lasse. — In der Einführung (pp. 9—50) berichten die PP der Action populaire ausführlich und sehr aufschlußreich über Vorgeschichte und Entstehung der Constitutio. Statt einer laufenden Kommentierung, die leicht zu bloßer Paraphrase herabsinkt, werden zu denjenigen Stellen, die besondere Aufmerksamkeit verdienen, Erläuterungen in Form von Fußnoten gegeben (192 zum Teil recht ausführliche Fußnoten zu 93 Tz.n der Constitutio). Im einzelnen wird man hie und da einmal anderer Meinung sein können; alles in allem aber sind diese Erläuterungen wirklich gehaltvoll und gehen keiner Schwierigkeit aus dem Wege; man studiert sie immer mit Nutzen. Nichtsdestoweniger sollte man vor allem den Text — tunlichst den allein authentischen lateinischen Text — der Constitutio selbst studieren.

O. v. Nell-Breuning, S. J.

Sandfuchs, Wilhelm, Das Wort der Päpste. 8° (224 S.) Würzburg 1965, Echter. — Der Band legt eine Sendefolge des Bayerischen Rundfunks im Druck vor. Fachleute berichten über die wichtigsten päpstlichen Enzykliken des hundertjährigen Zeitraums vom Syllabus Pius' IX. (1864) bis zur Enzyklika ‚Ecclesiam suam' Pauls VI. (1964). — Ein Autor, *Burkhart Schneider, S. J.*, behandelt zwei Enzykliken, ‚Quanta cura', zu der als Anlage der „Syllabus" beigegeben war, und die Enzyklika Pius' XI. gegen den Nationalsozialismus „Mit brennender Sorge", über deren Entstehung er allerneueste Aufschlüsse aus dem Vatikanischen Archiv vorlegen kann, die mit Recht höchstes Interesse wecken. — Die Staatsenzykliken Leos XIII. werden von *H. Maier* gemeinsam in einer Sendung behandelt, worin auch ‚Rerum novarum' unter staatspolitischer Rücksicht gewürdigt wird. Zum politischen Bereich zählen auch „Die Friedensverlautbarungen Benedikts XV." *(J. Bielmeier)* und „Die Rundfunkbotschaften Pius' XII. zu einer neuen Weltordnung" *(M. v. Galli, S. J.)*, unter denen auch die Antrittsenzyklika ‚Summi Pontificatus' gewürdigt wird, die in der Tat viel von ‚Pacem in terris' vorweggenommen hat. Der Beitrag von *A. Fr. Utz* über ‚Pacem in terris' greift wiederum — durchaus mit Recht — nachdrücklich auf die von Leo XIII. geleistete Vorarbeit zurück. — Jeder der drei Sozialenzykliken ‚Rerum novarum', ‚Quadragesimo anno' und ‚Mater et magistra' ist eine eigene Sendung gewidmet. Dabei fällt auf, daß die Abhandlung von *J. David, S. J.*, über ‚Mater et magistra' die anderen Beiträge der Sendereihe um die Hälfte an Länge übertrifft, in der verfügbaren Sendezeit also gar nicht ausgestrahlt worden sein kann. Nachdem mein eigener Beitrag über ‚Quadragesimo anno' diese Enzyklika bereits recht streng beurteilt hatte, bestand kaum mehr ein Bedürfnis, zwischen ihr und ‚Mater et magistra' Differenzen zugunsten letzterer herauszustellen, die obendrein zum Teil gar nicht bestehen. Mit Befriedigung stellt D. fest, wie oft in MM der Begriff des *bonum commune* wiederkehrt, während QA nicht müde werde, sich auf die *iustitia socialis* zu berufen; er übersieht, daß QA (n. 110) die iustitia socialis als Verpflichtung auf das bonum commune definiert, was besagt, daß beide Redewendungen *synonym* sind. Selbstverständlich kann man fragen, ob ein Grund erkennbar ist, warum QA das eine, MM das andere Synonymum bevorzugt. Vielleicht kann man sagen, daß zu der Zeit, als QA erging, der Begriff der iustitia socialis nicht nur von integralistischer Seite, sondern auch von maßgeblichen Moraltheologen noch bekämpft wurde, so daß für den Papst Veranlassung gegeben war, sich sehr nachdrücklich zu ihr zu bekennen; aus eben diesem Grunde habe ich seinerzeit QA „die Enzyklika von der

sozialen Gerechtigkeit" genannt. Ferner findet David, Johannes XXIII. befleißige sich größerer Bescheidenheit als Pius XI., indem er wiederholt daran erinnere, daß seine Aussagen in Anpassung an die verschiedenen Verhältnisse von Ort und Zeit abzuwandeln seien, und darauf hinweise, daß er sozusagen nur „Vorschläge zur Güte mache". Gewiß trägt diese Sprechweise sehr zu dem sympathischen Eindruck bei, den MM auf den unbefangenen Leser macht, während die autoritative Diktion Pius' XI. als hart empfunden wird; der sachliche Grund der Verschiedenheit liegt aber darin, daß Pius XI. (mit der einzigen Ausnahme von QA, n. 65, wo er sich aber auch darauf beschränkt, eine Mutmaßung zu äußern) in den Grenzen dessen verbleibt, worüber er mit lehramtlicher Autorität etwas aussagen kann, während Johannes XXIII. sich von der Güte seines Herzens dazu drängen läßt, wohlmeinende Ratschläge zu erteilen, so zum Beispiel seinen lieben Bauern (wie ein Kommentator es genannt hat) einen ganzen „Blumenstrauß" agrartechnischer und agrarpolitischer Ratschläge zu überreichen. Von der einen, allerdings überaus ernst zu nehmenden Mahnung abgesehen, die Bauern müßten, wenn sie staatliche Hilfe in Anspruch nehmen, vor allem selbst alles in ihrer Macht Stehende tun, um sich selber zu helfen, handelt es sich um Ratschläge in Fragen der Zweckmäßigkeit (‚quae artis sunt'; QA, n. 41), über die der Papst eine Meinung haben und äußern darf, aber eben *nicht* ‚tamquam potestatem habens' sprechen kann. Von dieser Freiheit hat Johannes XXIII. in MM ausgiebig Gebrauch gemacht, ohne doch in den Fehler zu verfallen, lehramtliche Autorität zu beanspruchen, wo sie ihm nicht zusteht. Zutreffend stellt David fest, daß MM eine kräftige Akzentverlagerung, man könnte sogar sagen: Schwerpunktverlagerung vorgenommen hat; zum guten Teil aber bedeutet sie eine *Rückwendung* auf QA. — Unter der Überschrift „Das Lehramt Pius' X." behandelt *G. Schwaiger* im Grunde genommen das ganze Pontifikat dieses Papstes, wobei die beklagenswerten Mißgriffe, die dem Heiligen unterliefen, oder — vielleicht richtiger gesagt — deren Opfer er geworden ist, sehr nüchtern und sachlich erörtert werden. — Auf alle in dieser Sendereihe behandelten Enzykliken kann hier nicht eingegangen werden. Unbedingt muß aber hingewiesen werden auf den die Sammlung abschließenden Beitrag von Bischof Dr. *R. Graber* von Regensburg über ‚Ecclesiam suam'. Der bischöfliche Autor schreibt dieser Enzyklika eine ganz außerordentliche, man möchte sagen, eine das Konzil überragende Bedeutung zu (212/213). Bemerkenswert ist der Satz: „Wir danken dem Papst, daß er ... das etwas nebelhafte ‚aggiornamento' auf den festen Boden der Hl. Schrift und des Dogmas gestellt und in aller Klarheit Irenismus und Synkretismus mit ihrer Aushöhlung der Wahrheit in Schranken gewiesen hat" (223). Der Schlußsatz lautet: „Eines ... darf heute schon gesagt werden: sie (d. i. diese Enzyklika) bestimmt jetzt schon die Arbeit der Kirche nach dem Konzil" (224). — Die Sendereihe und ihre Herausgabe im Druck ist wirklich verdienstvoll.

O. v. Nell-Breuning, S. J.

Gesellschaftspolitik aus christlicher Weltverantwortung. Reden und Aufsätze von Joseph Höffner. Hrsg. von *Wilfried Schreiber* und *Wilhelm Dreier*. gr. 8° (476 S.) Münster i. Westf. 1966, Regensberg. 49.50 DM. — Da der zum bischöflichen Amt erhobene Autor bestimmt keine Zeit mehr finden wird, um seine unveröffentlichten oder an schwer zugänglichen Stellen veröffentlichten Vorträge und Aufsätze zu sammeln, zu sichten und eine Auswahl davon herauszugeben, haben die beiden Herausgeber sich ein wahres Verdienst erworben, indem sie sich statt seiner dieser Mühewaltung unterzogen. — Als im letzten Kriegsjahr Höffners großes Werk „Christentum und Menschenwürde; das Anliegen der spanischen Kolonialethik im Goldenen Zeitalter" (seine Habilitationsschrift) im Ms. abgeschlossen vorlag, äußerte ein kompetenter Beurteiler, dieses Buch müsse unbedingt auf dem Tisch der — damals als bald bevorstehend erwarteten — Friedenskonferenz liegen; bis jetzt ist es dazu noch nicht gekommen. Aber seither ist auch, wie die diesem Band beigegebene Bibliographie ausweist, von Höffner kein vergleichbares Werk mehr erschienen, dafür aber „Monographien" und „Aufsätze und Artikel" über eine große Zahl von Themen, deren Behandlung sich dem Verfasser aufdrängte. Unter diesen Umständen ist die hier vorgelegte Sammlung, die uns endlich wieder einen richtigen „Band" von Höffner in die

Hand gibt, ganz besonders zu begrüßen. — Obwohl die behandelten Themen sehr disparat sind, ist es den Herausgebern gelungen, sie zu 6 Hauptgruppen zusammenzufassen und so eine durchaus sinnvolle Ordnung hineinzubringen. — Alle Aufsätze und Reden Höffners zeichnen sich aus durch klare Gliederung und Gedankenführung, leichtverständliche und edle Sprache sowie ausgewogenes Urteil. — Als ein Beispiel seiner Behutsamkeit sei angeführt, daß nach ihm die Enzyklika „Quadragesimo anno" das Subsidiaritätsprinzip „einen ‚obersten sozialphilosophischen Grundsatz'" nennt (331); hätten alle so genau gelesen und wiedergegeben wie er, dann hätte der Lärm über die angebliche Fehlübersetzung, der vorgeworfen wird, dieses Prinzip fälschlich als d e n obersten sozialphilosophischen Grundsatz bezeichnet zu haben, niemals entstehen können. Um so überraschender ist es allerdings, daß Höffner seinen Beitrag zur Erhard-Festschrift mit den Worten einleitet, der Westen sei „sich darin einig, daß die Institution des Privateigentums d a s (Hervorhebung von mir!) Fundament der Wirtschaftsordnung einer freien Welt bildet" (219); hier hätte man von einem so vorsichtig abwägenden Autor eher Formulierungen wie „ein Fundament" oder „eines der Fundamente" oder „zu den Fundamenten ... gehört" erwartet. — Da Höffner von 1949 bis 1962 geistlicher Berater des Bundes katholischer Unternehmer war, liest man seine Ausführungen über den Unternehmer (391 ff.) natürlich mit besonderem Interesse. Wie großen Gewinn hätte das 2. Vatikanische Konzil daraus für seine Darlegungen über die Wirtschaft (Const. past. de Ecclesia in mundo huius temporis, Pars II., Caput III.: de vita oeconomica-sociali) ziehen können, wo es die dynamisch-expansive, also unternehmerische Wirtschaft rühmt, die Funktion des Unternehmers aber nicht in den Griff bekommt. Dem Konzilsvater Höffner war, wie hier zu ersehen, auch die Unterscheidung des soziologischen und des funktionellen Unternehmerbegriffs durchaus geläufig; auch sie ist in der Konzilskonstitution nicht zum Tragen gekommen. — Zu den „Zehn Thesen zur Mitbestimmung" aus 1949 (440 ff.) lohnt es sich, die 8 Thesen zu vergleichen, die Bischof Höffner zur gleichen Frage auf einer Konferenz in Vechta Anfang 1966 vorgelegt hat (KNA Inf.-Dienst [Inland] Nr. 36, Freitag, 11. Febr. 1966); 1949 hatten wir alle noch nicht klar erkannt, worum es in dieser Frage wirklich geht, und haben seither zugelernt. — Der Band legt alle Reden und Aufsätze unverändert in der ursprünglichen Fassung vor, doch haben die Herausgeber, um dem Leser unnütze Wiederholungen zu ersparen (völlig lassen sie sich in einer Sammlung wie dieser gar nicht vermeiden), Kürzungen vorgenommen. Darin hätten sie m. E. noch ein gutes Stück weiter gehen dürfen; der so eingesparte Raum hätte es ermöglicht, noch den einen oder anderen wertvollen Beitrag aufzunehmen. Querverweisungen sind reichlich angebracht, doch scheint der Redaktion entgangen zu sein, daß der Aufsatz, auf den Seite 289, Anm. 54, verwiesen wird, auf den Seiten 201 ff. abgedruckt steht. — Der Name Las(s)alle wird in einem Aufsatz mit einem, in einem anderen mit zwei ‚s' wiedergegeben; das heißt die dokumentarische Treue übertreiben! — Das Montan-Mitbestimmungs-Gesetz wird irrtümlich auf den 10. 4. 1951 datiert (239); das richtige Datum ist 21. 5. 1951. — Ein Vortrag wird in das Jahr 1051 zurückverlegt (183). Ansonsten finden sich nur wenige und glücklicherweise in keinem Fall sinnstörende Druckfehler. — Das *Sach*register sähe man gern durch ein *Namen*register ergänzt; da das Werk bestimmt weite Verbreitung finden wird, sollte das in dem noch nicht ausgedruckten Teil der Auflage nachgeholt werden. O. v. N e l l - B r e u n i n g, S. J.

C i v i t a s. Jahrbuch für christliche Gesellschaftsordnung. Hrsg. vom *Heinrich-Pesch-Haus*, Mannheim. Bd. 4. 8° (244 S.) Mannheim 1965, Pesch-Haus-Verlag. — Dieser 4. Band reiht sich seinen Vorgängern würdig an und führt die von Anfang an verfolgte Linie folgerecht weiter. Wiederum liegt das Hauptgewicht auf den sonst in der katholischen Soziallehre etwas stiefmütterlich behandelten Problemen des politischen Lebens; wiederum finden die Probleme der Entwicklungsländer besondere und erfreulich sachkundige Behandlung. Beachtenswert ist der Beitrag des Marxismus-Kenners *Iring Fetscher* über die ideologische Eigenart des chinesischen Kommunismus (63—87). *M. Hättich* behandelt umsichtig das Toleranzproblem in der Demokratie (15—40); dagegen gelingt es auch den wohlmeinenden Bemühungen von *Cl.-A. Andreae* nicht, ein restloses Verständnis der Erhardschen Parole „For-

mierte Gesellschaft und Gemeinschaftswerk" (130—148) zu erschließen. — Der umfangreiche Besprechungsteil (209—235) behandelt politische Literatur in drei Gruppen: *Th. Stammen* bespricht sechs Bücher über „Politische Wissenschaft und ihre Tradition", *F. Ansprenger* 5 Bücher über das französisch-sprachliche Afrika, darunter *Léopold Senghors* ‚Négritude et Humanisme", *G. Tegyey* gleichfalls 5 Bücher über „Kommunistische Theorie und Praxis in Afrika". — Den Abschluß bildet ein Gesamtinhaltsverzeichnis der bisher erschienenen Bände I—IV. — Zwei Namen sind verdruckt: Sacher*l* statt Sacher (41, Anm. 1) und Schu*h*macher statt Schumacher (60, Z. 9). O. v. Nell-Breuning, S. J.

Dreier, Ralf, Zum Begriff der „Natur der Sache" (Münsterische Beiträge zur Rechts- und Staatswissenschaft, 9). 8° (XX u. 128 S.) Berlin 1965, de Gruyter. 22.— DM. — Kaufmann, Arthur, Analogie und „Natur der Sache". Zugleich ein Beitrag zur Lehre vom Typus (Juristische Studiengesellschaft Karlsruhe, 65/66). gr. 8° (45 S.) Karlsruhe 1965, C. F. Müller. 7.— DM. — Zwar wird der Ausdruck „Natur der Sache" (NdS) in der Rechtssprache häufig gebraucht, doch ist seine Bedeutung, die *Lehre* von der NdS, immer noch umstritten. Zwei neuere Veröffentlichungen versuchen eine Klärung. Dreier hat sich in einer in Münster entstandenen Dissertation eine historische Begriffsanalyse zum Ziel gesetzt und untersucht, in welchen Bedeutungen und Zusammenhängen der *Ausdruck* NdS tatsächlich verwandt wird, und zwar im außerjuristischen Sprachgebrauch (von der griechischen Philosophie über Thomas, den Rationalismus und Empirismus bis zu Hegel) und in der Rechtswissenschaft seit dem ausgehenden 18. Jhdt. Die reiche, aber etwas verwirrende Mannigfaltigkeit der Bedeutungen wird im systematischen 2. Teil der Arbeit auf vier Arten von NdS-Begriffen reduziert: empirisch-theoretische und metaphysisch-theoretische einerseits, technisch-praktische und objektiv-praktische NdS-Begriffe andererseits. Bei dieser Einteilung kann man wieder einmal beobachten, daß die zunächst so klare Unterscheidung zwischen theoretischen (explikativen) und praktischen (normativen) Begriffen im Bereich der Institutionen sich nur mit Mühe durchhalten läßt. — D. hält den Ausdruck NdS in keinem (der angeführten) Sinne für eindeutig genug, als daß er sich als rechtswissenschaftlicher Fachterminus empfehlen würde, und schlägt darum vor, auf seine Verwendung gänzlich zu verzichten. Allerdings ist er einer eigentlich philosophischen Analyse des NdS-Begriffes als *Denkinhalt* ausgewichen, verweist beispielsweise den ganzen Problemkreis der Teleologie in den Bereich des philosophischen Glaubens. So gelangt er zu dem Ergebnis, daß die NdS in keiner ihrer Bedeutungen als Erkenntnisgrund für etwas als positives Recht eine Rolle spielt. — *A. Kaufmann* sucht ganz im Gegensatz hierzu die NdS als den eigentlichen Angelpunkt der Rechtsfindung herauszustellen. Für gewöhnlich wird der Richter auf die NdS und die Analogie nur als Notbehelfe verwiesen, wo sich aus dem Gesetz durch einfache Interpretation und Subsumtion kein Urteil gewinnen läßt, und im Strafrecht gilt das Argument aus der Analogie überhaupt als verboten. Tatsächlich weist aber jede Rechtserkenntnis (jede „Subsumtion") die Struktur der Analogie auf, da das Gerechte nicht in einer völlig univoken Gleichheit, sondern in der Gleichheit der Verhältnisse gesehen werden muß: Ungleiches wird unter einem sich als wesentlich erweisenden Gesichtspunkt gleichgesetzt. Im Recht tritt Norm und konkreter Lebenssachverhalt, Sollen und Sein zueinander in Entsprechung, und zwar ist das Fundament dieser Analogie gerade die NdS, in der das Allgemeine im Besonderen, das Werthafte im Faktischen erscheint. Diese Begegnung von Sollen und Sein kann der Gesetzgeber nur im normativen Typus beschreiben, weil dieser die Mittelhöhe zwischen Allgemeinem und Besonderem bildet, weil er inhaltlich reicher und anschaulicher ist als die Idee, andererseits gültiger, geistiger, dauerhafter als die Erscheinung, wenn er auch mit Randunschärfen behaftet bleibt. — So läßt sich der Streit um die NdS auf die alte Frage nach den Universalien zurückführen: Ob es etwas gibt, das als Allgemeines analog im einzelnen Seienden verwirklicht ist und nicht nur vom erkennenden Subjekt in das reine Faktum hineingedeutet wird. — Man fragt sich, ob gelegentlich das Recht nicht zu aktualistisch nur in der Rechts*entscheidung* gesehen wird statt in der gelebten konkreten Rechtsordnung; ob die „physische" Analogie des nur in verschiedenen Individuen verwirklichten Artbegriffes nicht

überbetont wird gegenüber der radikalen „metaphysischen" Analogie des Seinsbegriffes, durch den wir Gott und Geschöpf als „Seiende" bezeichnen; worin genauer der Unterschied liegt zwischen abstrakt-allgemeinen, überpositiven und übergeschichtlichen Rechts*grund*sätzen und konkretisiert-allgemeinen, formell-positiven Gesetzen, dem K. großen Wert beimißt. — Dieser knappe, aber ungemein anregende Entwurf zeigt jedenfalls die Fruchtbarkeit philosophischen Denkens für die Lösung juristischer Grundlagenfragen. W. Kerber, S. J.

Born, Max, Von der Verantwortung des Naturwissenschaftlers. 8° (213 S.) München 1965, Nymphenburger Verlagsbuchhandlung. 10.80 DM. — Die hier gesammelten Vorträge treten ein für die Idee des totalen Pazifismus — weil die Unterscheidung zwischen „gerechtem" und „ungerechtem" Krieg noch nie sinnvoll gewesen sei, weil ein „Gleichgewicht des Schreckens" äußerst labil sei und weil im Atomzeitalter ein Krieg zum Untergang der ganzen Menschheit führen müsse. Es wird also im Grunde Politik getrieben, eine Politik, die zweifellos von einem hohen Ethos getragen ist, deren Argumentationsweise aber vielleicht nicht immer ganz der Tatsache Rechnung trägt, daß sich beim Streit politischer Meinungen die Leute mit den weniger edlen Motiven gewöhnlich nicht ausschließlich auf der einen Seite befinden. B. hat gewiß recht mit der Erklärung, daß die Entwicklung der Raumfahrt im wesentlichen einen militärischen Wettlauf darstelle und mit eigentlicher Wissenschaft relativ wenig zu tun habe; aber wer wäre wohl froh, wenn nur russische Satelliten — etwa als Atomwaffenträger — um die Erde kreisen würden? W. Büchel, S. J.

Massenwahn in Geschichte und Gegenwart, hrsg. von *W. Bitter*. 8° (283 S.) Stuttgart 1965, Klett. 18.80 DM. — In diesem 11. Kongreßbericht der Stuttgarter Gemeinschaft „Arzt und Seelsorger" umkreisen Vertreter verschiedener Fakultäten das Thema. Der Leser tut gut daran, wenn er den großen, einleitenden Beitrag von *W. Bitter* (10—35) am Schluß ließt, weil in ihm nicht nur ein „fragmentarischer Überblick" (11) geboten wird, sondern das Umfassende und Verbindende dieses Berichtes deutlich wird. Die 20 Beiträge lassen sich gut hintereinander lesen, weil sie aus verschiedenen Sichten immer wieder neu dazu ansetzen, das Phänomen Massenwahn zu erhellen. Mehr oder weniger politisch orientiert sind die Beiträge von *E. Kogon, G. Möbus* und *W. Treue* (36—82). Zu Möbus könnte man fragen: Ist der Glaubensanspruch, der sich Unfehlbarkeit zuschreibt (58), schon wahnhaft? Im Podiumsgespräch I (83—87) erlebt man zum erstenmal die Dringlichkeit der Frage, was denn gegen den Massenwahn zu tun sei, und erhält u. a. die Antwort: „Indem wir begeistert ehrlich sind" (86). Mit Interesse liest man weiter, was *H. K. Fierz* über „Das verlorene Symbol" (88—98), *H. Leuner, O. Brachfeld, W. Laiblin* und nicht zuletzt *W. Kemper* über „Archaisch-ekstatische Massenbewegungen im heutigen Brasilien" (133—150) von tiefenpsychologischer Sicht aus zu sagen haben. Die Aussprache I (151 ff.) verläuft ziemlich glatt. Sehr anregend sind die Beiträge von *A. Borst*, „Mittelalterliche Sekten und Massenwahn" (173—184), *P. Habermann* „Über die Kinderkreuzzüge" (185—197) und von *R. Stupperich*, „Das Königreich Zion in Münster (1534/35)" (208—219). Der thesenartige Untertitel des Beitrages von *Wanda v. Baeyer-Katte* „Der verbürokratisierte Massenwahn" — gemeint sind die Hexenprozesse — ist durchaus gerechtfertigt, weil den Juristen, wie Verf. sagt, zwar die Prozeßprotokolle zugeschickt wurden, sie aber unorientiert geblieben sind über das Zustandekommen der Anklageerhebungen. *E. O. Haisch* berührt mit seinem Beitrag „Psychiatrische Aspekte der Hexenprozesse" (232—235) entscheidende Positionen der theologischen Dämonologie. Wenn der Teufel eine Projektion ist, ist es dann Gott nicht? — so wird man fragen dürfen. Die umfassende Themenstellung dieses fünftägigen Kongresses rundeten die Vorträge von *H. Auhofer, H. Zbinden* und *F. Leist* ab. — Zum Dankenswertesten dieses Buches, dessen Lektüre besonders aktuell ist und zum verantwortlichen Mitdenken in allen öffentlichen Fragen anregt, gehört die Aussprache II (249—255), die das Wesentlichste über den Begriff Massenwahn zu enthalten scheint und die vor allem zu weiterer, tieferer Befragung dieses Phänomens mit wissenschaftlicher Methode Anstoß gibt. F. Schlederer, S. J.

Eingesandte Bücher

Besprechung nicht angeforderter Werke erfolgt nach Tunlichkeit

Berlyne, D. E., Structure and Direction in Thinking. 8° (XI und 378 S.) New York - London - Sydney 1965, Wiley & Sons. 68.— Sh.

Bright, John, Geschichte Israels. Von den Anfängen bis zur Schwelle des Neuen Bundes. Aus dem Englischen übertr. v. *Ursula Schierse*. Vorwort von *Prof. DDr. G. Johannes Botterweck*. Gr. 8° (584 S. mit 16 farbigen Karten) Düsseldorf 1966, Patmos. Ln. 46.— DM. Subskr. (bei Subskr. beider Bde.) 40.— DM.

Caietanus, Thomas De Vio, Cardinalis (1469—1534). Commentaria in libros Aristotelis ‚De anima'. Liber II. Editionem curaverunt *Guy Picard, S. J., Gilles Pelland, S. J.* (Studia, Recherches de Philosophie et de Théologie publiées par les Facultés S. J. de Montréal, 19). 8° (140 S.) Bruges-Paris 1965, Desclée de Brouwer.

Conrad-Martius, Hedwig, Schriften zur Philosophie. Band III. Im Einverständnis mit der Verfasserin hrsg. von *Eberhard Avé-Lallemant*. Gr. 8° (503 S.) München 1965, Kösel. 45.— DM.

De Ecclesia. Beiträge zur Konstitution „Über die Kirche" des Zweiten Vatikanischen Konzils. Hrsg. v. *G. Baraúna, O. F. M.* Deutsche Ausgabe besorgt von *O. Semmelroth, S. J., J. G. Gerhartz, S. J.*, und *H. Vorgrimler*. Bd. 1. Gr. 8° (629 S.) Freiburg - Basel - Wien und Frankfurt am Main 1966, Herder-Knecht. Subskr. 49.— DM.

Dirven, Édouard, De la Forme à l'Acte. Essai sur le Thomisme de Joseph Maréchal, S. J. (Museum Lessianum, Section Philosophique, n° 53). 8° (304 S.) Paris - Bruges 1965. Desclée de Brouwer. 210.— FB.

Domingo De Soto, De Legibus (Ms. Ottob. lat. n.° 782). Comentarios al Tratado de la Ley. I: Tratado de la Ley en General (Summa Theologica, I—II, qq. 90—97). Edición crítica y traducción, con estudio preliminar, notas e indices por Francisco Puy y Luis Núñez (Pubblicaciones de la Cátedra Francisco Suárez, serie IV. Ediciones críticas de textos clásicos, 2). Gr. 8° (XCV und 180 S.) Granada 1965, Universidad (Cátedra ‚Francisco Suárez').

Doms, Herbert, Gatteneinheit und Nachkommenschaft (Walberberger Studien der Albertus-Magnus-Akademie, Theologische Reihe, Bd. 2. Hrsg. von Diego Arenhoevel, O. P., Albert Fries, C. SS. R., und Otto Pesch, O. P.). 8° (IX und 145 S.) Mainz 1965, Grünewald. Ln. 17.80 DM.

Dulles, Avery, S. J., Le Christ des Évangiles. Traduit par Marcel Régnier (Collection Beauchesne, dirigée par Louis Chaigne, 12). Kl. 8° (127 S.) Paris 1965, Beauchesne. 9.— F.

Esposito, Rosario F., S. S. P., Il Decreto Conciliare sulle Chiese Orientali ‚Orientalium Ecclesiarum'. Testo e commento (Collana „Il Pastore che ci Guide", 2.a serie, Bd. 9). Kl. 8° (375 S.) Roma 1965, Edizioni Paoline.

Garaudy, Roger, Gott ist tot. Das System und die Methode Hegels. Originaltitel: Dieu est Mort. Deutsche Übers.: *Theodor Lücke*. Gr. 8° (499 S.) Frankfurt am Main 1965, Europäische Verlagsanstalt. 32.— DM.

Gesellschaftspolitik aus christlicher Weltverantwortung, Reden und Aufsätze von *Joseph Höffner*. Hrsg. von *Wilfrid Schreiber* und *Wilhelm Dreier*. Gr. 8° (476 S.) Münster i. Westf., Regensberg. 49.50 DM.

Hemberg, Jarl, Religion och Metafysik. Axel Hägerströms och Anders Nygrens religionsteorier och dessas inflytande i svensk religionsdebatt (Acta Universitatis Upsaliensis. Studia Doctrinae Christianae Upsaliensia, IV). 8° (336 S.) Stockholm 1966, Diakonistyrelsens Bokförlag. 52.50 schw. Kr.

Jung, Carl Gustav, Psychiatrische Studien (Gesammelte Werke, Bd. 1. Hrsg. von *Marianne Niehus-Jung* [†], *Dr. Lena Hurwitz-Eisner* [†], *Dr. med. Franz Riklin.* Unter Mitarbeit von *Lilly Jung-Merker, Dr. phil. Elisabeth Rüf*). 8° (XIII und 281 S.) Zürich - Stuttgart 1966, Rascher. 32.— DM.

Liturgisch Woordenboek. Samengesteld onder redactie van *L. Brinkhoff, O. F. M., A. Hollardt, O. P., G. C. Laudy, Dom, A. Verheul, O. S. B., Th. Vismans, O. P., H. A. J. Wegman, W. de Wolf, O. Praem.* Aflevering 6. Gr. 8° (Sp. 1632—1982) Roermond en Maaseik 1966, Romen & Zonen.

Mader, Johann, Die logische Struktur des personalen Denkens. Aus der Methode der Gotteserkenntnis bei Aurelius Augustinus. Gr. 8° (230 S.) Wien 1965, Herder. 98.— Sh; 15.80 DM/Fr.

Müller-Markus, Siegfried, Einstein und die Sowjetphilosophie. Krisis einer Lehre. Bd. 2: Die allgemeine Relativitätstheorie (Sovietica, Abhandlungen des Osteuropa-Instituts, hrsg. von *J. M. Bocheński*). Gr. 8° (X und 509 S.) Dordrecht-Holland 1966, Reidel. 84.— Fl.

Onate, Antonio Jimenez, S. J., El Origen de la Compagñía de Jesus. Carisma Fundacional y Genesis Histórica (Bibliotheca Instituti Historici S. J., Vol. XXV). Gr. 8° (XVI und 193 S.) Roma 1966, Institutum Historicum S. J.

Repgen, Konrad, Die römische Kurie und der Westfälische Friede. Idee und Wirklichkeit des Papsttums im 16. und 17. Jahrhundert. Bd. 1: Papst, Kaiser und Reich (1521—1644). Teil 2: Analekten und Register (Bibliothek des Deutschen Historischen Instituts in Rom, 25). Gr. 8° (XXVI und 380 S.) Tübingen 1965, Niemeyer. 51.— DM.

Rudin, Josef, Fanatismus. Eine psychologische Analyse. 8° (211 S. mit 7 S. Abbildungen) Olten und Freiburg i. Br. 1965, Walter. 18.— DM.

Sambursky, Samuel, Das physikalische Weltbild der Antike (Die Bibliothek der alten Welt. Begr. von *Karl Hoenn.* Hrsg. v. *Karl Andresen, Olof Gigon, Siegfried Morenz* und *Walter Rüegg.* Reihe Forschung und Deutung). 8° (648 S.) Zürich - Stuttgart 1965, Artemis. 58.— DM.

Schack, Herbert, Die Revision des Marxismus-Leninismus. Chancen und Grenzen einer Ideologie. 2., neubearb. Aufl. 8° (128 S.) Berlin 1965, Duncker & Humblot. 13.60 DM.

Thiesen, Affonso Urbano, Lenins politische Ethik nach den Prinzipien seiner politischen Doktrin. Eine Quellenstudie. 8° (350 S.) München - Salzburg 1965, Pustet.

Thunberg, Lars, Microcosm and Mediator. The Theological Anthropology of Maximus the Confessor. The English revised by *A. M. Allchin.* Gr. 8° (XII und 500 S.) CWK Gleerup Lund 1965, Ejnar Munksgaard København. 30.— schw. Kr.

Toman, Walter, Familienkonstellationen. Ihr Einfluß auf den Menschen und seine Handlungen. Aus dem Amerikanischen übertr. und für die deutsche Ausgabe bearb. u. erw. v. Walter Toman. Titel der Originalausgabe: Family Constellation. 8 (X und 250 S.) München 1965, Beck. 24.— DM.

Ungerer, Emil, Die Wissenschaft vom Leben. Eine Geschichte der Biologie. Bd. 3: Der Wandel der Problemlage der Biologie in den letzten Jahrzehnten (Orbis Academicus, Problemgeschichten der Wissenschaft in Dokumenten und Darstellungen, II, 14). Gr. 8° (388 S.) Freiburg - München 1966, Alber. Ln. 49.50 DM.

Van Luijk, Henk, Philosophie du Fait Chrétien. L'Analyse Critique du Christianisme de Henry Duméry. Texte français de *René Andrianne, S. J.* (Museum Lessianum, section théologique, 60). 8° (322 S.) Paris - Bruges 1964, Desclée de Brouwer. 300.— FB.

Völker, Walther, Maximus Confessor als Meister des geistlichen Lebens. 8° (XV und 506 S.) Wiesbaden 1965, Steiner. 80.— DM.

Wacker, Paulus, Theologie als ökumenischer Dialog. Hermann Schell und die ökumenische Situation der Gegenwart. Gr. 8° (XV und 571 S.) München - Paderborn - Wien 1965, Schöningh. 49.— DM.

Zur theologischen Diskussion über die lex naturalis

Von Bruno Schüller, S. J.

Wer heutzutage noch entschieden zur Lehre von der lex naturalis[1] steht, muß ernstlich darauf gefaßt sein, nunmehr auch bei katholischen Theologen und Rechtswissenschaftlern als hinter seiner Zeit zurückgeblieben oder gar als reaktionär zu gelten. Wagt man es, daran zu erinnern, daß die Lehre von der lex naturalis doch immerhin eine solide Stütze im Römerbrief, vor allem in 2, 14 f., habe, so kann einem entgegengehalten werden: Diese Römerbriefstelle — wie auch andere neutestamentliche Texte — könne nicht im Sinne einer philosophischen Naturrechtslehre interpretiert werden; natürlich wisse man, daß Röm 2, 14 f. von katholischen Naturrechtlern mit Vorliebe im naturrechtlichen Sinn interpretiert worden sei und mitunter noch interpretiert werde; aber der exegetische Befund lasse eine solche Deutung nicht zu[2]. Dieser Einwand dürfte doch wohl besagen: Nur wer nicht auf dem Stand der modernen Exegese ist oder als katholischer Theologe die Naturrechtslehre um jeden Preis, auch um den Preis unvoreingenommener Exegese, in der Schrift fundiert haben wolle, könne noch versucht sein, in den beiden ersten Kapiteln des Römerbriefs eine Aussage über die lex naturae zu lesen. Träfe das zu, so wäre damit die Frage nach dem Bestehen einer lex naturae theologisch zwar noch nicht negativ entschieden, wohl aber sehr ungünstig präjudiziert. Denn mit Recht hat es eine theologische Lehre bedeutend schwerer, sich zu behaupten, wenn sie außerstande ist, ein biblisches Fundament aufzuweisen.

Angenommen (dato, non concesso), die überkommene Lehre von der lex naturalis habe sich nunmehr tatsächlich damit abzufinden, in der Schrift nicht fundiert zu sein, so kann sie zu ihrer Legitimierung noch ihre Unentbehrlichkeit für die Moraltheologie vorbringen. Mit ihrem Axiom: Das Sollen gründe im Sein, macht sie eine grundsätzliche Aussage über die Art und Weise sittlicher Erkenntnis und ethischer Beweisführung überhaupt. Und da die Schrift allein zugestandenermaßen keine ausreichende Basis für den Aufbau einer speziellen Ethik bietet, meinten bislang die meisten, auch in der Moraltheologie auf naturrechtliche Argumentationen angewiesen zu sein. Aber auch in

[1] Lex naturalis, lex naturae, natürliches Sittengesetz und Naturrecht, werden im folgenden als Synonyma verwendet.

[2] So P. Mikat gegen B. Kötting bei einer Diskussion im Anschluß an ein Referat von F. Wieacker über das Naturrecht. Vgl. F. Wieacker, Zum heutigen Stand der Naturrechtsdiskussion (Köln 1965). Dort, S. 59, P. Mikats Diskussionsbeitrag.

dieser Meinung bleiben sie heute nicht unwidersprochen, auch „bezüglich ihrer ethischen Relevanz" müsse die Lehre von der lex naturae „einem unnachsichtigen Disput unterworfen werden", ob sie nämlich wirklich in der Lage sei, „ein wissenschaftlich unanfechtbares Kriterium für allgemein gültige Verpflichtungen" abzugeben[3].

Bisher haben die katholische Moraltheologie und Ethik einen recht umfangreichen Gebrauch von der naturrechtlichen Argumentationsweise gemacht und sind damit, wie sie meinten, besonders in der speziellen Ethik zu ganz respektablen Ergebnissen gekommen. Sollten sie dabei einer Selbsttäuschung erlegen sein? Es ist doch unwahrscheinlich, daß eine zweifelhafte Methode zu einigermaßen überzeugenden Resultaten führt. Allerdings. Und es sind nicht zuletzt einige ihrer Resultate, deretwegen die naturrechtliche Beweisführung heftig angezweifelt wird. Einmal ist es die überkommene Ehemoral, besonders ihre Bewertung der Empfängnisverhütung, woran man mit Recht manches auszusetzen hat. Diese Ehemoral wurde aber zumindest in den letzten Dezennien ständig als naturrechtlich gesichert hingestellt[4]. Besonders offen trägt die sogenannte katholische Soziallehre den Stempel ihrer naturrechtlichen Herkunft an sich. Nichts scheint näherzuliegen, als aufkommende Zweifel an ihrer Richtigkeit sogleich auf ihre Begründungsmethode zu übertragen. Was hier als Naturrecht ausgegeben werde, so heißt es, sei nachweislich mit einer kräftigen Dosis ideologischer Elemente durchsetzt, mit Gedankengängen der Aufklärung und des Frühkapitalismus, auch mit der Vorstellungswelt des Mittelalters, „die ihrerseits zu einem nicht unerheblichen Teil auf einer Restauration des AT" beruhe, „das man als Gesetzbuch einer christlichen Welt betrachtete, für die das NT keine hinlänglich deutlichen Normen lieferte"[5].

Wenn die naturrechtliche Beweisführung in sich selbst anfechtbar ist und darum zwangsläufig zu ebenso anfechtbaren Resultaten führt, wenn sie überdies besonders anfällig zu sein scheint für Ideologien, auf welch andere, bessere Weise soll denn die Moraltheologie ethische Fragen angehen, deren Lösung sich beim besten Willen nicht aus der Schrift entnehmen läßt? Ein Vorschlag lautet, solange man noch keine zuverlässigere Methode entwickelt habe, müsse für ethisch noch nicht geklärte Lebensbereiche, z. B. für Biotechnik und Anthropotechnik, „der Schritt von der Sachethik zu einer das wache Gewissen der Fach-

[3] L. M. Weber, Ethische Probleme der Biotechnik und Anthropotechnik, in: Arzt und Christ 11 (1965) 230.

[4] Vgl. statt anderer L. M. Weber, Mysterium Magnum (Freiburg i. Br. 1963) 9—62.

[5] So J. Ratzinger, Naturrecht, Evangelium und Ideologie in der katholischen Soziallehre, in: Kl. von Bismarck und W. Dirks (Hrsg.), Christlicher Glaube und Ideologie (Stuttgart 1964) 24.

leute engagierenden Entscheidungsethik gewagt" werden[6]. Wenngleich nicht sofort ersichtlich ist, was unter einer Entscheidungsethik des näheren verstanden sein will, so scheint sie doch eher den Charakter eines provisorischen Notbehelfs zu haben. Ein anderer Vorschlag dagegen erweckt den Eindruck, daß er eine andere als die naturrechtliche Methode enthalte, eine zuverlässigere und weniger für Ideologien anfällige. Paradigmatisch auf die Soziallehre angewendet, soll sie darin bestehen, daß die rein empirisch erhobenen und darum in sich nicht normativen „Sozialtatsachen" auf „das Evangelium als Wertungsmaßstab" bezogen werden, wodurch sie den ihnen jeweils zukommenden ethisch-normativen Charakter empfangen oder zu erkennen geben[7].

Nach allem scheint es mit der Lehre von der lex naturae sehr schlecht zu stehen. Wie alt und ehrwürdig sie auch sein mag, sie gehört nur noch in die Geschichte der Moraltheologie und Ethik, wenn sie tatsächlich nicht in der Schrift begründet, von zweifelhafter ethischer Relevanz und außerdem durchaus entbehrlich sein sollte. Allerdings, wie es der Lehre von der lex naturalis um der Wahrheit willen nicht erspart bleiben darf, „einem unnachsichtigen Disput unterworfen" zu werden, so müssen auch die Einwände, denen sie heutzutage ausgesetzt ist, kritisch auf ihre Stichhaltigkeit hin geprüft werden. Es könnte ja sein, daß diese Einwände gewichtiger und solider klingen, als sie es in Wahrheit sind. Zunächst also, wie steht es mit der Schrift? Gibt sie tatsächlich keinerlei Fundament her für die Lehre von der lex naturalis?

I

Äußert sich das NT zur lex naturalis?

Die Methode der Exegese ist „nichts als eine Art des Fragens", „eine Weise des Fragestellens. Das heißt: Einen gegebenen Text kann ich nicht verstehen, ohne daß ich ihm bestimmte Fragen stelle."[8] Darum ist es geboten, ehe man an einen Text herangeht, sich möglichst genau darüber Rechenschaft zu geben, woraufhin man ihn befragen will. Hier soll an das NT die Frage gerichtet werden, ob und wie es zum natürlichen Sittengesetz Stellung nimmt. Somit muß im voraus geklärt werden, was des näheren unter dem natürlichen Sittengesetz verstanden werden soll und in welcher Form das NT angesichts seines kerygmatischen Charakters seiner eventuellen Stellungnahme zum natürlichen Sittengesetz Ausdruck geben könnte.

Unter dem natürlichen Sittengesetz (lex naturalis) sei vorerst verstanden die Gesamtheit jener sittlichen Normen, die der Mensch

[6] L. M. Weber, Ethische Probleme der Biotechnik . . ., a. a. O. 231.
[7] So J. Ratzinger, a. a. O. 27 ff.
[8] R. Bultmann, Glauben und Verstehen, Bd. IV (Tübingen 1965) 165.

logisch unabhängig von der (positiven) Wortoffenbarung Gottes grundsätzlich erkennen kann. Diese Definition läßt völlig offen, wie diese Erkenntnis ihrer inneren Möglichkeit nach zu erklären sei, worin sie ihren objektiven und subjektiven Erkenntnisgrund habe. Nur ein Negatives ist von dieser Erkenntnis ausgesagt, sie stütze sich nicht auf Gottes Offenbarungswort und sei darum nicht (theologischer) Glaube. Die Lehre vom natürlichen Sittengesetz, wie sie katholischerseits gemeinhin vorgetragen wird, macht zwar auch eine klare Aussage über die Art und Weise der natürlichen sittlichen Erkenntnis, indem sie das Axiom aufstellt, das Sollen des Menschen gründe im Sein des Menschen. Aber man kann diese Aussage durchaus aus der Definition des natürlichen Sittengesetzes ausklammern, ohne daß dadurch die Definition unscharf oder gar sinnlos würde. Mehr noch, diese Ausklammerung ist angesichts des NT methodisch geboten. Denn es muß von vornherein mit der Möglichkeit gerechnet werden, daß das NT eine Erkenntnis des sittlichen Willens Gottes zwar auch denen zuschreibt, an die Gottes Offenbarungswort noch nicht ergangen ist, daß es sich jedoch über das logische Wie dieser Erkenntnis nicht des näheren erklärt. Auch im Hinblick auf die Diskussion mit der evangelischen Theologie kann diese methodische Ausklammerung von einiger Wichtigkeit sein. Es mag manche evangelische Theologen geben, die ohne Zögern auch denen, die nicht an Christus glauben, eine wirkliche Erkenntnis sittlicher Normen zuschreiben, während sie sich vielleicht nicht dazu verstehen können, alles Sollen des Menschen im Sein des Menschen begründet sein zu lassen[9]. Kurz, der einstweilen verwendete Begriff des natürlichen Sittengesetzes läßt es völlig offen, wie die Erkenntnis dieses Sittengesetzes ihrer inneren Möglichkeit nach zu verstehen sei, ob im Sinne einer reinen Wertethik (M. Scheler, N. Hartmann) oder einer Seinsethik (Thomas von Aquin) oder in noch anderem Sinn. Damit ist auch schon gesagt, daß das natürliche Sittengesetz hier nicht deswegen natürlich heißen soll, weil es in der „Natur" des Menschen seinen Seinsgrund hat. Natürlich soll nur das eine bezeichnen: logisch unabhängig von der Wortoffenbarung Gottes erkennbar.

Wenn das so erkennbare Sittengesetz in der heutigen Theologie gewöhnlich natürliches Sittengesetz genannt wird, so deswegen, weil man es vom übernatürlichen Sittengesetz abheben will. Diese Unterscheidung zwischen Natürlich und Übernatürlich (Natur und Gnade) findet sich zugegebenermaßen nicht explizit in der Schrift, sondern ist das Resultat späterer theologischer Reflexion. Darum ist von vornherein nicht zu erwarten, daß das natürliche Sittengesetz unter diesem seinem heutigen Namen in der Schrift zur Sprache kommt. Gemäß

[9] Das gilt z. B. von K. Barth und J. Ellul. Vgl. dazu B. Schüller, Die Herrschaft Christi und das weltliche Recht (Rom 1963).

der vorhin gegebenen Definition des natürlichen Sittengesetzes ist vielmehr zu fragen, ob das NT eine Erkenntnis des Willens Gottes auch solchen Menschen zuspricht, an die weder das Offenbarungswort Jahwes noch das Evangelium Christi ergangen ist, die darum weder an Jahwe noch an Christus glauben, nicht Juden noch Christen, sondern Heiden sind.

Von der neueren dogmatischen Theologie her muß man allerdings ernstlich fragen, ob es angeht, die Heiden dadurch als Heiden charakterisiert zu sehen, daß sie die Wortoffenbarung Gottes in *keiner* Weise vernommen haben. Wenn Gott wirksam das Heil aller Menschen will, auch das Heil der Heiden, wenn dieses Heil aber faktisch nur in Christus besteht, wie er sich durch sein Wort den Menschen auf Glauben hin anbietet und mitteilt, dann läßt sich nicht mehr ausmachen, ob die Heiden sich bei ihrer Kenntnis von Gut und Böse nicht vielleicht doch auf das Offenbarungswort Christi stützen, ob sie nicht vielleicht nur deswegen die Gebote Gottes wissen, weil sie „anonyme Christen" sind[10]. Die auch unter den Heiden allgegenwärtige Gnade Christi scheint die Folgerung nicht zuzulassen, das NT nehme der Sache nach ein natürliches Sittengesetz an, wenn es auch den Heiden eine wirkliche sittliche Erkenntnis zuschreibe. Es bleibt jedoch zu fragen, inwieweit die Exegese das Theologumenon vom „anonymen Christen" zur Auslegung neutestamentlicher Texte heranziehen darf. Sie darf es sicherlich dort nicht tun, wo das NT selbst die besondere Situation der Heiden darin erblickt, daß sie ihr Leben nicht vom (positiven) Offenbarungswort Gottes her leben, weder im Guten noch im Bösen, daß also ihre Erkenntnis des sittlichen Willens Gottes jedenfalls nicht Glaubenserkenntnis ist. Anders dürfte es jedoch sein, wenn man aus dem NT erkennen kann, daß die Urgemeinde in ihrem theologisch nicht reflektierten Lebensvollzug auch bei den Heiden ein richtiges sittliches Urteilsvermögen voraussetzt. In diesem Falle gibt die Schrift zwar ein Faktum zu erkennen, macht es aber nicht verständlich. Darum ist es hier der Theologie nicht nur gestattet, sondern auch geboten, im Vollzug des intellectus fidei zur Erklärung dieses Faktums auch das einschlägige Theologumenon vom „anonymen Christen" heranzuziehen. Das bedeutet für die Frage nach der Stellungnahme des NT zur lex naturalis: Mit Sicherheit anerkennt das NT nur dort die lex naturalis, wo es den Heiden nicht nur die Erkenntnis sittlicher Normen zuschreibt, sondern zugleich zu verstehen gibt, daß diese Erkenntnis von der theologischen Glaubenserkenntnis verschieden ist.

Das kann nun mit aller Gewißheit von den beiden ersten Kapiteln des Römerbriefes gesagt werden, und zwar gerade dann, wenn nicht

[10] Vgl. Kl. Riesenhuber, Der anonyme Christ, nach Karl Rahner; ZkTh 86 (1964) 286—303; ferner: K. Rahner, Schriften zur Theologie, Bd. VI (Einsiedeln - Zürich - Köln 1965) 545—554.

nur einzelne Verse isoliert ausgelegt werden, sondern der ganze Sinnzusammenhang beachtet wird, in dem diese Kapitel stehen. Alles, was Paulus von Röm 1, 18 an vorbringt, dient dem Nachweis: „Es besteht kein Unterschied; es haben ja alle gesündigt und ermangeln der Herrlichkeit Gottes. Gerechtfertigt werden sie geschenkweise durch seine Gnade, auf Grund der Erlösung durch Christus Jesus" (3, 22 b ff.). Die Sünde der Juden wird dadurch offenbar, daß sie zwar Hörer, aber nicht Befolger der Tora sind (2, 1—5 17—22). Die Heiden haben zwar nicht die Tora, aber sie sind durch das Medium der geschaffenen Welt in ihrer Vernunft vor Gott gebracht, vor seine ewige Kraft und Gottheit, und wissen sich dadurch auch unbedingt aufgefordert, Gott Ehre und Dank zu erweisen. Indem sie das aber nicht tun, haben sie keine Entschuldigung, sind auch sie Sünder, die der Herrlichkeit Gottes ermangeln. In den Versen 1, 18—32 ist zwar nicht wörtlich von einem Sittengesetz die Rede, das die Heiden als verbindliche Norm ihres Handelns erfassen. Aber es ist sehr deutlich gesagt, daß die Heiden, indem sie Gott erkennen, sich zugleich von eben diesem Gott unbedingt beansprucht erfahren[11]. Das Sittengesetz ist nichts anderes als dieser Anspruch Gottes auf den Menschen, auf dessen Ehrerweisung und Dank. Und wenn Paulus V. 32 feststellt, die Heiden wüßten um die Rechtssatzung Gottes, daß sich des Todes schuldig mache, wer sich den in den VV. 29—31 aufgezählten Lastern überlasse, dann spricht er den Heiden auch eine Kenntnis jener Gebote des Sittengesetzes zu, die die zwischenmenschlichen Beziehungen ordnen[12]. Ebenso klar ist aber auch, daß die den Heiden hier zugesprochene sittliche Erkenntnis von derselben Art ist wie die von ihnen ausgesagte Erkenntnis Gottes. Denn es ist ja gerade die Tatsache, daß die Heiden zwar Gott erkennen, aber nicht anerkennen, weswegen Paulus sie für unentschuldbar erklärt (V. 21 f.). Die Gotteserkenntnis der Heiden ist aber in V. 20 in einer Weise beschrieben, daß sie sich in aller Deutlichkeit von der eigentlichen Glaubenserkenntnis unterscheidet. Mithin sagt Paulus hier von den Heiden, daß sie (logisch) unabhängig von der Wortoffenbarung Gottes eine Kenntnis des Sittengesetzes haben.

Röm 1, 18—32, ausgelegt im Zusammenhang mit den beiden folgenden Kapiteln, behauptet also mit großer Klarheit die Wirklichkeit

[11] R. Bultmann, Theologie des NT (Tübingen 1953) 224 z. St.: „Vor allem aber enthält die Erkenntnis Gottes als des Schöpfers in sich die Erkenntnis des Menschen, nämlich des Menschen in seiner Geschöpflichkeit und in seinem Beanspruchtsein durch Gott."

[12] Vgl. z. St. H. W. Schmidt, Der Brief an die Römer (Berlin 1963) 40; C. K. Barret, A Commentary on the Epistle to the Romans (London 1962) 41; J. Murray, The Epistle to the Romans (Michigan 1964) 50 ff.; F. J. Leenhardt, L'Epître de S. Paul aux Romains (Neuchâtel - Paris 1957) 42; P. Althaus, Der Brief an die Römer, 9., erw. Aufl. (Göttingen 1957) 17; ferner: H. Schlier, Der Brief an die Galater, 12., neu bearb. Aufl. (Göttingen 1962) 178.

dessen, was vorhin als natürliches Sittengesetz bestimmt wurde; fast sogar mit größerer Klarheit, als es die meist zitierten Verse Röm 2, 14 f. tun, in denen Paulus vom „Werk des Gesetzes" spricht, das den Heiden ins Herz geschrieben sei. Auch diese Verse können nur richtig verstanden werden, wenn genau beachtet wird, welche Bedeutung ihnen in der Gedankenführung des Apostels zukommt. Um auch die Juden zur Einsicht in ihre Sündigkeit zu bringen, ruft Paulus ihnen den Kanon der Gesetzesgerechtigkeit in Erinnerung: Gott „wird jedem vergelten nach seinen Werken" (2, 5), dem Juden nicht anders als dem Heiden. „Denn bei Gott ist kein Ansehen der Person" (2, 11). Darum gilt: „Alle, die ‚ohne Gesetz' gesündigt haben, werden auch ‚ohne Gesetz' verlorengehen, und alle, die im Gesetz gesündigt haben, werden durch das Gesetz gerichtet werden" (2, 12). Die erste Hälfte dieses Verses könnte Anlaß zu einem Einwand geben. Wie kann der sündigen, dem kein Gesetz gegeben ist (vgl. 4, 5)? Um diesem Einwand zu begegnen, erklärt Paulus in 2, 14 f.: Die Heiden haben gewiß nicht die Tora; aber da sie mitunter das, was die Tora fordert, tun, geben sie zu erkennen, daß „das Werk des Gesetzes" in ihre Herzen geschrieben ist. Damit ist ein Zweifaches gesagt, einmal, daß auch die Heiden sich vom sittlichen Willen Gottes betroffen erfahren; zum andern, daß den Heiden der Wille Gottes auf andere Weise kundgetan ist als den Juden, denen er durch die Tora angesagt wird. Worin besteht diese Andersartigkeit? Viele namhafte Exegeten schließen, die Art, wie von den Heiden gesagt werde, daß sie mitunter die Gebote Gottes erfüllen, müsse auch die Art sein, wie sie die Gebote Gottes erkennen, nämlich „physei", von Natur aus[13]. Andere Exegeten wollen das nicht gelten lassen[14]. Aber wie es auch mit der Beweiskraft des Ausdrucks „physei"

[13] Im Sinne einer lex naturalis, wie sie anfangs definiert wurde, wollen das ins Herz geschriebene Gesetz verstanden wissen: H. W. Schmidt, a. a. O. 47 f.; F. J. Leenhardt, a. a. O. 47; J. Murray, a. a. O. 72 f.; C. K. Barrett, a. a. O. 51 f.; Handley C. G. Moule, The Epistle to the Romans (Michigan o. J.) 65; C. H. Dodd, The Meaning of Paul for Today, 4. Aufl. (London 1964) 65; R. Bultmann, Glauben und Verstehen, Bd. II, 4. Aufl., a. a. O. 89 f.; 123; H. Schlier, a. a. O. 178; G. Bornkamm, Gesetz und Natur, in: Das Ende des Gesetzes, 2. Aufl. (München 1958) 9—33 (dort weitere Literaturangaben). — P. Mikat, a. a. O., sagt, „von einer paulinischen Naturrechtslehre" könne keine Rede sein. Das ist richtig, wenn man unter „Naturrechtslehre" eine ausdrückliche Reflexion der lex naturae auf ihre inneren Möglichkeitsbedingungen hin versteht. Aber man kann das Bestehen einer lex naturae behaupten, ohne dabei eine Begründung für ihre innere Möglichkeit zu geben. Und das tut Paulus. Er tut das auch nicht nur so nebenbei, da es ihm sehr darauf ankommt, verständlich zu machen, wieso auch die Heiden ausnahmslos Sünder sind. Es ist richtig, wenn Mikat sagt, Paulus mache hier keine „rechtsphilosophische", sondern „eine theologische Aussage"; aber es ist eine theologische Aussage über die lex naturae, die dem Verständnis der Rechtfertigungspredigt dient.

[14] Es sind vor allem Karl Barth und offensichtlich unter seinem Einfluß stehende evangelische Theologen, die in Röm 2, 14 f. nichts von einer lex naturae ausgesagt wissen wollen. Vgl. K. Barth, KD I, 2, 3. Aufl. (Zollikon-Zürich 1945) 332; IV, 1 (ebd. 1953) 437; F. Flückiger, Die Werke des Gesetzes bei den Heiden, in: ThZ 8 (1952) 17—42; B. Reike, Syneidesis in Röm. 2, 15, in: ThZ 12 (1956) 157—161;

stehe, in V. 14 f. greift Paulus unter anderer Formulierung nochmals auf, was er bereits 1, 18—32 dargelegt hat: Auch die Heiden haben eine richtige Erkenntnis des Willens Gottes. Der Text gibt aber nicht den mindesten Grund ab, die in 2, 14 f. behauptete sittliche Erkenntnis der Heiden anders zu verstehen als die in 1, 18—32 behauptete. Mithin ist auch in 2, 14 f. von dem die Rede, was man natürliches Sittengesetz nennt.

Die hier gegebene Auslegung der beiden Kapitel des Römerbriefes ist gewiß äußerst summarisch. Aber sie darf trotzdem als hinreichend gelten, wenn zu ihrer detaillierten exegetischen Begründung auf die fachkundigen Analysen des evangelischen Neutestamentlers G. Bornkamm verwiesen werden kann [15]. Es ist auch keineswegs so, daß etwa mit der einen Ausnahme G. Bornkamms heutzutage nur noch katholische Theologen im Römerbrief eine Aussage über die lex naturalis läsen. H. W. Schmidt, F. J. Leenhardt, J. Murray, C. K. Barret, H. C. G. Moule, C. H. Dodd und R. Bultmann sind evangelische Theologen. Auch sie legen die in Frage stehenden Texte im Sinne einer lex naturalis aus [16]. Wer als katholischer Theologe nach wie vor im Römerbrief ein biblisches Fundament für die Lehre vom natürlichen Sittengesetz zu haben überzeugt ist, braucht also zumindest nicht zu befürchten, einem typisch katholischen Vorurteil erlegen zu sein oder den Anschluß an die moderne Exegese versäumt zu haben.

Es gibt noch eine Reihe neutestamentlicher Texte, die klar erkennen lassen, daß die Urgemeinde mit der größten Selbstverständlichkeit auch den Heiden ein richtiges sittliches Urteilsvermögen zusprach. Wenn z. B. die Christen zu einer sittlich tadellosen Lebensführung angehalten werden auch mit der Begründung, sie dürften ihren christlichen Glauben bei den Heiden nicht in Mißkredit bringen, sie müßten auf diese Weise Verleumdungen ihrer heidnischen Gegner widerlegen oder sie könnten dadurch vielleicht Heiden für den christlichen Glau-

J. Ellul, Die theologische Begründung des Rechts (München 1948) bes. 46 f. 68 ff.; ferner: A. Nygren, Der Römerbrief (Göttingen 1951) 94; O. Michel, Der Brief an die Römer (Göttingen 1963) 77 f. Allerdings, Flückiger, Reike und Michel lassen nicht klar erkennen, was sie eigentlich unter der lex naturae verstanden wissen wollen. Es könnte sein, daß sie nur die im Sinne der Stoa interpretierte lex naturalis bei Paulus nicht wiederfinden wollen, dagegen nicht zu bestreiten beabsichtigen, Paulus spreche den Heiden eine sittliche Erkenntnis zu, die sich wesentlich von der Glaubenserkenntnis unterscheidet. Gerade bei evangelischen Exegeten darf man keinesfalls annehmen, sie verstünden lex naturalis immer so wie die katholische Theologie. So schreibt etwa W. Schrage, Die konkreten Einzelgebote in der paulinischen Paränese (Gütersloh 1961) 193, zu Röm 2, 15: „Das in die Herzen geschriebene Werk des Gesetzes ist nicht die Norm und Forderung irgendeines Naturgesetzes oder gar einer autonomen Ethik, sondern das göttliche Gesetz." Eine derartige Entgegensetzung von lex naturae und göttlichem Gesetz wäre unsinnig, wenn Schrage unter lex naturae das verstände, was katholische Theologie darunter versteht.

[15] A. a. O.; ders., Die Offenbarung des Zornes Gottes, in: Das Ende des Gesetzes, 2. Aufl., a. a. O. 9—33. [16] Vgl. Anm. 13.

ben gewinnen, dann setzt das voraus, daß die Heiden trotz ihres fehlenden Glaubens sehr wohl zwischen Gut und Böse zu unterscheiden vermögen (vgl. 1 Thess 4, 12; 1 Kor 10, 32; Kol 4, 5; 1 Tim 5, 14; 6, 1; Tit 2, 5 8 10; 1 Petr 2, 12 15; 3, 1 16) [17]. Es ist mittlerweile unter den Exegeten auch ziemlich allgemein anerkannt, daß die neutestamentliche Paränese nicht wenige materialethische Normen enthält, die sie, teilweise wohl auf dem Umweg über das hellenistische Judentum, aus der stoischen Popularphilosophie übernommen hat. Vor allem für die Tugend- und Lasterkataloge sowie für die „Haustafeln" hat man das nachzuweisen vermocht [18]. Wäre die Urgemeinde nicht davon überzeugt gewesen, daß auch die Heiden eine wirkliche Erkenntnis des Sittengesetzes haben, hätte sie von ihnen unmöglich ethische Weisungen übernehmen können. Wer diesen Vorgang rein exegetisch, d. h. ohne Rücksicht auf eine schon entfaltete systematische Theologie, beurteilt, wird darin ohne weiteres eine implizite Anerkennung des natürlichen Sittengesetzes erblicken. Tatsächlich sprechen sich in diesem Sinne auch manche evangelische Exegeten aus [19]. Falls man sich jedoch als katholischer Theologe die Theorie vom „anonymen Christen" zu eigen macht, kann man nicht mehr so urteilen. Dann muß man rein exegetisch die Frage offenlassen, ob die Heiden nicht vielleicht nur deswegen den Willen Gottes erkennen, weil auch an sie schon in verborgener Weise das Offenbarungswort Gottes ergangen ist. Denn im Unterschied zu den beiden ersten Kapiteln des Römerbriefs setzt die christliche Rezeption ursprünglich heidnischer ethischer Normen nur das bloße Faktum einer sittlichen Erkenntnis bei den Heiden voraus, während dabei die Frage nach der Art und Weise dieser Erkenntnis nicht gestellt zu werden braucht und darum auch nicht beantwortet wird. Allerdings, auch das bloße Faktum solcher Rezeption ist von nicht geringer Bedeutung. Es beweist nicht nur, daß die materialethischen Normen der Christen und Heiden zumindest in vielem faktisch übereinstimmen, sondern darüber hinaus auch, daß die Christen für ihre Erkenntnis sittlicher Normen auch von Heiden lernen können.

Ziehen wir ein erstes Fazit: Versteht man unter natürlichem Sittengesetz die Gesamtheit ethischer Normen, die logisch unabhängig von der Wortoffenbarung wenigstens grundsätzlich erkannt werden

[17] Vgl. zu 1 Thess 4, 12: A. Oepke, NTD, 8; M. Dibelius, HNT, 11; zu Kol 4, 5: M. Dibelius, HNT, 12; zu den Pastoralbriefen: A. Schlatter, Die Kirche der Griechen; G. Holtz, Theol. Hdk. z. NT, 13; M. Dibelius - H. Conzelmann, HNT, 13; zu 1 Petr.: J. Schneider, NTD, 10; K. H. Schelkle, Die Petrusbriefe. Vgl. zum Ganzen W. Schrage, a. a. O. 196 f.

[18] Vgl. auch dazu W. Schrage, a. a. O. 197 ff., der alle einschlägige Literatur verzeichnet.

[19] Im Grunde alle in Anm. 17 zitierten evangelischen Theologen.

können, so liefert der Römerbrief den Beweis dafür, daß es ein solches natürliches Sittengesetz tatsächlich gibt.

Mit diesem Resultat kann sich die systematische Theologie noch nicht zufriedengeben. Da sie methodisch vollzogener intellectus fidei ist, stellt sich für sie nunmehr die Frage, inwiefern es möglich sei, daß das „Werk des Gesetzes" auch von denen erkannt werde, die weder an Jahwe noch an Christus glauben. Die systematische Theologie muß demnach versuchen, den subjektiven und objektiven Erkenntnisgrund der lex naturalis ins reflexe Bewußtsein zu heben. Erst indem sie das tut, entwickelt sie eine theologische (= wissenschaftliche) Lehre über die lex naturalis. Die katholische Theologie ist dabei zu dem Ergebnis gekommen: Der subjektive Erkenntnisgrund der lex naturalis sei die Vernunft, ihr objektiver Erkenntnisgrund die „Natur" des Menschen. Während das Wort Vernunft in diesem Zusammenhang eindeutig ist, kann man dem Wort Natur zwei verschiedene Bedeutungen unterlegen, die beide den objektiven Erkenntnisgrund der lex naturalis sinnvollerweise charakterisieren können. Natur kann einmal als Gegenbegriff zu Übernatürlich (Gnade) verstanden werden und ist dann das objektive Korrelat zur Vernunft, insofern diese vom theologischen Glauben abgehoben wird. Die Natur des Menschen sei der objektive Erkenntnisgrund des natürlichen Sittengesetzes, heißt dann, es sei das bloße Menschsein des Menschen und nicht etwa sein Sein in Christus, worauf sich beziehend die Vernunft die lex naturalis erfasse. Diese Einsicht führt aber über die bloße Anerkennung einer lex naturalis kaum hinaus. Natur kann aber auch den Menschen bezeichnen, wie er sich selber immer schon vorgegeben ist, wozu er sich also nicht erst kraft eigener freier Setzung macht. Die Natur sei der objektive Erkenntnisgrund der lex naturalis, meint in diesem Fall negativ: die lex naturalis könne ihr Dasein und Sosein nicht durch die freie Setzung des von ihr betroffenen Menschen empfangen; positiv: der Mensch erfasse die lex naturalis, indem er seine eigene Vorgegebenheit als seine Aufgegebenheit, sein ihm ohne sein Zutun zugeeignetes Sein als sein unbedingtes Sollen verstehe. Soll die lex naturalis, wie sie eingangs definiert werde, ihrem objektiven Erkenntnisgrund nach hinreichend bestimmt werden, so muß Natur sowohl im Sinne des bloßen Menschseins des Menschen als auch im Sinne der Vorgegebenheit verstanden werden: der objektive Erkenntnisgrund der lex naturalis ist das bloße Menschsein des Menschen, und zwar insofern, als dieses der Freiheitsentscheidung des Menschen als ihr Woraufhin vorgegeben ist.

Findet diese theologische Reflexion, die das Faktum der lex naturalis innerlich verstehbar machen will, eine Bestätigung in der Schrift? Sofern sie das bloße Menschsein des Menschen deutlich vom

Sein des Menschen in Christus abhebt, wohl kaum. Denn, wie schon gesagt, die Unterscheidung zwischen Natur und Gnade wird in der Schrift nicht formell vollzogen. Aber kennt die Schrift vielleicht den Begriff Natur als das dem Menschen vorgegebene und aufgegebene Sein? Zwei Stellen ließen sich allenfalls anführen: Röm 1, 26 f. qualifiziert Paulus den heterosexuellen Verkehr als „natürlich", den homosexuellen Verkehr jedoch als „widernatürlich" und (darum) als sittlich verwerflich; 1 Kor 11, 14 scheint Paulus aus dem unterschiedlichen Haarwuchs bei Mann und Frau eine sittlich bedeutsame Lehre der „Natur" entnehmen zu wollen. Obwohl beide Male durch das Wort Natur eine vorgegebene seinsmäßige Bestimmtheit des Menschen bezeichnet wird, die zugleich als ethisch normativ gedacht wird, kann diesen Stellen doch kein großes Gewicht beigelegt werden. Der Begriff φύσις wird zwar verwendet, aber tatsächlich nur ganz beiläufig, und auch nicht ansatzweise auf seine eventuellen grundsätzlichen Implikationen hin reflektiert. Zum andern ist die 1 Kor 11, 14 f. aus der „Natur" entnommene Lehre gewiß nicht überzeugend.

Aber wenn auch das Wort Natur im Sinne einer normativen Vorgegebenheit in der Schrift keine Rolle spielt, so ist damit noch keinesfalls ausgemacht, daß der mit diesem Wort gemeinte Sachverhalt auch unter anderem Namen im NT nicht zur Sprache gebracht wird. Natur heißt der Mensch, insofern er seiner eigenen Freiheit immer schon vorgegeben ist, sich selbst, sein Dasein und Sosein, ganz seinem Schöpfer verdankt. Nun ist es nicht nur sein natürliches Menschsein, was der Mensch ganz Gott verdankt, sondern ebenso und erst recht sein übernatürliches Leben in Christus. Auch dieses übernatürliche Leben kann demnach dem Menschen nur als von Gott vorgegebenes aufgegeben sein. M. a. W., auch vom Sollen des Christen muß gelten, daß es nur im Sein des Christen begründet sein kann. Und wenn die Schrift das klar zum Ausdruck brächte, würde sie bestätigen, was die Naturrechtslehre für die lex naturae formuliert hat: Das Sollen des Menschen gründet im Sein des Menschen. Daß dieses selbe Axiom sowohl für die lex Christi wie für die lex naturalis Geltung hat, rührt daher, daß es die Existenz des Menschen als die eines personhaften Geschöpfs in statu viae charakterisiert. Personhaftes Geschöpf in statu viae ist der Mensch aber ebenso unter der Rücksicht seines natürlichen wie seines übernatürlichen Seins. Nun, wir haben schon an anderer Stelle aufgezeigt, daß die Schrift tatsächlich das sittliche Sollen des Christen im Sein des Christen begründet sein läßt (Röm 6, 8—13; 1 Kor 5, 7; 2 Kor 5, 19 f.; Gal 5, 24; Eph 5, 8—11 u. ö.; vgl. auch die Art und Weise, wie Röm 12, 1 und Eph 4, 1 der Übergang zum paränetischen Teil der Briefe begründet wird.)[20]. Folglich ist auch das naturrechtliche

[20] B. Schüller, Wie weit kann die Moraltheologie das Naturrecht entbehren?, in:

Axiom, das Sollen gründe im Sein, durchaus „schriftgemäß". Das NT konstatiert nicht nur das Faktum der lex naturalis, sondern gibt der Sache nach auch an, wie diese lex naturae allein objektiv begründet sein könne. Die katholische Lehre über die lex naturalis hat demnach ein recht breites und solides Fundament in der Schrift.

II

Ist die naturrechtliche Beweisführung innerhalb der Moraltheologie entbehrlich?

Um von vornherein unsere Ansicht zu sagen: Die Moraltheologie kann die naturrechtliche Argumentationsweise schlechterdings *nicht* entbehren. Diese Ansicht haben wir bereits an anderem Ort ausführlicher dargelegt [21]. Der ausschlaggebende Grund für die Unentbehrlichkeit dieser Methode ist nicht die Tatsache, daß die Schrift für die ethische Beurteilung mancher Lebensbereiche, z. B. der Politik und Wirtschaft, kaum Ansätze enthält. Die naturrechtliche Argumentation ist in der Moraltheologie nicht nur Lückenbüßer. Vielmehr ist es so: Das glaubende Verstehen der sittlichen Botschaft Christi ist nur dem möglich, der logisch vorgängig dazu sich bereits von der lex naturalis betroffen erfährt; wenn nun Theologie die Aufgabe hat, in ihre methodische Reflexion des Glaubens auch alles das einzubeziehen, was im Glauben selbst als dessen Voraussetzung (Möglichkeitsbedingung) impliziert ist, dann muß sie als Moraltheologie auch das im geglaubten Gesetz Christi enthaltene Verständnis der lex naturalis zu reflexer Bewußtheit bringen [22].

Lebendiges Zeugnis (März 1965), Heft 1/2, 53 f.; vgl. dazu vor allem auch C. H. Dodd, Gospel and Law (Cambridge 1957).

[21] B. Schüller, a. a.O. 41—65 (in französischer Übersetzung: NouvRevTh 98 [Mai 1966] 449—475).

[22] J. David, Kirche und Naturrecht, in: Orientierung 30 (Juni 1966) 131, schreibt uns die Auffassung zu, die Moraltheologie könne „ohne Rückgriff auf das Naturrecht nicht auskommen, wenn sie ein einigermaßen geschlossenes System der Moraltheologie aufbauen" wolle. Er bezieht sich dabei auf den in Anm. 21 zitierten Artikel. Nicht ganz zu Recht. Denn dort heißt es S. 52: „Der Mensch ist nur deshalb fähig, die sittliche Botschaft Christi zu hören und glaubend zu verstehen, weil er sich (logisch) vorgängig zum Offenbarungswort Gottes in Christus immer schon von der lex naturae angefordert erfährt. Darum können für den Christen die Botschaft Christi und die lex naturae nicht zur Wahl stehen. Das glaubende Verstehen der Gebote Christi enthält in sich als seine (transzendentale) Voraussetzung immer schon ein natürliches Verstehen der lex naturae ... *Das ist der Grund,* warum die Moraltheologie, gerade weil sie die geglaubte lex Christi zu ihrem unmittelbaren Gegenstand hat, es nicht unterlassen kann, auch die lex naturae in ihre methodische Reflexion einzubeziehen. Je besser und reiner sie die lex naturae versteht, desto besser ist sie auch in der Lage, rein und unverfälscht die lex Christi zu hören und zu begreifen." Jede moraltheologische, d. h. auf das Offenbarungswort sich stützende Beweisführung enthält darum notwendig als ihr inneres Moment auch eine Interpretation der lex naturalis. Und ebensowenig kann das kirchliche Lehramt autoritativ das geoffenbarte Gesetz Christi auslegen, ohne dabei die lex naturalis wenigstens insoweit auszulegen, als deren rechtes Verständnis die Möglichkeitsbedingung für ein rechtes Verständnis der lex Christi darstellt.

Entfaltet man diese These weiter, dann ergibt sich, daß die lex Christi, wofern sie im äußeren Wort ausgesprochen wird, keine anderen ethischen Normen enthalten kann als die lex naturalis. Allerdings, dieselben imperativischen Sätze entsprechen einander nur gleichnishaft (analog), wenn sie einmal als Inhalt der lex Christi, das andere Mal als Inhalt der lex naturalis ausgesagt werden [23]. Beispielsweise gebietet sowohl die lex naturalis als auch die lex Christi die Nächstenliebe. Aber die lex naturalis kann ihrem Wesen gemäß nur eine bloß menschliche (natürliche) Nächstenliebe zur Aufgabe machen, während die lex Christi eine alles menschliche Vermögen hinter sich lassende Nächstenliebe gebietet, eben eine übernatürliche Nächstenliebe. Zwischen natürlicher und übernatürlicher Nächstenliebe besteht aber keine univoke Gleichheit, sondern nur eine Analogie. Diese Unterscheidung behält völlig ihr Recht, auch wenn die lex Christi nur erfüllt werden kann, indem zugleich die lex naturalis erfüllt wird, und wenn in unserer faktischen Heilsordnung die lex naturalis nur insoweit erfüllbar sein sollte, als sie in die lex Christi als deren Voraussetzung integriert ist [24].

Man könnte versucht sein, diese analoge Kongruenz der lex Christi mit der lex naturalis exegetisch und d. h. in diesem Falle historisch zu überprüfen, indem man der sittlichen Botschaft des NT die sittlichen Überzeugungen der hellenistisch-römischen Umwelt zum Vergleich gegenüberstellt. Wer so vorangehen wollte, würde eine Methode wählen, die der gestellten Frage überhaupt nicht angemessen ist. Denn er zöge zum Vergleich mit der lex Christi nicht die lex naturalis heran, sondern das, was die Menschen der hellenistisch-römischen Welt rein faktisch an sittlichen Überzeugungen zur Sprache gebracht haben.

---

[23] B. Häring, Moralverkündigung nach dem Konzil (Bergen - Enkheim 1966) 72 stellt mit Entrüstung fest: „Immer noch spukt in manchen Köpfen (auch katholischer Theologen) die unglaubliche Idee, die Sittenlehre des Neuen Testaments füge *inhaltlich* nichts Neues zum bloßen Naturrecht hinzu; sie bringe lediglich eine neue Motivierung." Das sei im Grunde schlimmer als die Morallehre des Pelagius. Häring nennt keine Namen. Es ist darum nicht ersichtlich, ob auch die hier dargelegte Auffassung unter dieses Verdikt fällt. Gleichviel, welcher katholische Theologe wüßte nicht, daß Gehorsam gegen Gottes Gebot nur heilsbedeutsam (salutaris) sein kann, insofern er in der Kraft der Gnade Christi vollzogen wird, insofern er also „geschenkweise" empfangener Gehorsam ist? Vollends, daß evangelische Theologen in ihrer Ethik auf verkappte Weise dem Pelagianismus das Wort redeten, scheint angesichts der reformatorischen Rechtfertigungslehre äußerst zweifelhaft zu sein.

[24] Die hier zur Diskussion stehende Frage nach der Bedeutung der lex naturalis innerhalb der Moraltheologie ist völlig unabhängig von den andern Fragen, ob der faktisch vorkommende Mensch, wäre er auf seine natürlichen Kräfte allein angewiesen, die lex naturae erfüllen könnte, oder ob in unserer faktischen Heilsordnung ein bloß natürlich guter Akt (actus mere honestus, non salutaris) überhaupt möglich sei, d. h., ob vielleicht eine Erfüllung der lex naturae überhaupt nur möglich ist, insofern sie ein inneres Moment in der Erfüllung der lex Christi darstellt.

Das kann aber nicht ohne weiteres mit dem Inhalt der lex naturalis gleichgesetzt werden. Abgesehen davon, daß die griechisch-römische Kulturwelt nicht das gesamte Heidentum repräsentieren kann, gibt es gewichtige Gründe, die eine solche Gleichsetzung verbieten. Erstmal muß mit der Möglichkeit gerechnet werden, daß die Griechen und Römer die sittlichen Normen, von denen sie sich in ihrem Gewissen betroffen wußten, nur unvollkommen oder gar nur entstellend zur Sprache bringen konnten, und zwar selbst dann, wenn sie Philosophen waren und das Phänomen des Sittlichen reflex bedacht haben. Die ethische Reflexion und darum auch das ethische Begriffs- und Sprachmaterial können durchaus hinter der ursprünglichen sittlichen Erfahrung eines Menschen oder eines Kulturkreises zurückbleiben. Sodann darf nicht übersehen werden: Die Menschen der hellenistisch-römischen Welt lebten als Gesamtheit, als Gruppen und als einzelne schon aus bestimmten geschichtlichen Entscheidungen, durch die sie sich auch in Schuld, in sittliche Voreingenommenheit und Vorurteile verstrickt hatten, ohne sich daraus nach Belieben wieder befreien zu können. Darum muß von vornherein damit gerechnet werden, daß manches, was in der hellenistisch-römischen Welt an sittlichen und rechtlichen Überzeugungen geäußert wurde, Normen der lex naturae mißversteht, umdeutet oder geradezu in ihr Gegenteil verkehrt. Schließlich ist noch zu berücksichtigen, daß auch die hellenistisch-römische Welt schon vor ihrer Evangelisierung unter der wirksamen Versöhnungsgnade Christi lebte. Darum läßt sich nicht mit Sicherheit ausschließen, daß in den sittlichen Überzeugungen der Griechen und Römer sich nicht vielleicht auf diese oder jene Weise, wenn auch noch so gebrochen, die lex Christi zur Sprache bringt. Nach alldem lassen sich rein historisch nur vergleichen die im NT zur Sprache gekommene Ethik mit der in der Stoa oder bei Aristoteles oder sonstwo reflektierten und formulierten Ethik, nicht aber der Inhalt der lex Christi mit dem Inhalt der lex naturalis[25].

Eine weitgehende, wenn nicht völlige Übereinstimmung der sittlichen Gebote des Neuen Bundes mit denen des natürlichen Sittengesetzes behauptet die überkommene scholastische Moraltheologie[26].

[25] Das übersieht z. B. R. Schnackenburg in seinem Artikel: Die neutestamentliche Sittenlehre in ihrer Eigenart im Vergleich zu einer natürlichen Ethik, in: J. Stelzenberger (Hrsg.), Moraltheologie und Bibel (Paderborn 1964) 39—69. Er setzt die „rein natürliche Ethik" gleich mit der griechischen Ethik, besonders mit der stoischen und aristotelischen Ethik (40).

[26] Vgl. z. B. Suárez, De legibus, l. 10 c. 2 nr. 5—12; A. Vermeersch, I, Nr. 153; M. Zalba, I, Nr. 368; Mausbach-Ermecke, I, 9. Aufl. (Münster/W. 1959) 124; K. Martin, Lehrbuch der kath. Moral, 2. Aufl. (Mainz: Kirchheim 1851) 42 schreibt, das „christliche Gesetz" sei „seinem Inhalt nach Integrierung und letzte Vollendung" des „Naturgesetzes". Fast wörtlich dasselbe äußert A. Koch, Lehrbuch der Moraltheologie (Freiburg i. Br. 1905) 58. Aber beide geben nicht genau an, was die Integrierung und Vollendung konkret bedeutet.

Der Grund für diese Behauptung scheint das simple Faktum gewesen zu sein, daß man kein den Christen betreffendes sittliches Gebot namhaft machen konnte, das man nicht auch naturrechtlich begründen zu können meinte. Da man dabei aber in erster Linie das im äußeren Wort formulierte Gesetz vor Augen hatte, hob man nicht genug hervor, daß die gleichlautenden imperativischen Sätze nicht univok dasselbe meinen, wenn sie einmal als Inhalt der lex nova Christi, das andere Mal als Inhalt der lex naturalis aufgefaßt werden.

Da die evangelische Theologie im allgemeinen die eher ontologisch orientierte Unterscheidung zwischen Natur und Gnade nicht vollzieht oder auch ausdrücklich ablehnt, stellt sich für sie die Frage nach einem eventuellen neuen Inhalt der christlichen Ethik in anderer Weise. Es werden im Grunde vergleichend gegenübergestellt der Gerechtfertigte und der Sünder, und die Frage heißt dann: Untersteht der Gerechtfertigte inhaltlich neuen sittlichen Forderungen, von denen der Sünder nicht betroffen ist? Oder stehen der Gerechtfertigte und der Sünder vor dem inhaltlich selben Willen Gottes, allerdings der eine in Gehorsam, der andere in Ungehorsam? Die Auffassungen sind geteilt. Immerhin scheint es bemerkenswert zu sein, daß nicht wenig moderne evangelische Theologen von ihrer anderen Fragestellung her zu einem Ergebnis kommen, das mit dem der überkommenen katholischen Moraltheologie im wesentlichen übereinstimmt. So schreibt R. Bultmann[27]: „Die sittliche Forderung hat für ihn (scil. den Glaubenden) keinen neuen Inhalt gewonnen, und sein sittliches Verhalten unterscheidet sich von dem anderer nur dadurch, daß es den Charakter des Gehorsams trägt. Gefordert ist vom Gerechtfertigten nur, was gut, wohlgefällig und vollkommen ist, was man an Tugend und Lobenswertem nennen mag (Röm 12, 2; Phil 4, 8)."[28]

[27] Im Artikel „Das Problem der Ethik bei Paulus", in: ZNW 23 (1924) 138; ders., Glauben und Verstehen, II, 125: „Es gibt, auf den Inhalt der moralischen Forderungen gesehen, keine spezifisch christliche Ethik; und wenn man etwa das Liebesgebot als ein spezifisch christliches Gebot bezeichnen wollte, so soll man bedenken, daß Paulus das Liebesgebot die Zusammenfassung der Gebote des Gesetzes nennt; diese können aber jedem Menschen bekannt sein, ehe er die christliche Verkündigung gehört hat. Jedermann hat ein Gewissen und kann wissen, was gut und böse ist. Echte christliche Verkündigung hat in bezug auf die Ethik nicht besondere Forderungen vorzubringen." Vgl. noch R. Bultmann, Theologie des NT (a. a. O. 1953) 565.

[28] Im selben Sinn sprechen sich aus: H. Greeven, ThWbNT, II, 769: „Mag das neue Leben des Christen sich auch nach seiner Begründung und seinen Kraftquellen von jeder außerchristlichen ‚Sittlichkeit' zuinnerst unterscheiden, über das, was als εὔσχημον zu gelten hat, herrscht Übereinstimmung auch mit den Heiden ..." O. Cullmann, Christus und die Zeit, 3., durchges. Aufl. (Zürich 1962) 201: „Die urchristliche Ethik kann nicht in neuen Geboten bestehen, sondern in der Aufforderung, von der Erfüllung aus und im Hinblick auf die Vollendung jetzt immer aufs neue in der jeweiligen Situation das Gebot der Stunde zu erkennen, und so das alte Gesetz zu ‚erfüllen'." Vgl. auch R. Liechtenhan, Gottes Gebot im NT (Basel 1942) 72 f. 81; E. Dinkler, Zum Problem der Ethik bei Paulus, in: ZThK 49 (1952) 199.

Enthält die geoffenbarte lex Christi kein Gebot, dem nicht ein gleichlautendes Gebot der lex naturalis analog entspräche, dann muß es grundsätzlich möglich sein, durch eine philosophische Reflexion der lex naturalis zu einer speziellen Ethik zu gelangen, die ihrem materialen Gehalt nach Wort für Wort mit einer theologisch erarbeiteten Ethik übereinstimmt. Wodurch würden sich die philosophisch und die theologisch erstellte Ethik methodisch unterscheiden? Will man diesen Unterschied möglichst formal fassen, dann kann man sagen, die Theologie argumentiere von der Autorität des Wortes Gottes her, die Philosophie hingegen müsse auf jedes Autoritätsargument verzichten und alle ihre ethischen Aussagen „ex visceribus rei" innerlich einsichtig machen. Das eigentlich theologische Argument für das Verbot der Lüge lautet: Gott hat es so angeordnet. Ob der Glaubende den inneren Grund dieses Verbotes einsieht oder nicht, ist für ihn nicht ausschlaggebend. Ihm genügt die Gewißheit, daß Gott es so verfügt und ihn das durch sein Wort hat wissen lassen. Sicher, auch der Glaubende kann ein sittliches Gebot nur vernehmen, indem er es versteht. Er muß beispielsweise wissen, was Lügen bedeutet und was mit dem unbedingten Sollen gemeint ist, wenn er imstande sein soll, sich glaubend das Gebot: Du sollst nicht lügen, gesagt sein zu lassen. Aber daß dieses Gebot ihn wirklich betrifft, daß es ihm tatsächlich gilt und nicht bloß einen widerspruchsfrei denkbaren imperativischen Satz darstellt, diese Gewißheit hat er, insofern er das Gebot *glaubt*, allein durch das Wort Gottes. Das eigentlich philosophische Argument für das Verbot jeglicher Lüge kann nur darin bestehen, daß der innere Grund für die Unerlaubtheit der Lüge aufgewiesen wird. Gerade das ist aber auch das Charakteristikum der sogenannten naturrechtlichen Argumentation: Sie beruft sich nicht auf die Autorität des Wortes Gottes, sondern will ethische Normen durch reflexen Aufweis ihres Grundes innerlich einsichtig machen, eine „evidentia intrinseca" für deren Realgeltung schaffen.

Untersucht man die katholischen und evangelischen Handbücher der Moraltheologie daraufhin, wie sie zur Begründung einzelner materialethischer Normen vorangehen, dann gewahrt man bald: Wofern sie wirklich argumentieren, haben sie alle die klar erkennbare Tendenz, nicht nur, sooft sie es können, das Wort Gottes als Beweis anzuführen, sondern womöglich auch den inneren Grund für die Geltung einer sittlichen Forderung aufzuzeigen. Sie sind demnach bestrebt, die glaubende Anerkennung eines göttlichen Gebotes durch eine innerlich begreifende Anerkennung gleichsam einzuholen. Da lex Christi und lex naturae ihrem Wortlaut nach kongruent sind, müßte das grundsätzlich auch jedesmal gelingen können. Aber würde dadurch die glaubende Erkenntnis sittlicher Gebote im Grunde nicht überflüssig? Wozu soll

als Gebot Gottes geglaubt werden, was ohne allen Glauben durch Hinhören auf den Spruch des Gewissens als Gebot Gottes innerlich schon begriffen ist? Sollte vielleicht die positive Offenbarung sittlicher Forderungen überhaupt nur eine Art „subsidiärer Funktion" haben, indem sie den Menschen das glaubend erkennen läßt, was dieser zwar durch eigene Einsicht grundsätzlich erkennen könnte, aber aus irgendwelchen Gründen tatsächlich nicht erkennt, nicht mehr erkennt oder noch nicht erkennt? Nicht, als ob der Glaube prinzipiell in Vernunfterkenntnis aufgehoben werden könne und solle. Zur Diskussion steht nur die glaubende Erkenntnis sittlicher Forderungen, nicht die Glaubenserkenntnis überhaupt. Das Evangelium von Christus, Gottes souveräne Freiheitstat seiner Aussöhnung mit den Menschen durch sein fleischgewordenes Wort, das kann der Mensch als viator niemals durch innerlich begreifende Erkenntnis einholen, das kann er nur glaubend erkennen und bekennen. Nicht so das Doppelgebot der Liebe. Das vermag der Mensch auch ohne Glauben als Gebot Gottes an ihn auf Grund innerer Evidenz grundsätzlich zu begreifen. Gewiß, auf diese Weise hat er unmittelbar nur den Inbegriff der lex naturalis erfaßt. Aber wofern er sich glaubend berufen weiß zu einem Leben in Christus, weiß er auch von vornherein, daß er Gottes Willen nicht anders als „in Christus" erfüllen kann, daß es also um mehr geht als bloß um ein Gebot der lex naturalis.

Es dürfte zumindest einmal einer ernsthaften Überlegung wert sein, ob nicht wenigstens für die spezielle Moral die sogenannte naturrechtliche Argumentationsweise die eigentlich angemessene sei, während die theologische, sooft sie überhaupt möglich ist, nur eine subsidiäre Rolle spielen kann, indem sie nötigenfalls eine zusätzliche Gewißheit bietet oder die naturrechtliche Beweisführung dort vertritt, wo diese trotz ihrer grundsätzlichen Möglichkeit noch nicht gelingen will. Wie der theologische Glaube kraft seiner eigenen Dynamik sich in der eschatologischen „Anschauung" vollendet, so scheint in analoger Weise die glaubende Erkenntnis des sittlichen Willens Gottes schon in statu viae darauf hin zu tendieren, sich in eine innerlich begreifende Erkenntnis dieses Willens aufzuheben, soweit eine solche innerlich begreifende Erkenntnis hinsichtlich des göttlichen Gesetzes schon in statu viae möglich ist. Falls diese Annahme zutreffen sollte, hätte die Theologie vom Offenbarungswort Gottes her die Berufung des Christen zu einem Leben in der Nachfolge Christi aufzuzeigen und zu erläutern. Im Anschluß daran müßte sie die Mahnung des hl. Paulus vorbringen: „Im übrigen, Brüder, was wahr ist, was ehrbar, was gerecht, was rein, was liebenswert, was ansprechend, was es an Tugend und löblichen Dingen gibt, darauf richtet euren Sinn" (Phil 4, 8). Selbstverständlich bedarf auch das, „was es an Tugend und löblichen Dingen gibt", einer

reflexen Vergewisserung. Soweit das NT sich dazu geäußert hat, muß es unbedingt gehört und ernst genommen werden. Aber die Moraltheologie müßte auf alle Fälle durch innerlich begreifendes Erkennen zu erforschen suchen, was im einzelnen „der Wille Gottes ist, was gut, wohlgefällig und vollkommen"; wissend, daß sie (wie jeder Christ) gerade auch zu diesem Werk instand gesetzt ist durch die ihr von Christus her widerfahrene Erneuerung des Denkens (vgl. Röm 12, 2).

Diese These läßt sich kaum in die Grundtendenz der heutigen katholischen Theologie einordnen, die sich mehr und mehr von der Philosophie zu distanzieren scheint und zu allen erdenklichen Themen etwas originär Theologisches sagen zu können meint. Aber sie dürfte doch dem Schriftbefund ziemlich genau entsprechen. Man lese in aller Nüchternheit die apostolische Einzelparänese, die Tugend- und Lasterkataloge, die Haustafeln, den Jakobusbrief. Welche sittlichen Weisungen findet man dort, die sich prinzipiell nicht jedermann einsichtig machen ließen? Wenn die apostolische Einzelparänese in der speziellen Moraltheologie eine verhältnismäßig nebensächliche Rolle spielt, dann dürfte das nicht daran liegen, daß die Moraltheologen die Schrift nicht studierten, sondern vielmehr an der Tatsache, daß diese Paränese weitgehend nur an das erinnert, was aller Welt als selbstverständlich gilt. Diese Feststellung darf nicht als Geringschätzung gewertet werden. Im Gegenteil, die biblische Einzelparänese hebt sich durch ihre Nüchternheit wohltuend ab von manchem, was später Theologen zu ihrer „Vertiefung" und „Verchristlichung" nachholen zu müssen meinten.

Noch ein letzter Gesichtspunkt zur Bedeutung der naturrechtlichen Beweisführung. Sie will sittliche Gebote durch den reflexen Aufweis ihres inneren Grundes einsichtig machen. Dadurch hat sie auch eine unersetzliche Rolle zu übernehmen bei der Lösung einer heute oft gestellten Frage: Wie lassen sich in der Schrift überzeitliche von zeitbedingten ethischen Normen methodisch sicher unterscheiden? Nehmen wir an, die Geltung eines neutestamentlichen Gebotes lasse sich nur glaubend erkennen, nur durch die Bürgschaft, die das Offenbarungswort dafür biete, sein innerer Grund entziehe sich der Einsicht des Glaubenden. Auf welche Weise wäre es dann möglich, sicher zu erkennen, ob dieses Gebot für die Christen aller Zeiten gelte oder nur für die Christen etwa des ersten Jahrhunderts? Das wäre überhaupt nur dann erkennbar, wenn dieses Gebot selbst eine Bestimmung über die Dauer seiner Geltung enthielte. Ist die Geltung eines Gebotes nur durch die Autorität des Wortes Gottes verbürgt, dann kann auch die Dauer dieser Geltung nur so verbürgt sein, da sie ja selbst ein inneres Konstitutivum dieser Geltung ist. Welches neutestamentliche Gebot enthält aber eine derartige Bestimmung über seine überzeitliche oder

bloß zeitbezogene Verbindlichkeit? Läßt sich jedoch ein sittliches Gebot von seinem inneren Grunde her verstehen, dann ist man grundsätzlich auch in der Lage, zu beurteilen, ob es die Christen aller Zeiten oder nur einer bestimmten Epoche bindet. Denn es ist ein und derselbe Grund, dem ein Gebot seine Verbindlichkeit überhaupt und die Dauer dieser Verbindlichkeit verdankt.

Fassen wir die Gründe zusammen, die eine naturrechtliche Argumentation innerhalb der Moraltheologie unentbehrlich erscheinen lassen. Zunächst, das Phänomen des Sittlichen selbst kann dem Menschen ursprünglich nur erschlossen sein durch seine logisch unvermittelte Erfahrung des natürlichen Sittengesetzes. Von dieser Erfahrung empfangen alle sittlichen Begriffe und Vorstellungen für den Menschen erst Sinn und Bedeutung. Diese sittlichen Begriffe sind aber das einzig mögliche zeichenhafte Medium, durch das Gott in Christus das übernatürliche Sittengesetz, die lex Christi, offenbart. Also kann die Theologie das übernatürliche Sittengesetz nur verstehen und auslegen, indem sie auch dessen Offenbarungsmedium, die erst vom natürlichen Sittengesetz her Sinn und Bedeutung empfangenden sittlichen Vorstellungen und Begriffe methodisch und kritisch reflektiert. Zum andern, eine Offenbarung der vielen Einzelgebote der einen lex Christi scheint nicht grundsätzlich erforderlich zu sein, da diese Einzelgebote ihrem Wortlaut nach mit denen der lex naturalis übereinstimmen, die lex naturalis aber dem Menschen durch die Vermittlung seines Gewissens prinzipiell kundgetan ist. Tatsächlich sind es auch nur verhältnismäßig wenige Einzelgebote, die im NT ausdrücklich zur Sprache kommen. Soweit das Offenbarungswort Einzelgebote der lex Christi enthält, dürfte es dem Menschen dort eine Hilfe gewähren wollen, wo es diesem noch nicht gelingt, sittliche Gebote aus ihrem inneren Grund sicher zu erkennen. Selbst wenn der Mensch es nie erreichen sollte, diese Hilfe ganz entbehren zu können, so müßte es doch sein Bestreben sein, ihrer so wenig wie möglich zu bedürfen; er müßte stets versuchen, die bloß glaubende Erkenntnis der sittlichen Gebote durch eine innerlich begreifende Erkenntnis möglichst weit einzuholen. Schließlich vermag nur eine solche innerlich begreifende Erkenntnis bei der Interpretation der Schrift (und Tradition) die notwendige Scheidung vorzunehmen, was an überkommenen sittlichen Weisungen von überzeitlicher und was von bloß zeitbedingter Verbindlichkeit ist.

Man könnte fragen, mit welchem Recht alle innerlich begreifende Erkenntnis des Sittlichen, die sich ihrer selbst reflex und kritisch vergewissert, einfachhin *naturrechtliche* Reflexion oder Argumentation genannt werde. Nun, es wäre in der Tat zu wünschen, daß das Adjektiv „naturrechtlich" ersetzt werden könnte durch ein anderes

Adjektiv, das vom Wort „natürliches Sittengesetz" her gebildet wäre. Aber eine solche Adjektivbildung läßt die deutsche Sprache nun einmal nicht zu. Die sachliche Rechtfertigung für die Rede von naturrechtlicher Beweisführung ist die: Die originäre Erkenntnisweise des natürlichen Sittengesetzes ist innerlich begreifende Erkenntnis, Erkenntnis des Sittengesetzes aus seinem inneren Grund und nicht aus dem Zeugnis einer Autorität; zugleich ist aber das natürliche Sittengesetz definitionsgemäß die Gesamtheit der Normen, die logisch unabhängig vom Offenbarungswort, von der „auctoritas Dei revelantis", grundsätzlich erkennbar sind; also ist Erkenntnis des Sittlichen aus seinem Grunde und originäre Erkenntnis des natürlichen Sittengesetzes ein und dasselbe. Die naturrechtlich genannte Beweisführung könnte mit der scholastischen Tradition auch als argumentatio ex ratione (im Unterschied zur argumentatio ex auctoritate Dei revelantis) bezeichnet werden. Allerdings will das Adjektiv „naturrechtlich" auch die Grundregel angeben, wie die argumentatio ex ratione allein erfolgen könne, nämlich nur so, daß sie das Sollen des Menschen verständlich mache aus dem Sein des Menschen, wie es diesem als seine frei zu ergreifende Möglichkeit je vorgegeben wird. Letzten Endes kommt es auf Worte wie Naturrecht und naturrechtlich in der Moraltheologie wirklich nicht an. Von Wichtigkeit ist einmal, daß die beiden Erkenntnisweisen unterschieden werden, die Erkenntnis aus dem Zeugnis der Autorität und die Erkenntnis des Sittlichen aus seinem inneren Grunde. Sodann ist noch von Bedeutung die objektive Begründung des Sittlichen, wie sie durch das Axiom gekennzeichnet wird: Das Sollen gründe im Sein[29].

Es erübrigt sich, jetzt noch auf den Einwand einzugehen, der gegen die „ethische Relevanz" der naturrechtlichen Argumentationsweise erhoben wird. Aber wie steht es mit der Zuverlässigkeit dieser Argumentation und mit ihrer Anfälligkeit für Ideologien? Eine Erkenntnismethode kann ihrem Gegenstand aufs genaueste angemessen sein, sie führt zu einem falschen Resultat, wenn sie fehlerhaft angewendet wird. Darum wäre mit einer anfechtbaren Sexualethik oder einer zweifelhaften Soziallehre überhaupt noch nichts ausgemacht über Zu-

[29] Von daher erweist sich die heute oft aufgeworfene Frage als verhältnismäßig belanglos, ob nämlich der faktisch vorkommende Mensch überhaupt imstande sei, exakt zu unterscheiden, was er selbst sei nach seinem natürlichen Menschsein und was kraft seiner Berufung zu einem übernatürlichen Leben in Christus. Denn diese übernatürliche Berufung (die Gnade), so sagen manche, präge und bestimme auch das natürliche Menschsein (die Natur) des Menschen zutiefst. Nehmen wir an, diese Prägung sei tatsächlich derart, daß der Mensch nicht exakt erkennen könne, wer er selbst seinem natürlichen Menschsein nach sei. Was würde das schon für die Moraltheologie bedeuten! Für sie ist allein ausschlaggebend, ob eine ethische Norm für den Menschen, wie er faktisch vorkommt und den allein sie kennt, tatsächlich verbindlich ist oder nicht und ob sie sich dieser Verbindlichkeit vergewissern kann allein durch die Offenbarung oder durch reflexen Aufweis ihres inneren Grundes.

verlässigkeit oder Unzuverlässigkeit der naturrechtlichen Beweisführung, mit deren Hilfe man diese Sexualethik und Soziallehre zu begründen versuchte. Nur das eine wäre erwiesen: die naturrechtliche Argumentationsweise garantiert nicht, daß sie von jedermann fehlerfrei angewendet wird. Und niemand, der etwas von ethischer Begründung und ihren Schwierigkeiten versteht, wird sich im geringsten darüber wundern, daß er selbst und andere dabei auch immer wieder die Wahrheit verfehlen. Zudem kann es unter Theologen als ausgemacht gelten: Eine völlig fehlerfreie und irrtumslose Erkenntnis des Sittengesetzes ist für die Menschen dieses heilsgeschichtlichen Äons keine reale Möglichkeit, sondern pure Illusion[30]. Das ließe sich zunächst historisch nachweisen für die Vergangenheit der Menschheit. Die Kirchengeschichte könnte für den Zeitraum, den sie behandelt, Beweismaterial in Fülle liefern. Aber es gibt auch theologische Beweise. Nur einer sei kurz angedeutet nach Art einer argumentatio a fortiori. Es gibt eine sogenannte bloß authentische Verkündigung des kirchlichen Lehramtes, die ihrem Wesen nach das Gesetz Christi zwar „in der Regel" richtig auslegt, aber „ausnahmsweise" auch irrt, wobei sich nicht a priori angeben läßt, wie häufig der „Ausnahmefall" des Irrtums faktisch vorkommt. Wenn aber selbst das Lehramt der Kirche, dem in besonderer Weise die Verkündigung und Auslegung des Gesetzes Christi anvertraut ist, nicht eines allzeit unfehlbar wirksamen Beistandes des Heiligen Geistes gewiß ist, um wieviel weniger alle übrigen Menschen. Die Gefahr zu irren ist für den Menschen, wie er faktisch vorkommt, allgegenwärtig. Was Wunder, wenn er dieser Gefahr immer wieder erliegt. Man hat in der katholischen Kirche nicht immer so bewußt und reflex naturrechtlich argumentiert wie in den letzten 100 Jahren. Hat die Sexualethik seit 100 Jahren die Entwicklungsrichtung vom Besseren zum Schlechteren eingeschlagen? Oder war die Sexualethik besser, ehe die aristotelische Philosophie von der mittelalterlichen Scholastik rezipiert wurde? Ob die katholische Soziallehre in der Weise von ideologischen Elementen durchsetzt ist, wie die eingangs zitierte Stellungnahme behauptet, können wir aus Mangel an Sachkenntnissen nicht beurteilen. Aber selbst wenn alles stimmen sollte, was würde das gegen die naturrechtliche Beweisführung sagen? In derselben Stellungnahme wird auch konstatiert, das Mittelalter habe das AT in fundamentaler Weise mißverstanden, indem es darin das „Gesetzbuch einer christlichen Welt" erblickte, „für die das NT keine hinlänglich deutlichen Normen lieferte". Demnach sind die Christen auch dann nicht vor Irrungen sicher, wenn sie sich an die

[30] Zur ausführlicheren Begründung dieses Satzes und der folgenden Ausführungen vgl. B. Schüller, „Die Autorität der Kirche und die Gewissensfreiheit der Gläubigen", in: „Der Männerseelsorger", Heft 5 (September/Oktober 1966) 130—143.

Schrift halten wollen. Die evangelische Theologie, die sich von ihren Anfängen an nur an die Schrift gewiesen sah, wird das ohne Zögern bestätigen. Und sowenig es gegen die Wahrheit des NT spricht, wenn Menschen es immer wieder mißverstehen, so wenig spricht es gegen die naturrechtliche Beweisführung, wenn sie immer wieder fehlerhaft angewendet wird.

Kann die naturrechtliche Erkenntnismethode „ein wissenschaftlich unanfechtbares Kriterium für allgemeingültige Verpflichtungen" geben? Diese Frage geht an die Wurzel naturrechtlicher Erkenntnis, ja sittlicher Erkenntnis überhaupt. Naturrechtliche Erkenntnis ist Erkenntnis des Sittlichen aus seinem inneren Grunde. Erkenntnis ist aber nur sie selbst, insofern sie ihrer Wahrheit gewiß ist. Sie kann ihrer Wahrheit nur gewiß sein, wenn sie ein Kriterium, einen Maßstab hat, der sie Wahrheit von Irrtum unterscheiden läßt. Demnach ist die Frage nach einem „unanfechtbaren Kriterium" für die naturrechtliche Erkenntnis gleichbedeutend mit der Frage, ob eine innerlich begreifende Erkenntnis des Sittlichen überhaupt möglich sei. Diese fundamentale Frage wird in der Moraltheologie zu selten gestellt. Beantworten läßt sie sich ursprünglich nur in der philosophischen Ethik, die dabei ihrerseits auf Erkenntnistheorie und Ontologie zurückgreifen muß. Darum kann billigerweise nicht erwartet werden, daß die Antwort hier gegeben wird. Aber eines sollte klar sein: Die Frage, mittels welchen Kriteriums die Erlaubtheit der Empfängnisverhütung mit Sicherheit erkennbar sei, ist grundsätzlich keine andere als die Frage, welches „wissenschaftlich unanfechtbare Kriterium" man habe, um die Lüge oder die Verleumdung als unerlaubt zu erkennen.

Wie steht es schließlich mit dem „Evangelium als Wertmaßstab" für die ethische Beurteilung bloß empirisch erfaßter und darum in sich nicht normativer „Tatsachen"? Macht dieser Wertmaßstab alles naturrechtliche Reflektieren und Argumentieren überflüssig?[31] Man kann das Evangelium auf alle Fälle nur glaubend vernehmen und verstehen. Sofort stellt sich die Frage nach dem „Vorverständnis", das allem glaubenden Verstehen als seine Möglichkeitsbedingung immer schon zugrunde liegt. Es wurde bereits dargetan: Der Mensch ist nur des-

[31] Möglicherweise will J. Ratzinger a. a. O. doch nicht jede naturrechtliche Normierung aus einer christlichen Soziallehre eliminiert wissen. Er gibt seine Auffassung nicht ganz klar zu erkennen. Einerseits erklärt er, eine christliche Soziallehre gründe „in der Hinordnung des Evangeliums auf die jeweiligen Sozialtatsachen", sie resultiere aus zwei „Komponenten", aus den „gegebenen Sozialtatsachen" und aus dem Evangelium als „Wertungsmaßstab". Anderseits scheint er an der überkommenen katholischen Soziallehre nicht auszusetzen haben, daß sie überhaupt naturrechtlich argumentiere, sondern daß sie sich mit naturrechtlichen Maßstäben „begnügt", ihnen einen „zu breiten Raum" überlassen habe. Diese Unklarheit mag daher rühren, daß R. sich nicht die wichtige Frage stellt, wie sich die glaubende Erkenntnis des Evangeliums als eines Wertungsmaßstabs zur Erkenntnis naturrechtlicher Maßstäbe verhält.

wegen in der Lage, das Evangelium als einen „Wert" und „Wertmaßstab" glaubend zu verstehen, weil er logisch vorgängig zu seinem Glauben immer schon durch innerlich begreifendes Erkennen weiß, was überhaupt ein ethischer Wert ist. Nun ist der logisch vorgängig zum Glauben innerlich begriffene ethische Wert nichts anderes als der Inhalt der lex naturalis. Also enthält das glaubende Verstehen des Evangeliums als eines „Wertmaßstabes" immer schon das innerlich begreifende Verstehen der lex naturalis. Mithin geht es auch hier nicht ohne naturrechtliches Reflektieren ab. Sehen wir noch genauer zu. Wie ist das Evangelium als „Wertmaßstab" inhaltlich zu fassen? Als Aufforderung zur Nachfolge Christi? Als das Doppelgebot der Gottes- und Nächstenliebe? Falls das „Evangelium als Wertmaßstab" so allgemein zu formulieren wäre, würde es bei der ethischen Beurteilung empirischer Tatsachen grundsätzlich keine andere Rolle spielen als das oberste ethische Prinzip, das Gute sei zu tun und das Böse zu lassen. Wie wird aber dann die Konkretisierung eines solchen allgemeinen sittlichen Grundsatzes methodisch vollzogen? Doch nehmen wir an, das „Evangelium als Wertmaßstab" sei gleichbedeutend mit der gesamten sittlichen Botschaft des NT. Nun, alle vorausgehenden Überlegungen haben darzutun versucht, wieso diese geoffenbarte sittliche Botschaft naturrechtliches Reflektieren und Argumentieren gerade nicht überflüssig macht, sondern im Gegenteil unbedingt fordert. „Das Evangelium als Wertmaßstab" stellt keine Alternative zur naturrechtlichen Erkenntnis des Sittlichen dar, weil es eine solche Alternative gar nicht geben kann.

Es steht so schlecht nicht mit der überkommenen katholischen Naturrechtslehre, wie es angesichts der vielen Einwände, die neuerdings dagegen erhoben werden, scheinen könnte. Zweifellos kommt in diesen Einwänden ein sehr ernstes und schwieriges Problem zur Sprache: das Problem sittlicher Erkenntnis und ethischer Beweisführung überhaupt. Aber man darf für dieses Problem nicht die Naturrechtslehre verantwortlich machen und meinen, indem man die Naturrechtslehre destruiere, löse man das Problem.

Glaube als Verstehen

Zur dialogischen Struktur des Glaubensaktes

Von Eugen Biser, Heidelberg

Zu den großen Erfahrungen, die der Menschengeist in der Begegnung mit dem Christentum gewann, gehört in erster Linie die der heil- und sinnvermittelnden Kraft des Glaubens. Daß der Glaube seinem Gemeinverständnis zum Trotz nicht im bloßen Vermuten besteht, sondern mit dem Heil zusammen auch die ihm eingeschriebene Wahrheit vermittelt, ist das unerwartet Neue. Zwar ist dieser Gedanke der vorchristlichen Auffassung nicht völlig fremd, da ‚Glaube' schon bei Parmenides[1] und Platon[2], insbesondere aber im hellenistischen Sprachgebrauch und hier vor allem im hermetischen Schrifttum die Bedeutung einer subjektiv gewissen, in der Regel freilich durch rhetorische Argumentation zustande gekommenen[3] und darum prinzipiell überholbaren Überzeugung annimmt[4]. Doch bleibt dieser Wortsinn letztlich unentschieden, da ‚Glaube' gerade auch für Platon ein Moment der Ungewißheit[5], bisweilen auch der Heteronomie[6] behält und, der Wahrscheinlichkeit benachbart[7], dem auf eigene Einsicht gegründeten Wissen mehr oder minder scharf gegenübertritt. Auch läßt sich nicht übersehen, daß diese Anbahnung eines dem christlichen nahekommenden Sprachgebrauchs weniger im Zentralfeld der Sinngeschichte als vielmehr auf Nebenlinien erfolgt, wie sie etwa durch die Mysterienkulte und die gnostischen Systeme markiert sind.

Steht der Wahrheitswert des Glaubens somit in der heidnischen praeparatio, selbst bei den klarsten Bezeugungen, im Zwielicht, so bleibt er im alttestamentlichen Glaubensverständnis weithin verdeckt, da der Glaube, wie ihn das Alte Testament bezeugt, schlicht auf sein

[1] Parmenides, Frgm. 1, 30.
[2] Platon, Timaios, 37 bc.
[3] Platon, Gorgias, 455 e.
[4] Vgl. zum Ganzen R. Bultmann, πιστεύω, in: ThWb VI, 174—182.
[5] Platon, Politeia, 478 d.
[6] Platon, Siebter Brief, 335 a. Auf die weitaus bedeutsamste Belegstelle (Timaios, 40 d) hat Josef Pieper in seiner Studie Über die platonischen Mythen (München 1965) 62 ff. hingewiesen und sie gegen alle Abschwächungsversuche nachdrücklich abgesichert. Sie lautet in seiner Übertragung: „Weil es über unsere Kraft geht, von den göttlichen Dingen zu sprechen, müssen wir denen glauben, die ehedem davon Kunde gebracht haben und die sich Abkömmlinge der Götter nennen durften und also von ihren Ahnen her sichere Kenntnis besaßen; es ist uns nicht erlaubt, den Göttersöhnen den Glauben zu verweigern, wenn auch ihre Lehre weder wahrscheinlich noch sicher beweisbar ist." Vgl auch Sophokles, Trachinierinnen, 1228 f.
[7] Platon, Politeia, 511 a.

Ziel hinblickt, ohne auf das mit und in ihm Gewonnene zu reflektieren[8]. So versteht sich dieser Glaube zwar vielfältig aus den jeweiligen Aspekten seines Aktvollzugs — als Anerkenntnis Gottes (הָאֱמִין), als Hoffen auf Jahwe, als ein Zuflucht-Suchen-und-Finden in seiner bergenden Macht (מַחְסֶה) —, dagegen weiß er von der ‚Frucht' seiner Hingabe nur das, was das klassische Isaiaswort versichert: „Glaubt ihr nicht, so besteht ihr nicht" (7, 9). Zu wissen, daß er Bestand verleiht inmitten der Anfechtungen des Daseins, ist ihm genug.

I

Biblische Exposition

Da sich das Neue Testament vom Alten nicht zuletzt durch den ungleich höheren Reflexionsgrad unterscheidet, treten in seiner Interpretation des Glaubens (πίστις) die Momente ‚Heil' und ‚Wahrheit' in den Vordergrund. Zwar explizieren die frühen Paulusbriefe die beiden Momente nicht als gleichwertige Glieder, da der Nachdruck zunächst auf der rechtfertigenden Kraft des Glaubens (vgl. Gal 2, 16; 3, 26; Röm 1, 17; 3, 22—28; 5, 1; 9, 30; 10, 10) und seiner tätigen Bezeugung (vgl. Gal 6, 10; 1 Kor 13, 2—7; 2 Kor 13, 5) liegt. Nicht die Erkenntnis, das *Bekenntnis* (ὁμολογία) ist nach der grundlegenden Römerstelle für den christlichen Glauben konstitutiv: „Wenn du mit deinem Mund Jesu als den Kyrios bekennst und in deinem Herzen glaubst, daß Gott ihn von den Toten auferweckt hat, findest du Heil" (10, 9)[9]. Doch läßt Paulus von Anfang an keinen Zweifel daran, daß der Glaube, indem er ‚rettet' und ‚versöhnt' zugleich ‚erleuchtet'. Nicht umsonst deutet der zweite Korintherbrief das durch den Glauben an Christus erlangte Heil — im Blick auf die Gottestat des ersten Schöpfungstags — als ein ‚Aufstrahlen der Gottherrlichkeit im Antlitz Jesu' (4, 6). Vollends verschwistert sich der Begriff ‚Glaube' in den Gefangenschaftsbriefen mit dem der ‚Erkenntnis', wobei die Bevorzugung des Kompositums ἐπίγνωσις (vgl. Eph 1, 17; 4, 13; Phil 1, 9; Kol 1, 11; 2, 2) bestätigt, daß von seiner wirklichen Einsicht in das entborgene Gottesgeheimnis und nicht nur von einer Anerkenntnis die Rede ist[10]. Noch stärker überwiegt das noetische

[8] Um so mehr ist das in der Stoa der Fall, wo Glaube, wie Bultmann betont, primär ein Verhalten des Menschen zu sich selbst besagt. Vgl. Epiktet, Dissertationes II, 14, 13; IV, 1, 126.

[9] Genau das hatte auch Celsus (nach der Gegenschrift des Origenes) als das Wesen der vom Christentum wie von den Mysterienkulten erhobenen Glaubensforderung empfunden: πίστευσον, εἰ σωθῆναι θέλεις ... (6, 11). Glaube ist die Bedingung der σωτηρία oder, wie präzisierend mit Paulus zu sagen ist, der δικαιοσύνη, das Heil die Frucht des Glaubens.

[10] Wenn diese Einschränkung, auch, wie Rudolf Bultmann (ThW 6 I, 170) unterstreicht, auf den frühen Gebrauch des Ausdrucks (etwa 2 Kor 2, 14; 4, 6; 10, 5) zutrifft, so doch keinesfalls mehr auf seine Bedeutung in den Gefangenschafts- und Pastoralbriefen. Siehe dazu H. Schlier, Die Erkenntnis Gottes nach den Briefen des

Moment im Sprachgebrauch der Pastoralbriefe, weil sich hier der Sinn von πίστις fast ausschließlich vom geglaubten Inhalt (vgl. 1 Tim 2, 3 ff.; 3, 16; 2 Tim 2, 8 f.; 3, 14 f.) und nicht mehr vom Glaubensvollzug her bestimmt. Demgegenüber geben die johanneischen Schriften, wie vor allem *Rudolf Schnackenburg* herausstellte, dem Glaubensbegriff eine Wendung ins Personale, doch so, daß sich im Anschluß an den Offenbarer die Offenbarung selbst erschließt. Glaube heißt hier: in der Abkehr von der Welt die Freiheit für Gott erlangen und in dieser Freiheit denjenigen ‚aufnehmen', der als der Künder der göttlichen Wahrheit die kundgewordene Gotteswahrheit, der in die Welt gesandte Logos Gottes ist[11].

Anders als in der griechischen Vorgeschichte und doch an sie erinnernd, gerät auch hier das Erkenntnismoment ins Zwielicht, da das Motiv des im Glauben gewonnenen Wissens durch das Gegenmotiv des von ihm geforderten Gehorsams überlagert wird. Für Paulus gehört zur Vollständigkeit des Glaubens ebenso die ὑπακοή wie die ὁμολογία. Denn das von ewigen Zeiten her verborgene, nun aber weltweit verkündete Gottesgeheimnis ist, weil durch das Zeugnis der Predigt kundgeworden, solcher Art, daß es sich nur einem Akt gläubigen Gehorchens erschließt (vgl. Röm 16, 25 f.). Ebenso denkt Johannes, wie aus dem jüdischen Verständnis der von ihm gebrauchten Wendungen erhellt, den Glaubensakt in Analogie zur Übernahme eines Befehls. Hier wie dort wird die Vorstellung von erkennender Spontaneität somit von der Gegenvorstellung gehorchender Unterwerfung überlagert, die in den neutestamentlichen Glaubensbegriff ein Moment der Heteronomie einzutragen scheint, ohne jedoch seine Erkenntnisfunktion ernsthaft in Frage zu stellen.

II
Geistesgeschichtliche Explikation

In dieser von einer zumindest latenten Antinomie bestimmten Form wird der vom Neuen Testament entwickelte Glaubensbegriff so lange tradiert, bis das ihn durchwaltende Spannungsmoment die Oberhand gewinnt und zu gegensätzlichen Explikationen führt. So betonen die frühen Väter auf der einen Seite die divinatorische Kraft des Glaubens, der nach Ignatius von Antiochien ein ‚Führer nach oben' ist (Epheserbrief 9, 1), weil er sich — wie Origenes diesen Gedanken überbietet — aus der Anfänglichkeit schlichter Gläubigkeit zur Hochgestalt ‚verständiger Frömmigkeit' selbst übersteigt (Contra Celsum 7, 46);

Apostels Paulus, in: Besinnung auf das Neue Testament (Freiburg - Basel - Wien 1964) 319—339.

[11] Vgl. R. Schnackenburg, Der Glaube im vierten Evangelium (Diss. Breslau 1937); ferner H. Schlier, Glauben, Erkennen, Lieben nach dem Johannesevangelium, a. a. O. 279—293.

auf der andern Seite aber nicht minder stark das Gehorsamsmoment, da ‚glauben' für sie gleichzeitig soviel wie ‚seinen (Gottes) Willen erfüllen' heißt (Irenäus, Adversus haereses 4, 6, 5). Diese unreflektierte Verspannung gegensätzlicher Aspekte bricht, zumindest im Blick auf seine Nachwirkung, mit Tertullian auseinander. Obwohl auf keine einseitige Position festzulegen[12], ging er doch faktisch als der Verfechter eines dezidiert antirationalen Glaubensverständnisses in die Dogmengeschichte ein. Und wirklich ist er mit seiner stupenden Sprachkraft nirgendwo so präsent wie in seiner Betonung der Unerfindlichkeit der Glaubensgehalte, wenn das ihm von der Tradition zugeschriebene Credo quia absurdum auch formell bei ihm nicht vorkommt[13]. Seinem Wesen nach Kreuzesweisheit (vgl. 1 Kor 1, 18—25), ist der Glaube nach tertullianischer Deutung selbst ans Kreuz geschlagen und darum zuinnerst Gehorsam: Unterwerfung der Vernunft unter das Endlich-Bedingte des Menschseins, das sie als Vernunft beständig übersteigt, in der coniunctio der una persona Christi (Adversus Praxean, c. 27) für sie jedoch zum Quellgrund der wahren Erkenntnis wird, einer Erkenntnis der Paradoxe freilich und nicht mehr der eindeutigen Namen und Begriffe.

Während sich in der Folge Basilius zu dieser Polarisierung von Glauben und Wissen bekennt — etwa mit dem Mahnwort aus seiner Psalmenerklärung: „Der Glaube sei (dir) Führer in allem, was von Gott ausgesagt wird, der Glaube und nicht die Argumentation!" (115, 1) —, formuliert Augustinus nicht minder entschieden die Gegenthese: „Willst du zur Einsicht gelangen, glaube . . .! Die Einsicht ist der Lohn des Glaubens. Suche also nicht Einsicht, um zum Glauben zu gelangen, sondern glaube, damit dir Einsicht werde; denn ohne Glaube keine Einsicht" (In Ioannem 29, 6). Glaube und Wissen stehen in einem unaufhebbaren, freilich auch unumkehrbaren Konnex. Zwar folgt das Wissen aus dem Glauben, nicht aber dieser aus dem Wissen. Zur Begründung dieser These beantwortet Augustinus im gleichen Zusammenhang die Frage ‚Was heißt glauben?' mit dem Hinweis: „glaubend anlangen, glaubend lieben, glaubend in Christus eingehen und seinen Gliedern einverleibt werden" (ebenso Ep. 120, 1, 3). Hier wird der ‚Leib Christi', mit dem bekannten Wort aus Nietzsches Zarathustra gesprochen, zur ‚großen Vernunft', die als die lebendige communicatio spiritus denkbar macht, was sich der ‚kleinen Vernunft' des

[12] Nach Reinhold Seeberg nimmt Tertullian geradezu das anselmische Credo ut intelligam vorweg: Lehrbuch der Dogmengeschichte, 1. Bd.: Die Anfänge des Dogmas im nachapostolischen und altkatholischen Zeitalter (Leipzig - Erlangen ^{3}1920) 367 (Nachdruck: Darmstadt 1953, ebd.).

[13] Immerhin gehen einzelne seiner paradoxen Formulierungen, vor allem in De carne Christi, deutlich in dieser Richtung: Natus est Dei Filius; non pudet, quia pudendum est: et mortuus est Dei Filius; prorsus credibile est, quia ineptum est: et sepultus, resurrexit; certum est, quia impossibile (c. 5).

subjektiven Geistes entzieht. Die im Glauben gewonnene Erkenntnis gehört einer andern Ordnung als der des begrifflichen Denkens an. Doch bleibt sie auch in ihrer Übervernünftigkeit wahre Erkenntnis. Denn es ist ‚die Wahrheit selbst', die den Weg zum Glauben bahnte und auf diesem Weg zum Glaubenden kommt (De civitate Dei 11,2)[14].

III
Theologische Analyse

Im Spannungsfeld dieser gegensätzlichen Ansichten bewegt sich die weitere Entwicklung des Glaubensproblems, nur daß die tertullianische Trennung von Glaube und Verstehen mehr und mehr aus dem innerkirchlichen Gespräch verschwindet, um schließlich nur noch im reformatorischen Widerspruch fortzuleben[15]. Demgegenüber gewinnt die augustinische Synthesis nicht nur beständig an Boden; sie erlangt in Gestalt der anselmischen Formel von der Fides quaerens intellectum — ursprünglicher Titel des ‚Proslogion' — darüber hinaus den Rang eines für die gesamte Folgezeit programmatischen Prinzips. Dennoch wirkte die Alternative als unüberhörbare Herausforderung nach, die in der Folge zu einer ‚Metakritik' des — an sich selbst schon kritisch abgegrenzten — Prinzips führte. Diese Rechtfertigung des ‚verstehenden' Glaubens ging unter dem problematischen Titel ‚Analysis fidei' in die theologische Grundlagenthematik ein. Nicht umsonst entstanden die ersten expliziten Lösungsversuche, vorgetragen von Franz Suárez und Johannes de Lugo, im Rahmen der gegenreformatorischen Theologie, also unter unmittelbarem Eindruck des ‚dialektischen' Glaubensbegriffs, wie ihn schon der frühe Luther, etwa im Kleinen Galaterkommentar (von 1519) entwickelte. Im Kern geht es sämtlichen Theorien um die Bestimmung der Form, in welcher das Glaubensmotiv — die auctoritas Dei revelantis — in den Aufbau des Glaubensaktes eingeht. Wie in einer Engführung wiederholt die Abfolge der Lösungsversuche den Gegensatz, den die Entwicklung des Glaubensproblems durchlief. Herrscht zu Beginn der Problemgeschichte die Neigung vor, das Glaubensmotiv zum mitbejahten Inhalt des Glaubens zu erklären, so setzt sich in der Folge, wenn auch nicht ausnahmslos, der entgegengesetzte Standpunkt durch, der das Formalmotiv des Glaubens von seinem eigentlichen Inhalt trennt. Als Ausnahme von der Regel sind die beiden Dominikanertheologen Gardeil und

[14] Vgl. R. Seeberg, Lehrbuch der Dogmengeschichte, 2. Bd.: Die Dogmenbildung in der alten Kirche (Darmstadt 1953) 413 ff.; St. Gilson, Der heilige Augustin. Eine Einführung in seine Lehre (Hellerau 1930) 59 ff.

[15] Exponenten dieser Position sind in der Folge Pierre Bayle, der den höchsten Triumph des Glaubens in der Annahme vernunftwidriger Gehalte erblickt, und Sören Kierkegaard (vor allem in seiner ‚Abschließenden unwissenschaftlichen Nachschrift'). Vgl. A. Vetter, Frömmigkeit als Leidenschaft. Eine Deutung Kierkegaards (Freiburg/München 1963) 223 ff.

Garrigou-Lagrange zu nennen, bei denen freilich ein wissenschaftstheoretisches Interesse — die Einheit von Apologetik und theologia specialis — im Vordergrund steht[16], so daß sich am Gesamtbild kaum etwas ändert. Exponent der gegensätzlichen Positionen ist auf der einen Seite Franz Suárez, der durch seine These den übernatürlichen Charakter des Glaubens zu sichern sucht (De fide, disp. 3), auf der andern Seite Johannes de Lugo (De virtute fidei, disp. 1), der, wie nach ihm Franzelin (De divina Traditione et Scriptura, 1870) und Billot (De Ecclesia Christi I, Introductio, § 2), die Stringenz der Analyse durch die Ausklammerung des Motivs zu erreichen glaubt. Freilich besiegelt der eine wie der andere Lösungsversuch nur die bestehende Aporie: der — suarezianische — Versuch einer Einbeziehung, weil sich die Ansicht, die Autorität des sich offenbarenden Gottes müsse ‚zugleich geglaubter Inhalt und Glaubensgrund' sein (eadem propositio et esse credita et ratio credendi), in einen inneren Widerspruch zu verstricken scheint; aber auch die Gegenposition, weil die von ihr versuchte Entflechtung der Glaubensstruktur zur Linearität der schlichten Hingabe den Glauben um jenes reduplikative Spannungsmoment bringt, das ihm als einem Credere Deo Deum integrierend zukommt[17]. Die Frage ist nur, ob diese aporetische Situation, wie Pesch und Kleutgen annahmen, auf eine absolute oder aber nur bedingte Unlösbarkeit des Problems hinweist.

Daß es sich dem scheinbar unüberwindlichen Schwierigkeitsgrad zum Trotz nur um eine relative — durch die eingesetzen Denkformen bedingte — Unlösbarkeit handelt, ist zunächst freilich kaum mehr als eine heuristische Annahme. Als Indiz spricht höchstens der Umstand dafür, daß die Sinngeschichte der Analysis fidei — aufs Ganze gesehen — die Tendenz zur Ausgliederung des Glaubensmotivs aufweist. Wird dieses bei Suárez noch im strengen Sinn des Wortes mitgeglaubt, so rückt es in den späteren Deutungen mehr und mehr ins Vorfeld des den Glauben noetisch rechtfertigenden Glaubwürdigkeitsurteils. Das aber heißt, daß sich die Analyse mit fortschreitender Präzisierung außerstande sieht, das Glaubensphänomen in seiner Gesamtheit in Griff zu bringen. Es war dem im ersten Weltkrieg gefallenen Jesuiten *Pierre Rousselot* vorbehalten, aus diesem zunächst rein negativen Befund eine selbst wieder kritische, aufgrund dieser doppelten Verneinung jedoch eminent positive Konsequenz zu ziehen. In seinem glänzenden Essay »Les yeux de la foi« (von 1910) bemerkt er über die

[16] Vgl. E. Seiterich, Die Glaubwürdigkeitserkenntnis. Eine theologische Untersuchung zur Grundlegung der Apologetik (Heidelberg 1948) 13 57.

[17] Die Formel entstammt der Antrittsenzyklika Gregors XVI. *Mirari vos*, wo es heißt: fieri non posse, ut sine Deo Deum discamus (D 1616; DS 2732). Zur Herkunft der Wendung von Irenäus, Adversus haereses (IV, 6, 4), vgl. E. Seiterich, a. a. O. 62, Anm. 17. Weiteres siehe unten Anm. 39.

Verfechter einer rein szientifischen Behandlung des Glaubensproblems: „Die meisten beschränken sich darauf, den Zustand des gläubigen Bewußtseins zu *analysieren;* sie tragen nur den *Elementen des vorstellenden Denkens* Rechnung, vernachlässigen dagegen *die synthetische Kraft der Vernunft,* der natürlichen sowohl wie der gnadenhaft überhöhten. In der Sprache der Scholastik ausgedrückt: Sie befassen sich ausschließlich mit dem *Wasgehalt,* ohne jemals auf das *Licht* einzugehen, auf das also, was *zur Zustimmung bewegt.*“ [18]

Man wird diesem erstaunlichen Wort um so eher gerecht werden, als man es aus seinem geistesgeschichtlichen Zusammenhang, aus seiner Herkunft wie aus seiner Intention und Zukunft, begreift. Zunächst also als theologisches Echo auf die revolutionäre Absage an eine Philosophie, die — nach der von Karl Marx aufgestellten 11. These über Feuerbach — die Welt immer nur ‚interpretiert‘, anstatt sie, worauf es entscheidend ankäme, zu ‚verändern‘ [19]. Sodann als Vorgriff auf ein Denken, das die Unzulänglichkeit der ‚analytischen Vernunft‘ durch seine ‚synthetische‘ Fähigkeit, die Fähigkeit des Verknüpfens, der Zuordnung und der Zusammenschau, zu überwinden sucht. Weil jede Analyse stets außerhalb ihres Gegenstands ansetzt, trägt ihre Interpretation unvermeidlich zu kurz. Unfähig, die eingenommene Distanz zu ihm zu überbrücken und damit wirklich auf ihn ‚einzugehen‘, vermag sie immer nur Teilaspekte, bestenfalls Modelle von ihm zu bieten. So kommt es, wie im Fall der Glaubensanalyse, unvermeidlich zum Entwurf gegensätzlicher, wenn nicht sogar einander ausschließender Interpretationen. Sie könnte aber nicht etwa eine neue Theorie, sondern nur ein neuer und jetzt vom Zentrum des Phänomens ausgehender Ansatz in eine erschöpfende Gesamtschau zu überholen. Nicht umsonst rekurriert *Rousselot* — wie nach ihm *Karl Adam* [20] und *Hans Urs von Balthasar* [21] — so nachdrücklich auf das ‚Glaubenslicht‘, das lumen fidei, als auf das Schlüsselmotiv der Gesamtproblematik. Es bedarf einer Erhellung, die nicht von der Abscheidung herrührt,

[18] RechScRel (1910) 241—259 444—475. Nach über fünf Jahrzehnten erschien eine von Josef Trütsch besorgte und eingeleitete deutsche Übersetzung unter dem Titel *Die Augen des Glaubens* (Einsiedeln 1963). Die angeführte Stelle lautet im französischen Original: La plupart se bornent à *analyser* l'état de conscience des fidèles, ne tiennent compte que des *éléments de la représentation* et négligent *l'activité synthétique de l'intelligence* naturelle ou surnaturalisée. En langue scolastique, on dirait qu' ils considèrent exclusivement *id quod repraesentatur,* et qu' ils ne parlent jamais du *lumen,* du *id quod inclinat ad assensum* (249).

[19] Das berühmte Wort hat ein kaum bekanntes Gegenstück in einer Nachlaßnotiz Nietzsches, die das Fehlen des wahren Philosophen beklagt, den sie als den 'Ausdeuter der Tat' dem bloßen ‚Umdichter‘ entgegensetzt (Der Wille zur Macht, § 27).

[20] Vgl. Karl Adam, Von dem angeblichen Zirkel im katholischen Lehrsystem und dem einen Weg der Theologie, in: WissWeish 6 (1939) 1—25.

[21] Vgl. H. Urs von Balthasar, Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik, 1. Bd.: Schau der Gestalt (Einsiedeln 1961) 123—210.

sondern Verbundenheit bedingt, wenn die Totalität des Erfragten in Blick kommen soll. Wenn *Rousselot* seinen Gedanken dann aber spezifiziert und die von ihm beschworene activité synthétique de l'intelligence mit dem Wissen aus innerem Zugewiesensein — der ‚Sympathie-Erkenntnis' (connaissance sympathique) nach seiner eigenen, an Thomas geschulten Terminologie[22] — gleichsetzt, erscheint seine Konzeption doch selbst noch zu sehr dem von ihm in Frage gestellten ‚vorstellendem Denken' verhaftet, als daß sie als vollgültige Lösung des Problems gelten könnte. Dazu reicht kein noch so differenziertes Wissen um die Glaubensstruktur hin, sondern nur jener intellectus fidei, den der Vollzug des Glaubens vermittelt. Er allein verfügt über die ‚synthetische Kraft', die über die Grenzen der Analyse hinwegträgt und zu jenem Glaubensverständnis verhilft, das die dialektische Trennung von Glaube und Wissen überwindet: zum Begriff des Glaubens, der sich selbst versteht und als verstehender doch Glaube — gehorsame Annahme des Wortes — bleibt.

IV
Hermeneutische Perspektive

So klar dieser Weg vor Augen liegt, schreckt der Intellekt doch davor zurück, die vergegenständlichende Distanz zur erfragten Sache, zum Glauben also, aufzugeben, weil ihm der gläubige Gehorsam als das schlechthin Gegensätzliche zu sich selbst erscheint, das nur um den Preis der Selbstaufgabe zu erreichen wäre. Vor ihrem letzten und entscheidenden Schritt sieht sich die Analyse somit aufs neue — und unausweichlich — vor die Frage gestellt, die sie von Anfang an bedrängte: Schließen sich Glaube und Verstehen nicht doch, und zwar deswegen aus, weil der Glaube nur durch Autorität, das Verstehen jedoch nur in der Freiheit von aller autoritativen Bindung zustande kommt? Solange diese Frage nur abgeleitete Verstehensweisen im Blick hat und diese womöglich auch noch als Spielarten des begrifflichen Erkennens deutet, läßt sich die verneinende Antwort kaum umgehen, die schon Thomas von Aquin andeutend in seiner Diskussion der Gottesbeweise (S.th. I, q. 2, a. 2) und formell in seiner Analyse des Glaubensobjekts (S. th. 2 II, q. 1, a. 5) gibt: Was Inhalt des Wissens ist, kann nicht gleichzeitig im strengen und eigentlichen Sinn geglaubt werden[23]. Anders verhält es sich damit freilich, wenn man umgekehrt, wie in der modernen Hermeneutik, das Phänomen des Verstehens als eigenständige Erkenntnisform begreift und als solche

[22] Rousselot verweist insbesondere auf S. th. 2 II, q. 1, a. 4 ad 3 und q. 2, a. 3 ad 2.

[23] Vgl. Thomas von Aquin, Der Glaube als Tugend. Anmerkungen und Kommentar von F. Utz, O. P. (Deutsche Thomas-Ausgabe, 15 [Heidelberg - München / Graz - Wien - Salzburg 1950]) 19 ff.

schließlich mit der Glaubensstruktur in Beziehung setzt. Gerade das Unterscheidende und vermeintlich radikal Scheidende, das Moment der Autorität, erscheint dann in einem neuen Licht. Brach sie zuvor wie eine fremde Macht in den Prozeß des Wahrheitsstrebens ein, die diesen überfremdete und verdunkelte, so erweist sie sich jetzt als ein ausgezeichnetes Mittel seiner Beförderung und Vollendung. Was die verstehende und wissende Übereinkunft zu verhindern, zumindest aber zu behindern schien, stellt sich als eine ihrer wesentlichsten Bedingungen dar. Nicht umsonst betreibt *Hans-Georg Gadamer* in seiner ‚Wahrheit und Methode' betitelten ‚philosophischen Hermeneutik' eine ausdrückliche ‚Rehabilitierung der Autorität', die für ihn wesentlich in der Wiederentdeckung ihrer noetischen Funktion besteht. Im Bewußtsein, einer verschütteten Wahrheit auf der Spur zu sein, bricht er dabei mit dem von Descartes begründeten oder doch mitbestimmten Autoritätsverständnis, dem er den Satz entgegensetzt, daß Autorität unmittelbar „überhaupt nichts mit Gehorsam, sondern mit der Erkenntnis zu tun" habe und demgemäß auf diese ihre Erkenntnisfunktion hin neu zu interpretieren sei[24]. Wenn diese These auch fraglos überspitzt, ist sie doch geeignet, jene Bedeutung von Autorität freizulegen, mit der die Einsicht in das Verhältnis von Glaube und Verstehen steht und fällt. Sooft sich die Autorität in Geschichte und Leben auch als Widersacher der Wahrheit erweisen mag, geht es doch nicht an, sie auf diese negative Rolle festzulegen. Auch geschieht ihrer Bedeutung für den Verstehensprozeß noch nicht damit Genüge, daß man ihr die Aufgabe einer vermittelnden, von diesem Mittlerdienst aber nicht selbst durchformten Zwischeninstanz zuerkennt. Wie wenig dies hinreicht, erhellt schon daraus, daß die bereits ins Blickfeld eingetretene, aber noch nicht angeeignete Wahrheit ihrerseits autoritative Züge annimmt. Erst die erkannte Wahrheit zeigt ein aus der Erfahrung ihrer connaturalitas vertrautes Antlitz[25]. Im Vorfeld der Erkenntnis dagegen wirkt sie, wenn auch begehrenswert, so doch unnahbar. Zwar spricht sie schon an, jedoch mit einer fremden, gebieterischen Stimme. Von diesem befremdenden Aspekt der noch unverstandenen Wahrheit ist die Erfahrung von Autorität unablösbar. Wo immer Wahres nicht spontan erschaut oder spekulativ errungen, sondern in dialogischer Begegnung vernommen wird, tritt es zunächst in dieser Fremdgestalt entgegen. Autorität und Wahrheit stehen in einem (wenngleich spannungsreichen) Bund. Darum läuft sich die Spontaneität des Erkenntnisstrebens auch an der Autorität nicht tot.

[24] H.-G. Gadamer, Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik (Tübingen 1960) 264 f.

[25] Die faszinierende Vorstellung von einer facies veritatis entwickelt, vermutlich im Gefolge Ciceros und Senecas, Augustinus in den Soliloquien (II, 20, 35). Vgl. meinen Aufsatz, Das Antlitz der Wahrheit, in: WissWeish 19 (1956) 43—55.

Vielmehr wandelt sie sich ihr gegenüber in jene ‚Vorgabe' an den Zeugen, durch die der Prozeß des Vernehmens und Verstehens überhaupt erst in Gang kommt. Mit dieser ‚Vorgabe' begibt sich der — zunächst im weitesten Sinn des Wortes — Glaubende auf den Standort des Zeugen, so daß er den Horizont des Sehens mit ihm gemeinsam hat. Indem er glaubt, sieht er wirklich, jetzt nur wie mit fremden Augen. Das angenommene Zeugnis hat ihn im Vollsinn des Ausdrucks ‚über-zeugt'.

Im Fall des christlichen Offenbarungsglaubens ist die den Glauben zugleich fordernde und verbürgende Autorität keine andere als die auctoritas Dei revelantis, zu deren Vollbegriff es nach der Glaubensdefinition des Ersten Vaticanums gehört, daß der autoritativ redende Gott weder täuschen noch getäuscht werden kann (qui nec falli nec fallere potest)[26]. Zwar ist diesem Lehrsatz zufolge mit der auctoritas Dei, wie gegen eine überzeichnende Auslegung des Glaubensmotivs festzustellen ist, die veritas divina nicht formell gegeben; und darum bleibt der Glaube an das göttliche Offenbarungswort, wiewohl er von ihm gefordert wird, seinem Wesen nach frei. Sosehr die prima veritas in der Offenbarungsautorität enthalten ist, die ihren Anspruch letztlich von dieser Anwesenheit herleitet, tritt die ewige Wahrheit in ihr doch nur in der für die Initiation der Erkenntnis typischen Verfremdung zutage. Durch diese Fremdgestalt der prima veritas ist der Glaubende zwar eingefordert, jedoch nicht — wie durch die manifeste Wahrheit — überwältigt, so daß sein Glaube, anders als die sich aufdrängende Einsicht, freie Setzung, theologisch ausgedrückt, personal verantworteter Tugendakt bleibt. Zugleich weiß, wer sich der zur auctoritas verfremdeten Wahrheit Gottes gegenübersieht, wie die Konzilsdefinition versichert, von Anfang an um seine veracitas, um die absolute Untrüglichkeit des zu ihm redenden Zeugen; und darum ist sein Glaube sehend und nicht, wie der Rationalismus aller Schattierungen unterstellt, uneinsichtig und blind. Es ist der ‚getreue Zeuge' (vgl. Apk 3, 14), der zum Glaubenden spricht und ihn, wenn auch nicht in den Horizont der unendlichen Gotteswahrheit, so doch in ihren Vorraum führt: in die Sphäre der absoluten Wahrhaftigkeit und Gewißheit. Weit davon entfernt, seinen Willen in heteronome Abhängigkeit zu versetzen, ist diese Bezeugung vielmehr auctoritas im eigentlich noetischen Sinn: Ursprung eines Wissens, das sich anstatt von Denkprinzipien her aus einem autoritativen Zeugnis begründet und als dieses ‚Zeugniswissen' doch Wissen im strengen Sinn des Wortes bleibt.

Mit dem Begriff der Autorität gewinnt auch der ihm korrespondierende des Gehorchens eine neue und faktisch doch nur alt-ursprüng-

[26] Sessio III, cap. 3: De fide (D 1789; DS 3008).

liche Bedeutung. Gehorchen lernt der Glaubende beim Hören auf das an ihn ergehende und ihn ins Einverständnis ziehende Wort. Als Hörender aber gehört er dem zu ihm redenden Zeugen im Modus verstehender Zugehörigkeit an. So begibt sich zwar, wer den Gehorsam des Glaubens leistet, in eine Abhängigkeit, jedoch nicht von der Art, daß er darüber seine freie Verantwortlichkeit verlöre. Vielmehr ist die Abhängigkeit, in die er gerät, so beschaffen, daß sie Verantwortlichkeit im Sinne selbständigen Antwortenkönnens allererst ermöglicht. Ist sie doch, in hermeneutischer Sicht betrachtet, keine andere als diejenige, die das Verstehen insgesamt konstituiert und darum umgekehrt, sofern sie den Glauben anbahnt, diesem die Signatur des Verstehens verleiht. Im weitesten Zusammenhang besehen, bildet sie sogar nur einen Sonderfall der Abhängigkeit, in der alles Erkennen, das dialogische wie das nicht personal vermittelte, steht, da es auf seinem ganzen Weg an Voraus-Setzungen gebunden bleibt und sich durch eben diese Gebundenheit als spezifisch endliche Erkenntnis erweist. Nur tritt hier, in der Glaubenserkenntnis, das endliche Moment schärfer und demütigender als sonst in Erscheinung. Dafür steigt die menschliche Vernunft, wenn sie sich dem Glauben unterwirft, auch höher als auf den übrigen Wegen zu ihrem Ziel, der Wahrheit, empor. Der auctoritas Dei gehorchend, erlangt sie Zugang zu jenem Licht, in welchem die göttlichen Geheimnisse zugleich gewahrt und entborgen sind. Glaubend versteht sie Gott.

Erst an dieser Stelle tut sich ein gangbarer Ausweg aus der Aporie auf, in die sich die Diskussion der Analysis fidei verstieg, solange sie ihr Problem rein szientifisch behandelte. Dabei schließt sich der Ring insofern, als dieser Weg in die bereits von Suárez angegebene Richtung führt. Und das besagt: Das Glaubensmotiv muß mitgeglaubt werden, wenn der Glaube die rückbezügliche Form des Credere Deo Deum behalten, wenn er also Verstehen bleiben soll. Doch kann das Glaubensmotiv auch wirklich mitgeglaubt werden, ohne daß sich die Aktstruktur dadurch in einen circulus vitiosus verstrickt, weil der Zirkel, in den der Glaubende eintritt, nur der allem Verstehen eingeschriebene Kreisgang ist. Wie alles Verstehen, kommt, um darauf nochmals abzuheben, auch der Glaube erst durch jene ‚Vorgabe' an den autoritativ sprechenden Zeugen zustande, die ihren innersten Grund und Antrieb in dem Vertrauen hat, daß aus ihm, wenngleich mit ungewohnter Stimme, die Wahrheit rede[27]. Und wie alles Verstehen lebt auch der Glaube davon, daß sich die auctoritas mit fortschreitendem Akt-

[27] Es ist hier, wohlgemerkt, vom ‚innersten' Grund die Rede. Daß äußere Gründe im Sinne der signa certissima et omnium intelligentiae accommodata des Ersten Vaticanums (vgl. D 1790; DS 3009) hinzutreten können, versteht sich damit von selbst. Nur betreffen diese dann die Glaubwürdigkeit des Zeugen, nicht seine Repräsentation der Wahrheit.

vollzug mehr und mehr zur veritas lichtet. Voraussetzung dieser Lösung ist lediglich, daß der Glaube nicht mehr wie in den dem — mit *Rousselot* gesprochen — ‚vorstellenden Denken' verhafteten Versuchen an der linearen Erkenntnisstruktur bemessen, sondern entschiedener als bisher in seiner zirkulären Verstehensstruktur gesehen und ernst genommen wird. Mit der Erkenntnis verglichen, verwirrt sich sein Bild im gleichen Maß, wie es sich im Hinblick auf das Verstehen klärt. Im Verstehen liegt der Schlüssel zum Glaubensproblem.

V
Dialogische Synthese

Glaube ist Verstehen. Bis zu diesem Satz führt die hermeneutische Erhellung des Glaubens, aber auch nur bis hierher, da die Hermeneutik als Methodenlehre notwendig ‚außerhalb ihres Gegenstandes' bleibt[28] und als spezifisch neuzeitliche Methode notwendig vergegenständlicht, was sich nur dem deutenden Mitvollzug erschließt[29]. Sie zeigt die Einheit von Glaube und Verstehen auf, ohne sie wirklich glaubhaft und verständlich zu machen. Das aber gelingt keiner wie immer gearteten Auslegung, sondern nur dem Glauben selbst, der, sofern er versteht, auch weiß, daß er versteht und sich über beides, sein Verstehen und sein Wissen darum, auszuweisen vermag. Der bedenkenswerte Einwand *Martin Bubers*, daß ein derartiges Wissen die Spontaneität des religiösen Aktes schon im Ansatz zum Erliegen bringe[30], trifft hier nicht zu, weil in diesem Fall die Reflexion dem Akt entspringt und ihn nicht, wie sonst, als irritierendes Zweitbewußtsein überlagert. Darum schließt hier das Wissen die Möglichkeit der spekulativen Durchhellung nicht aus, sondern ein.

Doch wie versteht der Glaube und wie weiß er um dieses sein Verstehen? Dem Sinn dieser Frage geschieht, richtig bedacht, dadurch noch nicht Genüge, daß man auf die aliqua Deo dante mysteriorum intelligentia in den Zusammenhang der Glaubensmysterien verweist, die das Erste Vaticanum dem eifrig, fromm und nüchtern Forschenden in Aussicht stellt[31]. Denn so große Bedeutung dieser Einsicht auch immer zukommt, bleibt sie doch eigentümlich verschattet, solange sie sich nur auf die geglaubten Inhalte und nicht auch auf den Glaubensgrund, die aucoritas Dei revelantis, erstreckt. Im Hinblick auf die Konzilsaussage gesprochen, wird sich der Konnex der Mysterien so lange nicht

[28] Insofern impliziert alle Hermeneutik das Postulat einer sie ergänzenden Gegenstandstheorie.

[29] So die bemerkenswerte Schrift von C. F. Göschel, Beiträge zur spekulativen Philosophie von Gott und dem Menschen und dem Gott-Menschen (Berlin 1838) 47, die diesen Einwand gegen die historische Kritik und Apologetik des Christentums geltend macht.

[30] M. Buber, Gottesfinsternis, in: Werke, 1. Bd.: Schriften zur Philosophie (München und Heidelberg 1962) 596.

[31] Vgl. D 1796; DS 3016.

wirklich klären, als er nicht gerade vom Glaubensmotiv her ins Licht tritt. Das Was des Glaubens verweist zurück auf sein Warum. Wie aber kann die Autorität des sich offenbarenden Gottes zum Erhellungsgrund der Glaubensinhalte werden? Nicht anders, als wie sich im täglichen Umgang Behauptungen, die zunächst überraschen oder gar befremden, von dem für ihre Wahrheit Einstehenden her erklären und lichten. Wer nur erst dem Gehörten auf den Grund geht, bemerkt, daß ihm die Aussage um so glaubwürdiger erscheint, je deutlicher er in ihr den Redenden selbst wahrnimmt. Es ist nicht so sehr ihr Wahrheitswert als vielmehr seine Präsenz in dem von ihm Bezeugten, was überzeugt. In dieser alltäglichen Erfahrung bekundet sich ein Vorgang, der das Wesen der Wahrheit betrifft. Denn die Wahrheit ruht, wie am nachdrücklichsten *Franz Rosenzweig* betonte, nicht in sich[32]. Weil sie sich über ihre eigene Tatsächlichkeit nicht auszuweisen vermag, strebt sie vielmehr danach, an ein begründendes Faktum zurückgebunden zu werden. Die solcherart fundierte Wahrheit heißt Weisheit[33]. Weisheit aber besagt, schon nach dem Sprachgebrauch zu schließen, daß diese Rückbindung in zwei Formen, als objektive Identifikation oder aber als subjektive Aneignung, erfolgen kann. Den ersten Fall bezeugen die Schriftworte, die Christus ‚die Wahrheit' (vgl. Joh 8, 31 f.; 14, 6) und seine Kirche ‚eine Säule und Grundfeste der Wahrheit' nennen (vgl. 1 Tim 3, 15). Die zweite Möglichkeit repräsentiert die Gestalt des Weisen, sofern er die vollständig angeeignete Wahrheit verkörpert. Hier wie dort entsteht Autorität, und zwar in spezifisch noetischer Funktion. Sie ist, wie unmittelbar ersichtlich ist, jeweils gekennzeichnet durch ein Moment der Priorität, dort — beim menschgewordenen Wort und seiner Kirche — dem allem Bewußtsein vorangehenden Sein in der Wahrheit (vgl. Joh 8, 54 f.), hier — im Falle des Weisen — der je früheren Aneignung der Wahrheit. In eben diesem Sinn kommt Autorität beim Aufbau des Glaubensaktes entscheidend ins Spiel. Glaube ist Verstehen, und das besagt: personal vermitteltes Wissen. Der autoritativ redende Zeuge hat dem Glaubenden die Aneignung jener Wahrheit voraus, um welche dieser erst ringt. Von daher erscheint er ihm im Glanz einer Überlegenheit und Würde, die doch keine andere als die des zwar in seiner Bedeutsamkeit erfahrenen, aber noch unverstandenen Wahren ist. Für den Augenblick des Aktvollzugs wird der Zeuge somit für ihn, was der Weise zuständlich, aufgrund seiner Wesenshaltung, ist: Repräsentant der aus ihrem abstrakten Ansich herabgeholten, existentiell angeeigneten Wahrheit. Eben deshalb stiftet diese Überlegenheit Gemeinsamkeit, anstatt — nach Art reiner Macht — zurückzustoßen. Es ist die Gemeinsamkeit einer (wenn an-

[32] F. Rosenzweig, Der Stern der Erlösung (Heidelberg 1954) III, 162 ff.

[33] Vgl. hierzu meinen Beitrag zum Stichwort ‚Weisheit' (spekulativ), in: LThK X (1965) 1002—1004.

fänglich auch nur mittelbaren) Mitwisserschaft. Mit seiner Autorität steht der Zeuge dafür ein, daß die von ihm bekräftigte Wahrheit, so unbegreiflich sie beim ersten Hören wirken mag, zuletzt doch zu eigen gewonnen, und das heißt: verstanden werden kann. Damit ist der erste Schritt auf dem Weg des Verstehens aber auch schon getan. Wer glaubt, übernimmt das ihm zugesprochene Zeugnis nicht wie eine von ihrem Träger unabhängige Last; er bleibt für die ganze Dauer des Glaubensaktes in Kommunikation mit dem Zeugen. Ihm weiß er sich zugehörig und durch diese Zugehörigkeit hineingenommen in den Akt der Aneignung, den jener ihm voraushat. So beginnt er zu verstehen und zugleich einzusehen, daß er versteht. Nur ist dieses Wissen nicht wie im neuzeitlichen Bewußtsein die Folge einer reflektierenden Selbstentzweiung, sondern spontaner Ausdruck der Erfahrung, daß der Zeuge in seinem Zeugnis sich selbst mitteilte. Glaube ist mitgeteiltes, nicht nur vermitteltes Wissen. Das unterscheidet ihn zutiefst von allen vergleichbaren Wissensformen.

Darum lautet die volle Formel des christlichen Glaubens, wie *Jean Mouroux* in seiner gleichnamigen Studie hervorhob: Ich glaube an dich[34]. Der Weg des Glaubens führt, eben weil er der Weg gläubigen Verstehens ist, vom menschlichen Ich zum göttlichen Du. Das Medium, in welchem er sich ausformt, ist die Person. Jede Deutung, die daran vorbeigeht, verfehlt seinen Sinn. Nicht umsonst vollendet sich die fides formata in Hoffnung und Liebe. Der personale Aufbruch, in welchem sich beide, der Glaubende wie der Zeuge, begegnen, ergreift alle Weisen menschlicher Zuwendung, also auch die des Sich-Vertrauens und des Sich-Verschenkens. Einen Hinweis darauf gibt schon die Sprache, sofern die beiden Wortstämme von glauben und lieben, etymologisch gesehen, wurzelverwandt sind. Kaum ein Schriftwort ist darum so sehr aus der Mitte der dialogischen Glaubenserfahrung gesprochen wie der Satz des ersten Johannesbriefs: „Wir haben im Glauben die Liebe erkannt, die Gott zu uns hegt" (4, 16)[35]. Weil der Glaube als ein spezifisch dialogisches Geschehen aus dem Geist der Liebe lebt, tritt er erst dort, wo er sich mit ihr verbündet, voll ans Licht. Die Liebe vollendet, was mit einem Akt liebender Selbstüberschreitung — im Wort des Zeugen — und vertrauender Selbstentäußerung — im Gehorsam des Glaubenden — begann. Die Liebe ist das Siegel der den Glauben wahrenden und in ihm gewahrten Freiheit. Sie ist der Glanz der aus ihrer autoritativen Fremdgestalt hervortretenden Wahrheit.

---

[34] J. Mouroux, Ich glaube an dich. Von der personalen Struktur des Glaubens (Einsiedeln 1951).

[35] Diese subordinierende Fassung scheint der koordinierenden Form des Urtextes, die sich im Deutschen nicht wiedergeben läßt, noch am ehesten gerecht zu werden. Zur Erklärung der Stelle siehe R. Schnackenburg, Die Johannesbriefe (Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament, XIII, 3 [Freiburg 1953]) 217 ff.

Und sie ist die Kraft, die den Glaubensgehorsam im gläubigen Verstehen vollendet.

Damit mündet der Gedankengang endgültig in die Grundthematik des dialogischen Denkens, zumal in seiner Prägung durch *Ferdinand Ebner*, ein. Worin diese Thematik besteht, sagt deutlicher als jede Umschreibung Ebners Leitgedanke: Wort und Liebe. „Es gibt zwei Tatsachen, nicht mehr, des geistigen Lebens", heißt es in der damit überschriebenen Aphorismensammlung, „zwei Tatsachen nämlich, die sich zwischen dem Ich und dem Du zutragen: Das Wort und die Liebe. In ihnen liegt die Erlösung des Menschen, die Befreiung aus seiner Sich-selbstverschließung." [36] Mehr noch als für die einzelnen Elemente selbst gilt dies für jenen Akt, in welchem sie sich verschwistern, der dem aus ewiger Liebe gesprochenen Wort gehorcht und liebend verstehen lernt, was er im Gehorsam vernahm: für den Glaubensakt. Er ist die reinste Verwirklichung von Wort und Liebe. Glaubend antworten wir auf das Wort der Liebe; liebend verstehen wir den Sinn ihres Wortes. So werden wir im Glauben aktuell, was uns schon als eingestiftete Möglichkeit über den Stand des Nur-Kreatürlichen erhebt: capax verbi divini [37].

Ebenso wichtig wie diese Einsicht selbst ist ihre Umkehrung, nicht zuletzt auch im Hinblick auf eine sinngerechte Bestimmung des ‚Gegenstands' der Theologie. Im Gefolge der szientifischen Interpretation des Glaubensaktes setzte sich die Gewohnheit durch, auch das geglaubte Gottesgeheimnis, den Glaubensinhalt also, gegenständlich zu denken und als den Inbegriff des von Gott Wißbaren auszugeben. Jetzt zeigt sich, daß darüber der Seinsmodus dieses Geheimnisses in Vergessenheit geriet. Wenn schon das Seinsverständnis, wie die moderne Ontologie versichert, vom Wissen um das Zugesprochensein des Daseins lebt, dann noch viel mehr das Verständnis der Heilswirklichkeit, die uns erst recht im Modus des Zugesprochenseins gegeben ist. Hier liegt der Grund, weshalb, mit Rousselot gesprochen, das ‚vorstellende Denken' angesichts der Glaubensfrage versagt. Beim Geheimnis überwiegt, recht bedacht, das Daß stets das Wie. Denn Geheimnisse hat strenggenommen nur eine Person, und zwar aufgrund ihrer einzigartigen, die Sach-Ordnung durchbrechenden Fähigkeit, sich mitzuteilen oder zu verschweigen. Das offenbare Gottesgeheimnis glaubend ergreifen heißt darum in erster Linie, von Gott ergriffen und in eine gnadenhafte Seins- und Sinnesgemeinschaft mit ihm gezogen werden und, erst in zweiter Hinsicht, Einblick in sein Wesen und seinen Weltenplan gewinnen. Die Gewißheit überstrahlt das Wissen. Doch gerade so

[36] F. Ebner, Wort und Liebe (Regensburg 1935) 26.

[37] Siehe dazu die sprachtheologischen Ausführungen im Augustinusbuch Alfred Schindlers (Wort und Analogie in Augustins Trinitätslehre [Tübingen 1965]) 75—118; 169—195.

entspricht es dem Glaubensverständnis, das die Glaubensurkunden vermitteln[38]. Zentrum des Glaubens ist, biblisch gesprochen, derjenige, der zu uns spricht, um uns seiner zu vergewissern, und der auf diese Gewißheit unser Verhältnis zu ihm neu begründet. Glaubend gehorchen wir ihm; gehorchend hören wir sein Wort; hörend gehören wir ihm an[39].

„Glaubst du an den Menschensohn?" fragt Jesus den Blindgeborenen, noch bevor er ihm sein Wesensgeheimnis enthüllte. Und erst aufgrund der ihm entgegengebrachten Glaubensbereitschaft zeigt er sich ihm in jenem Licht, das ihm auch noch die Augen des Geistes öffnet: „Du hast ihn ja vor Augen; der mit dir redet, der ist es!" (Joh 9, 35 ff.) Weder in logischer noch in psychologischer Hinsicht wird damit die Spannung gemindert, aus welcher der Glaube lebt. Logisch betrachtet, bleibt der Zirkel, der dem Credere Deo Deum eingeschrieben ist, nur daß er jetzt nicht mehr als circulus vitiosus erscheint, sondern als Folge jener Zirkelstruktur, die wie dem Verstehen insgesamt so auch dem verstehenden Glauben zugrunde liegt. Gleiches gilt von der psychologischen Seite des Glaubens. Er ist und bleibt Gehorsamsglaube, gehorsame Annahme des göttlichen Wortes. Doch ist der Anschein von Heteronomie, der den Gegensatz von Glaube und Wissen aufriß, verschwunden. Denn im lebendigen Vollzug gesehen, zeigt sich der im Glauben geleistete Gehorsam in seinem genuin dialogischen — den Dialog des Offenbarers mit dem Glaubenden begründenden — Sinn. Glaube ist Verstehen. Doch glauben wir nicht, weil wir verstehen; sondern wir verstehen, weil wir glauben.

[38] Vgl. J. Hasenfuß, Glauben, aber warum? Fundamentaltheologie-Apologetik, (Aschaffenburg 1963) 6 ff.

[39] In diesem Sinne ist das Credere Deo Deum weitergebildet worden zu Credere Deo Deum in Deum; so besonders bei Augustinus und bei Faustus von Riez. Zur vollen Geschichte und Bedeutung dieser Formel vgl. Christine Mohrmann, Credere in Deum, Sur l'interprétation théologique d'un fait de langue, in: Mél J. de Ghellinck S. J., t. I (1951) 277—285.

Hegel über das Wunder

Von Jörg Splett, München

Das System des reifen Hegel hat in seiner dialektischen Doppeldeutigkeit Anlaß zu den verschiedensten, einander widersprechenden Auslegungen geboten. Erst recht haben die privaten Niederschriften seiner Frühzeit zu mannigfachen Deutungen geführt, die ihrerseits das Verständnis seines späteren Denkens bestimmt haben. — Hinzu kommt, daß gerade bei Hegel die Einzelaussage ihren „Stellenwert", die Einzelfrage ihren wahren Sinn erst vom (gedeuteten) Ganzen aus erhalten. Doch läßt sich ja das Ganze nur durch die (verstehende) Lektüre des einzelnen gewinnen, es muß also im Einzeltext selber aufleuchten und faßbar sein. So kann eine Skizze wie die vorliegende nicht von vorneherein sinnlos sein; wieweit sie tatsächlich sinnvoll sei, hat sie selbst zu erweisen.

Vom Gesamtwerk des Philosophen her, einschließlich seiner Korrespondenz und der von Hoffmeister edierten „Dokumente", läßt sich ein Bild seines Selbstverständnisses erstellen (das man bei einem Denker dieser Bewußtheit nicht unterschätzen sollte) und ebenso ein Bild — in großen Zügen — seines philosophischen Werdeganges; in dieses Feld soll zugleich die Linie seiner Aussagen zum Problem des Wunders eingetragen werden.

Hegel als Philosoph der christlichen Religion

Spitze der Philosophie — der Vollendung des Menschen und damit der Selbstvollendung des Geistes schlechthin — ist für Hegel die Philosophie ihrer selbst im reflektierenden Nachvollzug ihrer Geschichte. Worum es ihr aber dabei (und schon vorher: *im* historischen Ablauf) zu tun ist, hat sie mit dem religiösen Glauben gemein. Was sich dort auf der Stufe der Vorstellung enthüllt, erhebt sie zu begrifflicher Gestalt; der Inhalt in sich jedoch ist dieselbe gültige Wahrheit.

„Die Philosophie expliziert nur sich, indem sie die Religion expliziert und indem sie sich expliziert, expliziert sie die Religion." [1]

Ehe das Denken also die absolute Höhe spekulativer Philosophiegeschichte erreicht, erfüllt es sich zur Religionsphilosophie und begreift sie noch in seiner Höchstform ein: denn dort bedenkt es die Geschichte auch der Religionsphilosophien und betrachtet darüber hinaus in der Gesamtentfaltung des philosophischen Geistes eben jenes Geschehen, das der Glaube in der Vorstellung der Heilsgeschichte anschaut, reinigt

[1] Vorlesungen über den Begriff der Religion (Leipzig 1925 [ed. Lasson]) 29.

ihn damit endgültig zum Wissen und erfüllt „das höchste, das absolute Gebot: Ihr sollt Gott erkennen", der die Wahrheit ist und sich neidlos kundgetan hat[2].

Der Weg zum System

Das Wort von der Identität philosophischer Selbstdeutung und philosophischen Religionsverständnisses stammt aus Berlin. Der Satz, mit dem die von Nohl veröffentlichten „theologischen Jugendschriften" beginnen, heißt: „Religion ist eine der wichtigsten Angelegenheiten unseres Lebens"[3], und leitet einen Gedankengang ein, der von dem Faktum religiöser Kindererziehung zur menschlichen Natur überhaupt hinführt.

Um die damalige Einstellung des jungen Hegel zu kennzeichnen, möchte ich auf zwei noch frühere Texte zurückgreifen. Die erste Notiz über Wunderbares findet sich im Tagebuch des noch nicht Fünfzehnjährigen, als von verschiedenen Leuten heimkehrende Konzertgäste für das Wilde Heer gehalten werden. Diese Niederschrift (über vier Tage hin!) sei erwähnt wegen der köstlichen Empörung des kleinen Vernunftanwalts.

„Und das war dies mutige [= Wilde] Heer. Ha! Ha! Ha! O tempora! o mores! Geschehen Anno 1785. O! O!"[4]

Im selben Jahr exzerpiert er aus der Schrift „Der neue Emil oder von der Erziehung nach bewährten Grundsätzen" von J. G. H. Feder, man müsse vom außerwesentlichen Zeitbedingten einer Religion absehen; wenn sie Glauben fordere, wo sie ausgemachten Vernunftwahrheiten widerspräche, falle der Unterschied von Glaube und Aberglaube.

„Ob bei ihrer Entstehung alles aus natürlichen Ursachen begreiflich ist, ändert ihren inneren Wert nicht. Obschon unsere Vernunft die Wunder nicht begreifen kann, so müssen wir doch teils durch die Zeugnisse glauben, und auch teils ohne diese kann die Vermutung derselben aus den großen Umständen entstehen."[5]

Aufgeklärte Aufklärung gewissermaßen, die alles in der Schwebe läßt.

Der zweite selbständige Text Hegels stammt bereits aus Tübingen: ein Predigt-Entwurf zum „Feiertag Phil. u. Jak. 1793", anscheinend zum Evangelientext (Joh. 14, 1—13), über den Glauben. — Er gründet in der Überzeugung von Christi Gottessohnschaft und muß sich in guten Werken auswirken. Die Überzeugung stützt sich auf Jesu eigene Versicherung, „er mußte es am besten wissen, woher er gekommen

---

[2] A. a. O. 5; Über die Beweise vom Dasein Gottes (Leipzig 1930 [ed. Lasson]) 47 f.
[3] Tübingen 1907 (= N), 3.
[4] J. Hoffmeister, Dokumente zu Hegels Entwicklung (Stuttgart 1936) [= D] 13 f.
[5] D, 81.

ist“ [6], aber „auch auf seine Werke 15, 24 [Joh] — sinnliche Menschen brauchen ihrer“ und auf die „Zeugnisse des Vaters — bei seiner Geburt, seiner Taufe [,] auch nach [Joh] 12, 28 das größte Zeugnis seine Auferweckung von den Toten — die Kraft des Vaters — und endlich seine Himmelfahrt“. Den zweiten Teil (über die Auswirkung des Glaubens) teilt Hegel nun nochmals und spricht, ehe er zu b) den Früchten kommt, erneut vom Wunder:

„II. Dieser Glaube ist nicht bloß Sache des Verstandes a), aber kein schwärmerischer Wunderglaube, wie es noch jetzt Leute gibt, denen die Stelle in unserem Evangelium Veranlassung gegeben hat — Mißverstand — geht nur auf die Apostel und die ersten Zeiten des Christentums, wo es zur Ausbreitung der christlichen Religion außerordentlicher Anstalten bedurfte. Unsere Stelle [Joh 14, 11?] geht nur die Apostel an wie auch Matth 7, 22. Wir bleiben so gern am Äußerlichen hängen — wollen wie die Juden Zeichen und Wunder — und dringen nicht auf den Geist, auf die Kraft.“ [7]

Vom Äußerlichen, von der Entäußerung der Menschen seiner Zeit, und zwar im Religiösen wie im Politisch-Gesellschaftlichen, sucht nun der Hauslehrer in Bern einen Weg zu echter Lebendigkeit. Gegen die unnachgiebige Orthodoxie wie eine nur rationalistische Aufklärung beschwört er die heile Gestalt der griechischen Polis und die Natürlichkeit der Vernunftmoralität Kants. Die nächste Nähe zu Kant erreicht er in seinem Leben Jesu.

Hier spielen Wunder keine Rolle, Jesus ist moralischer Lehrer.

„Der Mensch als Mensch ... ist nicht bloß ein sinnliches Wesen ... es ist auch Geist in ihm, auch ein Funken göttlichen Wesens, das Erbteil aller vernünftigen Wesen ist ihm zuteil geworden“, lautet seine Botschaft an Nikodemus [8].

Zu Joh 5 heißt es:

„Während seines Aufenthalts daselbst war es den Juden sehr anstößig, daß er einmal einem armen Kranken an einem Sabbath einen Liebesdienst erwies.“ [9]

Bei der Sabbatheilung Matth 12 beschränkt sich Hegel auf den Bericht des Rededuells (Vss 9—12) [10]. Überhaupt ist die stillschweigende Nichtachtung der Wunder erstaunlich. Z. B.:

„Bei der Gelegenheit, daß Johannes einige seiner Freunde an Jesum geschickt hatte, um ihn über den Zweck seiner Lehre [!] zu befragen, machte Jesus den Pharisäern Vorwürfe über den Kaltsinn, womit sie den Aufruf des Johannes zur Besserung angenommen hatten.“ [11]

Kein Wort von Jesu Antwort an den Täufer. Oder:

„So weiß ich, daß ihr mich haßt und mich gar zu töten trachtet, weil ich es für erlaubt erklärt habe, am Sabbath einen Menschen zu heilen“ — Joh 7, 21 23 [12] — „Diese feindselige Stimmung gab ihm ein Vorgefühl von Gewalttätigkeiten, die er (vielleicht noch den Tod) noch werde zu erdulden haben.“ [13]

---

[6] Predigt: D, 182—184, Zitat: 183. [7] D, 183 f. [8] N, 79.
[9] N, 88. [10] N, 90. [11] N, 90. [12] N, 96.
[13] N, 98.

So „ahndet" ihm später das Ende des pompvollen Gottesdienstes und des Tempels[14].

Aber „welchen Preis gäb es, der eine Entschädigung für die verlorene Tugend wäre? Einst wird der Unterdrückte in Herrlichkeit glänzen, und die in ihre Rechte eingesetzte Vernunft wird selbst jedem den Lohn seiner Taten bestimmen"[15].

Von der Steuerforderung wird berichtet. Jesus sagt zu Petrus, da sie Gott ohne Tempel durch guten Lebenswandel dienten, brauchten sie nicht zu zahlen, aber um Ärgernis zu vermeiden, solle er bezahlen[16]. — Jesus kehrt nach Jerusalem zurück; Hegel referiert den Abendmahlsbericht des Johannes, schreibt von der Angst im Ölgarten („Der Schweiß lief ihm in großen Tropfen herunter"[17]), von der Gefangennahme („Petrus ... hieb einem Knechte des Hohenpriesters das Ohr ab; Jesus verwies ihn zur Ruhe, laß das, und ehre das Schicksal, das die Gottheit mir bestimmt"[18]). Es folgen Prozeß, Verurteilung und Tod Jesu. Mit dem Begräbnis schließt die Niederschrift[19].

Doch hat Hegels Sinn für (Politik und) die Forderungen der Realität ihn bald von Kant abrücken lassen — bis dahin, daß Kants Lehre ihm gerade nicht mehr die Geschlossenheit der Vernunft, sondern jene unselige Spaltung von Sein und Sollen verkörpert, die die Wirklichkeit um eines abstrakt rigorosen Ideals willens verwirft, statt den Menschen in ihr heimisch zu machen. — Das folgende Manuskript hat Nohl „Die Positivität der christlichen Religion" betitelt. In ihm bahnt sich eine Einsicht in die Notwendigkeit des „Positiven", des Faktischen, Autoritativen an, aus der Kampfstellung Jesu gegen das Judentum.

Um seiner Lehre willen muß Jesus von seiner Person sprechen[20].

„Einen großen Teil des Zutrauens und der Aufmerksamkeit, die Jesus unter den eines selbst errungenen und in sich selbst gegründeten Glaubens unfähigen Juden erhielt, war seinen Wundern zuzuschreiben, ungeachtet daß eine solche Kraft seinen gelehrteren Zeitgenossen, wie es scheint, nicht so sehr auffiel ... [auch andere heilen; bei der Heilung der verdorrten Hand — von der also jetzt gesprochen wird — sei nur die Sabbathverletzung aufgefallen], ungeachtet dessen, was Gegner des Christentums gegen die Wirklichkeit und Philosophen gegen die Möglichkeit der Wunder vorgebracht haben, so wird soviel von allen zugestanden, und dies ist hier genug für uns, daß diese Taten Jesu Wunder für seine Schüler und Freunde waren."[21]

Jedenfalls werden nun die ewigen Wahrheiten und Forderungen der Vernunft statt aus sich selbst aufgrund einer Autorität angenommen, die ihrerseits auf Wundern gründet; um so schlimmer, wenn nun tatsächlich dieser Weg nicht einmal ausgeschritten wird, sondern man bei der Achtung der Autorität stehenbleibt. — Statt eines Tuns — wie in den Abschiedsreden — wird nun ein bestimmter Glaube gefordert, und die Jünger sollen ihn mit Wunderkraft verbreiten[22].

---

[14] N, 121. [15] N, 99. [16] N, 99. [17] N, 128. [18] N, 128.
[19] Daß sie hier tatsächlich endet, zeigt Hegels Datumsvermerk am Rand: N, 136.
[20] N, 158 f. [21] N, 160. [22] N, 164 f.

Indes lebt eine Religion einzig, wenn ihr Glaube bodenständig ist, so im griechischen Mythus und beim Glauben der Katholiken an ihre Landespatrone und deren Wunder[23]. Die Bibel, vor allem das AT, werden dagegen immer unzugänglicher. In einer Anmerkung skizziert Hegel drei mögliche Stellungnahmen etwa zu Moses' Gottesschau am Sinai[24]. Der gewöhnliche Christ glaubt es einfach; aufgeklärt verständig betrachtet, war Gott zwar da (wie überall), aber nicht sichtbar; die dritte Position hält sich an Moses' Empfindung und läßt die Frage des Objekts auf sich beruhen, so gewinnt sie auf ihre Weise (Hegel nennt Herder) wieder einen Zugang, den der verständige Kritiker nicht findet.

Zu einer positiven Religion gehören Wunder. Sie sind jedoch für den Verstand, „vor dessen Gerichtshof die Entscheidung gehört, schlechterdings undenkbar", die Berufung auf ein höheres Wesen befriedigt die Einbildungskraft, „dem Verstand war dies nicht gesagt". Mit dessen lächelnder Urteilsenthaltung nicht zufrieden, wirft der Gläubige dem Verstande Gottlosigkeit vor, wendet sich schließlich an die Vernunft, spricht von den moralischen Zwecken der Wunder einerseits, ihrer eigenen Ohnmacht anderseits, heizt der Einbildungskraft ein, und schließlich legt die Vernunft dem Verstand Schweigen auf[25]. (Im Hinblick auf den späteren Hegel ein bemerkenswerter Gebrauch des Begriffes ‚Vernunft', man hat ihn wohl als „praktische Vernunft" zu lesen.)

In diesen Gedankengang fügt sich ein weiteres Fragment, das Nohl von Rosenkranz übernommen hat[26]. Für die Phantasie und ästhetische Urteilskraft gibt es hier keine Schwierigkeit, aber man kann mit der Herderschen Methode der Einfühlung nicht ans NT herangehen. Der Streit entbrennt zwischen Verstand und heteronomer Vernunft. Auf der Problematik dieser Heteronomie soll man die Wunderverteidiger festhalten, statt sich um die natürliche Erklärung der einzelnen Wunder zu bemühen, sich in den Streit um deren Möglichkeit und Unmöglichkeit einzulassen und durch die Ängstlichkeit, alles erklären zu müssen, in schiefes Licht zu geraten[27]. Die Kernfrage lautet vielmehr: Kann man bei Gründung der höchsten Wissenschaft von einer Historie ausgehen, gibt es äußere Autorität für die Vernunft?

Eine Quelle dieser Gedanken zeigt sich in einem Exzerpt Hegels aus dem Theologischen Journal (Hrsg. Hänlein, Ammon) von 1793. Hegel hat notiert[28]: „Ein objektives Wunder ist ein Widerspruch", weil hier — in einer objektiven Aussage — die Verstandesgesetze (im Gebrauch der Kategorien) angewendet und zugleich doch — in der Behauptung des Wunders — ausgesetzt werden. Diese Feststellung sei ganz etwas

[23] N, 217 f. [24] N, 218 f. [25] N, 230 f.
[26] N, 231 f. [27] Vgl. N, 236 ff. [28] N, 364.

anderes, als wenn man (nämlich Kant) die Möglichkeit der Wunder untersuche, nur den Beweis ihrer Wirklichkeit nicht glaube geben zu können. Th. Haering[29] meint, es gehe Hegel um eine Rechtfertigung des Wunders. Doch wenn es hier heißt: „Über das Wunder ist also nur ein subjektives Urteil möglich" (wobei diese Subjektivität noch in ihrem Verhältnis zum Zweckbegriff wie zum Glauben an Gott und die Unsterblichkeit bestimmt werden müsse), scheint mir Hegel keine höhere Subjektivität im Blick zu haben, sondern die Annahme von Wundern abzulehnen. Was ihm an der Kantischen Einräumung (oder vielmehr Untersuchung) der Möglichkeit von Wundern nicht genügt, ist eher die Tatsache, daß man sich überhaupt auf diese Diskussion einlasse, die der Würde der Vernunft Abbruch tut. Entsprechend sagt der Text zur Positivität des Christentums:

„In dieser Rücksicht heißt Glauben, Mangel des Bewußtseins, daß die Vernunft absolut, in sich selbst vollendet ist — daß ihre unendliche Idee nur von sich selbst rein von fremder Beimischung geschaffen werden muß ..." [30]

Zur positiven Religion gehören Wunder, wie bei einer geoffenbarten Religion auch mit Geheimnissen zu rechnen wäre, die unser Begreifen übersteigen[31]. Aber welches Recht hat eine solche positive Religion? Hier liegt wohl der Keim der weiteren Entwicklung. Hegel bemerkt[32], der im positiven Glauben befangene Mensch mache darin seinen eigenen Zustand — die moralische Kraftlosigkeit nämlich, als die Möglichkeit einer positiven Religion, die diese stützen soll — getreu zum Objekt seiner Reflexion. Mit anderen Worten: Der Wunderglaube wird zum (insofern alsbald legitimen) Selbstverständnis eines bestimmten Entwicklungszustandes des Menschen und kann so den Ort seiner Wahrheit im System erhalten (die Linien zu Feuerbach und Marx sind deutlich — Hegel selber ersetzt einmal das lateinische ‚Reflexion' durch das Wort vom Spiegel[33]). — Aber damit sind wir der Entwicklung vorausgeeilt.

Anfang 1797 übernimmt Hegel eine Hauslehrerstelle in Frankfurt. Die Beschäftigung vor allem mit Schelling, entscheidend die Freundschaft mit Hölderlin erschließen ihm die großen Zusammenhänge Leben, Liebe, Unendlichkeit und damit eine Möglichkeit der Überwindung des Zwiespalts zwischen Entäußerung im positiven Christentum und Abstraktion der Aufklärung. Seine Zeit und Kant als ihr deutlichster Ausdruck entdeckt sich ihm als Wiederholung jüdischer Positivität und Verhärtung, seine Stellung demgegenüber als Wiederaufnahme der Sendung Jesu. So wendet er sich erneut dem Judentum und dem frühen Christentum zu.

„Positiv wird ein Glauben genannt, in dem das Praktische theore-

[29] Hegel, Sein Wollen und sein Werk, I. Bd. (Leipzig-Berlin 1929) 216 f.
[30] N, 238. [31] N, 235. [32] N, 237. [33] N, 226.

tisch vorhanden ist", statt in der Selbstentfaltung des Subjekts aufzugehen, heißt es in einem der ersten Manuskripte dieser Zeit[34]. Wie der Adressat des moralischen Begriffs das Ich, ist das Objekt des theoretischen das Nicht-Ich. Konsequent wird dann auch Gott zum festgelegten Gegenüber, zum unendlichen Objekt.

„Seine Handlungsweise[n] sind auch fürs Erkenntnisvermögen positiv; Wunder, Offenbarungen, Erscheinungen." [35]

Denn als „mächtiges und beherrschendes Objektiv (Autorität)" kann er und sein Handeln nicht unseres Maßes sein.

„Seine Wirkungsarten müssen für uns Wunder sein, die für uns unmöglich sind, d. h., sie setzen eine Tätigkeit voraus, die wir nicht für die Tätigkeit eines Ich erkennen — und dadurch unterscheiden sie sich von den Handlungen, die wir als Handlungen freier Wesen [daran] erkennen, daß es Handlungen eines Ich sind." [36]

Haering[37] ergänzt zu ‚Ich' jeweils ‚objektiv' und fügt zu den ‚freien Wesen': ‚empirischer', wohl mit Recht; doch zugleich scheinen diese Ergänzungen eine Nuance des Textes zu verwischen, die man mithören muß: den Tadel an solcher Gottesvorstellung, die, ob Nicht-Ich oder Über-Ich, Religion verunmöglicht. Denn

„Liebe kann nur stattfinden gegen das Gleiche, gegen den Spiegel, gegen das Echo unseres Wesens." „Religion [aber] ist eins mit der Liebe. Der Geliebte ist uns nicht entgegengesetzt, er ist eins mit unserm Wesen; wir sehen nur uns in ihm — und dann ist er doch wieder nicht wir — ein Wunder, das wir nicht zu fassen vermögen." [38]

Jenes Wunder, das allein Hegel rückhaltlosen Herzens anerkennt.

Das Hauptdokument der Frankfurter Zeit ist „Der Geist des Christentums und sein Schicksal". Jesus bedeutet die Offenbarung der Liebe in eine moralistisch verhärtete Welt. Gerade als Liebe jedoch bleibt das Reich Gottes nicht in sich, sondern inkarniert sich in historische Bedingtheit, um in dieser Annahme seines Schicksals von der dialektischen Über-Einheit des Lebens Zeugnis abzulegen.

Mit aller Schärfe tritt Jesus gegen die Gesetzlichkeit auf. Der Sabbat ist niedriger als gleichgültiges Ährenrupfen.

„Am gleichen Tag heilt Jesus eine verdorrte Hand ... Das Tier, das in den Brunnen fällt, erfordert augenblickliche Hilfe — ob aber jener Mann auch noch bis zum Untergang der Sonne den Gebrauch seiner Hand entbehrte, war ganz gleichgiltig." Es geht um „das Primat einer solchen Willkür über ein Gebot" [39].

Die Heilung wird so selbstverständlich genannt, wie Hegel sie oben übergangen hat; doch bleibt es sonst bei den Auslassungen, etwa in der Begegnung mit dem Gichtbrüchigen[40] (Hegels Deutung der Vergebung wie des Abendmahls braucht hier nicht behandelt zu werden, sie

[34] N, 374. [35] N, 375. [36] N, 375. [37] Hegel I, 342.
[38] N, 377. [39] N. 263 f. [40] N, 290 mit Anm.

betont ebenso immanentistisch den Lebenszusammenhang menschlicher Liebe).

Zu Jesu Selbstverständnis schreibt Hegel:

„Was im Reich des Toten Widerspruch ist, ist es nicht im Reich des Lebens."

Ein Baum ist mit seinen drei Ästen ein Baum, aber Äste, Blätter, Blüten sind ebenso jeweils ein Baum[41]. Glauben an diese Lebenseinheit aus innerer Teilnahme an ihr (= Anbetung des Geistes in Geist und Wahrheit), das ist Jesu Forderung. Um dieses Glaubens willen preist er Simon selig.

„Einer Offenbarung bedurfte es nicht zu einer bloßen Erkenntnis von göttlicher Natur; ein großer Teil der Christenheit lernt diese Erkenntnis; den Kindern werden Schlüsse aus den Wundern usw. gegeben, daß Jesus Gott sei; man kann dieses Lernen, dies Empfangen dieses Glaubens keine göttliche Offenbarung nennen; Befehl und Prügel tun's hier. ‚Mein Vater im Himmel hat es dir geoffenbart'; das Göttliche, das in dir ist, hat mich als Göttliches erkannt." [42]

Doch die Lehre der Lebensganzheit, in den Protest gezwungen, wird selber partikulär, kann die Totalität nur im Scheitern ahnen lassen. Dieses Schicksal Jesu teilen die Seinen. Geschieden von ihrer Umwelt, müssen sie aneinander Halt finden. Und damit ihre Liebe Religion werde, müssen sie sich sie als Bild entgegenstellen. Die Erinnerung an den Toten war nur Sehnsucht, das Bild mußte Leben erhalten.

„Die Betrachtung der Auferstehung des Jesus als einer Begebenheit ist der Gesichtspunkt des Geschichtsforschers, der mit der Religion nichts zu tun hat; der Glauben oder Unglauben an dieselbe, als bloße Wirklichkeit ohne das Interesse der Religion ist eine Sache des Verstandes, dessen Wirksamkeit, Fixierung der Objektivität gerade der Tod der Religion ist." [43]

Freilich scheint der Verstand hier doch ein Recht zu haben, weil Jesus auch „in der Welt der Wirklichkeiten einen Platz behauptet". Gerade hierin liegt die Anforderung des Christentums; nicht wie Herkules erst nach dem Tod, der

„am Kreuze Hängende wird angebetet. Diese ungeheure Verbindung ist es, über welche seit so vielen Jahrhunderten Millionen gottsuchender Seelen sich abgekämpft und gemartert haben." [44]

Zwar zeigt sich schon zu Lebzeiten Jesu das Göttliche, er wird verklärt, und

„die Wunder, die ihn nicht bloß umschweben, sondern aus seiner inneren Kraft hervorgehen, scheinen eines Gottes würdige Attribute, einen Gott zu charakterisieren, in ihnen scheint das Göttliche aufs innigste mit dem Objektiven vereinigt, und somit die harte Entgegensetzung und bloße Verknüpfung Entgegengesetzter hier wegzufallen ... Allein je näher die Verknüpfung ist, die doch keine Vereinigung wird, um so härter fällt das Unnatürliche der verknüpften Entgegengesetzten auf." [45]

---

[41] N, 308 f. [42] N, 313. [43] N, 334. [44] N, 335.
[45] N, 337.

Und jetzt folgt die Kritik, die Hegel auch später immer wieder formulieren wird. Gott wirkt von Geist zu Geist, nicht auf Körper. In einer Anmerkung heißt es[46]:

„Durch die Erniedrigung des Göttlichen zu einer Ursache ist der Mensch nicht zu ihm emporgehoben; ein Wunder ist eine wahre creatio ex nihilo, und kein Gedanke paßt so wenig zum Göttlichen als dieser; denn es ist die Vernichtung oder die Erschaffung einer ganz fremden Kraft; die wahre actio in distans; und statt daß im wahren Göttlichen Einigkeit ist und Ruhe gefunden wird, so ist das Göttliche der Wunder die völligste Zerreißung der Natur."

Die Wende zu einem tieferen Verständnis Jesu ist also begleitet von einer „tieferen" Ablehnung des Wunders (eben weil dieses Verständnis und die Ablehnung der jüdischen Haltung nicht aus dem Glauben fließt, sondern aus der „griechischen" [1 Kor 1, 22 ff.] Position der Vernunft). So findet sich unter den historischen Aufzeichnungen dieser Zeit der Satz:

„Dem Demetrius und Antigonus opferten sie erst als vergangenen. Die römischen Cäsaren wurden deifiziert. Apollonius von Tyana tat Wunder. Das Große war nicht mehr übernatürlich, sondern widernatürlich, denn die Natur war nicht mehr göttlich." [47]

Doch muß man hier, räumt Hegel ein, die Ganzheitlichkeit orientalischen Denkens berücksichtigen. Wie die Jünger überall die Kontinuität zwischen den prophetischen Weissagungen und Jesu Leben sehen (und zwar recht eigentlich erst nach der Geistsendung), „so verlieren denn auch, mit der Seele der Apostel gesehen, die Wunder von der Härte, welche die Entgegensetzung des Geistes und Körpers in ihnen für uns hat", wenn auch schon bei ihnen eine Differenz bleibt, daraus sich Sehnsucht und Schwärmerei entwickeln sollten[48].

Die unmittelbare Synthese historisch, politisch gesellschaftlicher Wirklichkeit und religiös ganzheitlichen Fühlens gelingt also nicht; Hölderlin zerbricht daran, und Hegel, der keine der beiden Seiten aufgeben will, gerät ebenfalls in eine ernste Krise. Doch er ringt sich zur Anerkennung der Wirklichkeit durch, deren Ganzheit eben als eine in der Zerrissenheit verstanden und angenommen werden muß. Den Überschritt vom „Ideal des Jünglingsalters" zum System[49] markiert — von den Einsichten in das Schicksal des Christentums her — das „Systemfragment" von 1800 mit der Formel:

„Ich müßte mich ausdrücken, das Leben sei die Verbindung der Verbindung und der Nichtverbindung." [50]

Dieser Spannung wird religiöses Fühlen ebensowenig gerecht wie aufgeklärte Rationalität, der Begriff des Lebens treibt in dieser Fas-

[46] N. 338. [47] D, 265. [48] N, 341.
[49] Briefe von und an Hegel, Bd. I—IV (J. Hoffmeister - R. Flechsig) (Hamburg 1952 ff.) [= B], I, 59 (2. 11. 1800 an Schelling).
[50] N, 348.

sung über sich selbst hinaus zum Begriff des Geistes und eines Denkens, das seine Gestalt, den Grund der Spaltung und den Weg zu ihrer „Aufhebung" zu erfassen vermag.

Was bedeutet — in zusammenfassendem Rückblick — der bisherige Gang für Hegels Stellung zum Wunder? — Schon in der Tübinger Predigt sind Wunder eigentlich nur für die Apostel da. Dann werden sie durchgängig abgelehnt, von dem schweigenden Übergehen im „Leben Jesu" bis zu ihrer Verwerfung um des einen umfassenden Geist-Lebens Gottes willen in Frankfurt. Ein Wandel zeigt sich nur in Hegels Beurteilung des Wunder*glaubens*. Er wird als Ausdruck eines bestimmten Bewußtseinszustandes erst abgelehnt, dann in seiner Tatsächlichkeit hingenommen, zuletzt in seiner tragischen Notwendigkeit anerkannt und bejaht (wenn auch hier diese Notwendigkeit noch nicht begriffen ist), bejaht aber als ein Zustand, der über sich hinausdrängt.

Jena

Innerhalb der allgemeinen Problematik in Jena, dem Durchbruch zum Verständnis der entfremdet-einigen Wirklichkeit und zur eigentlichen Philosophie Hegels, tritt die Wunderfrage zurück. Doch finden sich auch aus dieser Zeit einige Texte.

Ein Aphorismus seines Tagebuches lautet:

„Bei den Wundern des Neuen Testamentes kommt es nicht auf den Inhalt des Wunders an, sondern darauf, daß es ein Wunder ist. Was liegt an der Heilung einer verdorrten Hand, an der Vertrocknung eines Feigenbaums oder der Trunkenheit der Hochzeitsgäste?" [51]

Ein Satz, dem man zustimmen könnte, wenn klar wäre, welchen Gehalt für Hegel gerade die Tatsache hat, daß ein Wunder vorliege. Darüber sagt der Aphorismus nichts; so müssen wir ihn im Sinn unserer doppelten Antwort (Wunder — Wunderglauben) verstehen. Grundsätzlich scheint nämlich für Hegel das Problem in diesem Sinne beantwortet und erledigt zu sein, wie die späteren Texte noch belegen werden.

In der Abhandlung über Glauben und Wissen (1802), in der er gegen Kant, Jacobi und Fichte die Resignation des Denkens ablehnt und aus dem „spekulativen Karfreitag" heraus den Weg zum Begriff des Ganzen zeigen will, schreibt er einleitend:

„Und die Vernunft, wenn es anders Vernunft ist, was sich diesen Namen gibt, hat sich in der positiven Religion so geltend gemacht, daß selbst ein Streit der Philosophie gegen Positives, Wunder und dergleichen für etwas Abgetanes und Obskures gehalten wird." [52]

(Nur scheine jetzt die Siegerin dem Geist des gebildeteren Besiegten

[51] D, 370 (Nr. 63).

[52] H. Glockner, Hegels sämtliche Werke (Jubiläumsausgabe) (Stuttgart [3]1949 ff.) [= G], I, 279.

erlegen zu sein — im Verzicht auf den allumfassenden, alles begreifenden Begriff.)

Schon in Frankfurt wurde Jesus für den jungen Philosophen nicht bloß — wie zuvor Lehrer der Tugend — *Lehrer* der Lebenseinheit, sondern zugleich, indem er sie lehrte und als diese Lehre ermöglichend, an ihm selbst deren Offenbarung. Das angeführte Zitat aus seinen historischen Studien über die Entgöttlichung der Natur unter den Römern[53] setzt fort:

„In dieser Trennung der Natur und des Göttlichen wurde ein Mensch der Verbinder beider, also der Versöhner und Erlöser."

Dieser Gedanke der schon geschehenen Versöhnung reift nun in Auseinandersetzung mit der zeitgenössischen Philosophie zu bewußter Aussage[54] und erhält seine gültige Gestalt in der Phänomenologie des Geistes (1807). Christus ist nun ganz in den Prozeß der Entäußerung und Versöhnung hineingenommen, der als die Geschichte Gottes verstanden wird. In dieser spekulativen Aufarbeitung erhält er die zentrale Stelle eines „Realsymbols" des Prozesses des Geistes; auf sein konkretes Leben wird aber nicht eingegangen, von seinen Wundern nicht gesprochen. Nur seine Auferstehung bleibt im Blick, sie allerdings an entscheidender Stelle, als Negation jener Negation des Ganzen durch das Endliche, die sich im Tode Christi vollendet hat, und als Zeichen der bewahrenden Aufhebung, der hineinnehmenden Vergöttlichung des Menschlichen (worin Gott erst seine „Realität" gewinnt)[55]. Als Zeichen aber ist sie nur Symbol für die Wirklichkeit des Menschen überhaupt, welche — von der Glaubensbotschaft geleitet — nun das absolute Wissen nach ihrem wahren Begriffe erkennt[56].

Die Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte

Nach dem Weggang von Jena Redakteur in Bamberg, freundet er sich mit der Familie H. E. G. Paulus an. Im Briefwechsel mit dessen Frau finden sich scherzhafte Bezugnahmen auf Paulus' rationalistische Wundererklärungen, wie es unter Freunden üblich ist[57]. — Die Wissenschaft der Logik (1812, 1813, 1816), die er in Nürnberg schreibt, enthält naturgemäß keine Texte, auch nicht die Enzyklopädie (Heidelberg 1817, ^{2}1827, ^{3}1830).

Erst die Ausführung des enzyklopädischen Grundrisses in den Heidelberger und Berliner Vorlesungen führt an den entsprechenden Stellen wieder zur Erörterung der Wunderfrage. Doch zeigt sich, daß wir hier keine neue Stellungnahme antreffen. Die verschiedenen Vorlesungen, zu denen nur wenig von Hegels Hand erhalten ist, werden

---

[53] S. o. Anm. 47. [54] G, I, 422 f.
[55] Phänomenologie des Geistes (^{6}Hamburg 1952) [ed. Hoffmeister], 540 f. 545 f.
[56] A. a. O. 561. [57] B, I, 214 216.

nach dem Text der Gesamtausgabe zitiert, der aufgrund verschiedener Hörernachschriften erstellt wurde (die textkritische Problematik kann im Rahmen dieser Skizze außer Betracht bleiben).

Das Christentum hat seinen Platz in der römischen Welt. Die Selbstentfremdung hat ihren Höhepunkt oder, besser, ihren Tiefpunkt erreicht. So setzt nun der Umschwung ein: die Offenbarung der (dialektischen) Identität von Mensch und (Welt und) Gott.

„Das Bewußtsein dieser Identität ist das Erkennen Gottes in seiner Wahrheit." [58]

Christus offenbart die Entfremdung als Geschichte Gottes, der als Gott darum die Macht hat, sich in ihr wiederzugewinnen, ja sich schon wiedergewonnen hat: Christus als gestorben ist der Geist. So sollen auch wir nicht uns der historischen Person erinnern, nach häuslichen Verhältnissen und Wundern fragen, ihn als Lehrer mit Sokrates auf eine Stufe stellen — es geht um die spekulative Idee, nicht um seine Geschichte oder das dubiose Zustandekommen einzelner Konzilsentscheidungen [59].

„Die Beglaubigung der Göttlichkeit Christi ist ferner das Zeugnis des eignen Geistes, nicht die Wunder. Die Wunder können der Weg zur Erkenntnis sein. Wunder heißt, daß der natürliche Lauf der Dinge unterbrochen wird; es ist aber sehr relativ, was man den natürlichen Lauf nennt, und die Wirkung des Magnets z. B. ist so ein Wunder. Auch das Wunder der göttlichen Sendung beweist nichts; denn auch Sokrates brachte ein neues Selbstbewußtsein des Geistes gegen den gewöhnlichen Lauf der Vorstellungen auf. Die Hauptfrage ist nicht die göttliche Sendung, sondern die Offenbarung und der Inhalt dieser Sendung. Christus selbst tadelt die Pharisäer, welche Wunder von ihm verlangen, und spricht von den falschen Propheten, welche Wunder tun werden." [60]

Die Fixierung des Moments der Endlichkeit gegenüber Gott führt zur Wundergläubigkeit des Mittelalters [61] und steigert sich schließlich zu solchem Aberglauben, daß die Reformation nötig wird [62], bis in der neueren Zeit die Aufklärung die Naturgesetze „als das einzig Verbindende des Äußerlichen mit Äußerlichem" anerkennt und allen Wundern widerspricht [63].

Gerade dieser Text scheint mir in dichter Form die Weite im Verständnis des Christentums zu zeigen, die Hegel erreicht hat (wenn man auf die Berner Zeit zurückblickt) — und zugleich das radikale Mißverstehen, für das die Gestalt Christi nicht weniger ausschließlich in der Naturordnung steht als im überwundenen Moralismus, nur weniger deutlich und um so eher beirrend.

Die Ästhetik-Vorlesungen

Die Erkenntnis Gottes als des Schöpfers — führt Hegel im Kapitel über die Symbolik des Erhabenen aus — löst die magischen Stile wie den griechischen Weltentwurf auf, da „die Natur und die Menschen-

[58] G, XI, 415. [59] A. a. O. 417 f. [60] A. a. O. 418. [61] A. a. O. 494 ff.
[62] A. a. O. 520. [63] A. a. O. 550.

gestalt zum erstenmal entgöttert und prosaisch vor uns daliegt“ [64]. — Hier tritt zum erstenmal auch das Wunder auf; denn solange alles ein einziges Wunder ist, ist nichts gesondert wunderbar.

„Ein eigentlich spezifischer Ausdruck der Erhabenheit jedoch sind dergleichen Wunder nicht, weil der gewöhnliche Verlauf der Naturerscheinungen ebensosehr durch den Willen Gottes und den Gehorsam der Natur als solche Unterbrechung hervorgebracht wird.“ [65]

Innerhalb der romantischen Kunstform behandelt Hegel den „religiösen Kreis“ nach drei „Sphären“: 1. die Erlösungsgeschichte Jesu (Gott und das Endliche), 2. die Liebe (Maria und die Jünger), 3. die Gemeinde (die Umkehr der Glaubenden). In der dritten Sphäre erscheinen nach dem Martyrium und der inneren Buße auch die Wunder (und Legenden), „die überhaupt in dem ganzen Kreise eine Hauptrolle spielen“ [66].

„In der Tat aber kann das Göttliche die Natur nur als Vernunft, als die unwechselbaren Gesetze der Natur selber, die Gott ihr eingepflanzt hat, berühren und regieren, und das Göttliche darf sich nicht in einzelnen Umständen und Wirkungen, die gegen die Naturgesetze verstoßen, gerade als das Göttliche erweisen sollen, denn nur die ewigen Gesetze und Bestimmungen der Vernunft schlagen wirklich in die Natur ein.“ [67]

Der Gebrauch des Neutrums ‚das Göttliche‘ ist bezeichnend. Der Versuch, die Welt grundsätzlich trinitarisch-übernatürlich zu deuten, führt zur Naturalisierung der Übernatur und damit (bei diesem Inaugurator der Geschichtsphilosophie) zur Entgeschichtlichung (weil Entpersönlichung) der einmaligen Ereignisse zwischen Gott und Mensch, denen das Wunder als Zeichen dienen soll (statt bloß die Erhabenheit und Macht zu offenbaren, die sich in der Natur tatsächlich ebenso als Garant der Ordnung zeigt — Augustinus ist es, der von Kana und der Brotvermehrung auf die alljährliche Lese und Ernte verweist).

Die Religionsphilosophie

Schon in der Erörterung des religiösen Bewußtseins stößt man auf die Schwierigkeit der Überlieferung, auf die Frage nach der Eignung der Zeugen dieser frühen und orientalischen Welt.

„Den Wundern, von denen die Apostel berichten, setzt sich der prosaische Verstand und der Unglaube entgegen und nach der objektiven Seite die Unverhältnismäßigkeit des Wunders und des Göttlichen.“ [68]

Der wahrhafte Grund des Glaubens ist deshalb der Geist, der dem Geiste Zeugnis gibt. Es mag mit Wundern beginnen, aber Jesus selbst hat sich gegen sie ausgesprochen und zu seinen Jüngern gesagt, der Geist werde sie in alle Wahrheit leiten [69]. Wenn man hier nicht unter-

[64] G, XII, 497. [65] A. a. O. 498. [66] G, XIII, 163.
[67] A. a. O. 163. [68] G, XV, 164. [69] A. a. O. 229.

scheidet, mutet man dem Menschen den Glauben an Dinge zu, „an die er auf einem gewissen Standpunkt der Bildung nicht mehr glauben kann“ [70]. Tatsächlich beschränkt sich dieser Glaube ja nicht auf seine Mittlerrolle, sondern will auch inhaltlich anerkannt werden, nach seinem Inhalt, „der endlich und zufällig ist, d. h. der nicht der wahre ist“ [71]. Insofern sei die Aufklärung im Recht. Wie Hegel gegen die Buchstabenarbeit der Bibelkritik polemisiert, so gegen die Wunder; sie seien Ungeistiges (wie die mosaische Abtritt-Vorschrift, gegen die als Glaubensgut sich schon Voltaire gewandt hat), sie seien ihrer „Natur nach kein Inhalt des Glaubens“ [72].

Im Judentum hat die „zufällige Manifestation Gottes“ entscheidende Bedeutung [73], auch im Christentum gehört sie zu seinen Anfängen, doch nur zu ihnen.

„Das ist der Hauptgesichtspunkt, und dies ist festzuhalten: Die Beglaubigung durch Wunder wie das Angreifen derselben ist eine Sphäre, die uns nichts angeht, das Zeugnis des Geistes ist das wahrhafte.“ [74]

Dieses Zeugnis hat vielfältige Gestalt: Sympathie, Einsicht, in höchster Form Philosophie; aber diese Höchstgestalt kann man nicht von jedem Gläubigen fordern.

„Auch Wunder haben da ihren Platz, und es ist interessant, zu sehen, daß sie auf dies Minimum eingeschränkt werden [von Jesus].“ [75]

Von hier aus muß das Denken beginnen, wenn Religion Religion des Menschen sein soll. — Bleibt „die Neugierde und Wißbegierde“, wie sie (will sagen, die Berichte von ihnen) zu verstehen seien [76]. Das bezeugt jedoch bereits den Unglauben. Von der ewigen Idee aus

„haben die Wunder ein geringes Interesse, sie können ebensosehr nebenher erbaulich als subjektive Gründe angeführt, als beiseite gelassen werden“ [77].

Zudem bedürfen sie zu ihrer Beglaubigungsfunktion selbst der Beglaubigung — durch die Idee, die ihrerseits ihrer Unterstützung in Wahrheit nicht bedarf. — Das eigentliche Wunder des Eingriffs in die Gesetze der Natur ist vielmehr der Geist überhaupt, der bereits *im* Lebendigen dieserart wirkt, erst recht auf das Lebendige einwirken kann (Krankheit wie Gesundung herbeiführend).

Die Geschichte der Philosophie

Von diesem Durchbruch des Geistes zu sich selbst spricht Hegel schließlich in der Geschichte der Philosophie, der Spitze seines Systems. Die Wahrheit muß von außen, über die Sinnlichkeit an den Menschen kommen [78], aber an dieser „Ahnung des Geistes“, die das Wunder darstellt (woran sich festzuklammern Jesus den Pharisäern vorwirft), will der Geist selber hervorgehen zum „Vernehmen seiner

[70] A. a. O. 229. [71] A. a. O. 229. [72] A. a. O., 230. [73] G, XVI, 60 f.
[74] A. a. O. 200 f. [75] A. a. O. 203 (vgl. 323). [76] A. a. O. 325.
[77] A. a. O. 326. [78] G, XVII, 104.

selbst". Ärgerlich und abgeschmackt sind daher die Wundergeschichten späterer Biographen des Pythagoras[79], verwunderlich ihre Rolle im Leben Plotins[80], obwohl aus der Zeit verständlich, in der der Geist, von sich und seiner Innerlichkeit fasziniert, den natürlichen Zusammenhang der Ereignisse nicht beachtete. So wird die Idee gleichsam unmittelbar mit der Wirklichkeit in Berührung gebracht, statt auf allgemeine Weise[81].

In Christus und seiner Geschichte hat jedoch der Pfingstgeist bereits die Wahrheit geoffenbart. Nicht die Wunder, die auch die Jünger bis zum Pfingsttag unvernünftig gelassen haben — *er* wird sie in alle Wahrheit leiten[82], durch alle subjektiven Verfestigungen hindurch (die sich in positive Religiosität, in Katholizismus, Aberglauben, Wunder geworfen, wie es von den Romantikern heißt[83]).

Fassen wir zusammen: Objektiv unmöglich, können Wunder doch subjektiv vermeint werden, aus Mangel an Naturkenntnis wie an prosaischem Sinn; diese subjektive Geltung kann sogar notwendig sein, aber sie hat keinen Selbstwert, sie soll den Geist nur wecken für das unmittelbare Zeugnis des Geistes. Wer sich dem auftut, geht ein in die wahre Gemeinde, das wunderbare Geisterreich des einen Geistes[84].

Hegel nimmt das Wunder ganz in die Christologie hinein, diese und die Trinitätslehre ganz in die Einheit von Natur und Übernatur im einen Gang der Geschichte Gottes. Das mag gewiß eine Anregung auch für unsere Theologie bedeuten. Doch es bedarf der Korrektur an entscheidenden Verengungen des Systems, die man verschieden benennen kann. In bezug auf unsere Frage etwa: Verlust der Faktizität in ihrer personalen Rolle (das Zeugnis des Geistes, Gott selbst spricht zum Menschen im Faktum der Schöpfung und in den Fakten seiner Heilsgeschichte). Verlust aber tiefer des Personalen (und Geschichtlichen) selbst (ohne daß das hier ausführlich zu belegen wäre[85]). Positiv muß jedoch gerade der Versuch zur Vergeistigung des Faktums, zur Überwindung unbedachter Trennungen fortgeführt werden.

Vielleicht darf man ein wenig schlagwortartig so formulieren: Was Hegel unerläßlich anmahnt, ist die Einheit der Unterschiedenen (Natur und Geist, Natur und Übernatur, Wissen und Glauben, Glaubenskriterien und Glaubenswille ...). Was trotz seiner eigenen programmatischen Aussagen gegen ihn (und nicht nur über ihn hinaus[86]) gewahrt werden muß, sind die Unterschiede — und zwar als personale

[79] A. a. O. 243 f. [80] G, XIX, 37 43. [81] A. a. O. 70—72.
[82] A. a. O. 134. [83] A. a. O. 644. [84] A. a. O. 691.
[85] Aus der Hegel-Literatur zu dieser Frage sei nur der Aufsatz von W. Kern genannt: Das Verhältnis von Erkenntnis und Liebe als philosophisches Grundproblem bei Hegel und Thomas von Aquin, in: Schol 34 (1959) 394—427; vgl. v. Verf., Die Trinitätslehre G. W. F. Hegels (Freiburg - München 1965) bes. 148—154.
[86] Eine wiederum dialektische Aufhebung Hegels würde in seiner Überwindung

verstanden. Nur als solche heben sie sich nicht im letzten auf und schließen anderseits ebenso die Demütigung menschlicher Vernunft durch ihr Verwiesensein auf Fakten ein.

Aber ist Faktizität nur Demütigung? Im üblichen Wortsinn gibt es sie gewiß nur im Endlichen. Daß hier aber auch für Gott selber etwas angedeutet sein möchte, dazu vgl. etwa K. Rahner, Schriften zur Theologie IV, 67 f., wo die Frage gestellt wird, ob nicht auch Gott für sich Geheimnis sein könne, d. h. unableitbares, unbegreifliches „Faktum", daran die Liebe entbrennt. ‚Geheimnis' stände dabei in derselben Analogie wie der Begriff des Faktums. Aber damit wird diese „Extrapolation" nicht überflüssig. Sie läßt nochmals, vom höchsten Punkte aus, ein Licht auf die Personalität nicht nur der allberufenen „Geschichte", sondern zuvor der Historie und des Faktums fallen, die in der Frontstellung gegen die traditionelle Apologetik heute leicht vergessen wird, die aber, ehe sie zu einer Zumutung für den Menschen wird, das selige Geschenk der Demütigung unseres Gottes selber bedeutet, „die Erniedrigung des Göttlichen", wie Hegel richtig sagt[87]: zu unserem tastbar faßlichen Heil (1 Joh 1, 1).

gerade seine Dialektik bestätigen, und damit seine Umdeutung des Geistes aus dem Personalen in (im weitesten Sinne) Reflexion, „Idee".

[87] Siehe oben S. 528.

Anima forma corporis

Philosophisch-theologische Erhebungen zur Grundformel der scholastischen Anthropologie im Korrektorienstreit (1277–1287)

Von Ludwig Hödl, Bochum

Ursprung und Geschichte der bekannten scholastischen Formel der Anthropologie „Anima forma corporis" sind noch nicht genügend erhellt. D. A. Callus hat diese längst fällige, bedeutsame Aufgabe in Angriff genommen und in einem ersten Ansatz die Ursprünge der Formel in der aristotelisch-avicennischen Formphilosophie des 11. und 12. Jahrhunderts sondiert[1]. Es war ihm nicht vergönnt, die Arbeit zu vollenden. In der mediävistischen Forschung bleibt P. Callus, der zu seinen Lebzeiten ein liebenswerter Gesprächspartner war, noch lange im Gespräch. In diesem Beitrag möchte auch ich das kollegiale Gespräch mit ihm fortführen.

In der angegebenen Formel suchte die scholastische Philosophie die ontologische Identität vor der erfahrbaren Differenz der menschlichen Wirklichkeit zu erfassen. Die Formel konzentriert die allgemeine metaphysische Frage nach der Identität und Differenz des Seins auf das menschliche Sein und artikuliert vorrangig die Einheit dieses Seins, das sich in der konkreten Vielfalt und Fülle der vegetativen, sensitiven und psychischen Vorgänge des menschlichen Lebens manifestiert. Was ist primär: die Einheit und Identität der menschlichen Wirklichkeit im vielfältigen Austrag der Erscheinungsformen oder die Differenz auf Grund einer tief verborgenen Identität? Die mittelalterlichen Denker waren geteilter Meinung. Und diese unterschiedlichen Lehrstandpunkte in der mittelalterlichen Geisteswelt dürfen nicht einfach als die unvermeidlichen, verschiedenen Meinungen der Magister abgetan werden, sondern müssen als gültige Auskunft über einen vielseitigen Gegenstand gehört werden. Wenn auch die menschliche Existenz auf keine einheitliche Formel gebracht werden kann, so verdient doch jeder Satz zu dieser Sache die ganze Aufmerksamkeit. Die begrifflich-philosophischen und kirchlich-theologischen Erhebungen zu

[1] D. A. Callus, The Origins of the Problem of the Unity of Form, in: Dignity of Science (Washington 1961) 121—149. Ders., The Problem of the Plurality of Forms in the Thirteenth Century. The Thomist Innovation. (L'homme et son destin. Actes du I. Congrès Intern. de Phil. Méd. [Löwen - Paris 1960] 577—585). Vgl. auch R. Heinzmann, Die Unsterblichkeit der Seele und die Auferstehung des Leibes. Eine problemgeschichtliche Untersuchung der frühscholastischen Sentenzen- und Summenliteratur von Anselm von Laon bis Wilhelm von Auxerre (BeitrGPhThMA XL, 3 [Münster 1965]).

dieser Formel im 13. Jahrhundert, vornehmlich im Jahrzehnt des Korrektorienstreites (1277—1287), beleuchten die bewegte Geschichte einer anthropologischen Denkform in der scholastischen Geisteswelt.

I

Die kirchlich-theologischen Erhebungen zur Formel

1. Im Jahre 1276 berieten auf Weisung des Pariser Bischofs Stephan Tempier und des päpstlichen Legaten Simon de Brion sämtliche Magister der theologischen Fakultät in Paris über die anstehende anthropologische These und verwarfen fast einstimmig (nur mit zwei Gegenstimmen) den Satz, die Geistseele sei die einzige Wesensform des Menschen. Heinrich von Gent, dem wir diese interessanten Nachrichten verdanken[2], gab in demselben Jahr vor dem päpstlichen Legaten in Gegenwart des Pariser Bischofs und des Kanzlers der Universität (Johannes Aurelianensis) zu dieser Frage sein Sondervotum ab. Aus theologischen Überlegungen, vornehmlich aus christologischen Gründen legte ihn der Legat auf die Lehre von der Pluralität der Formen im Menschen fest[3]. Legat, Bischof und Theologen fürchteten für die Einheit und Selbigkeit des toten und lebendigen Herrenleibes, des sakramentalen und realen corpus Domini. Die These von der Einzigkeit der Wesensform bedeutete eine Herausforderung für den Glauben an Jesus Christus. Die Identität des corpus Domini ist eine wesentliche Voraussetzung der Erlösungslehre. Wenn die Geistseele die einzige Seinsform des Leibes Christi ist, dann ist der tote Leib (Leichnam) formal und wesentlich etwas anderes als der lebendige, dann ist der gekreuzigte, begrabene und auferweckte Leib des Herrn nicht derselbe. Eine solche Annahme widerspräche klar der christlichen Glaubensüberzeugung[4]. Wie sollte ferner die Theologie das Geheimnis des eucharistischen Herrenleibes verstehen, aussagen und verkünden, wenn der Leib als solcher (abgesehen von der Seele als der einzigen Seinsform des Leibes) nichts sein kann als unbestimmte, elementare Materie?[5] Die biblischen Deuteworte „Das ist mein Leib" sind dann schlechterdings nicht mehr zu deuten. Nicht weniger schwierig wird das Verständnis der leiblichen Zeugung und der Fortpflanzung der Erbschuld[6].

[2] L. Hödl, Neue Nachrichten über die Pariser Verurteilungen der thomasischen Formlehre, in: Schol 39 (1964) 178—196.

[3] Ebd. 183—185.

[4] Ebd. 184. Heinrich von Gent deutete die von den Magistern vorgebrachten Argumente „circa corpus Christi naturale et circa sacramentum Eucharistiae" nur an. Im Traktat des Wilhelm von La Mare gegen Thomas von Aquin (Correctorium genannt) werden sie breit ausgeführt. Vgl. zu diesem Traktat die Editionen der Gegenschriften (Correctorium corruptorii genannt) z. B. Corr. „Quare", ed. Glorieux 129—135.

[5] Vgl. Corr. „Quare", Art. 31, ed. Glorieux 130.

[6] Ebd.

Aus diesen Gründen erachteten die Theologen 1276 (und ähnlich in einer Sitzung im Jahre 1285) die thomasische Formlehre als falsch. Ja, da die Argumente der Ablehnung weithin rein theologischer Natur waren, betrachtete man die anthropologische Formel auch in Paris als irrig und häretisch. Heinrich von Gent gab bei einer Disputation 1286 unumwunden zu, daß er seit 1276 auf Grund der kirchlichen und theologischen Erhebungen die Lehre von der Einzigkeit der menschlichen Wesensform für verurteilt erachtete, obgleich niemals ein offizielles Dokument der bischöflichen Kurie oder der theologischen Fakultät erschienen war. Das undifferenzierte Verständnis von falsum (falsch) und erroneum (häretisch), die theologische Argumentation in der ganzen Frage und das Engagement führender kirchlicher Persönlichkeiten bestärkten ihn in dieser Auffassung, die er ein volles Jahrzehnt in seiner Vorlesung vertrat[7].

Erst in der weihnachtlichen Disputation des Jahres 1286 sah er sich gezwungen, die Mißverständnisse aufzuklären und seinen Irrtum über eine vermeintliche Verurteilung der thomasischen Formlehre zuzugeben. Die 12 Magister der theologischen Fakultät hatten nämlich in diesem Jahre amtlich bekundet, sie wüßten nicht, „daß die Lehre (von der Einzigkeit der Wesensform) zu ihrer Zeit an der Hochschule Paris als irrig oder häretisch verurteilt worden wäre“[8]. Am 30. April desselben Jahres hatte aber der Erzbischof von Canterbury, Johannes Peckham, tatsächlich die anthropologische Formel von der Einheit der Wesensform samt den daraus gefolgerten, irrigen theologischen Sätzen gegen Richard von Knapwell OP verurteilt[9]. Die Londoner Verurteilung von 1286 und die gleichzeitigen Vorgänge in Paris beleuchten die ganze Unsicherheit in dieser Auseinandersetzung. In Paris hatte allerdings die Stellungnahme der Fakultät ein neues Klima für die Erörterung der Frage geschaffen. Diese Veränderung hat ohne Zweifel der Korrektorienstreit zwischen 1277 und 1287 begünstigt und herbeigeführt.

2. Der Traktat des Wilhelm von La Mare OM kritisierte 118 Artikel aus den Schriften des Thomas von Aquin. Diese Kritik ist nur ein Teil der nach dem Tode des Thomas in Paris offen ausgetragenen antithomasischen Bewegung, die in der bekannten Pariser Verurteilung des Stephan Tempier (1277) einen ersten Höhepunkt erreichte. Nachweislich verfaßte Wilhelm das Correctorium bereits vor 1279,

[7] Visum est etiam mihi, quod dicere tantum unicam formam esse in homine de consilio dictorum virorum damnatum, licet non publice. Vgl. L. Hödl, Neue Nachrichten über die Pariser Verurteilungen der thomasischen Formlehre, in: Schol 39 (1964) 184.

[8] Ebd. 183 f.

[9] Vgl. F. Pelster, Die Sätze der Londoner Verurteilung von 1286 und die Schriften des Magister Richard von Knapwell O. P., in: ArchFrPraed 16 (1946) 83—106.

wahrscheinlich schon 1277[10]. Die kirchlichen und die theologischen Erhebungen gegen die Theologie des Thomas von Aquin gingen Hand in Hand.

Ein wesentlicher Punkt der theologischen Kritik an Thomas betraf seine Formphilosophie, vor allem die anthropologische Formthese. Diese Kritik zieht sich wie ein roter Faden durch den Traktat des Wilhelm von La Mare. Sie wird in vielen Artikeln laut, z. B. in der Erkenntnislehre, Schöpfungstheologie, Angelologie, Anthropologie und Christologie[11]. Sie hat in der Tat den Charakter einer Grundannahme, einer Supposition.

Der Kritiker vergaß dabei auch nicht, gelegentlich auf die Verurteilung der thomasischen Formlehre durch die Pariser Magister hinzuweisen. Diese Hinweise beleuchten die angespannte Situation der Auseinandersetzung. Sie bestätigen zugleich, daß die Verurteilung ihre Wirkung nicht verfehlt hatte. Da Wilhelm von La Mare ohne Zweifel an den Beratungen und Beschließungen der Pariser Fakultät 1276 teilnahm, erhalten wir aus den Hinweisen und Aussagen des Traktates Kenntnisse über jene Verhandlungen bezüglich der thomasischen Formphilosophie.

Im 27. Artikel des Traktates kritisierte Wilhelm die Lehrmeinung des Thomas, die Materie sei von der Wesensform unablösbar und könne ihr darum auch niemals (zeitlich) vorausgehen[12]. Thomas lehnte alle Spekulationen über die Möglichkeit der Erschaffung einer formlosen Materie durch Gott ab[13]. Der Franziskanertheologe erblickte aber in dieser These eine unerlaubte Beschränkung der göttlichen Schöpfermacht, die sehr wohl auch die ungeformte, unvollendete Materie sein lassen könne. Zum Beweis der Abwegigkeit des thomasischen Denkens berief sich der Kritiker u. a. auch auf eine Sentenz der Magister der Theologie, „die alle jüngst zu dem Urteil kamen, daß es ein Irrtum sei, zu sagen, Gott könnte der Materie ohne Form kein Sein geben“[14]. Die thomasische Lehre, so machte der Kritiker mit vollem Recht geltend, resultiert aus der Annahme, daß die Form wesenhaft eine sei, denn nur unter dieser Voraussetzung ist der Gedanke der ungeformten, unförmigen Materie ein Widerspruch. Die Lehre von der Pluralität der Formen rechnet aber selbstverständlich mit dem Begriff der noch nicht durchgeformten, nackten Materie. „Darum wurde sein (d. h. des Thomas) Lehrstandpunkt, der Grade

[10] D. A. Callus, Rez. v. J. P. Müller, Le Correctorium corruptorii „Quaestione“, in: BTh 9 (1954—1956) 643—655.

[11] Vgl. Corr. „Quare“, Art. 12, ed. Glorieux 66; Art. 27, ebd. 114 f.; Art. 31, ebd. 127—135; Art. 48, ebd. 197; Art. 52, ebd. 223 f.; Art. 86, ebd. 361; Art. 90, ebd. 372 f.; Art. 102, ebd. 396; Art. 113, ebd. 421.

[12] Vgl. Corr. „Quare“, ed. Glorieux 114 f.

[13] Vgl. S. th. I q. 66 a. 1.

[14] Corr. „Quare“, ed. Glorieux 114: ... omnes magistri concordaverunt *nuper* quod *erroneum* est dicere quod Deus non potest dare esse actu materiae sine forma.

der Formen verneint und die Einzigkeit der Wesensform behauptet, von den Magistern als irrig verworfen, weil daraus mehrere Häresien folgten." [15] Über diese Häresien handelt dann der 31. Artikel des Traktates, der die anthropologische Formlehre behandelt. Darin wird wiederum die magistrale Verurteilung erwähnt[16].

Ähnlich wie Heinrich von Gent war auch Wilhelm von La Mare der Meinung, die Magister hätten auf erroneum erkannt[17]. Tatsächlich war aber nur von falsum die Rede. Wie erinnerlich, stellte die theologische Fakultät in Paris 1286 diesen Sachverhalt ausdrücklich klar. Es ist nicht anzunehmen, daß die beiden Magister Heinrich von Gent und Wilhelm von La Mare die Öffentlichkeit geflissentlich irreführen wollten, sie gaben offensichtlich nur die vorherrschende Meinung über die magistrale Sentenz wieder. Im Korrektorienstreit wurde die thomasische Lehre von der Einzigkeit der Wesensform als von den Magistern 1276 verurteilte, irrige und häretische Lehre verhandelt.

3. Schüler und Kollegen des Thomas von Aquin griffen sofort gegen den Traktat des Wilhelm von La Mare, der in Studentenkreisen Correctorium fr. Thomae bezeichnet wurde, zur Feder und schrieben Korrektorien des „Corruptoriums". Gegen die 1. Redaktion des Correctorium fr. Thomae des Wilhelm von La Mare wurden vier Korrektorien geschrieben. Sie werden in der Regel nach dem ersten Wort des Textes benannt:

a) Corr. Corruptorii „Quare", ed. P. Glorieux, Bibl. Thom. IX, Paris 1927;

b) Corr. Corruptorii „Sciendum", ed. P. Glorieux, Bibl. Thom. XXXI, Paris 1956;

c) Corr. Corruptorii „Circa", ed. J. P. Müller, Stud. Anselm. XII bis XIII, Rom 1941;

d) Corr. Corruptorii „Quaestione", ed. J. P. Müller, Stud. Anselm. XXXV, Rom 1954.

Die literarkritischen Fragen der Korrektorien sind trotz vielfacher Bemühungen noch nicht vollständig geklärt. Nachdem nun die vier Korrektorien in kritischen Editionen vorliegen, lassen sie sich mit Aussicht auf Erfolg angehen. Ich hatte ursprünglich in diese Untersuchungen auch literargeschichtliche Erhebungen zum Korrektorienstreit eingeplant. Die Vorarbeiten hierfür sprengen aber bereits den vorgegebenen Rahmen so sehr, daß ich sie in einer gesonderten Studie

[15] Ebd. 115: ... unde positio sua negat gradus formarum ponens tantum unam formam est a magistris ut erronea reprobata propter plures haereses inde sequentes, ut patebit infra.

[16] Die in Art. 27 als Grund der magistralen Verurteilung angegebenen haereses (vgl. Anm. 15) werden in Art. 31 ausgeführt. Dort häufen sich die Vorwürfe: „repugnat fidei", „contra fidem", „repugnat Sacrae Scripturae".

[17] Vgl. Anm. 14 u. 15.

vorlegen werde. Ich begnüge mich in diesem Rahmen mit einer Zusammenfassung der Ergebnisse, wie sie eine literarische Orientierung fordert.

a) Das Correctorium „Quare" wird mit guten Gründen als erstes angeführt und dem englischen Dominikanertheologen Richard von Knapwell zuerkannt. Die textlichen und doktrinären Übereinstimmungen des Correctoriums mit den von Johannes von Peckham 1286 verurteilten Sätzen Knapwells und der unstreitig authentischen Quaestio De gradibus formarum dieses Theologen lassen keine begründeten Zweifel gegen die Autorschaft Richards aufkommen. F. Pelsters Beweisgründe für eine spätere Datierung des Correctoriums (nach 1286) und für einen anderen Verfasser (Thomas von Sutton) sind gegenstandslos[18]. Das Correctorium ist weder sprachlich noch sachlich von der Londoner Verurteilung aus dem Jahre 1286 abhängig, noch steht es unter dem Einfluß der 1286 verurteilten Sätze.

b) Das Correctorium „Sciendum" stammt von Robert von Orford OP. Die textvergleichenden Studien von F. Pelster und P. Bayerschmidt am Correctorium „Sciendum" und an den Quodlibeta des Robert von Colletorto haben die Identität des Autors beider Werke mit zweifelsfreier Sicherheit nachgewiesen. Der Identifizierung dieses Autors mit dem Dominikanertheologen Robert von Orford stehen keine begründeten Bedenken entgegen. P. Glorieux' Zweifel sind nicht substanziell, und sein Nachweis der Autorschaft des Wilhelm von Macklesfield an diesem Correctorium ist eine literarische Konstruktion. — Die Autoren der beiden Korrektorien „Quare" und „Sciendum" schrieben in einer bemerkenswerten Unabhängigkeit.

c) Die handschriftliche Überlieferung und die mediävistische Forschung weisen das Correctorium „Circa" einhellig Johannes von Paris zu. Es ist das einzige der vier Korrektorien, das den Verfasser im Titel der Edition tragen und aufweisen kann. So unanfechtbar die Autorschaft des Johannes Parisiensis ist, so unsicher und ungeklärt sind immer noch Biographie und Bibliographie dieses Autors. Die sachlichen Spannungen in den Aussagen des Correctoriums und des Sentenzenkommentars sind unverkennbar. — Uneinheitliche Lehraussagen finden sich übrigens auch in den späteren ekklesiologischen Schriften des Johannes von Paris. — Ebenso müssen auch die üblichen Angaben über Leben und akademische Laufbahn dieses Theologen überprüft werden. Es ist nicht von der Hand zu weisen, daß sich hinter diesem Namen zwei verschiedene Dominikanertheologen verbergen, die ungefähr zur gleichen Zeit in S. Jakob in Paris lehrten.

[18] In diesem Überblick verzichte ich auf alle literarischen Anmerkungen und verweise auf meine in den RechThéolAncMed (1966) parallel erscheinende Untersuchung: Geistesgeschichtliche und literarkritische Erhebungen zum Korrektorienstreit (1277—1287).

Das Correctorium „Circa" wurde nachweislich später (in 2. Redaktion) durch Sentenzen der beiden vorgängigen Korrektorien angereichert. Es steht seinerseits in einer unverkennbaren doktrinären Nachbarschaft zum folgenden Correctorium.

d) Das Correctorium „Quaestione" ist mit seinen 30 Kapiteln das kürzeste. Es ist in der Verteidigung der Lehre des hl. Thomas den beiden vorgängigen Korrektorien „Quare" und „Circa" des Richard von Knapwell und Johannes von Paris verpflichtet. Wer ist aber der Verfasser desselben? J. P. Müller kam auf Grund der Textanalyse zu dem Ergebnis, daß das Correctorium „Quaestione" „das Werk eines englischen Dominikaners sei, dessen Name sich nicht genau feststellen lasse" [19]. Bedenkt man diese Anhaltspunkte und die bisherigen literarhistorischen Angaben über die Korrektorien, zieht man ferner die Nachrichten des Stamser Katalogs über die Verteidiger der Lehre des Thomas von Aquin in Rechnung, so steht ernsthaft die Autorschaft des Wilhelm von Macklesfield OP am Correctorium „Quaestione" zur Diskussion.

Ferner muß zur Klärung der Verfasserfrage dieses Correctoriums und der übrigen künftig der Sentenzenkommentar des Cod. lat. 491 der Stadtbibliothek Brügge herangezogen werden. Dieser Kommentar ist durch die darin befindlichen Sentenzen des Meister Eckhart berühmt geworden. P. V. Doucet eignete ihn (wenigstens mit seinem 1. Buch) Wilhelm von Macklesfield zu. Die Bücher II—IV bieten eine Sammlung von Problemen, Kontroversen und Lehrmeinungen aus der Auseinandersetzung um die Theologie des Thomas im Korrektorienstreit. Diese Situation beleuchten die Front gegen die Thomaskritik des Heinrich von Gent und das umstrittene Thomasverständnis des Aegidius von Rom, ferner die Hinweise auf die Korrektorien, die literarhistorisch sehr bedeutsam sind.

4. Die wissenschaftliche Rechtfertigung der Formphilosophie des Thomas von Aquin im Korrektorienstreit hatte ein Zweifaches zu leisten: Sie mußte die von der Kritik geltend gemachten, vermeintlich irrigen Folgesätze als irrelevant erweisen. Sie mußte ferner die thomasische Formkonzeption in sich begründen und erklären. Die ältere Thomasschule stellte sich in der Theologie den philosophischen Anfechtungen und gewann daraus die tiefere theologische Einsicht. Die dabei erzielten philosophischen und theologischen Erhebungen zum Formverständnis sind ein gültiger Beitrag zur Geschichte der Formphilosophie.

In diesen Erhebungen sammelte die ältere Thomasschule alle Kräfte in einheitlicher Front gegen die Angriffe. In dieser Konzentration der Kräfte wuchs die Schule zusammen. Und in der Auseinandersetzung

[19] Corr. „Quaestione", ed. Müller XXIX.

kristallisierten sich jene Unterscheidungslehren heraus, die im Streit aus dem Ganzen der Philosophie und Theologie des Thomas herausgelöst und selbständig verhandelt wurden. Ein typisches Beispiel für diesen Vorgang ist die These von der Einzigkeit der Wesensform. Thomas von Aquin selbst hat trotz anderslautender, alter überlieferungsgeschichtlicher Zeugnisse keinen Formtraktat geschrieben. Aus der älteren Thomasschule ist uns aber eine große Anzahl von Quästionen zum Formproblem überkommen. Diese sind aber noch nicht einmal literarhistorisch gesammelt. Thomas selbst behandelte das Problem niemals rein formal, sondern in ganz konkreter Hinsicht, z. B. bezüglich der Wirklichkeit des Menschen (S. th. I q. 76 a. 3 u. 4).

Die Schüler des hl. Thomas waren aber bemüht, aus den diversen Stellen die Lehrmeinung des Meisters traktathaft darzustellen, zu begründen und zu verteidigen. Diese Traktate sind darum ein wesentliches Stück der Auslegung und der Entwicklung des thomasischen Denkens in alter Zeit. Die Erhebung der konkreten Formaussagen in die Abgehobenheit und Formalität eines Traktates bedeutet immer schon eine Fortführung der ursprünglichen Konzeption und Gedanken. Die Thomasschüler haben sich bisweilen erheblich von der mens et littera magistri entfernt. Auch darüber wird diese Untersuchung deutliche Beispiele geben. Die Sachproblematik und die Auseinandersetzung ließen die Auslegung nicht bei einer Lektüre oder Rezitation thomasischer Texte verweilen.

In dieser begrifflichen Anstrengung und Auseinandersetzung leiteten die Verteidiger der thomasischen Formphilosophie eine entscheidende theologiegeschichtliche Wende ein. Wie erinnerlich, erachteten 1276 der päpstliche Legat und der Pariser Bischof die anthropologische Konzeption des Thomas von Aquin für verdammenswert. Die Mehrheit der Magister der theologischen Fakultät in Paris hielt sie erklärtermaßen für falsch. Johannes von Peckham verurteilte sie samt den daraus folgenden christologischen Sätzen 1286 zu London als irrig und häretisch. 1312, d. h. ein Menschenalter später, ging die thomasische Formel sprachlich und sachlich in die Konzilserklärung des Viennense ein (DS 902). Diese ist zwar weder eine Entscheidung im akademischen Lehrstreit über die Einheit der Wesensform noch eine kirchliche Definition der thomasischen Formphilosophie, die grundlegenden Begriffe des Lehrurteils liegen aber eindeutig auf der Linie, auf der Thomas und seine Schüler die Auseinandersetzung führten[20]. Ohne diese vorausgehenden Anstrengungen und Auseinandersetzungen bleibt die Konzilserklärung unverständlich[21]. Darüber ist in einer eigenen Studie ausführlicher zu handeln.

[20] Vgl. Constitutio „Fidei catholicae" DS 902: ... quod substantia animae rationalis seu intellectivae vere ac per se humani corporis non sit forma ... per se et essentialiter ... [21] Vgl. Dict. Theol. Cath. XV, 2975—2977.

II

Die philosophisch-theologischen Erhebungen zur Formel

1. Die Geist-Seele ist Seins-Form des Leibes in der durch die beiden Begriffe forma-materia angezeigten, unaufhebbaren und unvertauschbaren Ordnung.

a) Der Formbegriff ist ein allgemein philosophischer Begriff. Die einzelnen Disziplinen verwenden ihn in unterschiedlicher Bedeutung. In metaphysischer Sinngebung bedeutet er primär die Seins-Form, durch die das Seiende als solches hervorgeht und zustande kommt. Diesen Sachverhalt bringt der Begriff forma substantialis zum Ausdruck. ... forma substantialis est illud quo res est simpliciter[22]. Der Ursprung und Hervorgang des Seienden in der Kraft und im Bestand der Seinsform wird urtümlich und urbildlich in der Zeugung sichtbar. Veränderungen in der Erfahrungswelt können ihn niemals demonstrieren. Zeugung ist der Aufgang der Seinsform. Die Vollendung in der Form ist die Vervollkommnung im Sein. Die Wirklichkeit ist Formvollendung[23]. Das Sein ist Form, und die Form ist in ihrem Wesen Wirklichkeit. Darum können die Theologen sogar Gott als prima forma, als Erst- und Urform bezeichnen[24].

In dieser Deutung des Formbegriffes dominiert dann nicht das Moment inhaltlicher, sachlich-qualitativer Bestimmung. Das Sein ist der Grund aller möglichen Bestimmungen, Grund-Bestimmung, und darum nicht washeitlich bestimmt. Das Formale des Seins, das nur die Zeugung des Lebendigen demonstrieren kann, ist der Charakter des Ursprünglichen, des Neuen, des Überflusses, der Fruchtbarkeit, der Ganzheit, Einheit und Ordnung. In diesem Sinne ist das Sein das Formalste, wie eine berühmte Formel der scholastischen Philosophie lautet[25]. Es ist Formalgrund, entspringenlassende, seinssetzende Form. ... esse est actus formae[26]. Das Sein ist immer ein formaler Akt. Die Thomisten lehnten darum die Vorstellung einer formlosen Materie entschieden ab[27]. Sie verwahrten sich gegen den Vorwurf, damit die Schöpfermacht Gottes zu beeinträchtigen. Gott ist selber wesenhaftes, formales Sein, und jedes endliche formale Sein enthält eine Anzeige jenes formvollendeten Seins. — Kunst und Dichtung haben diese

[22] Corr. „Quare", Art. 27, ed. Glorieux 117.

[23] Ebd. Esse enim actu nihil aliud est quam completio et actualitas quidditatis, quae forma est ...

[24] Corr. „Sciendum", Art. 27, ed. Glorieux 118. Formalissimum enim omnium est esse; unde esse est actus formae; ideo Deus est prima forma, cum sit suum esse.

[25] Vgl. Anm. 24. Vgl. Thomas v. Aquin, S. th. I q. 7 a. l.; S. c. g. I c. 23.

[26] Vgl. Anm. 24. Vgl. ferner Corr. „Circa", Art. 26 (27), ed. Müller 139 ... forma et actus sunt idem. Corr. „Quaestione", Cap. 27, ed. Müller 131. Esse autem est proprius actus formae. Esse enim est actualitas entis.

[27] Vgl. Art. 27 des Traktates des Wilhelm von La Mare.

Überlegungen über Sein und Form immer besser verstanden als die Philosophie. Die Philosophen, die auch Dichter waren, sahen Sein und Form in letzter Einheit.

Die Seele ist Seinsform des Leibes, d. h., sie ist das formale Sein des Leibes. Sie ist der Formalgrund, aus dem und in dem der Leib als solcher hervor- und zustande kommt. Weil die Seele wesenhaft Form des Leibes ist, kann sie nicht selber ein kategorial bestimmtes Etwas sein, ein hoc aliquid[28], das gewissermaßen mit einem anderen Etwas (dem Leib) eine Union eingeht. Die Seele ist wesenhaft Form und erweckt in diesem formalenWesen den Leib als Leib der Seele. Die Geistseele ist wesenhafte, substanziale Form des Leibes (im Unterschied zum Leib als Wesenssubstrat). Das Wesen der Seele als forma substantialis muß im strengen Sinne als formales Wesen, wesenhafte Form verstanden werden. Darüber ist sofort noch mehr zu sagen.

Der scholastischen Philosophie stellte sich dieses Problem in der Frage nach der Zusammensetzung der Seele aus Form und Materie. Diese Frage wurde auch im Korrektorienstreit diskutiert[29]. Wilhelm von La Mare, der Kritiker des thomasischen Standpunktes, behauptete die Zusammensetzung und begründete sie mit philosophischen und theologischen Überlegungen. Er konnte eine reine, wesenhafte Form nur als total wirksame Form denken[30]. Die Empfänglichkeit der Seele, deren Leidensfähigkeit ist aber eine unumstößliche Tatsache der Erkenntnis und des Glaubens. Der Grund der Passivität der Seele ist nach seiner Meinung die innere Zusammensetzung aus Form und Materie.

In der Auseinandersetzung und Verteidigung betonten die Schüler des Thomas mit Nachdruck, daß die Seele nur dann wesenhaft Form des Leibes sein kann, wenn sie reine, prinzipielle Form ist. Robert von Orford stellte apodiktisch fest: „Wenn die Seele aus Materie und Form zusammengesetzt ist" (d. h. ein hoc aliquid ist), „so ist es unmöglich, daß die Seele ganz und gar Formalgrund der Leiblichkeit ist."[31] Entweder ist die Seele Totalform des Leibes, und dann kann sie nicht ihrerseits zusammengesetzt sein, oder sie ist nur partiale Form, und dann wird das Wesen der Seele und die Wirklichkeit des Menschen verkannt[32]. Die Passivität und Empfänglichkeit der Seele als reiner Form hat einen anderen Grund, nämlich die Potentialität der Seele. Die Materie ist Wesenssubstrat, die Potenz ist ein Wesensmoment. Aus der Zusammensetzung der Form mit Materie resultiert

[28] Corr. „Quaestione", Cap. 28, ed. Müller 137. Forma namque substantialis adveniens materiae constituit hoc aliquid.
[29] Art. 28 der Korrektorien.
[30] Vgl. Corr. „Quare", Art. 28, ed. Glorieux 119—121.
[31] Corr. „Sciendum", Art. 28, ed. Glorieux 118.
[32] Corr. „Quaestione", Cap. 28, ed. Müller 141.

ein kategorial bestimmtes und bestimmbares Etwas; die innere Differenzierung der Form in Potenz und Akt betrifft aber nur die Struktur und Wirkmacht der Seinsform. In der Tat kommt auch die Geistseele empfangend und vernehmend zur vollen Gestalt und Wirklichkeit. In der Formung der Leiblichkeit kommt sie zugleich auch den Dingen der Welt nahe. Das Potential der Seele resultiert aus ihrem Wesen als Form des Leibes. In der Hinordnung der Seele auf den Leib wendet sie sich zugleich der Welt zu und erschließt sich den Formen des stofflichen Seins. Weil die Geistseele reine, wesenhafte Form des Leibes ist, kommt sie im Vollzug des Seins niemals nur äußerlich im Neben-einander des Stofflichen in der Welt zu stehen. Sie ist ganz und gar Form und darum auch Prinzip des Verstehens und Erkennens[33]. Das Formale und Unterscheidende der Seele als reiner, substanzialer, wesenhafter Form ist das Erkennen. Form und Erkennen gehören zusammen, und zwar nicht nur wie Gegenstand und Kraft. Sie sind in der Seele des Menschen eine Einheit. Die Seele ist potenzierte Form und darum Geist-Seele. Zugegeben, daß wir mit diesem Gedankengang den Wortlaut der Verteidigung da und dort überschritten, in dem Grundanliegen, die Seele als reine und wesenhafte Form des Leibes zu erweisen, sind wir des Einverständnisses der alten Thomasschule sicher.

b) Weil die Seele ursprüngliche, seinshafte Form des Leibes ist, steht sie in einem unabdingbaren und unverwechselbaren Verhältnis zum Leibe, so daß von keiner anderen Form des Leibes gesprochen werden kann. Wird aber damit nicht die Leiblichkeit des Menschen als solche in Frage gestellt. Wenn die Seele Totalform des menschlichen Leibes ist, dann ist der Leib als solcher nichts als wesenloses Substrat. Dann erübrigt sich jede Wissenschaft, die sich dem Leiblichen widmet. Das Medizinstudium müßte folgerichtig aufhören[34]. Die tote Leiblichkeit ist schlechterdings ein Problem. Für das gläubige Verständnis des realen, sakramentalen corpus Domini ergeben sich noch verhängnisvollere Folgerungen. Mit diesen und ähnlichen voreiligen, philosophischen und theologischen Gründen bekämpften die Gegner des Thomas dessen Aussage über die Seele als einzige und totale Wesensform des Leibes. In dieser Auseinandersetzung ist die unabweisbare Furcht lebendig, die thomasische Formel der Anthropologie bedeute eine Aufhebung des Leibes. Diese Furcht ist schwer aus der Welt zu schaffen.

---

[33] Vgl. Corr. „Sciendum", Art. 28, ed. Glorieux 118 f. 119 liest man: Item unumquodque agit secundum quod est in actu; intelligere dicitur quoddam agere; igitur anima intelligit secundum quod est in actu. Sed est in actu per formam. Si igitur non est tota forma, non poterit se tota intelligere se totam ...

[34] Traktat des Wilhelm von La Mare, Art. 31. Vgl. Corr. „Quare", ed. Glorieux 130 f.

Ohne jeden Kompromiß vertrat und verteidigte Richard von Knapwell die thomasische Lehre: Die Seele ist totale, umgreifende Seinsform des Leibes, und der Leib ist Wesenssubstrat der Seele. Die Seele teilt dem Leib totum ordinem esse perfecti[35], das Ganze der Leiblichkeit mit. Im Ganzen der menschlichen Wirklichkeit ist der Leib niemals ein selbständiger Teil, sondern Substrat der Seele. Das Unterscheidende der Leiblichkeit kann darum auch niemals vom Stofflichen her erfaßt werden. Der Leib ist immer Leib der Seele. Jede andere Sicht verliert notwendig das Ganze aus dem Auge und damit auch die Integrität des Leiblichen. Eine halbe Sicht ist eine halbe Sache!

Von einer Schichtung oder Graduierung der Seinsform kann Knapwell schon deshalb nicht sprechen, weil ein abgestufter und geschichteter Seinsakt kein totaler Akt mehr sein kann[36]. Ferner ist mit der Annahme einer formalen Stufung menschlichen Seins die Einheit der Form, der Geistseele, unvereinbar. Wir kennen aus der Erfahrungswelt die Stufung und Schichtung der Werdeformen. Die metaphysische Betrachtung achtet aber auf die Seinsform, aus der die einzelnen Werdeformen resultieren. Ohne diese metaphysische Acht sehen wir vor lauter Formen die Form nicht mehr. Die Seele umspannt alle Erscheinungsweisen, so wie eine umspannende Form das Detail bannt und bewältigt.

Die durch die Seele als Seinsform des Leibes bestimmte Ordnung darf aber nicht so gedacht werden, als stammten alle einzelnen Daten und Momente des Leibes, sofern und weil er Leib der Seele ist, von der Seele her. In dieser Weise kann die Seele als Form niemals Prinzip (arche) des Leiblichen sein. Die Seele selbst ist als forma corporis in das elementare Andere der Materie eingelassen und hineingepflanzt. Sie kommt so im Geviert der Elemente zu stehen. Die Form ergreift die Elemente und macht sie zum Substrat des Wesens. Die Seele läßt kein Elementarteilchen als solches in reiner Stofflichkeit bestehen, sondern bezieht es in den Leib-Bereich der Form ein. So ist die Seele als Wirklichkeit (Akt) des Leibes Form im Geviert der Elemente und umspannt die Andersheit des Stofflichen[37].

Es kann keine Rede davon sein, daß die anthropologische Formel „Anima forma corporis" die Leiblichkeit des Menschen nicht ernst nähme. Sie drückt die unerhörte Spannung aus, welche die Geistseele als Form des Leibes im Geviert der Elemente schafft.

Aus dieser Ordnung begriff die scholastische Philosophie auch die

---

[35] Corr. „Quare", Art. 31, ed. Glorieux 136.

[36] Ebd. 137. Philosophia enim non ponit formas elementorum esse in corpore humano vel mixti alicuius actualiter sed solum virtualiter; qualitates enim activae et passivae elementorum quae sunt virtutes formarum substantialium eorumdem in mixto inveniuntur.

[37] Ebd.

Einheit und Differenz von Geist und Materie. Die Seele ist substanziale, wesenhafte Form des Leibes; sie ist Geist-Seele. Der Leib ist Wesenssubstrat, elementares Datum der Seele; er ist Stoff-Leib. Die Philosophie des Leibes und die Philosophie des Todes müssen sich an diesen grundlegenden Aussagen orientieren. In diesem Ansatz kann weder der lebendige noch der tote Leib isoliert betrachtet werden. Eine naturphilosophische Analyse des Körpers und seiner Teile kann selbstredend zu dieser metaphysischen Betrachtung wenig beitragen. Aber auch die alte Schule des Thomas sondierte im Korrektorienstreit unter dem Eindruck der Kritik die Leiblichkeit des menschlichen Leibes formal.

Robert von Orford und Johannes von Paris gaben diesen Überlegungen in ihren Korrektorien Raum. Robert von Orford betrachtete das substanziale Sein und die wesenhafte Form als totale bzw. als partiale Wirklichkeit[38]. Jedes Ganze (auch der Mensch) kann mehrere substanziale Teilformen haben. Ja, je höher das Ganze ist, desto zahlreicher sind diese Wesensbestandteile[39]. Die Seele ist die Totalform der menschlichen Wirklichkeit. Deren Auflösung bedeutet nicht die Aufhebung der Leiblichkeit als partialer Form[40]. Der Leib ist ein echter Bestand-Teil des Menschen. Er hat ein eigenes partiales Sein und eine eigene Form[41].

Auf Grund dieser Erkenntnis erübrigt es sich, den Tod als introductio novae formae, als Anziehen einer neuen Form zu verstehen. Diese Folgerung hatte Wilhelm von La Mare aus der thomasischen Lehre von der Einzigkeit der Wesensform gezogen und daraus den Vorwurf erhoben, Thomas leugne die Identität des lebendigen und toten Herrenleibes[42]. Robert von Orford wies diese Folgerung zurück. Die Identität des lebendigen und toten Leibes, der Bestand der Leiblichkeit ist durch deren partiale Form gesichert. Jede andere Auslegung der Lehre des Aquinaten, so folgerte Robert, ist eine Verkennung und Verdrehung[43]. Richard von Knapwell hatte allerdings seinen Lehrer anders — und man muß wohl sagen — besser verstanden[44].

---

[38] Corr. „Sciendum", Art. 31, ed. Glorieux 138. Dare autem esse simpliciter, scilicet esse substantiale, contingit dupliciter, vel partiale vel totale. Esse autem plures formas in re aliqua quae dant esse substantiale partiale non est inconveniens, immo necessarium est.

[39] Ebd. ... quanto forma totius nobilior est, tanto maior pluralitas formarum partialium requiritur.

[40] Ebd. 141. Quod quidem corpus, per formam partis quae debetur corpori prout seorsum est ab anima, mansit idem numero, separata forma totius quae fuit anima.

[41] Vgl. Corr. „Quare", Art. 31, ed. Glorieux 129 f.

[42] Vgl. Anm. 38.

[43] Corr. „Sciendum", Art. 31, ed. Glorieux 141. ... quod alia forma substantialis fuit introducta ... nec unquam invenitur Thomam dixisse de corpore Christi.

[44] Corr. „Quare", Art, 31, ed. Glorieux 135. In der Quaestio De gradibus

Mit dieser Unterscheidung einer totalen und partialen Wesens- und Seinsform konnte Robert von Orford auch die übrigen Einwände leicht entkräften. Die Teil-Form der Leiblichkeit begründet die Teil-Wirklichkeit des Leibes, so daß in der Philosophie und auch in der Theologie ohne Schwierigkeit vom Leib als solchem gesprochen werden kann. Damit ist eine Reihe von Argumenten gegen die thomasische Formlehre von vornab entkräftet. Auch die Verteidigung der thomasischen Philosophie ging bisweilen im Korrektorienstreit den Weg des geringeren Widerstandes. Die Erkenntnis des Menschen wurde aber damit nicht vertieft.

Johannes von Paris untersuchte und prüfte in seinem Correctorium in der nämlichen Absicht, die gegnerischen Argumente zu entkräften, die Begriffe corporeitas und forma corporeitatis[45]. Er setzte dabei den logischen Terminus des genus subalternum in metaphysischer Bedeutung ein[46]. Zum 31. Artikel führte er außerdem die Unterscheidungslehre des Aegidius von Rom über den corpus-Begriff an, nach der „corpus" ebenso das Wesenssubstrat (pars animalis) wie auch die animalisch bestimmte Leiblichkeit (genus animalis) bedeuten kann[47]. Damit begegnete Aegidius den theologischen Schwierigkeiten, die gegen die anthropologische Formel des Thomas vorgetragen wurden.

Sobald der Leib nicht nur als konkretisierendes Datum der Geist-Seele im Geviert der Elemente und der Welt betrachtet wird, sondern als dieses Aggregatum der Elemente analysiert wird, gewinnt der Leib eigenes Sein und eigene Form. Diese Analyse nähert sich der Überzeugung der Pluralität der Formen im Menschen. Die Auseinandersetzung lief aber so Gefahr, die Standpunkte nicht zu vertiefen, sondern anzugleichen. In der Tat waren aber die Argumente der Kritik an der thomasischen Formlehre angetan, eben diese Lehre zu vertiefen. Diese Vertiefung betraf vor allem die Frage nach der Leiblichkeit des Menschen in der Situation des Todes. Die theologischen Aussagen über das corpus Domini haben die scholastischen Philosophen und Theologen mit Nachdruck auf dieses Problem verwiesen. Mit der Annahme einer spezifischen Leiblichkeit (forma corporeitatis), die sich auch im Tode im Leichnam durchhält, ist nichts für die Erkenntnis des Menschen in der Grenzsituation des Todes gewonnen. Das Verderben des Todes muß von der unvertauschbaren Ordnung her verstanden werden, welche die anthropologische Formel anzeigt. Im Verständnis der corruptio bewährt sich die Erkenntnis der

formarum Cod. lat. 196, Assisi, fol. 114v, bezeichnet er den Leichnam ebenfalls als alia forma.

[45] Corr. „Circa", Art. 30 (31), ed. Müller 172—173.

[46] Ebd. Zum Begriff subalternum vgl. ferner Art. 31 (32), ebd. 189, Sent. I q. 122, ed. Müller 383, Sent. II q. 39, ed. 120.

[47] Ebd. Vgl. Aegidius v. Rom, De gradibus formarum, Cod. Ampl. 20 79, Erfurt, fol. 97rb, 98va, 99ra.

integritas. Das philosophische Verständnis des Todes ist die Probe für die Richtigkeit der anthropologischen Formel.

c) Die christliche Heilslehre gab die Frage nach der Identität des toten und lebendigen Leibes, des gekreuzigten, im Grabe ruhenden und (am 3. Tage) auferweckten Herrenleibes auf. Sie machte diese Frage zum Prüfstein der anthropologischen Formel von der Einzigkeit der Wesensform im Menschen. In dieser theologischen Überlegung zeichnet sich die grundlegende, allgemeine Frage ab, in welchem Verhältnis der Leichnam zur Seele als substanzialer Form stehe. Versteht man den Tod (vom toten Leib her) als privatio dieser Form, dann scheint die tote Leiblichkeit eine neue Seins-Form zu sein. Richard von Knapwell interpretierte darum das Todesgeschehen als introductio novae formae[48]. Johannes von Paris weiß ebenfalls um diese Deutung. Im Tode Jesu Christi wurde sozusagen eine neue Seinsform in die hypostatische Union einbezogen, nämlich die tote Leiblichkeit[49]. . . . in ipso divino supposito fuit substantificata natura nova in triduo[50]. Das ist die äußerste Wendung dieser Betrachtungsweise! Richard von Knapwell verwahrte sich aber im Correctorium und in der Quaestio, diese introductio novae formae im Tode Christi als neue assumptio zu bezeichnen[51]. War es aber in der Tat nur böser Wille der Gegner, die diese Folgerung zogen?

Robert von Orford wollte darum überhaupt nicht von einer neuen Leiblichkeit, die durch den Tod herbeigeführt wird, sprechen. Der tote Leib ist ein Torso, eine Teilwirklichkeit, die im Todesgeschehen zurückbleibt. Das Stückwerk des Leichnams ist eine Teilwirklichkeit, die in der Totalform latent, aber nicht wirksam war. Hebt aber dieses Verständnis nicht am Ende den spezifischen Unterschied zwischen dem Leib und dem Leichnam auf? Darauf haben jedenfalls die Thomasschüler mit Recht hingewiesen, daß der Leichnam spezifisch etwas anderes ist als der (lebendige) Leib[52]. Aristoteles hatte bereits diesen Sachverhalt am Beispiel des lebendigen und toten Auges demonstriert[53]. Das Todesgeschehen betrifft den ganzen Menschen, den ganzen Leib.

Kritiker und Verteidiger der thomasischen Formlehre wollten die Begriffe nova forma — nova natura — introductio für das Verständnis des Todes nicht gelten lassen. Mit Recht! Denn alle genannten Begriff sind Seins-Termini. Sie bedeuten von Haus aus die Bewegung des Seins in der Vollendung der Seinsform. Wie könnte das Seins-

[48] Corr. „Quare", Art. 31, ed. Glorieux 135.
[49] Corr. „Circa", Art. 30 (31), ed. Müller 172 f.
[50] Ebd. 173.
[51] Corr. „Quare", Art. 31, ed. Glorieux 136; Quaestio De gradibus formarum, Cod. lat. 196 Assisi, fol. 114v.
[52] Corr. „Circa", Art. 30 (31), ed. Müller 172 f.
[53] De anima II, c. l. 412 b 21.

vokabular Todesterminologie werden? Dieses sprachlich-begriffliche Problem wurde bisweilen im Mittelalter zu wenig gesehen. Der Tod ist (vom Leibe her gesehen) corruptio, d. h. Verderben und Verwesen. Der Leichnam ist darum auch kein Torso der Wirklichkeit und des Seins, sondern er ist korrumpierte, verderbte Welt. Der Leichnam ist eine absolute Fehlanzeige des Lebens und Seins. Er ist der Ort der Zerstörung und des Gerichtes. Er ist schlechthinnige Fehlform.

In dieser Sicht des Todes demonstriert selbst der Leichnam noch mit letzter Eindringlichkeit die anthropologische Formel: Anima forma corporis. Der Leib hat keine andere Möglichkeit zu sein und zu bestehen als die der Seele. Die Seele ist der Rechts- und Seinstitel des Leibes; der Leib das welthafte Datum der Seele. Weil aber die Seele substanziale Form des Leibes ist, muß für sie der Tod ein gänzlich anderes Ereignis sein. Es gibt eine Aufhebung und Auflösung der (stofflich-leiblichen) Form ins Wesenlose (Ver-wesen) und eine Aufhebung der substanzialen Form ins Wesentliche. Es ist ein und dieselbe Bewegung, in der der Mensch im Tode wesenlos und wesenhaft wird. Für diese Bewegung hat aber die Philosophie keine Formel gefunden, denn sie ist Geheimnis des Glaubens.

2. Die Geist-Seele ist einzige Wesens-Form des Leibes in der (wiederum durch die beiden Begriffe angezeigten) unaufhebbaren Differenz und Disposition der species (Erscheinung).

a) Jede Form ist wesenhaft, per definitionem, *eine*. Diese formale Einheit ist die der Wesensform eigene und eigentümliche Fülle und Reinheit. Die Wirklichkeit ist in wesenhafter, formaler Betrachtung ungeteilt und unteilbar eine. Die Einheit gehört notwendig zum formalen Wesen des Seins und wird darum allgemein als transzendentale Eigentümlichkeit des Seins angesprochen[54]. Sein, Form und Einheit gehören zusammen. Daraus folgt, daß die Einheit der Form seinshaft und die Einheit des Seins formal interpretiert werden muß. Die Einheit der Form gründet in der Fülle, Fruchtbarkeit und Vollkommenheit des Seins. Und die Einheit des Seins gründet in der Fülle der Form.

Sofern die Form im Verhältnis und in der Ordnung zur Materie eine ist, ist die formale Einheit *Einigung* in der Ordnung von Form und Materie. Diese Einigung der Form mit dem anderen des Stoffes vollzieht sich in der Dynamik und Dimension des Ausholens und des Einholens. Die Form greift auf das andere des Stoffes aus und holt es

[54] Corr. „Circa", Art. 29 (30), ed. Müller 165. ... licet unitas et multitudo simpliciter in genere non pertineant ad naturalem, sed metaphysicum et sint passiones metaphysicae, quasi consequentes totum ens ...

in den Bereich der Form ein. Der Bereich der Form ist in der Dynamik der Form angelegt und vorgegeben. In dieser Bewegung verliert die Form keineswegs ihre eigene Einheit, sondern offenbart sie in der Andersheit des Stoffes. Die Kraft der Form durchwaltet deren ganzen Bereich.

Diese Dynamik der Form in der Einigung mit dem Stoff haben die Korrektorien in der Auseinandersetzung mit dem 32. Artikel der Kritik des Wilhelm von La Mare behandelt[55]. Die Aussagen des Johannes von Paris sind von überragender Bedeutung. Sie stellen einen gültigen Beitrag zur Formphilosophie dar. — In dem genannten 32. Artikel erhob der Kritiker Einwände gegen die Feststellung des Thomas (S. th. I q. 76 a. 6), daß einer substanzialen Form keine vermittelnde Disposition auf seiten der Materie vorangehen könne[56]. Nach dieser Meinung wäre auch eine Disposition des keimenden menschlichen Lebens im Zeugungsvorgang unmöglich[57]. Wie sollte dann Jesus Christus überhaupt Sohn der Jungfrau Maria genannt werden und sein können?[58] Die thomasische Aussage läuft also wiederum auf eine Gefährdung des Glaubens hinaus.

Zur Bereinigung dieses Angriffes klärte Johannes von Paris den ordo substantialium formarum, die Ordnung und Organisation der substanzialen Form. Diese darf nicht nach dem Modell von Begriffsordnungen und -schemata gedacht werden, etwa in der Weise, daß die Form einer Art das Sein, die einer anderen das Lebendig-Sein und die einer dritten Art das animalische Sein verleihen würde. Die Ordnung im Formbereich muß nach dem Gesetz des Umfassens und des Entlassens, des Enthaltenseins und des Darüber-hinaus-Seins verstanden werden[59]. Die substanziale Form enthält und entläßt mit der ihr eigenen Dynamik die Formfülle ihres ganzen Bereiches. Neben der substanzialen Form kann keine andere bestehen, da die Form die Spannung des Seinsaktes ist.

Continentia und excessus sind die beiden Termini der Bewegung der Form in der Differenz von Form und Materie. Die Form eröffnet und erschließt den Horizont der Wirklichkeit. Es ist ein und dieselbe

---

[55] Corr. „Quare", ed. Glorieux 143—157; Corr. „Sciendum", ed. Glorieux 144 bis 146; Corr. „Circa", ed. Müller 185—192.

[56] Thomas v. Aquin, S. th. I q. 76 a. 6. ... impossibile est quod aliqua dispositio accidentalis cadat media inter corpus et animam, vel inter quamcumque formam substantialem et materiam suam.

[57] Corr. „Quare", Art. 32, ed. Glorieux 144.

[58] Ebd. Ex hac positione (Thomae) quae sequitur ex praecedenti de unitate formae, sequitur unus alius error, scilicet quod Filius Dei non assumpsit carnem de purissimis sanguinibus Beatae Mariae virginis ...; sed potius ex illo sequitur quod accepit materiam primam et nudam.

[59] Corr. „Circa", Art. 31 (32), ed. Müller 187. Sed attenditur ordo in formis specierum universi secundum continentiam et excessum unius respectu alterius, ... ita quod subsequens forma continet quidquid est praecedentis et amplius ...

Bewegung der Seins-Form, in der sie sich in ihrer Fülle entfaltet und das andere des Stoffes einholt. Sie stellt sich selbst in der Vielfalt und Mannigfaltigkeit des Stofflichen dar und läßt diese Vielfalt als ihre eigene Erscheinungsform (species) aufgehen. Weil sich die Form als stoffliche Form offenbart, ist ihr Seinsakt notwendig auch ein raum-zeitlicher Vorgang. Im Aus-einander des Stofflichen gewinnt die Seins-Form in Raum und Zeit Boden und Bestand. Die Seinsform, die wesenhaft unteilbar eine ist, tritt darum in raum-zeitlicher Mannigfaltigkeit in Erscheinung.

Im Bereich der Erscheinung und Erfahrung kennen wir darum eine Pluralität von Formen. Wir stellen in diesen Erscheinungsformen frühere und spätere, grundlegende und begründete Formen fest. Wir bezeichnen die früheren und grundlegenderen als Dispositionsformen. Diese Aussagen betreffen insgesamt die Werdestruktur, die Organisation und Konkretion der Erscheinungsformen, nicht aber die Seins-Form in ihrem Wesen selbst. Die gewaltige und aufwendige Organisation der Werdeformen im Bereich des Lebendigen ist nichts anderes als der eben besprochene excessus formae.

Johannes von Paris und Robert von Orford unterschieden sehr präzise zwischen der substanzialen Wesensform, die notwendig eine ist, und der Werdeform, die vielgestaltig sein kann[60]. Dieser Unterschied trug den Argumenten Rechnung, die an der Wirklichkeit eine Vielfalt von Formen sondierten. Dieser Unterschied ist berechtigt; er ist aber kein letztgültiger. Seins-Form und Werde-Form stehen in unverwechselbarem Begründungszusammenhang. Die Werde-Form ist die Organisations- und Erscheinungsform der Seins-Form, die als solche der Grund und Zusammenhalt, die Mitte und Spannung der species ist. Der Naturphilosoph kann immer nur von der Pluralität der Formen sprechen, d. h., er betrachtet die Wirklichkeit in ihrer vielfältigen und gegliederten Erscheinung (species). Der Metaphysiker achtet auf die Seins-Form in ihrer Einheit, Wesentlichkeit und Wirklichkeit und integriert, ergänzt und vollendet die menschliche Betrachtung.

b) Die Geist-Seele ist substanziale Form. Sie formt und organisiert in der Aufwendigkeit und Vielfältigkeit des Stofflichen den Leib als Leib der Seele. Die Einheit und Einzigkeit der Wesensform hindert also keineswegs eine Pluralität der Formen des Werdens und der Erscheinungswirklichkeit des Menschen. In dieser pluralen Wirklichkeit des Vegetativen, Sensitiven und Psychischen gibt es auch die disponierende, grundlegende und die disponierte, begründete Form.

[60] Ebd. Sed dicendum, quod dispositiones accidentales praecedere in materia formas substantiales potest dupliciter intelligi. Uno modo, quantum ad fieri, ... alio modo, quantum ad factum esse ... Diese Unterscheidung liest man auch im Corr. „Quare", Art. 32, ed. Glorieux 145 f., und im Corr. „Sciendum", Art. 32, ed. Glorieux 145.

Die Werde-Wirklichkeit ist nun einmal auch nach Thomas nicht anders zu verstehen, denn die allgemein-metaphysische Betrachtung hebt die naturphilosophische nicht auf.

Was immer aber zum Organismus des Leibes gehört, ist Organisation der Seele. Die Werdeformen sind Disposition der Seinsform und sind darum in der Seins- und Wesensordnung deren Setzung. Sie sind Entwicklungsstufen, die durch die Wesensform überholt und aufgehoben werden[61]. Die Zeugung der Seinsform (z. B. des Menschen) ist nicht eine stetig fortschreitende Anfüllung der Dispositionsformen, sondern etwas anderes und Neues. Die Disposition wird durch die auftretende Wesensform überrundet und überholt.

Was von der Geist-Seele als substanzialer Form ausgesagt wurde, gilt auch von den Denk-Formen, den Begriffen. Erkenntnis ist Erkenntnis der Form[62]. Die vorbereitenden Akte der sinnlichen Wahrnehmung sind Voraussetzung der Erkenntnis. Sie werden durch die Denkformen (species intelligibiles) überholt und aufgehoben. Was im Blick auf die sinnliche Wahrnehmung als Abstraktion bezeichnet wird, ist die Erhebung der Form. Diese geschieht in der Kraft der substanzialen Form, d. h. auf Grund des Intellekts. Jeder Erkenntnisakt des Menschen ist darum nichts anderes als der Nachvollzug jenes Überstiegs der substanzialen Form (der Geist-Seele) als Seele des Leibes. Im Nachvollzug dieses ursprünglichen, ontologischen Übereins-seins der Seele als substanzialer Form des Leibes, erweckt und erwirkt der Intellekt die Form jedweden Seienden. — Die scholastische Philosophie erlangte darum aus der Analyse der menschlichen Erkenntnis Kunde und Auskunft über den Menschen. Die Metaphysik der Erkenntnis ist Anthropologie.

Die Geist-Seele ist in der Differenz und Ordnung von forma und materia ungeteilt eine. Sie ist individuell. Die Frage nach dem Grund der Individuation war eine berühmte Streitfrage. Sie wurde auch im Korrektorienstreit erörtert. Da die Wesensform per definitionem eine einzige ist, kann es nach der begründeten Meinung des Thomas von Aquin im Bereich der reinen Wesensformen keine numerische Verschiedenheit und Vielzahl, sondern nur eine spezifische Mehrheit geben[63]. Wilhelm von La Mare warf Thomas auch in dieser Frage namens aller Gegner eine Beeinträchtigung der göttlichen Schöpfermacht vor und gab damit gleichzeitig zu erkennen, daß nach seiner Überzeugung der Grund einer numerischen Vielzahl spezifisch gleicher

[61] Vgl. ebd. Corr. „Quare", 147: Illae autem qualitates sic praecedentes in productione et fieri, neccessario habent intelligi subsequentes in via essendi. ... Praecedunt ergo ... quoad fieri et consequuntur quoad esse.

[62] Vgl. Art. 2 der Corr. „Quare", ed. Glorieux 15; „Sciendum", ed. Glorieux 37 f.; „Circa", ed. Müller 20; „Quaestione", ed. Müller 14.

[63] Vgl. Thomas v. Aquin, S. th. I q. 75 a. 7. Auf diese Aussagen bezog sich Art. 29 der Korrektorien.

Wesenheiten der unterschiedliche (numerisch zählbare) Seinsakt sei[64]. Wenn aber der Seinsakt nicht nur als numerisch zählbare Fügung und Setzung Gottes verstanden wird, sondern als das formalissimum einer Seins-Form, so scheidet diese Überlegung aus. Zugegeben, es gäbe das Weiße als substanziale Seins-Form, so wäre dieser Seinsakt wesenhaft unteilbar einer und nicht vervielfältigbar[65].

Die ganze Diskussion über die Individuation der Seele als forma corporis war und ist von der mißlichen und irreführenden Vorstellung bedroht, die Seele unabhängig vom Leibe, und so gewissermaßen präexistent zu betrachten. In dieser Absolutsetzung der Seele als Geist-Wesen ist die Frage der Individuation nicht zu lösen. Weil die Seele substanziale Form des Leibes ist, darf sie keinen Augenblick und unter keinem Gesichtspunkt in einer anderen Ordnung gesehen werden. In der durch die anthropologische Formel angezeigten Ordnung und Differenz kommt die Seele als Seele des Leibes im Auseinander des Stofflichen, im Geviert der Elemente zustande. Diese konkrete Lage, die positio des hic et nunc in der Vierung der Elemente, verleiht der Seele den Charakter der unvertauschbaren Individualität und der numerisch zählbaren Verschiedenheit[66].

Die Individuation resultiert aus der konkreten Lage der Seele als forma corporis. Die Individuation ist die Konkretion der Seele in den Dimensionen des Stoffes. Die Thomasschüler sprechen darum die quantitative Dimension des Stoffes als Grund der Individuation an[67]. Wilhelm von Macklesfield, der einen selbständigen Traktat über das Problem verfaßte[68], unterschied ein doppeltes Prinzip der Individuation in der Welt der stofflichen Dinge: Die Materie, der Terminus der Entäußerungsbewegung der stofflichen Form, und die quantitative Dimension, der Ermöglichungsgrund der Teilung und Vervielfältigung[69]. Ähnlich urteilte auch Johannes von Paris: „Die Materie gehört zum Individuationsprinzip, die Quantität aber, die als solche teilbar ist, ist der Grund der Vervielfältigung der Einzeldinge in einer Art."[70]

Kann man aber deshalb sagen, die Vervielfältigung des Leibes sei der Grund der Vervielfältigung der Seele? Kann man mit Wilhelm

---

[64] Corr. „Quare", Art. 29, ed. Glorieux 122—124.

[65] Thomas v. Aquin, S. th. I q. 75 a. 7.

[66] Corr. „Sciendum", Art. 11, ed. Glorieux 67 f. ... condiciones individuantes sunt esse hic et nunc. 68. ... quantitas dimensiva ex se habet quod possit individuari; est enim talis quantitas habens positionem ...

[67] Vgl. ebd.; ferner Art. 29, 121—133, Corr. „Circa", Art. 28 (29), 158—163.

[68] Corr. „Quaestione", Cap. 29, ed. Müller 148. Similiter quod secundo respondent, scilicet quod posset dici quod accidentia sunt causa individuationis, oportet quod illud sit quantitas, ut nuper ostensum est. Läßt sich dieser Hinweis in der Quaestio De natura materiae et dimensionibus interminatis, die in Cod. lat. 491 der Stadtbibliothek Brügge, fol. 103—106, überliefert ist, verifizieren?

[69] Ebd. 147. [70] Corr. „Circa", Art. 28 (29), ed. Müller 160 f.

von La Mare ferner daraus folgern, daß die Auflösung der Leib-Seele-Einheit notwendig eine Einigung der Seelen im Sinne der averroistischen Lehre von der Einheit der Geistseele bedeute. Die Verteidiger der thomasischen Lehre stellten diese Konsequenzen in Abrede. Die numerische Einheit, die Zählbarkeit der Seele resultiert aus der Konkretion und Position der Seele in der Dimension des Stofflichen[71]. Die Stofflichkeit ist die Dimension der Seele als forma corporis. Sie ist nicht deren Wesen. Weil aber diese Position als unabdingbares Datum zur Seele gehört, wird sie auch durch den Tod nicht einfach annulliert. Im Tode gewinnt aber die Seele neue und andere Dimensionen der Stofflichkeit.

Die Seele selbst determiniert als forma corporis die Dimension des Stofflichen. Diese sind wesenhaft interminatae[72]. Die Unbestimmtheit gehört zur Hin-ordnung des Stoffes auf die substanziale Form. In dieser Ordnung legt die Form im Geviert der Elemente die Dimensionen als Strukturen ihrer eigenen Herkunft fest. Sie tritt darin in Erscheinung. Die Erscheinungswirklichkeit ist die species der Seele in der Differenz des Stoffes. Die anthropologische Formel gibt wesentliche Auskunft über die Ordnung und Differenz menschlichen Seins. Im Korrektorienstreit erwies die Formel ihre Gültigkeit und Überlegenheit.

[71] Vgl. Corr. „Sciendum", Art. 29, ed. Glorieux 132.

[72] Robert von Orford handelte im Zusammenhang mit Art. 29 des Corr. „Sciendum" ausführlich über die dimensiones interminatae. Vgl. ed. Glorieux 126—133.

Vom Umgang mit der Bibel im ältesten Mönchtum

Von Heinrich Bacht, S. J.

Hermann Dörries, der verdiente Erforscher der alten Kirchen- und Frömmigkeitsgeschichte, hat im Jahre 1947 eine Studie über „Die Bibel im Mönchtum" veröffentlicht, die eine Vielzahl von Problemen aufwirft, die noch längst nicht gelöst sind[1]. Gewiß ist Dörries nicht von der gleichen Skepsis hinsichtlich der Schriftkenntnis bei den ältesten Mönchen erfüllt, wie sie von W. Bousset[2] und K. Heussi[3] vertreten wurde. Aber bei aller Anerkennung der großen Rolle, welche die Mönchsväter der Bibel und dem Umgang mit der Bibel zuerkannten, meldet Dörries doch auch seine Bedenken und Vorbehalte an, die sich auf die beiden Punkte zurückführen lassen: Einerseits vermißt er die Unbefangenheit und „Vorurteilslosigkeit" der Mönche gegenüber der Bibel; statt dessen ordnen sie die Beschäftigung mit ihr den monastischen Tendenzen unter. Anderseits glaubt er eine wachsende Selbständigkeit des „Väterspruchs" — der ja auch als geistgewirkt galt — gegenüber der Autorität der Bibel feststellen zu müssen.

Die Wichtigkeit der ganzen Frage liegt auf der Hand. Schließlich ist es einer der gewichtigsten Einwände gegen das christliche Mönchtum seit den Tagen der Reformation, daß man ihm die Verwurzelung in der Bibel abspricht. Im Nachfolgenden soll ein Beitrag zur Diskussion geliefert werden. Während Dörries sich fast ausschließlich auf das Zeugnis des anachoretischen oder semi-anachoretischen Mönchtums stützt, wie es uns in den „Vätersprüchen" überliefert ist[4], möchten wir das früher liegende Zeugnis der Pachomianer, d. h. des Pachomios, des Gründers des cönobitischen Mönchtums, und seiner beiden Jünger und Nachfolger Horsiesios und Theodoros, vorlegen[5]. Daß diesem „pachomianischen" Mönchstyp eine wichtige, leider viel zu wenig beachtete Rolle zukommt, haben wir anderswo darzulegen gesucht[6]. Des näheren werden wir so vorgehen, daß wir unsere Aufmerksamkeit vor allem auf die lateinisch und koptisch überlieferten Schriften des Horsiesios richten und das Schrifttum der anderen „Pachomianer" nur sekundär beiziehen.

---

[1] ThLitZt 72 (1947) 215—222.

[2] Apophthegmata. Studien zur Geschichte des ältesten Mönchtums (Tübingen 1923) 82 f.

[3] Der Ursprung des Mönchtums (Tübingen 1936) 276 f.

[4] Apophthegmata Patrum: PG 65, 71—440 (= Alphabeticum); Verba Seniorum: PL 73, 855—1062; deutsche Übersetzung des Alphabeticums s. Weisung der Väter. Eingel. und übertr. von B. Miller (Freiburg i. Br. 1965). — Über die besondere Stellung der Apophthegmata hinsichtlich der Frage: Mönchtum und Bibel vgl. J.-C. Guy, in: DictSpir 4, 161—163.

[5] In Frage kommen: 1. Die Pachomios-Regel, die uns in der lateinischen Übersetzung des Hieronymus wie in koptischen Fragmenten und griechischen Exzerpten überliefert ist; alles zusammengefaßt in: Pachomiana Latina, ed. A. Boon (Löwen 1932); 2. Die Pachomios-Vita; griechische Version: S. Pachomii Vitae Graecae, ed. F. Halkin (Brüssel 1932); koptische Fassung: L. Th. Lefort, Les Vies Coptes de S. Pachôme et de Ses Premiers Successeurs (Löwen 1943); 3. Horsiesios, Liber, ed. A. Boon, in: Pachomiana Latina, S. 109—147; 4. Koptische Fragmente des Pachomios, Theodor und Horsies.: vgl. L. Th. Lefort, Œuvres de S. Pachôme et de Ses Disciples (CSCO 160 [Löwen 1956]).

[6] H. Bacht, Pachomius und Evagrius. Zur Typologie des koptischen Mönchtums, in: Christentum am Nil, hrsg. v. Klaus Wessel (Recklinghausen 1964) 142—157.

Auch ohne den Hinweis des Gennadius[7], wonach Horsiesios „ein in der Schrift aufs beste unterrichteter Mann" gewesen sei, dessen Werk „mit göttlichem Salz gewürzt sei", da auf seinen Seiten „das Alte und das Neue Testament in kurzen Auszügen (‚compendiosis dissertationibus')" für den Gebrauch der Mönche zusammengetragen sei, drängt sich die dominierende Rolle der Bibel bei Horsiesios und seinen Gefährten jedem Leser seines „Liber" von selbst auf. Es lohnte sich zweifelsohne — ähnlich wie es S. Pawlowsky, O. S. B., für die Benediktsregel getan hat[8] —, eine detaillierte Untersuchung über diesen ganzen Fragenkreis im „Liber Horsiesii" anzustellen, dies um so mehr, als immer deutlicher wird, in welchem Maße das pachomianische Mönchsideal das ganze nachfolgende Mönchtum in Ost und West beeinflußt hat[9]. Freilich steht solche Analyse unter dem Handicap, daß wir vom „Liber" nur die lateinische Übersetzung des Hieronymus besitzen; deshalb läßt sich kaum feststellen, was im einzelnen, zumal hinsichtlich der Textgestalt der verwandten Bibelzeugnisse, auf das Konto des Autors und was auf das Konto des Übersetzers geht. Man müßte, um weiterzukommen, das ganze auf koptisch überlieferte Material miteinbeziehen, was eine Vertrautheit mit dem Koptischen voraussetzte, über die Ref. nicht verfügt. Wir müssen uns hier deshalb mit mehr vorläufigen und generellen, deshalb aber — wie sich herausstellen wird — keineswegs unnützen Hinweisen begnügen.

1. Die Verwendung der Bibel im „Liber"[10]

Die ganze Schrift des Horsiesios (wie auch die anderen Dokumente pachomianischer Spiritualität)[11] ist ein einziges Gewebe von Bibelzitaten, die oft wörtlich unter Angabe des Fundortes gebracht werden, oft aber auch nur den Charakter von mehr oder minder eindeutigen Anspielungen und Hinweisen haben. Überblickt man die zahllosen Zitate, fällt zunächst auf, daß beide Testamente fast gleich oft erwähnt werden. Eine spürbare Vorliebe für das eine oder andere besteht somit nicht. Vielmehr wird deutlich, daß beide Testamente als echte Einheit empfunden wurden, deren Natur und Grundlage aber erst geklärt werden kann, wenn wir auf die Weise achten, wie Bibelzeugnisse eingeführt werden. Davon wird weiter unten die Rede sein. Zunächst gilt es, einen Überblick über die zitierten biblischen Bücher zu gewinnen.

Vom Alten Testament werden insgesamt 29 Bücher zitiert, nämlich der Pentateuch, dann 1 Samuel, 3 Könige, Tobias, 1 und 2 Makkabäer, Sprüche, Ekklesiastes, Hoheslied, Job, Psalmen, Weisheit, Ecclesiasticus, Isaias, Jeremias, Klagelieder, Baruch, Ezechiel, Daniel, Osee, Michäas, Habakuk, Aggäus, Zacharias, Malachias. Es fehlen somit Josue, Richter, Ruth, 2 Samuel, 4 Könige, 1 und 2 Chronik (= Paralipomena), Esdras, Nehemias, Judith, Esther, Joel, Amos, Abdias, Jonas, Nahum, Sophonias[12]. Von den zitierten Büchern des Alten Testamentes wird am

[7] De viris inlustribus, cap. 9, ed. E. C. Richardson (TU 14, 1: Leipzig 1896) 64.

[8] Die biblischen Grundlagen der Regula Benedicti (Wiener Beiträge zur Theologie, 9 [Wien 1965]); vgl. ThPh 41 (1966) 111 f.

[9] Vgl. H. Bacht, L'Importance de l'Idéal Monastique de S. Pachôme pour l'Histoire du Monachisme Chrétien, in: RevAscMyst 26 (1950) 308—326.

[10] Die koptisch erhaltenen Horsiesios-Fragmente und das andere Schrifttum der Pachomianer ist im Nachfolgenden jeweils nur subsidiär beigezogen worden.

[11] Eine Ausnahme macht eigentlich nur die Pachomios-Regel — aber nur deshalb, weil diese Regel nur eine Aneinanderreihung von praktischen Verhaltensnormen darstellt, die für theoretische Begründungen keinen Anlaß bieten.

[12] Von diesen im „Liber" nicht beigezogenen Büchern des Alten Testamentes erscheinen in den koptischen Horsiesios-Fragmenten 2 Chronik (Lefort, Œuvres, 72), Judith (ebd. 63), Joel (ebd. 66), Sophonias (ebd. 78). Nimmt man die Schriften des Pachomios und Theodoros noch hinzu, soweit sie lateinisch oder koptisch überliefert sind, dann haben wir auch Zitate aus Josue (Boon, 85), Richter (Lefort,

häufigsten zitiert: der Psalter (mit 50 Zitaten bzw. Anspielungen aus 31 Psalmen), sodann Isaias (mit 39 Zitaten aus 26 Kapiteln) und Jeremias (mit 23 Zitaten aus 17 Kapiteln). Danach kommt Osee (mit 18 Zitaten aus 9 Kapiteln) und Sprüche (mit 17 Zitaten aus 13 Kapiteln). Schließlich seien als häufiger zitiert noch genannt Klagelieder (mit 12 Zitaten), Deuteronomium (11 Zitate), Ezechiel (9 Zitate) und Ekklesiastes (6 Zitate).

Die Weise der Anführung ist sehr unterschiedlich. Nur ganz wenige Texte kommen mehr als zweimal vor; das besagt aber, daß Horsiesios keine Lieblingstexte hat, die ihm ständig in die Feder kommen. Er ist also nicht „fixiert", sondern lebt irgendwie aus der Fülle des Bibelwortes. Die einzelnen Zitate sind in ihrer Ausführlichkeit sehr unterschiedlich. Wir finden längere Texte (so Bar 3, 9—15 in Kap. 1, und Eccli 12, 1—7 in Kap. 52), meist aber kurze Hinweise, bei denen oftmals verschiedene Stellen ineinander verwoben sind. Von einer strengen Bindung an den biblischen Text kann keine Rede sein, nicht nur deshalb, weil Horsiesios aus dem Kopf zitiert, sondern auch deshalb, weil er sich bemüht, die Aktualität des Schriftwortes für die gegenwärtige Situation darzutun (vgl. in Kap. 6 das Zitat aus 1 Petr 5, 8 f. oder in Kap. 19 das Zitat aus Phil 4, 1 oder in Kap. 20 das Zitat aus Röm 6, 7). Die Überprüfung der Korrektheit der einzelnen Zitate ist, wie schon gesagt wurde, so lange nicht zuverlässig zu beantworten, als wir für den „Liber" ausschließlich auf die lateinische Übersetzung angewiesen sind. Immerhin läßt sich feststellen, daß der „Liber" durchweg nach der LXX bzw. der auf der Basis der LXX erstellten koptischen Übersetzung zitiert. Wir werden weiter unten einige Hinweise darauf geben.

Von den 27 Büchern des Neuen Testaments werden 24 Bücher „zitiert", also alle bis auf drei, nämlich Apokalypse, Philemon und 3 Johannes[13]. Am häufigsten wird das Matthäusevangelium beigezogen (31 Zitate aus 13 verschiedenen Kapiteln), an zweiter Stelle steht der Römerbrief (28 Zitate aus 9 Kapiteln), es folgen das Johannesevangelium (21 Zitate aus 12 Kapiteln), das Lukasevangelium (16 Zitate aus 7 Kapiteln). Das Markusevangelium wird nur dreimal angeführt, offenbar weil in ihm der lehrhafte Teil stark hinter dem Tatsachenbericht zurücktritt. Von den Paulusbriefen wird außer dem schon erwähnten Römerbrief 1 Korinther fleißig zitiert (13 Zitate aus 6 Kapiteln), sodann der Epheserbrief (11 Zitate aus 4 Kapiteln). Die gleiche Zahl von 11 Zitaten fällt auf die Apostelgeschichte. 2 Korinther, Philipper, Hebräer, 1 Petrus und 1 Johannes sind mit je 7 Zitaten vertreten. Daß der Judasbrief und 2 Johannes nur je einmal zitiert werden, fällt angesichts des geringen Umfanges dieser „Bücher" nicht auf.

2. Die religiöse Wertung der Heiligen Schrift

Wenn wir erfahren wollen, welche Dignität die Heilige Schrift für Horsiesios und seine Brüder hatte, dürfen wir nicht nach einer entwickelten Theorie „de Sacra Scriptura" suchen, weil das die Reflexionskraft dieser Männer überfordern hieße. Immerhin läßt sich aus den Formeln, mit denen Bibelzitate eingeführt werden, einiges Licht gewinnen. An den weitaus meisten Stellen werden Schrifttexte als Aussprüche und Weisungen des betreffenden biblischen Autors angeführt, mag er nun David, Isaias, Paulus oder Matthäus heißen. Daneben gibt es aber immer wieder

66 71), 2 Sam (ebd. 8), 4 Könige (Boon, 130; Lefort, 6 10 23), 1 Chronik (Boon, 98; Lefort, 11) und Amos (Boon, 81; Lefort, 21). Völlig unerwähnt bleiben also im Corpus der Pachomianer nur Ruth, Esdras, Nehemias, Esther, Abdias, Jonas und Nahum, also 7 Bücher (von den 45 Büchern des Alten Testamentes).

[13] In den koptischen Horsiesios-Fragmenten wird Philemon 8 einmal zitiert (Lefort, 78). 3 Johannes kommt im ganzen Corpus der Pachomianer nirgends vor, begreiflich, bei der Kürze des Textes. Hinsichtlich des Ausfalls der Apokalypse ist an deren Stellung in der Kanongeschichte zu erinnern.

das lapidare „Es ist geschrieben", womit an die unbedingte Autorität der biblischen Weisungen erinnert wird, ganz gleich durch welchen Hagiographen sie vermittelt wird[14]. Mögen es auch viele menschliche Autoren sein, die sich vernehmen lassen, es ist doch die eine Schrift, welche sich Gehör verschafft. Daran erinnert die öfters wiederkehrende Formel „Scriptura dicit"[15]. Diese Einheit gründet in dem göttlichen Ursprung der Bibel: Sie ist „göttliche Schrift"[16], noch deutlicher: in ihr bringt der Heilige Geist sich zu Wort. Darum heißt es gelegentlich: „Der Heilige Geist spricht durch den Propheten ...", oder: „Er hat durch Moses geboten, indem er sprach ..."[17] Dadurch daß bald der menschliche Verfasser, bald der Heilige Geist als „Autor" genannt werden, wird angedeutet, wie Horsiesios sich die Inspiration der Bibel denkt, wenn auch von einer entwickelten Inspirationstheorie begreiflicherweise keine Rede sein kann. Ein Anlaß, sich gegen etwaige Mißverständnisse etwa im Sinne einer hellenistischen „Enthusiasmus-Inspiration" abzuschirmen, wie sie einst gegenüber dem Montanismus bestanden hatte[18], ist nicht mehr gegeben. Worum es Horsiesios geht, ist die Betonung der unbedingten Verläßlichkeit und Verbindlichkeit des Bibelwortes. Davon ist allerdings weniger im „Liber" als in den koptischen Horsiesios-Fragmenten die Rede, so etwa in dem Hinweis: „Die Worte der Heiligen Schrift, (des) Hauches Gottes (vgl. 2 Tim 3, 16), sind wahr und ganz getreu" (vgl. 1 Tim 1, 15; 4, 9)[19]. Demgemäß beteuert Horsiesios seine Überzeugung, daß „jedes Wort, das in den heiligen Schriften geschrieben steht, sich erfüllen wird"[20]. Wie der Zusammenhang zeigt, denkt er dabei vor allem an Segens- und Fluchworte, welche in der Bibel verzeichnet sind[21]. Darum mahnt er, „die Werke des Fluches (d. i. Werke, die unter Androhung eines Fluches verboten sind) zu fliehen und die des Segens anzuziehen"[22].

Die Bibel ist für Horsiesios Gottes Wort, also nicht nur geschichtliches Zeugnis dessen, daß Gott einst zu seinem Volk gesprochen hat. Sie ist bleibende, für jede Generation aktuelle Anrede Gottes. Gerade dieser Gedanke wird wiederholt mit solchem Nachdruck ausgesprochen, daß es eine unbillige Verharmlosung wäre, wollte man nur von einer „Anpassung" auf die jeweils neue Situation im Sinne des „sensus acommodaticius" sprechen. Gleich der Eingang des „Liber" bietet hierfür einen eindrucksvollen Beleg. Horsiesios hebt dort mit der Drohrede des Propheten Baruch an die Israeliten im baylonischen Exil an[23]. Dann fährt er fort (Kap. 2): „Daher müssen auch wir der Worte des Apostels eingedenk sein, der da sagt: Wenn (Gott) der natürlichen Zweige nicht geschont hat, dann wird er auch unser nicht schonen

[14] Kap. 4, S. 111, Z. 7; 10, S. 115, Z. 3; 11, S. 116, Z. 13 u. ö.

[15] Kap. 15, S. 118, Z. 13; 25, S. 126, Z. 9.

[16] Kap. 44, S. 137, Z. 27.

[17] „loquitur Spiritus S. per prophetam" (Kap. 36, S. 133, Z. 21); [Spiritus S.] „per Moysen praecepit dicens" (36, S. 132, Z. 24). Die koptischen Fragmente bieten ähnliche Formeln in größerer Zahl. So heißt es einmal: „Gott richtet durch den heiligen Psalmisten David an uns die Einladung" (Lefort, 67, Z. 6); „der Heilige Geist hat gesagt" (ebd. 70, Z. 16; vgl. 71, Z. 26; 73, Z. 7); „der Heilige Geist lehrt uns" (ebd. 71, Z. 28); „der Geist der Wahrheit hat gesprochen" (ebd. 72, Z. 16), oder voller: „Der Geist Gottes lehrt uns durch Vermittlung des weisen Salomons" (es folgt Spr 3, 3) (ebd. 72, Z. 31).

[18] Vgl. H. Bacht, Die prophetische Inspiration in der kirchlichen Reflexion der vormontanistischen Zeit, in: Schol 19 (1944) 1—18; ders.: Wahres und falsches Prophetentum, in: Bibl 32 (1951) 237—262; ders.: Religionsgeschichtliches zum Inspirationsproblem, in: Schol 17 (1942) 50—69.

[19] Horsiesios, Règlements (Lefort, 97, Z. 12).

[20] Ebd., Lefort, 87, Z. 7.

[21] Ebd. 87, Z. 15.

[22] Ebd. 87, Z. 19.

[23] Bar 3, 9—15. — Über die literarkritischen Probleme des Buches Baruch und zumal dieses Kapitels vgl. V. Hamp, Baruch (Würzburg ²1958) zur Stelle.

(Röm 11, 21), die wir nachlässig sind in der Erfüllung der Gebote Gottes." Das Recht zu solcher Ausdeutung des Baruchtextes sieht Horsiesios in dem Pauluswort begründet: „Dies alles widerfuhr jenen im Zeichen (τυπικῶς); geschrieben aber wurde es uns zur Warnung, zu denen das Ende der Zeiten gekommen ist (1 Kor 10, 11)." Durch die Zwischenschaltung dieses Paulustextes gibt sich Horsiesios die theologische Basis für sein „typologisches" Schriftverständnis[24]: Gott hat an den Menschen des Alten Bundes im Blick auf die Gegenwart ein Exempel statuiert, das zu verstehen wahre Einsicht und Weisheit ist[25].

Im Lichte dieser typologischen Schriftdeutung ist zu verstehen, wenn Horsiesios an anderer Stelle (Kap. 31, S. 131, Z. 7) davon spricht, daß „der bis heute lebende (Prophet) Ezechiel in prophetischer Rede *uns* zurechtweist". Dahinter nur eine „Akkommodation" sehen zu wollen, würde dem Ernst des vorausgesetzten Schriftverständnisses nicht gerecht. Indem wir die biblischen Weisungen und Mahnungen lesen, haben wir als die Menschen der eschatologischen Entscheidungszeit uns bewußt zu halten, daß *wir* die „Adressaten" sind[26].

Aber mit dem bisher Gesagten ist die von H. Dörries aufgeworfene Frage noch nicht beantwortet. „Die Mönchspflicht zur regelmäßigen Schriftlektüre gibt mitnichten die Freiheit, sich ungebunden darin zu ergehen ... Auch das Forschen in der Schrift darf nicht abziehen von der Hauptaufgabe des Mönches, der Buße."[27] Anhand einer Anzahl typischer Mönchsantworten glaubt er, dartun zu können, wie wenig es den Mönchen um die Bibel an sich ging, daß sie in ihr nur eines von den mannigfachen Mitteln zu religiös-sittlichem Fortschritt sahen. Mir scheint, daß J.-C. Guy bereits die notwendige Klärung bietet[28]. Gewiß betrachteten die Mönche die Bibel als ein Mittel und nicht als Selbstzweck. „Der einzige Endzweck des Mönches besteht darin, zu der Vollkommenheit zu gelangen, so wie die Bibel sie lehrt" (ebd.). Wenn in zahlreichen Vätersprüchen Warnungen bzw. Vorbehalte gegenüber der Schrift ausgesprochen werden, ist nie die Schrift in sich gemeint, sondern ein mißbräuchlicher Umgang mit der Schrift, der letzten Endes mit ihr in Widerspruch geriete. „Par respect et par fidélité, il est demandé aux moines de ne pas ‚profaner' la Parole de Dieu en la considérant comme un objet de discussion ou en croyant qu'un effort de réflexion intellectuelle est capable d'en révéler le sens profond."[29] Von einer Entfremdung der Schrift durch einen solchen gezielten Umgang mit ihr könnte man nur dann sprechen, wenn das „Ziel", dem man den Schriftumgang unterordnet, bibelfremd wäre. Aber das ist doch — nach dem Zeugnis des Johannesevangeliums — die „raison d'être" der Schrift: ... ‚ut credentes vitam habeatis in nomine eius' (Joh 20, 31; vgl. 1 Joh 1, 4)[30].

3. Die Hinführung zur Heiligen Schrift

Angesichts dieser zentralen Stellung der Schrift ist zu fragen, auf welchen Wegen die Pachomianer zur Kenntnis der Bibel und zum lebendigen Umgang mit ihr geführt wurden. Einiges davon ist im „Liber" beschrieben, anderes ist aus dem übrigen Schrifttum des Pachomios und seiner ersten Gefährten zu erheben.

Es ist nicht überflüssig, darauf hinzuweisen, daß nach der Pachomios-Regel *jeder* Mönch lesen (und vermutlich auch schreiben) lernen mußte. So heißt es bei den

[24] Vgl. P. Bläser, „Typos in der Schrift": LThK X (1965) 422 f. (mit ausführlicher Bibliographie).
[25] Vgl. auch Horsiesios, Liber 20, S. 122, Z. 16.
[26] Ebd. 33, S. 131, Z. 29.
[27] Dörries, Die Bibel, 217.
[28] DictSpir 4, 162.
[29] Ebd. 162 f.
[30] Daß es im übrigen — wenigstens im Mittelalter — tatsächlich einen Unterschied gibt zwischen monastischer und scholastischer Exegese, zeigt J. Leclercq, Wissenschaft und Gottverlangen (Düsseldorf 1963) 85—90.

Anweisungen für die neueintretenden Mönche (Praec. 139): „Wer (von den Postulanten) des Lesens unkundig ist, soll (täglich) zur Prim, Terz und Sext zu dem gehen, der ihn belehren kann und der ihm zugeteilt ist; und er soll (als Schüler) vor ihm stehen und soll mit allem Fleiß und großer Dankbarkeit (lesen) lernen. Später sollen ihm auch die ‚Elemente der Silbe' (d. i. die Buchstaben), Worte und Namen angeschrieben werden, und er soll angehalten werden zu lesen, auch wenn es ihm nicht lieb ist (etiam nolens)." Die anschließende Regel (Praec. 140) betont ganz allgemein: „Und grundsätzlich soll niemand im Kloster sein, der nicht lesen lernt." Wenn man bedenkt, aus welch einfachen Volksschichten sich die Mönche Oberägyptens rekrutierten und wie alltäglich das Analphabetentum damals war, kann man über eine solche Vorschrift nur staunen. Jedenfalls findet sich ähnliches in den anderen Mönchsregeln jener Zeit weder im Osten noch im Westen, auch nicht in der Benediktsregel!

Weil alle Mönche in den Pachomiosklöstern lesen konnten, war ihnen der Zugang zur Bibel eröffnet. Die in die Regel eingefügten Bestimmungen über Bibliothek und Bücher dürften sich vor allem auf die dem Kloster eigenen Bibelkodizes beziehen. So heißt es einmal: „Wenn sie (d. i. die Hebdomadare) um einen Kodex zum Lesen bitten, sollen sie ihn erhalten. Am Ende der Woche ... sollen sie ihn an seinen Platz zurückstellen" (Praec. 25 [Boon, 19]). Anderswo ist die Rede von der „fenestra", in der die Kodizes aufbewahrt werden (Praec. 82 [Boon, 37]). Etwas später wird präzisiert, daß diese „fenestra" ein an der Wand hängender (?) Korb ist; der „Zweite"[31] soll jeweils am Abend[32] die zurückgegebenen Kodizes zählen und verschließen (Praec. 101 [Boon, 41]). Im gleichen Zusammenhang wird verordnet, daß niemand einen Kodex ungebunden[33] liegen lassen darf, wenn er die Zelle für längere Zeit verläßt (Praec. 140 [Boon, 41]). Die Tatsache, daß im ganzen Schrifttum der Pachomianer — abgesehen von der Didaché[34] — nur Bibeltexte zitiert werden, dürfte wohl zu der Annahme berechtigen, daß an all den eben genannten Stellen Bibelkodizes gemeint sind.

Die Lesung der Schrift geht nach der Weisung des Pachomios zusammen mit dem Auswendiglernen. Davon ist in der Regel wie auch in den koptischen Fragmenten wiederholt die Rede. Schon der Postulant, der einige Zeit „vor der Pforte" des Klosters weilen muß, soll außer dem „Vaterunser" so viele Psalmen lernen, als er vermag (Praec. 49 [Boon, 25]). Die Novizen haben die Pflicht, 20 Psalmen oder zwei Apostelbriefe oder sonst einen Teil der übrigen Schrift auswendig zu lernen (Praec. 139 [Boon, 49]). Die nachfolgende Regel, die vielleicht die „ausgebildeten Mönche" vor Augen hat, verlangt sogar, daß jeder im Kloster „etwas von der Schrift auswendig kann: zum mindesten das Neue Testament und den Psalter" (Praec. 140 [Boon, 50]). Eine solche Beherrschung großer Abschnitte des Alten und Neuen Testaments wird innerhalb der liturgischen Anweisungen als selbstverständlich vorausgesetzt: Die Mönche, welche den Wochendienst haben (hebdomadarii), „stehen auf der Stufe (in gradu)[35] und rezitieren aus der Schrift, und zwar so, daß jeder der Reihe nach das, was ihnen aufgetragen wird, aus dem Gedächtnis wiedergibt. Wenn einer von ihnen aus Vergeßlichkeit beim Aufsagen steckenbleibt, soll er einen Verweis erhalten."[36]

---

[31] d. i. der Stellvertreter des Abtes oder des Hausoberen.

[32] Die beiden Regeln (Praec. 82 u. 101) scheinen einen jeweils verschiedenen Stand der Organisationsentwicklung widerzuspiegeln.

[33] Was damit gemeint ist, läßt sich an den in Nag Hammadi gefundenen Büchern der koptisch-gnostischen Bibliothek aus dem 4. Jahrhundert gut erkennen; vgl. die Abbildung bei M. Krause und Pahor Labib, Die drei Versionen des Apokryphon des Johannes (Wiesbaden 1962), Tafel VIII/XIV/XV.

[34] Vgl. Lefort, Œuvres, 115.

[35] Vgl. Pachom. Praec. 6.

[36] Praec. 13 u. 15 (Boon, 16); vgl. auch Praec. 6 (Boon, 14).

Während bei den gemeinsamen Gebetsgottesdiensten aus der Schrift vorgelesen oder auswendig vorgetragen wurde, mußten alle ehrfurchtsvolle Stille halten. Wenn es vorkam, daß ein Mönch während des Psallierens, Betens oder der (Schrift)Lesung redete oder lachte, mußte er sofort den Gürtel lösen und vor dem Altar vom Abt oder vom Hausobern ausgescholten werden[37]. In den koptischen „Règlements" des Horsiesios sind die Dinge noch konkreter beschrieben. „Wenn man ein Zeichen gibt, sich hinzusetzen, dann wollen wir uns auf der Stirn in Kreuzform bezeichnen, dann wollen wir uns setzen und unser Herz und unsere Ohren auf die heiligen Worte hinrichten, welche rezitiert werden, gemäß dem, was uns die Heilige Schrift aufgetragen hat: Mein Sohn, hab acht auf meine Worte, merke auf meine Weisheits-(sprüche), neige dein Ohr zu meinen Worten" (Spr 5, 1)[38].

Nicht nur die in Gemeinschaft vollzogene Liturgie, sondern auch das private Frömmigkeitsleben[39] lebte von der Schrift, näherhin von diesem Schatz auswendig gelernter Bibeltexte. Mit Recht hat man gesagt, daß die frühen Mönche vom „immerwährenden Gebet" gelebt haben[40]. Das geschah in der Weise, daß sie ununterbrochen, in der Zelle und unterwegs, bei der Arbeit und bei den verschiedenen Dienstleistungen „meditierten", d. i. Schrifttexte vor sich hin murmelten[41]. Von Zeit zu Zeit wurde diese „Meditation" durch eine kurze „Oration" unterbrochen. Für dieses Verständnis von „Schriftmeditation" bietet nicht nur die Pachomiosregel reiche Belege[42], sondern auch der „Liber" des Horsiesios wie auch die koptische Horsiesios-überlieferung bieten wertvolle Hinweise darauf. Im „Liber" ist vor allem Kap. 51 von Wichtigkeit, weil dort alle drei Elemente: Lesen, Auswendig-Lernen und Meditieren der Schrift, in einem Atem genannt werden. Horsiesios mahnt seine Brüder: „Tragen wir Sorge dafür, die Schrift zu lesen und (auswendig) zu lernen, und

[37] Pachom., Praec 8 (Boon, 15); vgl. Praec 17 (Boon, 17).

[38] Lefort, Oeuvres, 84. — Ebd., 83, bietet Horsiesios ein interessantes, ausführliches Zeugnis für die Rolle des Kreuzzeichens im Frömmigkeitsleben jener Zeit.

[39] Freilich sollte man diese Scheidung zwischen liturgischem und privatem Beten für die Frühzeit des Mönchstums nicht zu sehr betonen; beides bildet noch eine Einheit (vgl. E. Dekkers, Les Anciens Moines Cultivaient-Ils la Liturgie?, in: Vom christlichen Mysterium, hrsg. von A. Mayer u. J. Quasten [Düsseldorf 1951] 97—114 [zumal 98]; ferner I. Hausherr, Opus Dei, in: OrChrPer 13 [1947] 195—218; E. Roeser, Liturgisches Gebet und Privatgebet. Begriff, geschichtliches Verhältnis und Wertung [Wien 1940]).

[40] Vgl. M. Marx, Incessant Prayer in Ancient Monastic Literature (Città del Vaticano 1947); ders., Incessant Prayer in the Vita Antonii, in: StudAnselm 38, 108—135; schon der „Gnostiker" bei Klemens v. Alexandrien (Stromat. VII 7, 40, 1) ist der „oratio continua" verpflichtet. Für die Benediktsregel vgl. A. de Vogüé, Orationi frequenter incumbere. Une invitation à la prière continuelle, in: RAM 41 (1965) 467—472.

[41] Es ist ein grobes Mißverständnis, wenn man, wie es häufig geschieht, die frühmonastischen Texte, in denen von „meditari, meditatio" die Rede ist, ohne weiteres mit „Betrachten, innerliches Beten" übersetzt; so etwa C. F. Arnold, Caesarius von Arelate u. die Gallische Kirche seiner Zeit (Leipzig 1894) 99: meditari = „wortlose Kontemplation". Dieses Mißverständnis hatte seinerzeit schon E. Martène, O. S. B., in seinem Kommentar zur Benediktsregel ausgeräumt: PL 66, 413 f. Vgl. H. Bacht, „Meditatio" in den ältesten Mönchsquellen, in: GuL 28 (1955) 360—373; J. Leclercq, Wissenschaft und Gottverlangen (Düsseldorf 1963) 23 bis 26 85 f. Dabei ist anzumerken, daß „Meditatio" und „Oratio" zwar eine innere Einheit bilden, insofern als die „Meditatio" auf die „Oratio" vorbereitet und in ihr „vollendet" wird, aber zunächst zwei deutlich geschiedene Akte darstellen: die „meditatio" als solche ist noch nicht Gebet; vielmehr gehört sie zum „Werk", „opus", zur „asketischen Übung" des Mönches; vgl. A. de Vogüé, a. a. O. 468 u. Anm. 8 u. 9; der Unterschied wird auch äußerlich sichtbar: bei der „Meditatio" kann man sitzen, für die „Oratio" steht man auf und nimmt die liturgische Haltung an: vgl. Pachom., Praec. 6 (Boon, 14).

[42] Vgl. Pachom., Praec. 3 28 36 f. 59 (Boon, 14 20 22 31 32 44).

verweilen wir allezeit in ihrer Meditation“ [43] Daß es sich bei dieser „Meditation“ wirklich um das vernehmbare Hersagen von Texten handelt, beweist das angefügte Bibelwort: „Von der Frucht seines Mundes wird der Mensch gesättigt“ (Spr 13, 2) [44]. Im anschließenden Kap. 52 häuft Horsiesios die Schriftzeugnisse, in denen — nach seiner, uns nicht unbedingt überzeugenden Deutung — zu solcher „meditatio sanctarum scripturarum“ aufgefordert wird [45]. Ähnliche Mahnungen bieten die koptischen Horsiesios-Fragmente. Statt „die Zeit träge zu verschwätzen“, sollen die Mönche „das Wort Gottes zur Nahrung des Lebens nehmen, eingedenk des Bibelwortes: Der Mensch lebt nicht allein vom Brot, sondern von jedem Wort, das aus dem Munde Gottes hervorgegangen ist, wird der Mensch leben.“ (Darum) sollen sie reich an „par-cœurs“ sein, d. i. an auswendig gelernten Bibelstellen [46]. Natürlich ist mit diesem „Rezitieren“ nicht ein äußerliches Tun gemeint. Vielmehr geht es darum, daß die Mönche „das, was sie mit dem Munde hersagen, im Glauben besitzen“ [47]; aus dem Lippengebet soll nach und nach „inneres“ Gebet werden, so wie wir es aus der Geschichte des für die östliche Frömmigkeit so entscheidenden „Jesus-Gebetes“ kennen [48].

Dieser Verinnerlichung des Umganges mit dem Bibelwort sollen die klösterlichen Unterweisungen dienen, welche zu festgesetzten Zeiten, zumal an den beiden Fasttagen (Mittwoch und Freitag) vor der ganzen Klostergemeinde bzw. innerhalb der einzelnen Häuser gehalten werden mußten [49]. Thema dieser Unterweisungen [50] ist die „conversatio sanctae vitae“ [51], also das mönchische Leben in seiner ganzen Fülle.

[43] Horsies., Liber 51 (Boon, 143): „Habeamus curam legendarum et discendarum scripturarum, et in earum semper meditatione versemur.“ — Belege für diese Schriftmeditation aus den koptischen Horsiesios-Fragmenten bei Lefort, Œuvres, 85, Z. 6 11; 86, Z. 4 9 13.

[44] Horsies., Liber 51 (Boon, 143, Z. 19).

[45] „Considerate quantis testimoniis ad meditationem sanctarum nos sermo Domini cohortetur.“

[46] Lefort, Œuvres, 85, Z. 34; von diesen „par-cœurs“ ist auch in dem bei Lefort, S. 104, Z. 17, abgedruckten koptischen Karur-Fragment die Rede.

[47] Boon, 144, Z. 6; wir haben das „volumus“ bei Boon dem Zusammenhang gemäß durch „volvimus“ ersetzt. — Hier ist also schon ausgesprochen, was Benedikt verlangt, wenn er von der „Eintracht zwischen Geist und Stimme“ spricht; vgl. V. Warnach, Mens concordet voci. Zur Lehre des hl. Benedikt über die geistige Haltung beim Chorgebet, in: LiturgLeb 5 (1938) 169—190. — Es ist also ganz sachgerecht, wenn in einem koptischen Horsiesios-Fragment bei Lefort, Œuvres, 94, Z. 15 22 neben der mündlichen Meditation die innere, geistige Meditation erscheint.

[48] Vgl. H. Bacht, Das „Jesus-Gebet“ — Seine Geschichte und seine Problematik, in: H. Bacht, Weltnähe oder Weltdistanz? (Frankfurt 1962) 141—162.

[49] Pachom., Praec. 19—22 115 122 (Boon, 18 44 46); PraecInst 15 (Boon, 57); PraecLeg 12 (Boon, 73); vgl. Vita Graeca Prima 28 (Halkin, 19): Der „Oikonomos“ (= Generalabt der Kongregation) soll am Samstag eine und am Sonntag zwei Katechesen halten, die Obern der einzelnen Häuser zwei an den beiden Fasttagen; demgemäß ist — so A. van Mensbrugghe, Prayer-time in Egyptian Monasticism (320—450), in: Texte u. Untersuch., 64 (Berlin 1957) 435—454, hier 443 n. 1 — Pachom., Praec. 20 zu verbessern, wo von drei Katechesen der Hausobern die Rede ist. — Nach Ausweis der Pachomios-Vita (Vita Bohair. 29 [Lefort, Vies Coptes, 20]) hielt Pachomios (ähnlich auch Theodor: ebd. 87, S. 148) auch sonst nach dem Abendtisch eine „Collatio“; nach A. van Mensbrugghe, a. a. O. 440, stellt diese Einrichtung eine Neuheit im Mönchswesen dar.

[50] Die koptischen Regelfragmente sprechen von „Katechesen“ (Boon, 158, n. 123), desgleichen die griechischen „Excerpta“ (Boon, 172, n. 9 u. 10). Die lateinische Übersetzung bietet verschiedene Ausdrücke: „disputatio, disputare“ (Praec. 19—22 138 [Boon, 18 49]); PraecInst 15 (Boon, 57) heißt es: „disputationes, i. e. catecheses“.

[51] Pachom., PraecLeg 12 (Boon, 73).

Die Mönche sollen dort lernen, „wie sie im Hause Gottes ohne Fall und Anstoß wandeln sollen“ [52]. Grundlage bildet die Heilige Schrift, und dies in einem solchen Maß, daß „Katechese“ und „Anhören des Wortes Gottes“ geradezu auswechselbare Begriffe werden [53]. Anderswo wird ausdrücklich die Heilige Schrift als Inhalt der Unterweisung genannt [54]. Im übrigen zeigen uns die von Pachomios, Theodoros und Horsiesios überlieferten Katechesen [55], wie sehr die Ausführungen um die Schriftauslegung kreisen. Dasselbe Bild zeigen uns die in der Pachomios-Vita erwähnten Mönchsunterweisungen [56].

Was in den „Katechesen“ von den Obern vorgetragen war, sollten die Mönche sich in gemeinsamem Gespräch zu eigen machen. Daher schreibt die Regel vor, die Brüder sollten „das, was sie in der ‚disputatio‘ vernommen hatten, untereinander besprechen, ehe sie in ihre Zellen zurückkehrten“ [57]. Ein Echo dieser Vorschrift findet sich in der Pachomios-Biographie. Nach der Wiedergabe eines mit zahlreichen Bibeltexten versehenen „Hausunterrichtes“, den Pachomios gehalten hatte, heißt es weiter, daß die Mönche „sich niedersetzten [58], um miteinander zu reden und um sich jeden einzelnen Punkt der Unterweisung wieder ins Gedächtnis zu rufen. „Denn“ — so fährt der Bericht fort — „es ist ihnen nicht möglich, nach weltlicher Art müßige Reden zu führen, vielmehr können sie nur über das reden, was sie auswendig gelernt haben (an Schrifttexten), oder über die Auslegung eines Satzes (der Schrift).“ [59]

Aber wichtiger als all dies ist, daß die Weisungen der Schrift zur „Norm des Lebens“ werden. Das aber ist das ganze Anliegen, das die Gründer-Väter des alten Mönchtums bewegt. C. Gindele spricht zu Recht von der „gesetzgebenden Kraft der heiligen Schriften“ [60] in der pachomianischen Frömmigkeit. Die Mönche sollen solcherweise lernen, „nichts zu denken oder zu sprechen außerhalb des Glaubens an die Heilige Schrift“ [61]. So wie es Pachomios immer nur darum ging, seine Söhne

[52] Pachom., PraecInst Prooem (Boon, 53): „... ut sciant quomodo oporteat in domo Dei conversari (1 Tim 3, 15) sine ruina et scandalo.“

[53] Wo die lateinische Übersetzung der Vorrede zu den PraecInst (Boon, 53) liest: „... fratres congregandi ad audiendum sermonem Dei“, da spricht der koptische Text von der „Versammlung der Brüder zur Katechese“ (Lefort, Œuvres, 80); übrigens war es Lefort entgangen, daß dieses Stück, das er dem Horsiesios zuschreibt, zur Pachomios-Regel gehört (vgl. H. Bacht, Ein verkanntes Fragment der koptischen Pachomius-Regel, in: Le Muséon 75 [1962] 5—18).

[54] Pachom., Praec. 122 (Boon, 46): „... praepositus de scripturis docuerit“; Vita Boh. 87 (Lefort, Vies coptes, 148: „Lorsque les frères eurent fini de manger, ils se rendirent dans la cabane selon leur habitude pour entendre *les paroles de Dieu* [que Théodore leur] disait“). Vgl. C. Gindele, Die Schriftlesung im Pachomiuskloster, in: ErbAuftr 41 (1965) 114—122, hier: 116.

[55] Lefort, Œuvres, 1—27 (Pachom.), 38—61 (Theodor.), 67—80 (Horsiesios).

[56] Vgl. Vita Graeca Prima 56 (Halkin, 38 f.).

[57] Pachom., Praec. 19 (Boon, 18): „... conferent inter se quae praepositos audierint disputantes, et sic intrabunt in cubicula“; vgl. Praec 122 (Boon, 46): „...si quid praepositus de scripturis docuerit, vicissim inter se ruminent et referant ...“ Noch allgemeiner ist die Vorschrift in Praec. 138 (Boon, 49); vgl. auch Vita Graeca Prima 58 (Halkin, 190).

[58] Während der Unterweisung hat man als Schüler zu stehen; von hierher ist die Szene zu verstehen, welche in Vita Graeca Prima 86 (Halkin, 58) berichtet ist. Pachomios sitzt bei einer Flechtarbeit; ein Kind (NB. In den Pachomioskl östern gab es schon sehr früh „Oblaten“) tadelt die Weise, wie er vorgeht. Sofort steht Pachomios auf, um sich von dem Kleinen belehren zu lassen. Dann setzt er sich wieder hin.

[59] Ebd. 58 (Halkin, 40).

[60] C. Gindele, Die Schriftlesung, 116 f.

[61] Theodor, Catech. (Lefort, Œuvres, 59: ... „de penser et de parler en dehors de la foi aux Saintes Ecritures“).

„gemäß den Geboten der Älteren und der Lehre der Heiligen Schrift" zu leiten[62], so heißt es von Petronios, dem ersten Nachfolger des Pachomios, er habe die Brüder „im Wort Gottes und im Gedenken an ihren Vater (Pachomios)" geführt[63]. Eine ähnliche Formulierung gebraucht auch Theodor in einer Katechese: Norm der Unterweisung sollen sein „die gesunden Lehren unserer Väter und die heilige Wissenschaft (d. i. die Heilige Schrift)"[64].

Wenn aber die Bibel die eigentliche Lebensregel der Pachomianer war[65], wie kommt es dann, daß im Entscheidungsfall immer auf das „κατὰ κανόνας" verwiesen wird statt auf die Schrift?[66] Die Antwort scheint mir — mit J.-C. Guy[67] — darin zu liegen, daß Pachomios seine Regel als Auslegung und Aktualisierung der Schrift im Blick auf die besonderen Bedürfnisse der Mönche versteht. Der Verweis auf die Regel will nicht von der Schrift fortlenken, sondern im Gegenteil mitten in ihr Herz hinein. So hat jedenfalls Horsiesios die Dinge verstanden, wenn er schrieb: „Tragen wir Sorge dafür, die Schrift zu lesen und auswendig zu lernen, und verweilen wir allezeit in ihrer Meditation ... Das ist es, was uns zum ewigen Leben führt und was uns unser Vater (Pachomios) übergeben und zu ständiger Meditation anempfohlen hat."[68]

[62] Pachom., PraecInst Prooem (Boon, 53).

[63] Vita Graeca Prima 111 (Halkin, 75).

[64] Lefort, Œuvres, 54; von der „scientia γνῶσις der Schrift" ist die Rede bei Lefort, a. a. O. 42, Z. 28; 43, Z. 34; 57, Z. 20. Mit dieser „Gnosis" ist die gottgeschenkte Gabe des Schriftverständnisses gemeint, die schon im ältesten christlichen Schrifttum eine Rolle spielt (1 Clemens, Ps.-Barnabas, Klemens v. Alexandrien usf.); vgl. D. van den Eynde, Les Normes de l'Enseignement Chrétien dans la Littérature Patristique des Trois Premiers Siècles (Gembloux 1933) 77—85; 141—156.

[65] Vgl. Vita Graeca Prima 25 (Halkin, 16).

[66] Ebd. 27 28 54 95 122.

[67] DictSpir 4, 161.

[68] Horsies., Liber 51 (Boon, 143).

Die Kirche des Ostens im Urteil katholischer Kontroverstheologen aus der Reformationszeit

Von Johannes Beumer, S. J.

Es ist in Anbetracht der Zeitlage leicht zu verstehen, daß die katholischen Abwehrkräfte um die Mitte des 16. Jahrhunderts beinahe vollständig von der neuen Spaltung im Abendland und deren Bekämpfung absorbiert waren und daß infolgedessen das Interesse an der schon seit langem getrennten Kirche des Ostens zurücktreten mußte. Ohne Zweifel hätte es auch damals Sinn und Zweck gehabt, eine Aussöhnung der beiden alten Gegner anzustreben, weil dadurch die sichtbare Einheit der Kirche besser zur Geltung gekommen wäre. Außerdem blieb es nach wie vor ein Anliegen der katholischen Kontroverstheologie, nicht nur einen Traditionsbeweis, sondern auch das sogenannte Präskriptionsargument für die kirchliche Lehre aus dem gemeinsamen Glauben des christlichen Altertums zu führen, und dieses Anliegen wurde in der Zeit der Reformation noch vordringlicher, da gerade die Lehren im Zielpunkt des Angriffs standen, die einen derartigen Beweis erforderten (z. B. die Lehre von der Siebenzahl der Sakramente, die von dem Opfercharakter der heiligen Messe). Eine fruchtbare Erörterung ließ sich damals kaum ohne Rückgriff auf die alte Glaubensüberzeugung der Ostkirche wirksam durchsetzen.

Selbstverständlich kannten die in neuen konfessionellen Auseinandersetzungen verwickelten Theologen auch die abweichenden Ansichten der „Griechen" und „Armenier" und brandmarkten sie wie früher als „häretisch" und „schismatisch". Als markantes Beispiel seien die Worte des Franziskaners Alfonso de Castro angeführt, der von der östlichen Taufpraxis erklärt: „Die römische Kirche erlaubt und duldet es, daß die Griechen in einer anderen Form die Taufe spenden als die Lateiner ... Nicht deshalb werden also die Griechen als Häretiker angesehen, weil sie so taufen, sondern weil sie bei ihrer Taufe glauben, daß die Lateiner mit ihrer anderen Form die Taufe nicht vollzögen ... Und weil die Griechen sich aus diesem Anlaß wie auch bei anderen Anlässen von dem Gehorsam gegen die römische Kirche getrennt haben, darum werden sie Schismatiker genannt."[1] Ähnlich hart lautet das Urteil über die Stellung des Ostens zum Papsttum: „Die Armenier haben sich von der Einheit der Kirche losgesagt, weil sie die Bestimmungen des Konzils von Chalcedon nicht annehmen wollten und von da ab anfingen, den Gehorsam gegenüber dem römischen Papst zu verweigern, und das dauerte bis zur Zeit Eugens IV."[2]

[1] Ecclesia Romana quantum ad hoc permittit ac tolerat Graecos, qui in alia forma baptizant quam Latini ... Non ergo propter hoc Graeci iudicantur haeretici, quia sic baptizant, sed quia sic baptizantes, credunt Latinos alia forma utentes, non conficere baptisma, et propter hoc iudicantur haeretici ... Et quia Graeci hac occasione sicut et aliis ab ecclesiae Romanae obedientia separati sunt, ideo schismatici appellantur ... Dicimus ergo Graecos in sua forma conficere, quamvis sic conficientes peccent, quod ecclesiae Romanae subesse contemnunt: Fratris Alfonsi de Castro, Zamorensis, ordinis Minorum, adversus omnes haereses Libri XIIII, Postremum summa cura aucti et recogniti (Parisiis 1541) Lib. II, Baptismus, 50rv.

[2] Armeni ab ecclesiae unitate se subtraxerunt, quod videlicet concilii Chalcedonensis decreta recipere contempserunt, et ab hoc tempore obedientiam Romano pontifici negare coeperunt usque ad tempus Eugenii quarti, quo tempore celebratum est concilium Florentiae, ad quod confluentes Graeci et Armeni, post longam de hac re cum Latinis habitam disputationem, tandem veritatem plene cognoscentes, ecclesiae Romanae se subdiderunt: Ibd. Lib. XII, Papa, ed. cit. 182v.

Die Einseitigkeit oder auch Ungenauigkeit der Berichterstattung liegt offen zutage, ebenso der Mangel an Verstehen und Verständigungswillen. Höchstens wäre das eine positiv zu werten, daß Castro nicht sämtliche Vorwürfe gegen die Ostkirche, die ihm sein Gewährsmann Guido Terreni von Perpignan († 1342) an die Hand gibt, als berechtigt anerkennt[3]. Für gewöhnlich zieht er keine Folgerungen für die Kontroversen mit den Reformatoren aus den Irrtümern, die den Griechen beigelegt werden; nur einmal bemerkt er nicht ungeschickt, daß die von den Griechen geübte Praxis der Priesterehe (vor der Weihe) gegen die Lutheraner spreche: „Bei den Griechen besteht zwar die Gewohnheit, Verheiratete zum Priestertum zu erheben, aber sie haben niemals erlaubt, daß einer nach dem Empfang der Weihe heirate ... Hieraus ergibt sich, daß die Lutheraner schlechter sind als die schismatischen und gegen die Kirche aufsässigen Griechen, weil die Lutheraner ohne Scheu nach dem Empfang des Priestertums heiraten, obgleich sie die Weihe erhalten und das Gelübde der Enthaltsamkeit abgelegt haben.“[4]

Enger als die Kontroverstheologen hatten die Humanisten Berührung mit dem östlichen Christentum, wie es schon die vielen von ihnen veranstalteten Texteditionen der griechischen Väter beweisen[5]. Aber im allgemeinen lag nur die bekannte humanistische Begeisterung für die Antike zugrunde, während das direkt apologetische Interesse erst allmählich bei einzelnen hinzukam. Etwas deutlicher trat dieses bei der Ausgabe der alten Liturgien des Ostens hervor, wodurch ja auch die orthodoxe Kirche als solche mehr ins Blickfeld rückte. Derartige Editionen waren im 16. Jahrhundert verhältnismäßig zahlreich. Die unter den Namen der hl. Chrysostomus und Basilius bekannten Liturgien, die als Zeugnisse des 4. Jahrhunderts betrachtet wurden, erschienen in griechischer Sprache schon 1526 zu Rom, zwei Jahre danach die des hl. Chrysostomus lateinisch zu Venedig, und auf Bitten von John Fisher verfertigte Erasmus eine neue Übersetzung, die zu Paris 1537 herauskam. Sie bildete wohl die Unterlage für den deutschen Text, der Georg Witzel zu verdanken ist: Der heiligen Messe brauch, wie er in der alten Kyrchen vor tausend iaren gewesen aus S. Joan. Chrysostomo verteutscht (1540). Die Liturgie des hl. Basilius entdeckte Witzel zu Erbach und veröffentlichte sie im Jahre 1546 (zum zweitenmal 1555 mit der äthiopischen Messe). Auch Georg Cassander betätigte sich auf dem Gebiet der liturgiegeschichtlichen Forschung; in der Vorrede zu seinen „Liturgica“ kommt er auf die verschiedenen Ansichten gegenüber den kirchlichen Zeremonien zu sprechen und hebt die Verdienste seiner Vorgänger (Beatus Rhenanus, Polydor Vergilius, Witzel, Walter und Kaspar Nydbruck) ins volle Licht[6].

Einige Male wird bei diesen Editionen der liturgischen Texte, vor allem in der Einleitung dazu, herausgestellt, wie dadurch die Zwecke der Kontroverstheologie

[3] Z. B.: Graecorum error est, quo asserunt licitum esse decipere inimicum, nec esse peccatum aliquod si quis suo inimico damnum inferat, etiam si ad hoc faciendum periuriis aut quovis mendacio iuvetur. Haec omnia illis tribuit Guido enarrans vicesimumquintum illorum errorem. Et certe vix possum credere illos tam dementes esse, ut haec sentiant, quoniam illa sunt lege naturali apertissime contraria, ut illam eorum sententiam gentilis quisque philosophus damnet, nedum Christianus homo: Ibd. Lib. VIII, Inimicus, ed. cit. 148v.

[4] Graeci, quibus mos est coniugatos ad sacerdotium promovere, nunquam permiserunt aliquem post susceptum sacerdotium ducere uxorem ... Ex quibus convincitur Lutheranos peiores esse Graecis schismaticis, et ecclesiae rebellibus, quia Lutherani etsi cum sacris fuerunt initiati, continentiae votum emiserunt, non verentur tamen post susceptum sacerdotium uxores ducere: Ibd. Lib. XIII, Sacerdotium, ed. cit. 207v—208r.

[5] Siehe die Übersicht bei: Pontien Polman, L'Élément Historique dans la Controverse Religieuse du XVIe Siècle (Universitas Cath. Lovaniensis, Dissertationes theol. II, 23), Gembloux 1932, 391—418.

[6] Ebd. 431—433.

berührt werden. Am ausführlichsten geschieht das bei Georg Witzel (Wicelius)[7]. So schreibt er in seinem großen Werk „Typus prioris Ecclesiae":

„Vom Form der Liturgy oder Lateinischen Misse ist in vorigen teilen viel gesagt, ohn was ich sonst im besonderen buch von der Eucharisty, im büchlin vom Canon, im Zenckbuch wider den Illyric. und anderßwo, als der ungeschickst, geschrieben habe. Uber alle dasselbig ist mehr nachforschens not gewesen. Wolt, solchs theten die Gelerten, sonderlich Geor. Cassander und Wilhelm. Lindanus, welche zu solchen Antiquiteten ein scharffs gesicht haben. Joan. Hofmaist. Colm. hat fur sein teil etwas hiebey gethon. Were höher komen, hets dieser zeit neid nicht verhindert ... Gewiß ists aber, das der lateinische Misseform, wie er dieses tags für augen, das mehren teil, nicht an einerley, sondern an allerley, seinen ursprung auß dem Griechischen brun habe, und auß S. Ambrosii Misse form zu Meyland. Einer lese erst alle alte Liturgias, und die Ambrosianischen schriften, und sage mir darnach widder, von der Concordantz, die er funden, so fern derselbig Leser ein wolgefegtes hirn zu urteilen habe. Wöllen allein jtzt deß zum Exempel, etlich stück herholen und eins zum andern conferiren ... Derhalben so das Occidentalisch verworffen wirt (Wie denn zu dieser zeit durch die Secten lesterlich geschicht) sihe, so wirt auch das Orientalisch, das Principal stück verdampt und verworffen."[8]

Eine gewisse polemische Einstellung ist also bei Witzel unverkennbar. Aber darin wird man ihm nicht leicht einen anderen Liturgiker des 16. Jahrhunderts an die Seite stellen können, daß er sich nicht nur auf die alte Praxis der Ostkirche, sondern auch auf die zu seiner Zeit geübte ausdrücklich beruft. Der recht bedeutsame Text lautet wir folgt:

„Sind aber dis nit bewerte und warhafftige zeugnuß gnug der alten Kyrchen und Apostolischen Religion auß S. Athanasio? Sprichst, diß ist vorzeitten also gewesen, Jtzt aber hats viel ein ander gestalt in den Griechen Landen. Antwort, Nein, Jtzt helt man in Griechen Landen (wiewol unter dem schweren joch deß Türcken unnd deß Zophi) diesen alten brauch in der Ecclesy, so viel möglich, unnd durch Tyranney erleubt wirt, Desselbigen habe ich geborne Griechen zu zeuge, von den ich allerley, mehr wedder ein mal, erforschet, und befunden, das sie noch dieses tags gute Christen sind, und eusserlich halten wie sie es von jren Vorfaren empfangeen, eiferig in jren satzungen, hitzig in Gottesdienst, und durch allerley verfolgung und Türckische widerwertigkeit bestendig. Dergleichen gleuben, thun, und leben die Armenier (wie ichs von gebornen Armeniern persönlich gehört) als noch vier Patriarchen haben, bey hundert Epischoff, bey 200. Klöster strengs lebens, und zu Christlichem Gottesdienst andechtig, Brauchen viel Ceremonien der Römis. Kyrchen, als mit reuchern, kertzen, Sprengwasser, fur die verstorbene bieten, fürbiet von heiligen Gottes begeren, mit fasten, ja auch von allerley fischen, mit Misse halten, darin sie fast der Römischen Ordenung nachfolgen mit beichten, mit gebet, mit Creutzzeichen, mit dem heiligen Kusse, mit gesang, mit hebung der hende, mit erhebung deß Sacraments, mit der fraction, sumption, und benediction, mit gewöhnlicher Kyrchkleidung, mit dem offt gebrauchten gruße zum Volck, mit biet für die Obirkeit etc. Zu dem haben die Armenier alte Griechische Kyrchlerer, sonderlich Gregor. Nazianzenum in jrer zungen, den sie hoch halten, unnd fur jren besondern Lerer achten. Allein daß sie den dienst Gottes in jrer Armenischen

[7] Die neueste und beste Arbeit ist: Winfried Trusen, Um die Reform und Einheit der Kirche, Zum Leben und Werk Georg Witzels (Katholisches Leben und Kämpfen im Zeitalter der Glaubensspaltung, 14), Münster 1957. Außerdem: Ludwig Pralle, Die volksliturgischen Bestrebungen des Georg Witzel (1501—1573) (Jahrbuch für das Bistum Mainz 1948, 224—242).

[8] Pars Quinta Typi Ecclesiastici, Fünffte Teil deß Forms, wie es vor alten Jaren in Catholischer Kyrchen gehalten worden sey, Durch Georgium Vvicelium Seniorem. Gedruckt zu Meintz bey Frantz Behem. In kosten Johan Quentels seligen Erben. Anno 1558, 10r—12v.

sprache, deß Volcks halben, halten, unnd die Kinder, so sie 8. tage alt sind Tauffen, und dieselbigen fünfjärigen mit der Eucharsty berichten. Diese halten viel von den Christen in Ethiopien, als die es mit jnen fast gleichförmig observiern, und fur anderen gute Christen seien. Welches alles noch zu dieser zeit geschicht, Zu welcher zeit noch die Christen in Reussenland oder in der Moschovien, bey der Schriefft und der Väter tradition bestendiglich stehn und bleiben, unter jrem Könige Basilio, diese haben ire Ertzbischoff und Bischoff, Abbaten und Priorn, und halten hart bey der heiligen Väter constituten. Sie haben Priester und Diacon, Einen altar in einem jglichen Tempel, Sacrificieren täglich darin ein mal, halten die Apostolische Canones, und sonderlich Sieben Concilia der alten Kyrchen, bekennen den Pabst zu Rom eines großen teils (sonderlich zun zeiten Eugenii Quart. unnd Alexandri, also das es deß Apostels Petri Catheder sey), Sie halten die Sieben Horas Canonicas, haben die Evangeljbücher, welche sie gar wert halten, Sie haben und lesen die alten Lerer S. Basilium, Gregorium Neocesariens. Jo Chrysost. etc. Recitiern alle Sontage die gemeine Beicht fur dem Volck, Darzu haben sie die ohrenbeicht, penitentz und satisfaction innerlich und eusserlich, Beten für die verstorbenen brüder und schwester, haben unnd bewaren das Viaticum fur die krancken durchs jar, Segnen den Tauff brun, tauffen kinder 40. tage alt, brauchen deß Chresems ordentlich consecriert, Noch mehr von Moschoviten. Sie haben die Quadragesimal fasten, Ostern, Pfingsten, und andere hohe Fest, auch aller heiligen Tag, unnd des H. Creutzes Tage, Venerieren die Heiligen mit namen, und haben jr bildnuß, beyde zur Kyrchen und zu hause, zeichen jre stirn und brust mit dem heiligen Creutz zeichen, jre Weiber halten die Sechswochen, jre Priester sind Priesterlich gekleidet unnd von den Laischen zu erkennen, jre Monachen sind mit Regeln hart behafft, do ist die fleisch speiß seltzam, Unnd aldo warten die Epischoffe allein deß Kyrchthums und nicht deß Weltthums: tragen jre Infeln, haben jre geschmückte Tempel, halten Ceremonische Procession, darauff sie die Misse Gottlöblich halten, weihen Priester, die sie erst bewerte Diacon bey der Kyrchen erkent haben. Allein eine mißhellung zwischen den Latinern und jnen ist mit der Ehe, mit der Eucharisty, und mit dem, das sie in bekanter zungen, die Sacra volbringen, dem Volck zu heil. Sihe Sect, wie hirgegen dein New Fabel stehe. Alle diese Christen völcker, so da gewesen, und noch sind, so offt du die Catholische Kyrch, welche von Vätern her biß auff uns gewesen, mutwilliglich verdammest. Laut nichts, das mir einer alhie einreden wolt, solche Ethiopen, Greken, Armenier etc. weren Schismatisch geurteilt, und derhalben ungerecht, So sie in warheit bey sich haben, wie unser viel augenscheinlich gesehn, nicht allein jrer Patriarchen und Ertzbischoffen in jren fernen Landen schrifftlichs und versigelts zeugnuß, sondern auch von unsern Päbsten zu Rom, unnd ettlichen Cardinelen, Bischoffen und Prelaten, welche diese fur Christen leute fur jederman loben, und fürderen. Das es zu wünschen were, jtziger zeit Secten in unsern Landen, were weniger Schismatisch, und von der Antiquitet der heiligen, gelerten unnd bewereten Vätter abtrünnig. Wöllen nu stückweiß jmmer weiter faren, unnd mancherley zusammen lesen, das unterm Christen volck beide zur bestetigung und zur unterrichtung hübschlich dienet."[9]

Es würde nicht allzu schwerfallen, einige historische Fehler und andere Mängel an diesem Zeugnis Witzels zu entdecken. Insbesondere vermöchte man einzuwenden, daß nur die Übereinstimmung in unwesentlichen Zeremonien und nicht die in den eigentlichen Kontroversfragen (z. B. Opfercharakter des Meßopfers, Realpräsenz Christi in der Eucharistie, Transsubstantiation) hervorgehoben ist. Nun hat sich aber Witzel für seinen Typus prioris Ecclesiae gerade das Thema der kirchlichen Gebräuche gestellt, das in der Reformationszeit seine eigene Bedeutung aufweisen konnte[10]. Ein zweites Bedenken richtet sich dagegen, daß Witzel nicht klar ent-

[9] Ebd. 18r—20r.

[10] Anderswo kommt Witzel auch auf die wichtigeren Unterscheidungslehren zu

scheidet, ob die Zeugnisse von unierten oder schismatischen Orientalen stammen; indes reicht für einen Präskriptionsbeweis auch das letztere aus und würde ihn sogar noch verstärken, was die Argumentation Witzels freilich nicht eigens hervorhebt. Immerhin findet sich bei ihm eine auffallende Anerkennung der Ostkirchen, zumal deren Liturgie.

Zwei Vertreter der Kontroverstheologie aus der Reformationszeit sind hauptsächlich zu Wort gekommen, ein Spanier und ein Deutscher, ein Polemiker und ein Ireniker. Der Gegensatz liegt offen zutage. Sicher wird man mit viel Fleiß noch weitere Äußerungen in den zahlreichen Streitschriften entdecken können, aber dann bewegen sie sich höchst wahrscheinlich mitten zwischen den beiden Extremen, dem unnachgiebigen Alfonso de Castro und dem entgegenkommenden Georg Witzel[11].

---

sprechen, wie z. B. auf die Transsubstantiation: „So viel nu die Transsubstantz angeht, hats die alt Kyrch gehalten, wie mans noch Catholisch helt. S. August. Im Sermon vom Sacrament deß altars: Transit, spricht er, vinum in sanguinem. So singt der Catholisch Chor: In Carnem transit Panis, welchs beiderley auß dem Griechischen Theophylacto genomen ist, deß diese wort sind: Artos utos dia Mysticen eulogian metapaetesthes es Sarca tu Kyriou, das ist, diß brot wirt durch den heiligen Segen ganghafft jns fleisch des HERren. Dieser Griechisch Lerer braucht hirzu besonderer schöner wort mehr, von welchem man die Transsubstantiation deß Sacraments mit Griechischen vocabeln nennen möcht, id est, tranmutationem et Metastichiosin, id est, transelementationem“: Ebd. 13v—14r.

[11] So beruft sich z. B. Gasparo Contarini für die Beichte und die Praxis von Abstinenz und Fasten auf die Ostkirche: Retinendus est mos antiquus catholicae ecclesiae, quem servant non tantum sectatores Romanae ecclesiae, verum etiam christianorum nationes, quae maxime dissident a Romana sede, Graeci, inquam Armeni, Maronitae, Coptae ac nonnullae aliae christianorum sectae, lingua, moribus et institutis maxime alieni a Pontifice Romano. Ex quo certissimam coniecturam facere possumus traditum hunc confessionis morem a Christo et Apostolis christiano populo ad nos usque devenisse (Fr. Hünermann, Gasparo Contarini, Gegenreformatorische Schriften [Corpus Catholicorum 7], Münster 1923, 11). Über Abstinenz und Fasten ebd. 19. — Ähnlich Albert Pigge für die Kindertaufe: Percurre ecclesiam universam per suas partes ... Adde insuper Graecos et Moscos, tametsi diu schismaticos, et variis implicitos erroribus ... Adde etiam quotquot adhuc in Syria et Armenia Christi nomen profitentur. Adde postremum numerosissimos illos, toto pene orbe a nobis disiunctos Indorum populos, sub illius, quem Presbyterum Joannem appellare consuevimus, degentes imperio (Hierarchiae ecclesiasticae assertio Lib. I, ed. Coloniae 1544, fol. 37r).

Besprechungen

L'Homme devant Dieu. Mélanges offerts au Père Henri de Lubac (Théologie. Études publiées sous la direction de la Faculté de Théologie, S. J., de Lyon-Fourvière, 56—58). T. 1: *Exégèse et Patristique.* — T. 2: *Du Moyen Âge au Siècle des Lumières.* — T. 3: *Perspectives d'Aujourd'hui.* 8° (380/324/356 S.) Paris 1964, Aubier.

Als Henri de Lubac, S. J., sein 50jähriges Ordensjubiläum feiern konnte, luden Redaktion und Verlag der theologischen Reihe „Théologie" die Freunde und Fachkollegen des Jubilars zur Mitarbeit an einer Festschrift ein. Die Zahl der einlaufenden Beiträge war so groß, daß man sich entschließen mußte, sie auf drei Bände zu verteilen. So sind die „Mélanges" schon durch ihre äußere Gestalt ein weithin sichtbarer Beweis für die Resonanz, welche de L. als Theologe, Religionswissenschaftler und Publizist weit über den französischen Raum und den Bereich der katholischen Kirche hinaus gefunden hat. Davon zeugt auch die Zahl der Übersetzungen, durch die seine Werke allenthalben verbreitet wurden. *E. Haulotte,* der dem 3. Band der „Mélanges" die Bibliographie des Jubilars beigegeben hat, weist jeweils auch auf die fremdsprachlichen Übersetzungen hin. So erfahren wir, daß das Erstlingswerk „Catholicisme" (1938; 5. Auflage 1952) eine deutsche, flämische, japanische, englische und slowakische Übersetzung erlebt hat. Das während des Krieges erschienene Buch „Le Drame de l'Humanisme Athée" (1944; 6. Aufl. 1959) ist sogar in sechs Sprachen übersetzt worden. Sowohl die 29, teilweise mehrbändigen Werke und Broschüren wie die 126 Artikel der Bibliographie zeugen von der ungewöhnlichen Spannweite der geistigen Interessen des Geehrten. Aber alles, was er gelehrt und geschrieben hat, kreist offen oder geheim um eine deutliche Mitte, die in dem Titel sich ausspricht, welchen die Herausgeber über die ganze Festschrift gesetzt haben: „L'Homme devant Dieu." Nach den verschiedenen Dimensionen dieses Urthemas sind die 74 Beiträge auf die drei Bände verteilt.

Der *1. Band* enthält 13 Beiträge aus der Exegese und ebenso viele aus dem Bereich der Patristik. Wir können — auch auf die Gefahr hin, als parteiisch zu gelten — nur einige Beiträge herausgreifen. *F.-X. Léon-Dufour, S. J.,* gibt in seiner Studie „Vers l'Annonce de l'Église, Matthieu 14, 7 — 16, 20" (47—50) eine originelle, auf minutiöser Textbeobachtung gründende Deutung der zentralen Kapitel des Matthäusevangeliums, die für die neutestamentliche Ekklesiologie entscheidend sind. Scheinbar berichtet Matthäus in diesen 3 Kapiteln nur über eine Phase der Biographie Jesu; aber dahinter wird „theologische Tiefe" sichtbar, hier wie auch sonst. Denn „das Evangelium ist kein mit einigen Beispielen erläuterter Katechismus, sondern eine Existenz mit lehrhafter Bedeutung (une existence à portée doctrinale" [49]). — In seiner Studie „Matthieu 16, 18 f. et le Sacrement de Pénitence" weist *H. Vorgrimler* darauf hin, welchen Einfluß de Lubac mit dem 3. Kapitel seines Werkes „Catholicisme", das über die Sakramente der Kirche handelt, auf die vertiefte Sicht der Sakramente und der Kirche als Ursakrament ausgeübt hat. (Heute können wir sogar noch hinzufügen, daß dieser Einfluß durch manche Passagen in den Lehrdokumenten des Vaticanum II gewissermaßen eine amtliche Bestätigung gefunden hat.) Im übrigen geht es Vorgrimler darum, zu zeigen, inwiefern Mt 16, 18 f. auch heute noch als biblischer Text für die Existenz des Bußsakramentes geltend gemacht werden kann. Zu diesem Zweck fügt er den bekannten Auslegungstypen (juridische, philologische, ekklesiologische) für die Formel „Binden-Lösen" eine weitere bei: die „dämonologische": Jesus überträgt in Mt 16 und 18 den Aposteln bzw. dem Petrus die Macht über die Dämonen. Diese Hypothese, die ihre Vorläufer hat in W. Köhler, V. Brander, W. Heitmüller u. a., kann deutlich machen, daß die mit „Binden-Lösen" beschriebene Vollmacht nicht einfachhin identisch ist mit der „Schlüsselgewalt". Die Vollmacht zum Binden und Lösen ist Petrus mit den anderen Aposteln gemeinsam; die Schlüsselgewalt dagegen ist ihm allein gegeben. Von hier aus ergeben sich neu Perspektiven hinsichtlich der Parallelität von Mt 16, 18 und Joh 20, 23. Eine

Hypothese, die aufmerksame Nachprüfung verdient. — Auch der Beitrag von *P. Grelot*, „L'Interprétation pénitentielle du Lavement des pieds" (75—91), führt in den Umkreis des Bußsakramentes. Gegenüber den Exegeten, die seit den Tagen des Chrysostomus bis heute die Deutung vertreten, die Fußwaschung wolle nur als Demutserweis Jesu und als Aufforderung zum gegenseitigen brüderlichen Dienst verstanden sein, verteidigt G. die (zusätzliche) symbolische Relevanz der Szene. Sie will von der Sündenvergebung im Hinblick auf die Eucharistiefeier verstanden sein. — Um die Aufhellung der seit je als „crux exegetarum" empfundenen Stelle Gal 3, 20 bemüht sich die Arbeit des Benediktinertheologen *M.-F. Lacan*, „Le Dieu unique et son Médiateur" (113—125). Vor allem geht es um das Verständnis des in Gal 3, 20 zweimal erwähnten „mediator". Für die Lösung der Schwierigkeiten stellt L. mit Recht die Forderung auf, daß nur jene Erklärung befriedigen kann, welche die Stelle im Zusammenhang mit der Gesamttheologie des Paulus, mit den christlichen Grundüberzeugungen und mit den jüdischen Traditionen jener Zeit zu deuten vermag. Ob ihm eine solche Lösung gelungen ist? — Aus der Feder des bekannten Exegeten *P. Benoit, O. P.*, stammt die Studie über die „Inspiration der Septuaginta nach der Väterlehre" (169—187). B. weiß, daß das Thema eine „schlechte Presse" hat, einmal deshalb, weil man eine unzulängliche Vorstellung von der Inspiration hat, dann aber vor allem deshalb, weil man sich von der bekannten Legende abgestoßen fühlt. Zur Frage nach dem Inspirationsbegriff kündet B. eine eigene Studie an; so kann er sich hier ganz auf die patristische Seite der Frage beschränken. Er zeigt, daß viele Väter bei intensiver Kritik gegenüber der Legende doch an der Hochschätzung der Septuaginta festhalten. Die Motive dieser Hochschätzung sind nach B. die menschliche und soziale Eigenart der Übersetzer, die wichtige Rolle, welche die Septuaginta bei der Vermittlung der Bibel an die Heidenwelt spielt, vor allem aber die Tatsache, daß die Kirche die Septuaginta angenommen und als authentischen Ausdruck der göttlichen Offenbarung anerkannt hat. Das harte Verdikt, das Hieronymus über die Legende und gegen die Inspiration der Septuaginta gefällt hat, war schuld daran, daß manche Väter sich nicht mehr offen zu deren Inspiriertheit zu bekennen wagten. Gleichwohl glaubt B., daß die Sache damit noch keineswegs erledigt ist. Das hängt von drei Dingen ab: einmal von einer vertieften Auffassung von Inspiration; dann von einem besseren Verständnis der großen Bedeutung der griechischen Bibel im Fortschritt der Offenbarung; endlich von dem Bemühen, der Bibel wieder ihren Platz in der Mitte der Kirche zuzuweisen: „Das Bewußtsein der Kirche ist das einzig gültige Kriterium einer kanonischen und inspirierten Schrift" (187). — Den Fundamentaltheologen wird natürlich vor allem die Studie von *L. Liquier*, „Le Charisma veritatis certum des Évêques" (247—268), interessieren. Allerdings geht es L. weniger um die „apologetische" Seite des „Wahrheitscharismas" als um seine Beziehung zur Bischofsweihe. Darum beschränkt er sich auf die Erforschung der liturgischen, patristischen und biblischen Zusammenhänge und fördert so wichtige Einsichten über die Rolle des Bischofs im Gesamtgefüge der Kirche zutage. — Erwähnt sei auch noch der Beitrag von *J. Gribomont O. S. B.* über den „Origenismus des hl. Basilius" (281—294). „Von den Erben des Origenes ist Basilius der diskreteste: er wählt aus und übt Kritik, aber er macht sich die grundlegenden Einsichten zu eigen und vermittelt ihnen Einlaß in die Lehre des Magisteriums. Wenn die nachfolgende Patristik sich in aller Sicherheit von Origenes nähren kann, hat sie es dieser Meisterschaft des Basilius zu verdanken. Durch ihn wurde das kühne Unternehmen des Apologeten, Katecheten und Exegeten von Alexandrien in ihrer auf das Wesentliche reduzierten Gestalt zum Traditionsgut der Kirche, von dem wir noch heute zehren."

Der *2. Band* umfaßt ohne weitere Unterteilung Studien aus dem Gebiet der Kirchen-, Dogmen-, Frömmigkeits- und Theologiegeschichte aus dem Zeitraum, der mit dem Mittelalter anhebt und mit der Aufklärungszeit endet. In die Zeit des Ringens um die Stellung des Papstes in der Kirche führt die Studie von *Jos. Lecler S. J.*, „Pars corporis papae. Le Sacré Collège dans l'Ecclésiologie mediévale" (183—198). Wer erinnert sich heute noch daran, welche Rolle das Kardinalskollegium damals spielte, als man schreiben konnte, das „compositum ecclesiasticum" bestehe aus dem Papst als Haupt und den Kardinälen als Leib, „qui sunt veri successores ... principis apostolorum Petri et aliorum apostolorum" (Stephan von Paleč, De ecclesia), und als man (nämlich Alphons de Castro) sagen konnte, nicht

der Papst für sich, wohl aber zusammen mit dem Kardinalskollegium sei unfehlbar? Es ist offensichtlich ein weiter Weg gewesen von solcher Auffassung bis hin zu der vatikanischen Definition der persönlichen Unfehlbarkeit des Papstes. — Einen instruktiven Artikel zur Geschichte der „Artes liberales" bietet *M.-Th. d'Alverny*, „Alain de Lille et la Theologia" (111—128); vor allem der „Rithmus de Incarnatione ... editus a magistro Alano" (126—128) wird Interesse finden. — Schließlich sei noch hingewiesen auf die meisterliche Studie von *H.-I. Marrou*, „Saint Augustin et l'Ange" (137—149) — nicht etwa eine augustinische Angelologie, sondern eine Untersuchung über die Herkunft der völlig „unaugustinischen" Legende von dem Engel, der dem faustischen Denker die Grenzen weist.

Der *3. Band* hat eine weniger straffe Stoffgliederung. Unter dem Obertitel „Rencontres des Religions" sind sechs religionsgeschichtliche Studien von *J.-A. Cuttat, R. Arnaldez, E. des Places* u. a. zusammengefaßt. — Fünf weitere Artikel handeln von der „Erkenntnis Gottes", darunter *E. Borne*, „Preuve de Dieu et croyance en Dieu" (85—92), und *B. de Solages*, „Les preuves teilhardiennes de Dieu" (125—132). — Es folgen sechs Beiträge zum „Geheimnis Christi", aus denen vor allem der Artikel von *G. Fessard S. J.* über die „Religiöse und kosmische Schau Teilhard de Chardins" hervorgehoben sei. — Die acht Studien unter dem Obertitel „Méthodes et Programmes" und die früher schon erwähnte Bibliographie des Jubilars (347—356) beschließen die „Mélanges". H. Bacht, S. J.

De Ecclesia. *Beiträge zur Konstitution „Über die Kirche" des Zweiten Vatikanischen Konzils.* Hrsg. von *G. Baraúna O. F. M.* Deutsche Ausgabe besorgt von *O. Semmelroth S. J., J. G. Gerhartz S. J.* und *H. Vorgrimler.* 2 Bände. Gr. 8° (629 S. u. 604 S.) Freiburg - Basel - Wien, Herder — Frankfurt am Main, Knecht 1966. Subskr. je 49.— DM.

Es handelt sich hier um ein Sammelwerk, zu dem 57 Autoren — unter ihnen Konzilsväter und viele Konzilstheologen — beigetragen haben. Die zwei Bände sind in drei Teile gegliedert.

Im I. Teil (I, 23—194) werden geschichtliche und theologische Grundlagen aufgezeigt. Es ist das Werden der Konstitution aus den Erneuerungsbewegungen in Theologie und Seelsorge dargestellt — das Ringen um den jetzigen Text — die Arbeitsweise auf dem Konzil — Geist, Grundeinstellung und Eigenart der Konstitution — das neue Selbstverständnis der Kirche aus diesen Voraussetzungen — und schließlich: welcher Verbindlichkeitsgrad dieser Konstitution zukommt.

Im II. Teil, dem Hauptteil des Werkes (I, 195—629 u. II, 7—492), sind die Hauptthemen der Konstitution behandelt. Dieser Teil ist im Anschluß an die 8 Kapitel der Konstitution in 8 Abschnitte eingeteilt. Thema des 1. Abschnitts ist: Das Mysterium der Kirche. Dabei ist im einzelnen ausgeführt: Das Mysterium der Kirche im Lichte der Schrift — Die Heiligste Dreifaltigkeit und die Kirche — Die Kirche und die Armut — u. a. Im 2. Abschnitt geht es um: Das Volk Gottes, wobei vor allem die Teilnahme aller Gläubigen am Priestertum Christi und das verschiedene Verhältnis der Juden, nichtkatholischen Christen und Heiden zur Kirche herausgestellt sind. Im 3. Abschnitt (II, 7—265) wird die hierarchische Struktur der Kirche aufgezeigt. Hierfür wurden besonders viele Einzelthemen bearbeitet. Dabei steht der Episkopat im Mittelpunkt: Die Bischofsweihe als Sakrament — Die bischöfliche Kollegialität: biblisch, patristisch und in theologischer Entfaltung — Das dreifache Amt des Bischofs. Ein Thema ist den Priestern „zweiten Grades" gewidmet; zwei handeln vom Diakonat. Der 4. Abschnitt gilt den Laien in der Kirche: Die typologische Definition des christlichen Laien — Die Laien und die „consecratio mundi" — u. a. Der 5. Abschnitt bringt zwei Beiträge über die allgemeine Berufung zur Heiligkeit; der 6. Abschnitt drei über die Ordensleute in der Kirche; der 7. Abschnitt einen über die eschatologische Kirche — und der 8. Abschnitt zwei über Maria im Geheimnis Christi und der Kirche.

Der III. Teil bietet Untersuchungen zur Konstitution unter ökumenischem Gesichtspunkt. Außer einem katholischen Spezialisten für ökumenische Fragen äußern sich fünf nichtkatholische Theologen zur dogmatischen Konstitution über die Kirche in ökumenischer Sicht. Die Einzelthemen dieses Teils: Die Konstitution von katholisch-ökumenischem Standpunkt — Gedanken eines Orthodoxen zur Konstitution —

Die Konstitution vom anglikanischen Standpunkt aus gesehen — Die Konstitution „De Ecclesia" in evangelisch-lutherischer Sicht — Gedanken eines reformierten Theologen zur Constitutio dogmatica „De Ecclesia" — Die Lehre von der Kirche auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil in alt-katholischer Sicht.

Schlußwort, alphabetisches Verzeichnis der Mitarbeiter und Sachregister schließen das Werk ab.

Es kann hier nicht in einer ausführlichen Stellungnahme auf alle Einzelthemen eingegangen werden; es soll genügen, allgemeine Züge hervorzuheben und auf Einzelpunkte hinzuweisen. Allgemein ist zu sagen, daß der Geist des Vaticanum II in allen Beiträgen — wenn auch in verschiedener Weise — gegenwärtig ist. Unter den Einzelbeiträgen sind ausgesprochen biblische und patristische Untersuchungen, außerdem einfachhin Explikationen einzelner Artikel der Konstitution oder auch Darstellungen mehr spekulativer Art. Viele Beiträge bringen etwas Neues; in einzelnen ist fast nur schon Bekanntes zusammengefaßt; einzelne Ausführungen sind problematisch.

Zum I. Teil soll hier nur erwähnt werden, daß als Grunddimensionen des gegenwärtigen Selbstverständnisses der Kirche gut herausgestellt sind: Die christozentrische Dimension (I, 168 f.); Die pneumatische Dimension (I, 169—172); Die sakramentale Dimension (I, 172—177); Die endzeitliche Dimension (I, 177 f.). Diese letztgenannte ist aber zu kurz ausgeführt. Wenn in diesem Beitrag gesagt ist, daß die Kirche erklärt, „daß sie zwar im Grunde, ‚in nuce', den ganzen Kern der geoffenbarten Wahrheit besitzt, daß aber nicht wenige Aspekte dieser Wahrheit außerhalb ihrer selbst mit größerer Intensität verwirklicht werden können" (I, 180), dann muß dieses „außerhalb ihrer selbst" richtig verstanden werden. Es wäre wohl besser, eine solche Formulierung zu meiden, da ja diese Wahrheiten nicht „außerhalb" der Kirche verwirklicht sind, sondern in ihr, die über ihre eigenen Mauern hinausreicht. Der Literaturhinweis S. 184 Anm. 75 heißt: TThZ 74 (statt 1).

Im II. Teil zeigt der Beitrag „Die Heiligste Dreifaltigkeit und die Kirche" *(M. Philipon O. P.)* gut auf, wie die Lehre von der Heiligsten Dreifaltigkeit die ganze dogmatische Konstitution über die Kirche durchzieht. — Sehr aufschlußreich sind die Beiträge „Die Kirche als Sakrament des Heils" *(P. Smulders S. J.)* und „Die Sünde in der Kirche" *(K. Rahner S. J.)*. In dem letztgenannten wird zuerst das Problem umschrieben; dann sind die Gründe für die Zurückhaltung der Kirchenkonstitution in dieser Frage genannt; anschließend sind die wenn auch spärlich in ihr enthaltenen Aussagen erklärt, und schließlich ist die Lehre von der Kirche als der „indefectibiliter sancta" kurz dargestellt. Dieser Beitrag geht über die expliziten Aussagen der Kirchenkonstitution hinaus, gibt aber eine gute Weiterführung. — Eine wertvolle Darstellung der paulinischen Lehre von den geistlichen Gnadengaben ist von *H. Schürmann*. Er stellt deutlich heraus, daß es bei Paulus kein „entweder-oder" von Amt und Charisma gibt, sondern daß beide zusammengehören. — In „Die bischöfliche Kollegialität und ihre biblischen Grundlagen" zeigt *St. Lyonnet S. J.* überzeugend, daß nach dem NT, auch nach Paulus, das Kollegium der Apostel Träger der Gewalt ist. — *J. Lécuyer C. S. Sp.* hat in seinem Beitrag „Das dreifache Amt des Bischofs" erfreulicherweise darauf hingewiesen, daß dieses dreifache Amt „in Wirklichkeit zutiefst ein einziges" ist: „es gibt nur eine ‚potestas sacra', eine einzige heilige Gewalt, die durch die Bischofsweihe in Fülle verliehen wird, selbst wenn man verschiedene Bereiche ihrer Ausübung betrachten kann" (II, 187). Auf S. 180 f. hätte der Verf. darauf hinweisen können, daß die Dokumente, nach denen Priester die Gewalt erhielten, die Priesterweihe zu spenden, auch in den neuen Auflagen bei Denzinger zu finden sind, nämlich: DS 1145 f., 1290, 1435. — In dem Beitrag „Die Beziehungen zwischen den Laien und der Hierarchie" macht der Verf., *Mario Gozzini*, Dozent für Geschichte und Philosophie in Florenz, selbst Laie, gute Bemerkungen über die Verbesserung dieser Beziehungen im Geiste des Vaticanum II. Er weist auf institutionelle Erneuerungen im Rahmen der Diözesen und Pfarreien hin; nach seiner Meinung könnte die Verwaltung der kirchlichen Güter von Laien besorgt werden; außerdem sollten bei der Ernennung der Bischöfe und Priester die Gläubigen berücksichtigt werden, womit er aber nicht verlangt, „daß die Laien ... sich an der Ernennung der Bischöfe und Pfarrer beteiligen, um die in der weltlichen Gesellschaft heuzutage angewendeten Verfahren, die demo-

kratischen Formen und Strukturen in der Kirche zu übernehmen" (II, 345). Am Schluß geht er auf die Frage der Neuverteilung der Gewalten ein.

Im III. Teil wird in allen Beiträgen zum Ausdruck gebracht, daß die dogmatische Konstitution über die Kirche ökumenisch ist, auch wenn die einzelnen nichtkatholischen Verfasser klar herausstellen, daß sie der Konstitution nicht voll zustimmen können. „Die größten Entscheidungen des Konzils tragen den Stempel des ökumenischen Geistes" (*Bernard Lambert O. P.*, II, 495). — „Die dogmatische Konstitution ‚Lumen gentium' bedeutet eine vertiefte Stellung des ekklesiologischen Problems und zugleich eine Lebenswahl durch die römisch-katholische Kirche. Nun müssen die von diesem Text verkündigten Prinzipien durch die gelebte Praxis verwirklicht werden; das kann der Ausgangspunkt für eine erweiterte Erfahrung der katholischen Kirche sein" (Archimandrit *Andreas Scrima*, II, 524). — „Bewunderung und Dankbarkeit müssen die erste Reaktion des Anglikaners auf die Konstitution ‚Lumen gentium' weitgehend kennzeichnen ... Obwohl nicht-römische Christen sie natürlich kritischer betrachten, ist sie doch ein Dokument, welches viel Stoff für Überlegungen enthält, viel Material, in dessen Licht sie eingehend ihre eigenen Stellungen überprüfen sollten ... Wenn ihre Dankbarkeit dennoch mit Enttäuschung gemischt ist, dann nur weil die Konstitution trotz des demütigen und wahrhaft ökumenischen Geistes, von dem sie durchdrungen ist, infolge des engen und beschränkten Kirchenbegriffes, mit dem sie operiert, wohl viel von ihrem Wert einbüßt" (*John Norman Davidson Kelly*, II, 526, 534 f.). — „Wenn man ... die Konstitution ‚De Ecclesia' im ganzen überblickt, so muß man zunächst sagen, daß sie einen dogmatischen Aufriß in bezug auf die Kirche darstellt, von dem aus sich eine weitere Verständigung zwischen den getrennten Christen ergeben kann" (*Peter Meinhold*, II, 548). — „Im ganzen möchte ich das Erscheinen der Constitutio ‚Lumen gentium' bei allen verbleibenden Differenzen doch als einen großen ökumenischen Fortschritt von noch nicht abzusehender Tragweite begrüßen. Der dadurch eröffnete oder in neue Bahnen gelenkte ökumenische Dialog dürfte wohl einem ‚nach vorn gerichteten Ökumenismus' Auftrieb geben ..." (*Heinrich Ott*, II, 567 f.). — „Wird die Ekklesiologie des II. Vaticanums im Festhalten am Dogma von 1870 bei allen positiven Ansätzen und neuen Akzenten den Weg zur Einheit erleichtern können?" (*Werner Küppers*, II, 585).

Wer sich mit der dogmatischen Konstitution De Ecclesia beschäftigt, dem stellt sich die Frage nach ihrer theologischen Verbindlichkeit. In dem vorliegenden Werk ist diese Frage aufgegriffen und eine Antwort versucht. *Umberto Betti O. F. M.* erklärt in seinem Beitrag „Der theologische Verbindlichkeitsgrad der Konstitution" (I, 186—194), daß es zwar keine Definition in der ganzen Konstitution gebe, daß aber die Kapitel der Konstitution denselben Wert wie die Kapitel und Lehrentscheidungen der anderen ökumenischen Konzilien hätten, insbesondere des Tridentinums und Vaticanum I. „Ja, ihnen muß sogar noch größere Beachtung geschenkt werden" (I, 189). Der Verf. sagt, „daß die ganze in der Konstitution enthaltene Lehre nicht einfachhin ein Kondensat theologischer Lehrmeinungen ist, sondern in bestimmten Punkten die Überwindung bis dahin noch kontroverser Fragen darstellt; sie bedeutet die autoritative Entscheidung in Form von sicheren Lehrnormen, an denen nicht gezweifelt werden darf" (I, 190). Seine Schlußfolgerung: „Die in der Konstitution dargelegte Lehre ist im ganzen gesehen unwiderruflich. Ihre innere Gültigkeit überwindet die äußeren Modalitäten ihres Ausdrucks. Die wesentlichen Elemente, aus denen sie sich zusammensetzt, haben, obschon sie der Reife bedürfen, von Anfang an Ewigkeitswert. Aus diesen Gründen bildet die Lehre des II. Vatikanischen Konzils von der Kirche wie die der anderen ökumenischen Konzilien unverrückbar einen Teil des katholischen Glaubens. Sie hat alle Titel, um in das Glaubensbekenntnis eingefügt zu werden, in Ergänzung und Vervollständigung der insbesondere vom Konzil von Trient und vom I. Vatikanischen Konzil vorgetragenen Lehre" (I, 193 f.). — Bei dieser Ausführung ist richtig, daß es sich in der dogmatischen Konstitution über die Kirche um keine Definitionen als feierliche Lehrentscheidungen der Kirche handelt. Aber der Verf. scheint die Konstitution als ganze aufgrund der Autorität des Konzils doch zu hoch zu qualifizieren, so daß er sie praktisch als Dogma versteht, wobei er ohne Zweifel gelten läßt, wie er in einer Anmerkung ausdrücklich sagt, daß nicht wenige Punkte vom Konzil bewußt offengelassen wurden, wie aus Art. 54 und auch Art. 31 klar hervorgehe (Anm. 15,

I, 190). — *Joseph Ratzinger* geht im Zusammenhang der Darstellung der bischöflichen Kollegialität auf die Frage der theologischen Qualifikation ein (II, 68—70). Für ihn ist die dogmatische Konstitution über die Kirche „ein in Jahren gewachsenes Dokument intensivsten Selbstausdrucks des gegenwärtigen Glaubensbewußtseins der ganzen auf dem Konzil versammelten katholischen Kirche, die diesen Text als Bekenntnis ihres Glaubens, als Verkündigung an die Welt von heute und als Basis ihrer geistlichen Erneuerung formuliert hat, die nicht auf schwankenden Füßen stehen darf. Das bedeutet nicht, daß der Text etwa in den Einzelheiten seiner Formulierung und Gedankenführungen oder gar seiner Schrift- und Väterzitationen irreformabel sei. Aber es bedeutet, daß im Gesamt der lehramtlichen Texte der neueren Zeit dieser Konstitution eine vorrangige Bedeutung als einer Art von Interpretationsmitte zukommt" (II, 70). — *Yves M.-J. Congar O. P.* kommt im Schlußwort auf diese Frage zu sprechen. Er stellt fest, daß man kaum versteht, warum das Konzil in der Lehre des Episkopats kein endgültiges Urteil abgegeben hat. Er fährt dann fort: „Über viele andere Punkte, die in der Konstitution berührt und im vorliegenden Band untersucht werden, gibt das Konzil lediglich — auf feierliche Weise — eine allgemeine Lehre: wenn man es wagte, würde man sagen, daß es durch einen einstimmigen Akt des außerordentlichen Lehramtes die gewöhnliche Lehre des ordentlichen und universalen Lehramtes verkündigt. Das entspricht nicht eigentlich einer ‚Definition'; es genügt jedoch, damit die verkündigte Lehre *verpflichtet*, weil es eben jene Lehre darstellt, über die das katholische Lehramt sich einig ist" (II, 591). — Wenn man diese Erklärungen überdenkt und die Konstitution in ihrer Eigenart ernst nimmt, kommt man zur Überzeugung, daß in ihr zwar keine feierliche Definition ausgesprochen wurde, daß aber doch eine doktrinäre Weiterführung der kirchlichen Lehre — vor allem im Anschluß an das Vaticanum I — gegeben ist. Die ganze Konstitution kann aber wohl nicht als „Teil des katholischen Glaubens" (I, 194) bezeichnet werden. Sie hat in ihren Einzelaussagen wohl unterschiedliche Verbindlichkeit. So wird es eine in nächster Zeit zu leistende Aufgabe der Theologie sein, in den einzelnen Artikeln der Konstitution Aussageinhalt und Aussageweise genau voneinander abzuheben und den Aussageinhalt aus dem Kontext, in dem er nun steht, und aus seinem Werden in seiner theologischen Verbindlichkeit zu erhellen.

Es seien noch einige Bemerkungen erlaubt. Die Initiative zu diesem Sammelwerk wurde während des Konzils ergriffen und viele Beiträge wurden vor Abschluß des Konzils fertiggestellt. Das hat den Vorteil, daß viele Mitarbeiter ihren Beitrag aus der unmittelbaren Arbeit an der Konstitution und dem Erleben des Werdens dieser Form der Konstitution heraus geschrieben haben. Damit ist aber auch der Nachteil verbunden, der beim Studium der einzelnen Beiträge mehr oder weniger spürbar wird, daß die Verfasser keinen genügenden Abstand vom Konzil hatten (und daß manche ihren Beitrag wohl unter Zeitdruck schrieben). Das hier vorliegende Werk bringt eine Sicht und Stellungnahme zur dogmatischen Konstitution über die Kirche aus der Zeit des Konzils selbst, ist aber erst nach seinem Abschluß erschienen. So ist relativ häufig vom Schema XIII die Rede als einem Schema, das in Zukunft erst seine Geltung erlangen wird (I, 182, 474, 493; II, 213, 292, 596), während dieses Schema XIII schon lange zur Pastoralkonstitution „Gaudium et spes" geworden ist. — Das gebotene Sachregister könnte etwas umfassender sein, auch wenn man die Vorbemerkung, daß die Sachgebiete aus den Kapitelüberschriften und dem Aufbau leicht zu finden seien, voll gelten läßt. — Ein Index der ausführlich behandelten Artikel der Konstitution wäre eine große Hilfe; ebenso ein Index der ausführlich behandelten Stellen der Heiligen Schrift. Solche Indices hätten zwar viel Arbeit erfordert, den Wert des Werkes aber gehoben.

Durch diese Bemerkungen soll die Bedeutung vor allem vieler Einzeluntersuchungen dieses Werkes nicht gemindert werden. Das hier vorliegende Werk ist für alle, welche sich mit der dogmatischen Konstitution über die Kirche „Lumen gentium" auseinandersetzen wollen, von großem Wert.

R. Lachenschmid, S. J.

Scharbert, Josef, *Heilsmittler im Alten Testament und im Alten Orient* (Quaestiones disputatae, 23/24). 8° (346 S.) Freiburg 1964, Herder. 28.80 DM.

Sch. veröffentlichte 1958 eine umfassende Studie über „Väterfluch und Vätersegen" (BBB, 14; vgl. Schol 35 [1960] 93—96) als ersten Band einer Trilogie über „Solidarität in Segen und Fluch im AT und in seiner Umwelt". Das vorliegende Werk entspricht dem dort angekündigten zweiten Band über Solidarität zwischen Mittler und Volk. Da es sich beim „Mittler" um ein auch für die systematische Theologie zentral wichtiges Thema handelt, schien es ratsam, über den Kreis der Fachexegeten hinaus bewußt auch die Systematiker anzusprechen und ihnen einerseits das biblische Material in all seiner Differenziertheit vorzulegen, ohne die Darstellung allzusehr mit fachwissenschaftlichen Einzelerörterungen zu beladen, anderseits aber die durchgehenden Wesenszüge der wichtigsten Mittlergestalten und die im AT zutage tretenden prinzipiellen Lehren über das Mittlertum als Grundstruktur göttlicher Heilsökonomie übersichtlich zusammenzustellen. Das hat nicht nur zu einer etwas einfacheren und auch dem Nichtexegeten überall voll zugänglichen Darstellungsform geführt, sondern auch eine gewisse Akzentverschiebung von „Solidarität zwischen Mittler und Volk" zu „Mittlertum überhaupt" mit sich gebracht, was gewiß kein Schaden ist, zumal der Mittlergedanke die Idee der Solidarität praktisch impliziert.

So werden — nach einem gedrängten Forschungsbericht (11—20) und einem ausführlicheren Referat über „Mittler im Alten Orient" (Teil I; 21—67), wo neben dem Priestertum vor allem das sakrale Königtum in seiner Mittlerfunktion zu überprüfen war, — im Hauptteil des Buches (Teil II; 69—235) zunächst alle konkreten Aussagen des AT über Mittlergestalten und Mittlertum gesammelt. Sch. faßt dabei jeweils eine Gruppe von Büchern zusammen (Pentateuch in seinen verschiedenen Sichten, dtr und chron Geschichtswerk, jüngere Erbauungsschriften, Propheten vor Jer, Jer und Ez, Is 40—66, nachexilische Propheten und Apokalyptik, Pss und Klagelieder, Weisheitbücher) und sammelt sorgfältig alle Aussagen über darin vorkommende Mittlergestalten. Das ergibt „eine beinahe verwirrende Mannigfaltigkeit an Gedanken über das Verhältnis zwischen Gott, Mittler und Volk" (237), die zwar zeigt, wie breit und vielfältig das Mittlerthema im AT aufgenommen und entfaltet ist, aber noch kaum ein plastisches Bild der verschiedenen Heilsmittler ergibt. So ist ein weiterer Teil (Teil III; 237—320) notwendig, um in Zusammenschau des ganzen Materials die wesentlichen Züge der einzelnen Mittlergestalten klarer zu zeichnen (durchweg unter folgenden Aspekten: die Person des Mittlers, ihre Mittlerfunktionen, innere Grundlage ihres Mittlertums, vermittelte Heilsgüter, ihre Empfänger, Unheilsmittlung, Vergleich mit dem Alten Orient). Hier wird nun ganz deutlich, daß in alter Zeit der Bundesmittler (Moses, Josue, Samuel) in Israel der einzige und umfassende Mittler von Gott zu Israel und von Israel zu Gott hin war. Sein breites Amt und seine universale Mittlervollmacht spaltet sich mit Beginn der Königszeit in mehrere z. T. konkurrierende Mittlerämter auf: König, Priester, Prophet, die, wenn auch gewisse Überschneidungen vorkommen, je ihre spezifischen Mittlerfunktionen haben. In späterer Zeit tritt zu ihnen noch der Märtyrer (Prototyp der leidende Gottesknecht Is 53) als wichtige Mittlergestalt. Neben diesen individuellen Mittlern hat ganz Israel noch eine Heilsmittlerfunktion für die Heiden. Ein letzter Schritt zur Erhebung der wesentlichen Doktrin des AT über Heilsvermittlung wird in einem abschließenden Kapitel (308—320) getan, wo nun über die einzelnen Mittlergestalten und Mittlerämter hinaus die konstanten und allgemeingültigen Aspekte des atl. Mittlertums als eines wesentlichen Elements der göttlichen Heilsökonomie systematisch in zehn Thesen zusammengefaßt werden; jeweils mit einem kurzen Ausblick auf das Mittlertum in der ntl. Heilsordnung. Nur einige seien hier genannt: Gott gewährt den Menschen Heil durch und für andere; durch die Bestellung von Mittlern aktiviert Gott die Solidarität der Menschen im Dienste seines Heilsplans; der Mittler steht zwischen Gott und Mensch und gehört doch beiden ganz an; das durch die Mittler gewirkte Heil bleibt immer ungeschuldetes, magisch nicht manipulierbares Gnadengeschenk Gottes; die Mittler üben ihre Heilsfunktionen im Rahmen der von Gott gesetzten Bundesordnung Israels aus. Die systematischen Theologen werden für eine so bequeme Darreichung der Quintessenz des Ganzen dankbar sein, sich aber hoffentlich dadurch nicht von der Durcharbeitung des eigentlich biblisch-exegetischen Teils der Studie dispensiert fühlen. Denn die atl. Mittlervorstellungen

lassen sich nicht in eine kurze Formel oder einen modernen Begriff zusammenfassen, mahnt These 9 (die zwar anders gemeint, aber auch in diesem Sinn gültig ist).

Gegen das Gesamtergebnis der Untersuchung wird man kaum etwas einzuwenden haben. Die Arbeit hat eine theologische Zielsetzung, hält sich daher im ganzen an das Zeugnis der Bibel über die einzelnen Mittlergestalten und ihre Funktionen. Ob und inwieweit dieses den historischen Realitäten entspricht, steht nicht eigentlich zur Debatte, wird aber durchweg wenigstens kurz erörtert. Mancher wird vielleicht eine genauere Behandlung der älteren messianischen Texte vermissen. Doch hat der dort für die Heilszeit verheißene Davidide kaum die Funktion eines Mittlers des Heils, eher eines Verwalters und Bewahrers. Erst beim Gottesknecht in Is 40 ff. (den Sch. am liebsten mit Deuterojesaja selbst gleichsetzen möchte) wird die Mittlerfunktion ganz deutlich und in ihrer höchsten Vollendung herausgestellt. Dagegen hätte man bei den Weisheitsbüchern wohl wenigstens die Frage erwartet, ob und inwieweit die Weisheit selbst als Mittlergestalt verstanden werden kann. In Teil II wird die Darstellung manchmal etwas weitschweifig. Das mag mit dem anvisierten breiteren Leserkreis zusammenhängen. Dagegen hätte man z. B. bei dem verschiedenen Mittlerbild der Pentateuchquellen gewünscht, daß die Unterschiede aus der verschiedenen Gesamttheologie der einzelnen Quellen organischer verständlich gemacht würden, was meines Erachtens durchaus möglich wäre. Auf die Deutung von Einzelstellen einzugehen, lohnt sich bei einer solchen Arbeit kaum, da das Gesamtergebnis nicht davon berührt wird. Immerhin, daß die Fürbitte Abrahams in Gn 18 mit der Rettung Lots „doch ihr eigentliches Ziel erreicht" hat (S. 75 f.), scheint kaum der Sinn des Textes zu sein. 4 Kg 5, 6 schreibt der Aramäerkönig dem König von Israel nicht die Fähigkeit zu, Kranke zu heilen, da er nach dem Kontext sehr wohl weiß, daß die Heilung durch den Propheten erfolgen soll. Den zu berichtigenden Druckfehlern, die auf einem beigegebenen Zettel vermerkt sind, wäre noch S. 94, Zeile 4 „Strafen" beizufügen (lies wohl „Stufen" oder „Strata").

J. Haspecker, S. J.

Haag, Herbert, *Biblische Schöpfungslehre und kirchliche Erbsündenlehre* (Stuttgarter Bibelstudien, 10). Kl. 8° (75 S.) Stuttgart 1966, Katholisches Bibelwerk.

Daß dieses Buch von einem Dogmatiker rezensiert wird, ist in seiner eigenen Anlage und Zielsetzung begründet. Verf. spricht die Dogmatiker an und „hofft, ihnen für die von ihnen als notwendig und dringlich empfundene Neuinterpretation der herkömmlichen Erbsündenlehre einen willkommenen Beitrag anzubieten" (12). Kein Zweifel, daß ein solcher Beitrag den Dogmatikern willkommen ist. Die Arbeit — ursprünglich eine Gastvorlesung an der Universität Wien — ist in drei Teile gegliedert. Davon ist bemerkenswerterweise der erste am umfangreichsten, in dem die in den Lehrbüchern der Dogmatik und den katechetischen Handbüchern vorgelegte Lehre von der Erbsünde dargestellt wird. Im zweiten Teil ist der Verf. in seinem eigentlichen Fachgebiet. Er charakterisiert zunächst den priesterschriftlichen Schöpfungsbericht, in dem über die Entstehung der Sünde keine Auskunft gegeben, wohl aber das Heraufkommen der Sünde in der guten Schöpfung als Tatsache klar konstatiert wird. Dem wird dann die jahwistische Paradies- und Sündenfallerzählung gegenübergestellt, in der die alte Überlieferung von der generellen Erschaffung des Menschen individualisiert worden ist. Im dritten Abschnitt dieses zweiten Teils geht H. mit der Lehre von den Dona praeternaturalia ins Gericht, die nicht in der Schrift, sondern in jüdischen Apokryphen fundiert sei (51). Auch den Tod will H. im Alten Testament nicht als Strafe für die Sünde gedeutet sehen. Und schließlich bietet das Alte Testament keinen zwingenden Grund, am monogenistischen Ursprung der Menschheit festzuhalten. — Der dritte Teil der Arbeit behandelt recht kurz — doch wohl zu kurz — die klassische Stelle des Neuen Testamentes für die Erbsünde und schließlich die lehramtlichen Äußerungen des Tridentinums, denen er einen ganz kurzen Blick in die Tradition vorausschickt, eigentlich nur um zu zeigen, daß sich dessen Erbsündenauffassung auf die falsche Vulgataübersetzung von Röm 5, 12 stütze. Die Behandlung des Trienter Konzils ist vor allem von der Beobachtung bestimmt, daß das Tridentinum nicht nur „die

Problemstellung des 20. Jahrhunderts nicht kennt, sondern auch, daß es der Problemstellung des 16. Jahrhunderts weitgehend mit Formulierungen begegnet, die den dogmatischen Auseinandersetzungen des 5. und 6. Jahrhunderts entstammen" (69).

Was H. von der Exegese, vor allem des Alten Testamentes, her beibringt, verlangt ganz sicher, in der Dogmatik ernst genommen zu werden. Das wird wohl mehr noch für die Lehre von den Dona praeternaturalia akut als für die Lehre von der Erbsünde selbst. Denn daß für sie aus dem Alten Testament kein eigentlicher Beweis beigebracht werden kann, ist den Dogmatikern längst klar gewesen, was natürlich auch H. weiß. Bezüglich der Kritik H.s an der Lehre von den Dona praeternaturalia braucht man gar nichts dagegen zu haben, daß die Ergebnisse der Exegese in vielen Aussagen zu gewissen Einschränkungen zwingen. Es scheint uns nur, daß H. zuwenig differenziert spricht, sowohl in seiner Darstellung der Aussagen der Dogmatiker wie aber auch der Ergebnisse der Exegese für die Frage nach den Dona praeternaturalia des Urstandes. Es erscheint uns methodisch einigermaßen unglücklich zu sein, daß das Buch mit einer umfänglichen, nicht besonders liebevoll klingenden Darstellung der Erbsündenlehre in der Dogmatik von heute beginnt. Das gibt dem Ganzen gleich eine fast polemische Färbung. Vor allem aber wird dadurch der eigentliche Fragepunkt verschoben. Handelt es sich denn wirklich vordringlich um das Verhältnis der dogmatischen Theologie zu den Ergebnissen der exegetischen Wissenschaft im Thema Erbsünde oder nicht vielmehr zunächst einmal um das Verhältnis der exegetischen Ergebnisse zum Dogma? Die Dogmatik wird sehr gern bereit sein, ihre eigenen Aussagen neu zu orientieren, wenn sie erkennen könnte, daß das Dogma der Kirche ihr die Möglichkeiten dazu in dem von der Exegese nahegelegten Ausmaß gibt. Die Möglichkeit dazu hätte ausführlich untersucht werden müssen, wenn das Buch seinen versprochenen Sinn erfüllen soll. Gewiß gibt H. am Schluß eine Konfrontierung mit dem Erbsündendogma des Tridentinums. Es ist kein Zweifel, daß die Dogmatik untersuchen muß, ob das Tridentinum schon voll ausgedeutet ist hinsichtlich der Möglichkeiten einer anders nuancierten Lehre von der Erbsünde und den Dona praeternaturalia, und das gerade hinsichtlich dessen, was aus der Schrift aufgewiesen werden kann. Anderseits darf aber nicht so getan werden, als müsse das Dogma, wo es mehr sagt, als was man aus dem ausdrücklichen Befund der Schrift erheben kann, auf das zurückgenommen werden, was in der Schrift explicite gesagt wird. Das Dogma der Kirche über die Erbsünde stützt sich auch keineswegs nur auf Augustinus und die von ihm benützte falsche Übersetzung von Röm 5, 12. Daß es auch eine frühchristliche griechische Tradition für die Erbsündenlehre gibt, hat A. Grillmeier S. J. an einer Homilie Melitos von Sardes gezeigt (Schol 24 [1949] 481—502).

Zwei Punkte des katholischen Erbsündendogmas sind von H. eigentlich gar nicht in die Überlegung einer Neuinterpretationsmöglichkeit einbezogen worden. Gerade sie aber scheinen, soweit man bisher sehen kann, einer Deutung der Erbsünde im Sinne einer Sündenbeherrschtheit der Welt und der menschlichen Gemeinschaft, in die der einzelne hineingeboren und von der er bestimmt und beherrscht wird, entgegenzustehen. Jedenfalls hätten sie ausdrücklich besprochen werden müssen. Der eine dieser Punkte ist die Aussage des Tridentinums, daß durch die Sünde Adams die von Gott empfangene Heiligkeit und Gerechtigkeit nicht nur für ihn selbst, sondern auch für uns verloren ging, so daß die Sünde „omnibus inest unicuique suum" (DS 1512 f.). Der andere Punkt ist in einem Dokument ausgesprochen, das die Dogmatik allgemein als Definition ansieht, das aber in den Darlegungen H.s überhaupt nicht berücksichtigt wird. Das Decretum pro Graecis des Konzils von Florenz betont den echten (wenn auch analogen) Sündencharakter der Erbsünde dadurch, daß es sagt: Illorum animas, qui in actuali mortali peccato vel solo originali decedunt, mox in infernum descendere (DS 1306). Da ist gewiß nicht definiert, daß es Menschen gebe, die tatsächlich nur in Erbsünde sterben und der Verdammnis anheimfallen, wohl aber, daß ein Mensch, wenn er in bloßer Erbsünde sterben sollte, der Verdammnis anheimfällt. Mit dem infernum ist die privatio visionis beatificae gemeint, das also, was sich aus der Sünde als Verewigung des Trennungszustandes von Gott ergibt. Wenn die Möglichkeit einer Neuinterpretation des Erbsündendogmas ins Auge gefaßt wird, darf auf eine Konfrontation mit diesen Aussagen nicht verzichtet werden.

Was die Neuinterpretation der Dona praeternaturalia des Urstandes angeht, so geht sie in der Dogmatik heute in eine Richtung, die sowohl die Überstrapazierung biblischer Aussagen wie die Bagatellisierung der Aussagen des Tridentinums meidet. Die Todes- und Leidensfreiheit der Menschen im Urstand braucht nicht zu heißen, daß es im Urstand kein Sterben und keine leidvolle Erfahrung menschlicher Begrenztheit gegeben hätte. Beides wäre aber im Zustand der liebenden Kommunikation mit Gott anders erfahren worden als nach der Sünde. Eine Neuinterpretation in dieser Richtung braucht nicht bis zur Leugnung der Dona praeternaturalia zu gehen, wenn sie auch in ihrer Deutung erheblich nüchterner sein wird als frühere Zeiten.

In der Deutung des klassischen Textes für die Erbsündenlehre im Neuen Testament, Röm 5, 12—19, gibt H. eine Reihe wertvoller Hinweise. Daß allerdings „mit dem allgemeinen Tod, den die Sünde zur Folge hat, nicht primär der physische Tod gemeint sein kann" (62), ist nicht leicht zu sehen, selbst wenn gern zugegeben werden soll, daß dem physischen Tod Zeichencharakter für den Verlust der Lebensgemeinschaft mit Gott zukommt. Es ist aber zunächst doch der physische Tod in jener schreckhaften Gestalt, die er als Gefolge der Sünde für den Menschen hat. Es wäre auch die Frage zu stellen, ob H. nicht zu sehr nur nach der Beweiskraft von Röm 5, 12 fragt und die Bedeutung der Adam-Christus-Parallele von V. 19 und des etwas vertrackten Gedankengangs der Verse 13—14 für die Erbsündenlehre unberechtigterweise unbeachtet läßt.

Das Studium der Haagschen Arbeit ist, soweit es die alttestamentlich-exegetische Seite angeht, eine Hilfe für den Dogmatiker. Als unerfülltes Desiderat muß jedoch herausgestellt werden, daß H. doch wohl die wirkliche Situation der Theologen als Glaubenswissenschaftler nicht genügend vor Augen hat. Gewiß müssen die Dogmen der Kirche immer wieder vom Wort Gottes her, also auch gerade vom biblischen Urgrund her, interpretiert, ergänzt, verlebendigt werden. Es darf aber nicht so getan werden, als ob es keine Glaubensentfaltung über das ausdrücklich in der Schrift Gesagte hinaus geben könnte, sondern das Dogma auf den exegetisch nachweisbaren Befund der Schrift zurückgenommen werden müßte.

O. Semmelroth, S. J.

Schnackenburg, Rudolf, *Das Johannesevangelium.* I. Teil: Einleitung und Kommentar zu Kap. 1—4 (Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament, IV, 1). Gr. 8° (XXXV u. 524 S.) Freiburg 1965, Herder. 68.— DM.

Wie die bisher erschienenen Bände des Herderschen theologischen Kommentarwerkes zum Neuen Testament bietet auch dieser erste Band zum Johannesevangelium eine ausführliche Darstellung der Einleitungsfragen. Wegen der zahlreichen Probleme, welche die johanneische Frage aufgibt, ist die Einleitung für die Auslegung gerade dieses Evangeliums von besonderer Wichtigkeit. Ein Urteil in den Einleitungsfragen gibt in mancher Hinsicht eine Vorentscheidung für den Kommentar, wie umgekehrt der Kommentar rückwirkt auf die Lösung jener Fragen. Wir sind dem Verf. dankbar für die fast 200 Seiten, auf denen er mit reicher Literaturangabe und unter Ausnutzung auch der neuesten Literatur die Themen der modernen Johannes-Forschung zusammenfassend darstellt und dabei seinen eigenen Standpunkt zu erkennen gibt und begründet. Der reiche Stoff ist nach folgenden Gesichtspunkten geordnet: 1. Das Johannesevangelium als Evangeliumsschrift; 2. Verhältnis zu den Synoptikern; 3. Literarkritik am Johannesevangelium; 4. Tradition und Redaktion; 5. Die Verfasserfrage; 6. Sprache, Stil und Gedankenbewegung; 7. Geistiges Milieu und Herkunft; 8. Theologische und zeitgeschichtliche Tendenzen; 9. Textüberlieferung und Textkritik; 10. Das Johannesevangelium in der Geschichte.

Im 1. Punkt liegt es dem Verf. daran, zu zeigen, wie auch das vierte Evangelium ein echtes „Evangelium", Heilsbotschaft, ist und daher in seiner Wesensstruktur sich von den synoptischen Evangelien nicht unterscheidet. Es liegt im Wesen des einzigartigen, nicht vergleichbaren genus litterarium „Evangelium", daß es auch Geschichtsaussage ist, weil ja die Heilsoffenbarung in der geschichtlichen Person und im geschichtlichen Wirken Jesu Christi geschah; gleichwohl ist es seiner Zielsetzung nach primär nicht „historisch-chronistische" Beschreibung, sondern Bezeugung und Verkündigung des in Christus geschehenen Heils. Früher hat man oft die synop-

tischen Evangelien, vorab Markus, zu einseitig als Berichte vom historischen Verlauf des Lebens Jesu betrachtet und anderseits dem vierten Evangelium jeglichen Geschichtswert abgesprochen. In Wirklichkeit sind auch die synoptischen Evangelien keine Biographien, sondern, jedes in seiner Weise, theologisch auf die Verkündigung des in der Geschichte Jesu geschehenen Heils ausgerichtet. Wenn letzteres auch im vierten Evangelium besonders deutlich hervortritt, so ist doch nicht zu verkennen, daß auch hier das Heil an die Geschichte Jesu gebunden bleibt. Verf. weist unter anderem hin auf den auch bei Johannes beibehaltenen geschichtlichen Rahmen, auf die gerade bei ihm besonders ausgeprägte dramatische Zuspitzung des Geschehens, auf die Bedeutung der Wunder als Tatzeichen. „Es wäre eine arge Verkennung dieser ‚Zeichen', wollte man sie nur als sinnfällige Darstellungen, symbolische Veranschaulichungen bestimmter christologisch-soteriologischer Gedanken ansehen. Es fällt auf, welchen Nachdruck der Evangelist auf ihre Dinglichkeit und Tatsächlichkeit legt" (7—8). Auch finden sich nicht selten Angaben chronologischer, topographischer, zeitgeschichtlicher Art, welche den Evangelisten als Kenner Palästinas und als vertraut mit den Verhältnissen im Judentum zur Zeit Jesu ausweisen und daher volles Vertrauen verdienen. Man darf daher „das 4. Evangelium im Unterschied zu den syn. Evangelien nicht einem anderen genus litterarium zuordnen" (9). Es hebt sich aber von diesen ab durch die theologisch sehr vertiefte Schau der Geschichte Jesu und vor allem durch die Art, wie es die *Rede* Jesu bringt (11—14). Hier spricht nicht mehr der synoptische Jesus. Hier ist alles transponiert in die sprachliche und theologische Diktion des Evangelisten. Kaum noch klingt die Botschaft vom Gottesreich an. Jesus offenbart sich bei Johannes eigentlich nur selber. In der Tiefe gesehen, ist das zwar nur scheinbar eine andere Verkündigung, da ja Jesus in Person der Weg zum Vater ist und er allein die Glaubenden in den himmlischen und göttlichen Bereich zu führen vermag. Diese seine Heilsbedeutung wird von den Synoptikern auch vorausgesetzt und ist in der synoptischen Verkündigung Jesu implizit auch enthalten. So sind denn die Reden Jesu bei Johannes alles andere als ein „historisches Referat oder Protokoll", aber es fehlt ihnen nicht das geschichtliche Fundament im Jesuswort; und es lohnt sich der Versuch, in der johanneischen Komposition und Diktion auf den Kern des historischen Jesuswortes vorzustoßen. Man wird dem Verf. zustimmen, wenn er sagt, daß nach der Intention des vierten Evangelisten die Reden Jesu in seinem Evangelium nicht als frei erfunden, sondern als Reden Jesu anzusehen seien, die freilich durch das Medium der vertieften Glaubenserkenntnis gegangen sind. Wir haben diesen 1. Punkt etwas eingehender zu referieren gesucht, weil die darin ausgesprochenen Gedanken und Sichten richtunggebend sind für die Auslegung des Textes im Kommentar.

Wenn das vierte Evangelium seiner wesentlichen Struktur nach den anderen Evangelien an die Seite zu stellen ist, wie verhält es sich dann zu ihnen der inhaltlichen Seite nach? Fußt es auf ihnen? Will es sie ergänzen, überbieten oder gar verdrängen? Darauf sucht Verf. eine Antwort zu geben im 2. Punkt der Einleitung. Zu diesem Zweck untersucht er den mit den Synoptikern gemeinsamen Erzählungsstoff und die gemeinsamen Logien und vergleicht schließlich noch mit dem entsprechenden synoptischen Material die johanneischen Zitate aus dem AT sowie die Weise seiner Gleichnisse und Bildworte. Er kommt zu folgendem Resultat: Eine direkte literarische Abhängigkeit des Johannesevangeliums von den Synoptikern ist nicht wahrscheinlich. Übereinstimmungen können genügend durch die mündliche Überlieferung erklärt werden. Selbst die zahlreichen Beziehungen zur lukanischen Überlieferung werden ihren Grund in tieferen Schichten der Traditionsgeschichte haben. Die johanneische Überlieferung ist selbständig und läßt keine Tendenz erkennen, die synoptischen Evangelien zu korrigieren, zu ersetzen oder zu verdrängen. Wohl setzt Joh eine gewisse Kenntnis des synoptischen Stoffes voraus, die aber auch durch die mündliche Überlieferung gegeben sein konnte. Die an äußeren Daten ärmere johanneische Überlieferung bietet doch nicht wenige zusätzliche Informationen, die auch unter historischem Aspekt Beachtung verdienen. Das merkwürdige Verhältnis des vierten Evangelisten zur synoptischen Tradition (Übereinstimmung und Berührung bei gleichzeitiger Divergenz) beruht vor allem auf seiner theologischen Zielsetzung: im irdischen Wirken und Reden Jesu die Gestalt des Offenbarers und Heilbringers recht hervortreten zu lassen und überall die unvergängliche Heilsbedeutung der zurückliegenden Ereignisse aufzuzeigen.

Im folgenden Abschnitt (Literarkritik am Johannesevangelium) warnt Verf. vor allzu scharfsichtiger Kritik. Man solle den vorliegenden Text, so wie er ist, möglichst zu verstehen suchen. An einigen Stellen zeigt das Evangelium aber doch eine „Geschichte" seines Werdens an, die beachtet sein will, damit man Unebenheiten und Anstöße als solche erkennt und zu korrigieren vermag. Joh. 5, 3b—4 und 7, 53 — 8, 11 gehören nicht zum Evangelium. Kapitel 21 ist ein Nachtrag (vgl. 20, 30 f.), wohl von der „Redaktion" hinzugefügt (vgl. 21, 24 f.). Kapitel 5 sollte hinter Kapitel 6 gestellt werden, und 7, 15—24 paßt besser hinter 5, 47; es ergibt sich dann folgende Ordnung: Kap. 4; 6; 5; 7, 15—24; 7, 1—14 25—52 usw. Die „situationsgelösten" Redestücke 3, 13—21 und 3, 31—36 können als „johanneisches Kerygma" verbunden (in der Ordnung 3, 31—36 13—21) und an das Nikodemus-Gespräch (3, 1—12) angehängt werden. Die heutige Unordnung in dem genannten Abschnitt (5, 1 — 7, 24) rührt wohl von der „Redaktion" her. Diese hat auch die Kapitel 15—17 hinzugefügt, sicher aus dem Repertoire des Evangelisten; ursprünglich schloß sich 18, 1 ff. an 14, 31 an. Der Prolog bietet ein eigenes Problem, das im Kommentar zu behandeln ist. — Quellenscheidung — sei es, daß man eine Grundschrift herauszulösen sucht, sei es, daß man zwei Quellen annimmt (Sêmeia-Quelle, Offenbarungsreden) — lehnt Verf. mit Recht ab, mit Berufung auf die auch durch die neuere Forschung überzeugend aufgezeigte Einheitlichkeit des Stils. Wahrscheinlich ist nur, daß der Evangelist auf eine Sammlung von Wundererzählungen zurückgreifen konnte. Die obengenannten Unstimmigkeiten lassen sich nicht durch „Blattvertauschung" erklären. Sie werden verständlich, wenn man annimmt, wie es ja auch durch 21, 24 geboten ist, daß nicht der Evangelist selber, sondern ein Kreis seiner Schüler letzte Hand anlegte und das Werk wohl erst nach dem Tode des Evangelisten herausgab. Dabei konnten bei einem Material, das noch nicht bis ins letzte geordnet war, Fehler in der Einordnung unterlaufen oder auch Hinzufügungen aus den sonst vom Evangelisten hinterlassenen Aufzeichnungen gemacht werden.

Das Problem „Tradition und Redaktion" (46—60) stellt sich bei Joh anders als bei den Synoptikern. Die Synoptiker sind die Redaktoren des ihnen vorliegenden Stoffes, wenn sie auch dabei durchaus ihrem eigenen Evangelium eine besondere Note und theologische Zielsetzung zu geben wissen. Aber ein Vergleich zeigt, daß sie den überlieferten Stoff doch im ganzen unberührt in ihr Evangelium aufgenommen haben, so daß man bei ihnen formgeschichtlich rückfragen und die verschiedenen Formen oder Gattungen der mündlichen Überlieferung feststellen kann. Demgegenüber haben wir im vierten Evangelium ein Werk von hoher sprachlicher, begrifflicher, theologischer Einheit vor uns; alles ist sozusagen in diese „johanneische" Form eingeschmolzen. Dahinter steht natürlich eine große Verfasserpersönlichkeit, eben der „Evangelist". Man kann seine Arbeit nicht als reine Redaktionsarbeit ansehen, wie es bei den Synoptikern bis zu einem gewissen Grade noch möglich ist. Trotzdem muß aber auch im vierten Evangelium, wie oben schon gesagt ist, mit der Möglichkeit eines Eingriffs oder kleiner ergänzender Bemerkungen durch die Redaktion gerechnet werden. Auch ist es bei Joh nicht ausgeschlossen, von ihm aus nach der vorgegebenen, mit der synoptischen gleichen oder vergleichbaren Tradition zu fragen. So vor allem bei den Wundererzählungen; aber auch in dem Redegut kann man nicht selten zum Kern der ursprünglich überlieferten „Logien" vorstoßen. Im Punkt der Erzählungen glaubt Verf. sogar auf eine dem Evangelisten vorliegende „Wunderquelle" schließen zu können.

Wer aber ist der Evangelist? Damit ist ein schwieriges, wohl kaum mit letzter Sicherheit zu lösendes Problem gestellt. Ist es der Apostel Johannes? Ist es ein anderer, etwa aus dem Schülerkreis des Apostels? Sch. ist der Frage mit großem Verantwortungsbewußtsein und zugleich wissenschaftlicher Ehrlichkeit nachgegangen (60—88). Er untersucht zunächst die altkirchliche Überlieferung: das Zeugnis des Irenäus und seiner Gewährsmänner (Polykarp und Papias), des Polykrates von Ephesus, des Clemens von Alexandrien, den alten lateinischen Evangelienprolog und den Kanon Muratori und noch weitere Zeugnisse (Tertullian, Eusebius, Ephräm). Danach ist das Zeugnis der Kirche für die Abfassung des vierten Evangeliums durch den Apostel und Zebedäussohn Johannes mit Sicherheit greifbar am Ende des 2. Jahrhunderts. Aber in der Rückverfolgung dieses Zeugnisses in frühere

Zeit bleiben Dunkelheiten und Unsicherheiten, vor allem in der Deutung und Wertung des Papias-Zeugnisses auf das sich Irenäus und auch der altlateinische Prolog (wenigstens mit) stützen. Immerhin ist das Zeugnis der kirchlichen Tradition, daß die Autorität des Apostels Johannes hinter dem vierten Evangelium steht, nicht eigentlich erschüttert, zumal nach dem Verf. die Autorschaft des bei Papias genannten „Presbyters" Johannes, der vom Apostel, wie es scheint, zu unterscheiden ist, wohl nicht in Frage kommt und anderseits ein früher Tod des Apostels Johannes nicht angenommen werden kann. Die Untersuchung des inneren Zeugnisses des Evangeliums ergibt auch kein ganz eindeutiges Ergebnis. Joh 19, 35, wo als Augenzeuge der Seitenöffnung Jesu durch die Lanze doch kein anderer als der 19, 26 genannte „Jünger, den Jesus liebte", bezeichnet wird, braucht noch nicht notwendig auf die Person des Evangelisten gedeutet zu werden. Gegen die Abfassung durch den Sohn des Fischers aus Galiläa lassen sich gewiß manche innere Gründe aus der ganzen sprachlichen und geistigen Höhenlage des Evangeliums nennen, ganz durchschlagend sind sie nicht. Der stärkste Hinweis auf eine Abfassung durch Johannes, den Apostel, ist zweifellos durch Joh 21, 24 gegeben. Der hier als Autor des Evangeliums ins Auge gefaßte „Jünger" ist ja kein anderer als der 21, 20 genannte „Jünger, den Jesus liebte". Dieser wiederum kann durch verschiedene Indizien (vgl. 81—85) mit der Person des Apostels Johannes gleichgesetzt werden. Vorschläge, den „Jünger, den Jesus liebte", mit einer anderen Person zu identifizieren, „muten nur wie ein geistreiches Rätselraten an" (85). Anderseits verkennt Sch. auch nicht die Schwierigkeiten, den Evangelisten (den also, der für die einheitliche Formgebung und Gestaltung nach Sprache und Begrifflichkeit verantwortlich ist) einfach mit dem Apostel gleichzusetzen. Die Schwierigkeiten mögen vielleicht nicht so groß sein, daß sie die Möglichkeit einer direkten Autorschaft des Apostels einfach ausschließen. Das will, soweit wir sehen, Sch. selber nicht sagen. Aber sie scheinen ihm doch so groß, daß sie ihn zu einer „mittleren" Lösung des Problems veranlassen (85—88): In der „Geschichte" der johanneischen Überlieferung hat der Apostel Johannes eine wesentliche Rolle: sowohl als Augenzeuge der Geschehnisse wie auch als Interpret ihrer wesentlichen Heilsbedeutung (ihres kerygmatischen Charakters). Aber an der eigentlichen Abfassung des vierten Evangeliums war er nicht beteiligt. Ein anderer (ein hellenistischer Apostelschüler) hat, gestützt auf die Autorität des Apostels, das Evangelium geschaffen und ihm dabei die eigenartige gedankliche Durchdringung und einheitliche Ausrichtung gegeben. Abschließend wendet sich der Verf. dagegen, das vierte Evangelium dem Apostel ganz abzusprechen und das Zeugnis dieses Evangeliums als für die Geschichte Jesu bedeutungslos zu erklären. „Die heutige Forschungslage gibt zu einer solchen Abwertung der johanneischen Tradition schwerlich ein Recht." Allerdings sei das johanneische Problem verwickelter, als man es sich oft vorgestellt hat. Deshalb wolle er diese mittlere Lösung zur Diskussion stellen. Wir glauben, daß hier tatsächlich ein ganz annehmbarer Weg zur Lösung gewiesen wird, ein Weg, der sowohl dem Zeugnis der Tradition und der Autorität des vierten Evangeliums gerecht wird als auch Rücksicht nimmt auf die Gründe, welche einen geschichtlichen Prozeß im Entstehen des Evangeliums anraten.

Dieses Ergebnis in der Frage des Verfassers findet dann weitere Bestätigung durch die folgenden Abschnitte, in denen gehandelt wird (1) über *Sprache, Stil* und *Gedankenbewegung* des Johannesevangeliums: Es wurde verfaßt in der griechischen Sprache; aramäische Urschrift ist nicht wahrscheinlich. Die Sprache ist einfach, aber fehlerfrei; ihre semitisierende Art läßt auf einen Verfasser schließen, der in seiner Jugend aramäisch sprach und auch hebräische Kenntnisse besaß, im übrigen aber ein Diasporajude war. Der Stil ist unverwechselbar und einheitlich. Man hat mit Recht von der Einheitlichkeit des Stils auf die Einheitlichkeit des Evangeliums geschlossen. In der Frage der rhythmischen Diktion ist die Forschung nicht einheitlicher Meinung. Gewisse „freien" Rhythmen wird man an manchen Stellen wohl anerkennen müssen. Hinsichtlich der Gedankenbewegung macht Verf. sehr gut aufmerksam auf „die kreisende, wiederholende und einschärfende und doch zugleich voranschreitende, erklärende und höherführende" Art der Darstellung. (2) *Geistiges Milieu* und *Herkunft*. Hier werden Beziehungen und Einflüsse untersucht, die herkommen vom Alten Testament, vom zeitgenössischen Judentum (jüdischer Hellenis-

mus, pharisäisch-rabbinisches Judentum, heterodoxes Judentum, vor allem Qumran), von der hellenistischen Welt (Hermetik, mandäische Literatur, christlich-gnostische Literatur). Von dieser religionsgeschichtlichen Sicht her neigt der Verf. zu folgender zusammenfassender Hypothese: „Die joh. Tradition, deren Wurzel in Palästina liegt, ist durch das Medium syrischen Einflusses gegangen, ehe sie in Kleinasien (Ephesus) Fuß faßte, fixiert und redigiert wurde" (134). Mit dieser Auffassung ist auch die Lösung der Autorfrage, wie sie oben vorgeschlagen wurde, gut vereinbar. (3) Im Abschnitt über *theologische* und *zeitgeschichtliche Tendenzen* entwickelt der Verf. das christologische Grundanliegen als Hauptthema (vgl. 20, 31) und damit zusammenhängend die Heilslehre, die vergegenwärtigte Eschatologie, die Bedeutung der Sakramente, „Mystik" und Ethik, Kirche und Mission; eine zeitgeschichtlich verständliche antijüdische Tendenz, die missionarische Absicht nicht ausschließt, läßt sich nicht übersehen; ebensowenig eine polemische Tendenz gegen die Sekte der „Johannesjünger" (des Täufers), während antignostische Tendenzen möglicherweise auch vorhanden sind (starke Betonung der Schöpfung, der Inkarnation), aber nicht so sicher greifbar sind (wie z. B. im 1. Johannesbrief). — Die zwei letzten großen Abschnitte der Einleitung befassen sich mit der *Textüberlieferung* und *Textkritik* (153—171) und mit dem *Weg*, den das Johannesevangelium im Lauf der Geschichte hinsichtlich seiner Aufnahme, seines Gebrauchs, seiner Deutung bis auf unsere Tage gemacht hat (171—196). Der textkritische Abschnitt ist besonders interessant wegen der bedeutenden neuen Textzeugen, die der Textkritik durch die Papyrusfunde zugewachsen sind. Sehr lehrreich und dankenswert ist auch der letzte Abschnitt über das *vierte Evangelium in der Geschichte*. Wir müssen uns damit begnügen, die Disposition aufzuzählen: (1) Das Johannesevangelium im 2. Jahrhundert: Der gnostische Gebrauch des Evangeliums, der kirchliche Gebrauch, Gegner des Evangeliums am Ende des 2. Jahrhunderts. (2) Das Johannesevangelium in der patristischen Exegese. (3) Vom Mittelalter bis zur Neuzeit. (4) Heutige Auslegungstendenzen.

Einen gewaltigen Stoff hat der Verf. in mustergültiger Klarheit und Ordnung und verständlicher Sprache zusammengetragen. Eine Leistung, die erst recht gewürdigt werden kann, wenn man bedenkt, welches Ausmaß an einschlägiger Literatur dafür durchgesehen und beurteilt werden mußte. Hervorzuheben ist nicht zuletzt das maßvolle, vorsichtige und objektiv abwägende Urteil. Die Auffassung von der ursprünglichen oder objektiv richtigen Ordnung in Kapitel 5 bis 7 ist zwar mit beachtlichen Gründen belegt worden, scheint mir aber doch nicht so sicher zu sein, daß die im heutigen Text bestehende Ordnung nicht mehr mit Erfolg verteidigt werden könnte.

Die Einleitung zum Johannesevangelium mußte notwendig einen solchen Umfang annehmen, daß Verf. in diesem 1. Band seines Kommentars nur die vier ersten Kapitel kommentieren konnte. Es ist unmöglich, an dieser Stelle einen einigermaßen vollständigen Überblick zu geben über die Reichhaltigkeit dieser Auslegung. Vor allem ist der Verfasser der Hauptzielsetzung des Herderschen Kommentars in hervorragender Weise nachgekommen: eine gründliche, tiefe, aus dem Text eruierte theologische Erklärung zu geben. Dieses Anliegen ist ja bei einem Evangelium, wie es das vierte Evangelium ist, besonders wichtig und für die Geschichte der katholischen Johanneserklärung von nicht leicht zu überschätzender Bedeutung. In die Auslegung werden an geeigneten Stellen weiter- und tieferführende Exkurse eingestreut: Herkunft und Eigenart des johanneischen Logos-Begriffes (257—269); Der Präexistenzgedanke (290—302); Die Würdenamen Jesu in Joh 1 (321—328); Die johanneischen „Zeichen" (344—356); Der „Menschensohn" im Johannesevangelium (411—423); Der gnostische Erlösermythus und die johanneische Christologie (433—447); Das johanneische Glauben (508—524).

Einen kurzen Blick wollen wir nur noch auf die Erklärung des Prologs werfen (1, 1—18). Verf. folgt hier der Ansicht, daß der Evangelist in diesem (stellenweise wenigstens) hymnisch anmutenden Einleitungsstück einen urchristlichen Hymnus aufgenommen hat, in dem der eschatologische Offenbarer und Heilbringer von seiner ewigen Präexistenz bis zu seiner Inkarnation und deren gnadenvoller Auswirkung besungen wird. Diesem urchristlichem Hymnus weist der Verf. folgende Verse zu: 1 3 4 9ab 10ac 11 14abc 16. Das so rekonstruierte Kultlied „besteht danach aus vier Strophen, von denen die erste das uranfängliche und göttliche Sein des Logos

und seine Rolle bei der Schöpfung bekundet (v. 1 u. 3), die zweite seine Bedeutung für die Menschenwelt (Leben und Licht) beschreibt (v. 4 u. 9ab), die dritte die Ablehnung seines Wirkens in der Menschheit vor der Inkarnation beklagt (v. 10ac u. 11), um schließlich in der vierten das beglückende und für die Glaubenden heilbringende Ereignis der Inkarnation zu preisen". Im Hintergrund dieses christlichen Hymnus steht für die drei ersten „Strophen" die Weisheitslehre des AT, die erst in Christus ihre ganze Wirklichkeitsfülle erkennen und durch die Inkarnation des Logos das Wohnen der „Weisheit" bei den Menschen in ungeahnter Nähe und Greifbarkeit erleben ließ. Der Evangelist hat nun aber diesen Hymnus durch Hinzufügung einzelner Verse (v. 3 5 6—8 9c 10b 12—13 14cd 15 17—18) mehr vom Anfang her auf den inkarnierten Logos bezogen und umgedichtet. So entstand im heute vorliegenden Text eher eine Dreiteilung (1—5 6—13 14—18), in der mit steigender Deutlichkeit das Geheimnis des Logos und seiner heilvollen Inkarnation ausgesagt wird. Schon v. 5 scheint insgeheim auch auf die Inkarnation zu schauen; sicher aber tut das der mittlere Teil, der mit der Gestalt und dem Zeugnis des Vorläufers einsetzt; Höhepunkt bildet auch in dieser Gestalt des Hymnus v. 14 und überhaupt der dritte Teil (v. 14—18). Sehr geschickt hat der Evangelist durch die Einfügung der beiden Stellen über den Täufer und sein Zeugnis den Hymnus mit dem Evangelium verklammert, das obendrein durch v. 18 sozusagen formal angekündigt und eingeleitet wird. Gewiß hat die Ausscheidung eines vorgegebenen Hymnus, wie auch immer sie im einzelnen vorgenommen und begründet wird, viel Hypothetisches an sich. Wenn man sich einmal auf den Standpunkt gestellt hat, dem heutigen Prolog liege ein Hymnus zugrunde, so wird man unbedingt mit dem Verf. die geistige Heimat dieses Hymnus in der Weisheitslehre des AT und im Christentum suchen und nicht in der Gnosis.

Zum Schluß der Besprechung können wir nur noch den Wunsch zum Ausdruck bringen, daß es dem Verfasser gelingen möge, in nicht allzu langer Zeit den restlichen Teil des Kommentars in einem (oder in zwei?) Bänden herauszubringen. Der Kommentar wird ein Markstein in der katholischen Auslegung des Johannesevangeliums sein, der aber gewiß auch außerhalb des katholischen Raumes viel Beachtung finden wird. K. Wennemer, S. J.

Melzer, Friso, *Das Wort in den Wörtern. Die deutsche Sprache im Dienste der Christus-Nachfolge. Ein theo-philologisches Wörterbuch.* Gr. 8° (XV u. 372 S.) Tübingen 1965, Mohr. Br. 28.— DM; Ln. 33.— DM.

Beschäftigung mit der Sprache ist heute nicht mehr ein Privileg der Philologen. Die Erkenntnis Wilhelm von Humboldts, daß die Sprache „das bildende Organ des Gedankens" ist, hat seitdem Philosophen wie Theologen zur kritischen Reflexion angehalten, deren Höhepunkt noch nicht überschritten scheint. Zu den Pionieren der theologischen Sprachbesinnung im deutschen Raum gehört Friso Melzer, der seinem großen Werk „Unsere Sprache im Lichte der Christus-Offenbarung" (2., veränderte Aufl. 1952) nun ein zweites Standardwerk hat folgen lassen.

In dem Bemühen, „die Sprache heimzuholen in die Kirche und die Kirche für die Sprache zu gewinnen" (XI, Anm. 1), hat er den Ansatz, den er 1951 mit dem Wörterbuch „Der christliche Wortschatz der deutschen Sprache. Eine evangelische Darstellung" begann, mit diesem Werk weitergeführt. War jenes „nur eine Stoffsammlung", so ist dieses „von jener geistig-geistlichen Bewegung getragen, die wir mit dem Wort Christus-Nachfolge bezeichnen", d. h., es handelt sich nicht um ein kirchliches Realienlexikon für „das Dinghaft-Greifbare" (wie Glocke, Kloster, Münster) und auch nicht „für die Einrichtungen und Dienste der Kirche" (wie Kirchengemeinderat, Liturgie, Mesner) und dergleichen Fakten (VII), sondern um ein Lexikon der christlichen „Herzwörter" deutscher Zunge: „Die Grund-Ereignisse der biblischen Offenbarung haben ihre eigenen Wörter und Wendungen geprägt", und jetzt soll gefragt werden: „Wie hat die Christus-Nachfolge in der deutschen Sprache gewirkt? und: Wie kann die deutsche Sprache der Christus-Nachfolge dienen" (VIII)?

Von jedem der 140 ins Lexikon aufgenommenen Wörter (um einen Eindruck von der Auswahl zu vermitteln, nennen wir die unter A verzeichneten: *Abend, Abgeschieden, All, Alt, Amt, Anbeten, Andacht, Angst, Arbeit, Arg, Arm;* unter

M: *Märtyrer, Mit, Mitleiden, Mittler, Muße)* wird die sprachgeschichtliche Herleitung (z. B. gotisch, Lehnwort) mit besonderer Rücksicht auf die Wortwurzel geboten; darauf werden die verschiedenen Bedeutungen (z. B. *Abend als Westen, als Anfang des Tages, als Zeit des Gebetes, als Sinnbild des Endes, als Ende der Welt*) dargestellt, die Bedeutungen wiederum in ihrem sprachgeschichtlichen Werden (wofür besonders die Bibel und ihre deutschen Übertragungen, die deutschen Mystiker und das Kirchenlied relevant sind) verfolgt, schließlich wird am Ende des Wortartikels noch auf wichtige Wortzusammensetzungen hingewiesen. Ein solcher Artikel ist gelegentlich von „gewissen sparsamen Zwischentexten" durchsetzt, die einer Bedeutung, einem Wortfeld, einer wortgeschichtlichen Einzelheit noch weiter nachspüren und Anregungen, Literatur und Belegtexte für Theorie und Praxis bieten.

Wenn es auch unbillig ist, von einem solchen Unternehmen „Vollständigkeit" zu verlangen — Wortauswahl und das bei jedem Wort heranzutragende Material bleiben auch eine Ermessensfrage —, so möchte man doch auf das eine oder andere von der Christus-Nachfolge und für sie geprägte Wort nicht verzichten: z. B., um beim A zu bleiben, könnten es *Almosen, Antlitz* bzw. *Angesicht, Apostel, Auferstehung* (wird zwar unter „Leib" miterwähnt) und *Auge* wohl mit den aufgenommenen Wörtern wie *Abend* und *Alt* aufnehmen, handelt es sich bei den Fehlenden doch nicht um „bloße Sachwörter", sondern um „personhaftes Wort" (358).

Oder möchte M. einige auch für die evangelischen Christen relevante Wörter lieber den Katholiken überlassen, weil er meint: „Zur Ergänzung wäre eine entsprechende Darstellung aus römisch-katholischer Feder sehr zu begrüßen" (IX)? Darüber hinaus fordert M. ein ähnliches Unternehmen „in den anderen christianisierten Sprachen des Abendlandes" als Voraussetzung für ein „ökumenisches Wörterbuch": „Man bedenke die Schwierigkeit beim Übersetzen von englisch *spiritual* ins Deutsche, ob es ‚geistig' oder ‚geistlich' heiße; von nhd. *heilig* ins Englische, wann man dafür *holy*, wann *sacred* zu sagen habe." Wie wichtig ein solches Lexikon wäre, zeigt die Misere vieler Übersetzungen von Theologica bei der wachsenden Flut der Übertragungen. Dem Notstand ein wenig abzuhelfen, wirft M. in seinem Lexikon schon jetzt hin und wieder einen Blick auf die englische, weil „ökumenische" Sprache. Für Deutschland, aufs Ganze gesehen, hat M. den „Traum eines umfassenden Wörterbuches des christlichen Wortschatzes in geschichtlicher Ordnung, an dem Germanisten und Theologen beider Kirchen zusammenarbeiten, ein Wörterbuch, welches das ... ‚Theologische Wörterbuch zum Neuen Testament' (gegründet von Gerhard Kittel) im Bereich der deutschen Sprache fortführt (jedoch nicht begrifflich, sondern sprachlich)". Das kann jedoch erst in Angriff genommen werden, wenn die in Arbeit begriffenen oder geplanten Wörterbücher des Althochdeutschen, der mittelalterlichen Mystik, der Luthersprache und des Pietismus abgeschlossen sind (VIII).

Obwohl es falsch wäre, M. in der Anlage und Ausführung seines Werkes eine bewußt nach rückwärts gerichtete Tendenz nachzusagen — haben wir es hier doch „nicht mit der Sprache der Verkündigung als solcher zu tun" (VIII), sondern mit dem Bemühen, „die evangelische Christenheit deutscher Sprache ... erkennen (zu lassen), welche Bedeutung die Wörter haben, in denen ihr Gottes Wort überliefert und anvertraut worden ist, in denen es verkündigt, gehört und geglaubt wird" (IX), und räumt M. bei aller Überzeugung, „die Grund-Ereignisse der biblischen Offenbarung haben ihre eigenen Wörter und Wendungen geprägt und sollten in diesen sprachlichen Gefäßen aufbewahrt werden", doch ein, „das heißt aber nicht, wir sollten sie nur in dieser Gestalt darbieten" (VIII) —, so läßt einen die Auskunft, mit der M. dem Einwand begegnet, man könne die alte Bibelsprache nicht mehr verstehen, doch aufhorchen: „Soweit es sich um veraltete Ausdrücke wie ‚sintemalen' handelt, kann durch Wörter unserer heutigen Sprache geholfen werden. Soweit der Einwand aber die Herzwörter und damit die Botschaft selber meint, ist zu antworten: man lerne diese Sprache wie eine Fremdsprache, und in kurzer Zeit hat man den Sinn der Wörter verstanden" (IX). Darüber und dagegen ließe sich heute, wo wir die Kalamität mit unseren Bibelübersetzungen — auch mit dem revidierten Luthertext — und die Sprachnot unserer Verkündigung erleben, vieles sagen. Wenn M. für die Prediger und Seelsorger einen eigenen Deutschunterricht fordert — mit Recht —, dann kann es sich bei diesem Unterricht nicht darum handeln, daß man

sich nur oder auch nur vorwiegend mit den alten Herzwörtern vertraut macht und sich überlegt, wie man sie den Zuhörern wieder nahebringen kann. Wir müssen für manchen Sachverhalt der biblischen Botschaft, und sei er früher einmal noch so gültig eingedeutscht worden, nach neuen Begriffen und Wörtern suchen, wenn die alten tot sind und nicht mehr auferweckt werden können.

Die Beispiele, die M. auch dafür geben möchte, helfen nicht weiter, ja weisen in die falsche Richtung. Weil Erich Schick einmal „Fürfreude" geprägt hat entsprechend dem Wort „Fürbitte" (143) und weil es im Mittelhochdeutschen einmal „innern" gegeben hat, dann Josef Wittig darüber meditiert und schließlich M. selbst „Innerung" in seinem Buch „Anleitung zur Meditation" für christliche Meditation im Gegensatz zur asiatischen Versenkung verstanden wissen will (233), sind diese Wörter weder schon eingebürgert noch bieten sie sich dazu überzeugend an; vielmehr bleibt dieser Versuch zur Linderung unserer sprachlichen Verkündigungsnot so künstlich wie seine Beispiele, zu denen noch *umlieben* (264) und *nachdächtig* (17, 61) gehören. Sprachschöpferisch ist selten der Philologe, auch nicht der Philosoph (trotz Heidegger) und Theologe, es sei denn, sie schauten dem Volk aufs Maul oder hätten etwas vom Dichter oder guten Schriftsteller in sich. Wenn Karl Rahner für Sünde „Selbstverschließung" sagt, dann ist das für die Verkündigung nicht ganz unbrauchbar, es ist nicht so künstlich wie die „Innerung", aber modern eingedeutscht ist damit die „Sünde" noch lange nicht. Worauf es ankäme, ist, die moderne Sprache, wie sie lebt und dauernd schöpferisch ist, einmal systematisch daraufhin abzufragen, ob sie nicht bereits Nachfolge-Christi-Sachverhalte auf ihre Weise entdeckt, erlebt und dafür ein gültiges Wort geprägt hat. Ob z. B. die Sache, die mit dem seit Schelling sich bei den Kulturkritikern, Philosophen, Theologen, Politikern, Ökonomen und Soziologen immer mehr einbürgernden Wort „Entfremdung" bezeichnet wird, nichts mit dem zu tun hat, was wir Sünde und Sündenfolgen nennen? Ob „Entfremdung" nicht gerade deshalb ein modernes Schlüsselwort geworden ist, weil es eine Grundbefindlichkeit der Gegenwart zum Ausdruck bringt, Grundbefindlichkeiten aber immer „religiös" sind, d. h. mit Christus zu tun haben und seiner Nachfolge? Ob „Entfremdung" nicht den Aspekt der Gottferne erfaßt, der dem modernen Menschen den Zugang zu weiteren und nicht weniger wichtigen Dimensionen der Sünde zu eröffnen vermag?

Welche deutschen Herzwörter christlicher Verkündigung in der Gegenwart und Zukunft keinen Widerhall mehr finden, wäre vielleicht auch dadurch zu ermitteln, daß man im Lexikon von M. nachprüft, bei welchen Wörtern die Belege moderner Schriftsteller karg oder gar ganz ausfallen. Auf diese Weise könnte das fleißig gearbeitete, typographisch übersichtlich gestaltete und gut ausgestattete Werk nicht nur dazu dienen, „das Wort in den Wörtern" der deutschen Verkündigungstradition zu erwecken, sondern es auch in der Sprache unserer Zeit zu suchen und zu finden.

„Wann wird die ‚Kirche des Wortes' im Dienst eben dieses Wortes sich endlich um die Sprache und das Sprechen der Muttersprache kümmern, in der das Wort verkündet wird? Sie müßte es tun, auch wenn die menschliche Sprache nur Mittel zur Verständigung wäre. Da die Sprache aber mehr ist, muß sie sich um so mehr um sie bemühen" (X—XI). Das muß sich noch mehr die katholische Glaubensverkündigung in Deutschland sagen lassen. Sie kann nicht auf eine so große und gültige Eindeutschung der biblischen Botschaft zurückblicken wie die evangelischen Kirchen. Dieses Sprachproblem ist in Zukunft nicht mehr konfessionell, sondern nur noch „christlich" zu bewältigen, als eine Aufgabe, die uns gemeinsam gestellt ist, damit ein neues Stück gemeinsamen Christentums in Deutschland daraus wachse.

G. Schiwy, S. J.

Genet, Jacqueline, *L'Énigme des Sermons du Curé d'Ars. Étude sur la prédication de saint Jean-Marie Vianney suivie de l'analyse critique et du texte de six sermons transcrits à partir des originaux.* Gr. 4° (445 S.) Paris 1961, Orante.

Zur Hundertjahrfeier des Todestages von Jean-Marie Vianney stellte J. Genet zum erstenmal die Frage: „Le Curé d'Ars est-il l'auteur de ses sermons?" (Études 298 [1958] 161—177.) In der vorliegenden Untersuchung gibt die Verfasserin auf

diese Frage eine Antwort, die auf einem mit großer Akribie vorgenommenen Quellenvergleich beruht.

Im 1.Teil, „Le cheminement à travers les sources" (13—103), werden die Hauptquellen der Predigten des Pfarrers von Ars vorgestellt und der Grad der Abhängigkeit seiner Predigten von den Vorlagen dargetan. Bereits vor Genet war bekannt, daß J.-M. Vianney Vorlagen bei der Abfassung seiner Predigten benutzt hatte. Jedoch hatte man die einfachen, oft derben Passagen, die Beispiele aus dem Alltag und die plastische Wiedergabe von erbaulichen Geschichten aus dem Leben der Heiligen der Originalität des Pfarrers zugeschrieben. Hier hat nun die vorliegende Untersuchung ernüchternde Klarheit geschafft. J.-M. Vianney hat nicht nur reichlich aus den „Cours d'Instructions familières" von Bonnardel (Lyon 1807) geschöpft (16—24), er benutzte auch dessen Fastenpredigten (Instructions familières pour la prière du soir pendant le carême, Lyon 1832) (60—72) und eine Sammlung „Lectures et Instructions pour le carême" (Lyon 1816), als deren bislang unbekannter Verfasser nach Vergleichen mit den beiden obengenannten Werken mit großer Wahrscheinlichkeit ebenfalls Bonnardel zu gelten hat (72—74). Anhand von Vergleichen typischer Stellen weist die Verf. nach, daß Bonnardel nicht nur für die Gedankenführung der Predigten des Pfarrers von Ars, sondern auch für deren Wortlaut verantwortlich ist. Bereits diese Vergleiche zeigen, „que la part personnelle du Saint dans ce sermon sur l'examen de conscience est extrêmement réduite: quelques exclamations et du délayage. Il n'a pas su exposer par ses propres moyens les données théologiques élémentaires du sujet choisi" (67). Das gilt auch für Predigten, bei denen man den persönlichen Anteil des Heiligen bisher für relativ groß hielt (71—72). Eines zeigt sich allerdings öfter: Der Pfarrer von Ars weicht — wenn auch nur mit wenigen Worten — von seiner Vorlage ab, um noch strenger in seinen Drohungen zu sein (vgl. z. B. 71).

Interessant ist die Wahl der „Prônes sur différents sujets de Moral" von C. Joly (Paris 1701) als Predigtvorlage (29—32). Hier waren es weniger die Predigtinhalte als vielmehr die emphatische Redeweise, der Stil und die Rhetorik des Bischofs von Agen, die J.-M. Vianney anzogen. Die Schwierigkeit dieser und ähnlicher Vorlagen war jedoch der dem Publikum des Verfassers entsprechende anspruchsvolle Inhalt der Predigten. Daher spielen andere Predigtsammlungen für den Pfarrer von Ars eine größere Rolle: „Le missionnaire paroissial" von J. Chevassu (Lyon 1753) vereint einfachen Inhalt und rednerischen Schwung (39—43). Er ist nach Bonnardel die Hauptquelle der Predigten des Heiligen.

In einem derben Stil verfaßt „entsprechend der Fassungskraft der Leute vom Lande" (43), ist der von einem anonymen Volksmissionar stammende „Catéchiste des peuples" (Lyon 1800) die dritte Hauptquelle, der der Pfarrer in vielen Predigten wörtlich folgt (43—58). Wo man bisher glaubte, in übersteigertem Pathos und simplem Stil die Art des Heiligen, der sein theologisches Handbuch vereinfacht wiedergibt, unmittelbar zu erreichen, zeigt sich nun der „Catéchiste" als der Verantwortliche für Inhalt und Stil (50), es sei denn, daß der rigoristische „Catéchiste" noch übertroffen wird von einigen verschärfenden Zusätzen seines Kopisten (55).

Von den von Genet dargestellten Quellen soll noch eine Gruppe hervorgehoben werden. Von ihr bezog der Heilige seine Beispiele. Von P.-H. Humberts „Instructions chrétiennes pour les jeunes gens" (Lyon 1812) hat J.-M. Vianney neben einigen Inhalten viele fromme Geschichten meist wörtlich übernommen (58—60). Letzteres gilt in noch stärkerem Maße für die in dem Abschnitt „Quatres importantes sources d'anecdotes" zusammengefaßten Autoren (74—81). Ein Überblick über die übrigen Bücher der Bibliothek des Heiligen (90—91) zeigt, daß er auf einen bestimmten Kreis von Büchern stets zurückgriff, während andere Werke seiner Bibliothek keine Spur in seinen Predigten zurückließen. An dieser Stelle bedauert man, daß die vorliegende Untersuchung nicht näher über die Bibliothek in den Pfarrhäusern von Écully und Ars informiert. Dadurch könnten manche Hinweise und Hypothesen der Verf. noch besser begründet werden. Bereits am Ende des 1. Teiles der Untersuchung ist klar, daß der Pfarrer, was den Text seiner Predigten betrifft, völlig von seinen Quellen abhängt. „Von ihm selbst stammen nur einzelne Wörter" (95).

Der 2. Teil, „A la recherche des thèmes" (105—156), weist nach, daß auch bezüglich der Thematik und des geistlichen Gehaltes der Predigten eine radikale Abhängigkeit von den Quellen statthat. Anhand der Hauptthemen der 85 Predigten, die in der letzten Gesamtausgabe zusammengefaßt sind (Sermons du saint Curé d'Ars, publ. par M.-A. Delaroche, 4 Bde., Paris 1925; Titelangabe der einzelnen Predigten nach dieser Ausgabe bei Genet [439—441]), verfolgt man die mühsame Arbeit eines Mannes, der sich seiner theologischen und intellektuellen Grenzen bewußt war und der sich daher — eine „de plus rudes mortifications de sa vie" (107) — immer wieder daranmachte, seine Predigt als Plagiat aus drei oder mehr verschiedenen Vorlagen zu kompilieren. In der Thematik ist das Furchtmotiv sehr stark betont. Das Moralisieren steht im Vordergrund, gerade auch wenn von der Nachfolge Christi die Rede ist. In diesem Zusammenhang vermißt man die Frage nach dem Einfluß jansenistischen Gedankenguts. Wenn der Pfarrer von Ars auch bezüglich der Spiritualität der Predigten von seinen Quellen abhängig ist, so wäre auch bereits bei diesen nach diesem Einfluß zu fragen.

Der 3. Teil der Untersuchung, „Le Curé d'Ars dans ses sermons" (159—189), will das Bild des Heiligen aufgrund der neuen Sicht seiner Predigten nachzeichnen. Man kann dabei nicht mehr vom Predigttext ausgehen. Von ihm gilt: „l'idée ne lui en appartient jamais en propre; et si la syntaxe en est sûre, il faut en rapporter le mérite à une source littérale. Seuls des additifs souvent très brefs, insérés ici et là, ont de grandes chances d'être de lui. Si nous le lui attribuons c'est qu'habituellement nous pensons y reconnaître sa marque. Mais c'est aussi parfois que nous avons tranché tous les cas douteux en sa faveur" (159). Die Auswahl der Themen und Beispiele aber und deren Komposition sind das Werk des Predigers. Stehen auch drohende Themen im Vordergrund, die durch die oft zu rigoristische Art des Pfarrers noch bedrohlicher werden, so offenbart sich — vor allem in der Art des Vortrags — eine große sorgende Liebe zu den Menschen, die diese tief bewegt haben muß. Bemerkenswert ist ferner, daß die übernommenen Beispiele und meist naiv-frommen Geschichten oft gerade deswegen von dem Heiligen aufgegriffen werden, weil er in ihnen Erfahrungen und Geschicke seines eigenen Lebens wiederfindet (165—186). Die relativ große Geschicklichkeit bei der kompilatorischen Arbeit führt die Verf. zu einer Hypothese, die weiter zu erforschen und auszubauen wert wäre (187—188). Auf der einen Seite steht die Sicherheit, mit der der Pfarrer die Predigtsammlungen benutzt, auf der anderen der Einfluß, den diese Sammlungen wohl über die Predigtvorbereitung auf seine anderen Äußerungen, besonders seine Katechesen, ausgeübt haben (vgl. Note complémentaire II [198 bis 212]). Von daher kommt die Verf. zu der Hypothese, daß diese Predigtsammlungen nach dem Mißerfolg dogmatischer bzw. moraltheologischer Unterweisung im Seminar von dem Privatlehrer des Heiligen, Abbé Balley, als Textbuch für die theologische Unterweisung seines Schützlings benutzt wurden.

Den Abschluß des Werkes bildet die kritische Analyse von sechs Predigten des Heiligen, die vom handschriftlichen Original übertragen wurden (219—433). Ein übersichtlicher Druck gibt einen guten Einblick in die umfangreiche textvergleichende Arbeit der Untersuchung: die wörtliche Kopie der Vorlage, die paraphrasierenden Änderungen und die eigenen Zufügungen des Pfarrers sind durch je verschiedene Schrifttypen auf den ersten Blick erkennbar. Neben der Textseite finden sich auf der gegenüberliegenden Seite die zum Vergleich stehenden Quellen.

Jede der sechs Predigten ist in ihrer Art typisch. Die Predigt über die Heiligkeit (227—253) zeigt strenge Abhängigkeit von den Vorlagen und ist daher gut geordnet. Ob sie deshalb in die Lehrzeit in Écully zu verweisen ist, müßte noch klarer bewiesen werden. Die Weihnachtspredigt (255—287) gibt in der Komposition der verschiedenen Quellen und den zugefügten Ausrufen ein gutes Bild von der lebendigen Art des Predigers. Die Predigt über die üble Nachrede (289—319) ist in der Anlage der ersten Predigt ähnlich. Doch zeigt sich hier, wie der Versuch, mehr von den Vorlagen frei zu werden, zu einem starken Mangel an Ordnung der Gedanken führt. Am Beispiel der Predigt über die heilige Messe wird der Wert der vorliegenden Untersuchung besonders deutlich (321—361). Diese Predigt wurde bisher als freie Bearbeitung der entsprechenden Abschnitte von Rodriguez' „Pratique de la perfection IV" angesehen. Sie zeigt sich nun weithin als

eine Kompilation aus Chevassu und dem „Catéchiste des peuples". In den „Notes concernantes l'orthographe" kann man die Schwierigkeiten des Heiligen auf diesem Gebiet erkennen, die er trotz mancher Versuche, ihm zu helfen, nicht überwunden hat. Die Predigt über das zweite Gebot ist eine der persönlichsten des Pfarrers von Ars (367—403). In der Art und Weise, wie hier die Vorlagen aufgenommen und zusammengestellt sind, sieht die Verf. einen neuen Hinweis für ihre Theorie, daß die Predigtsammlungen als Handbuch der Theologie für den schwachbegabten Studenten in Écully gedient haben (369—370). Die Predigt über die Demut (405—433) ist ebenfalls nicht eine freie Bearbeitung des Stoffes von Rodriguez. Bonnardel, besonders aber der „Catéchiste des peuples" und für den zweiten Teil Chevassu dienten hier als Quelle.

Die vorliegende Untersuchung ist in ihrer Art ein wichtiger Beitrag zur modernen Hagiographie. Sie zeigt, wie durch das Bemühen um radikale historische Genauigkeit das Geheimnis des Wirkens Gottes in der konkreten Gestalt des armseligen Menschen sichtbar wird. Es wäre erfreulich und wünschenswert, wenn neben der exakten textvergleichenden Untersuchung eine ebenso genaue historische Untersuchung vorläge, die vor allem den geistesgeschichtlichen Hintergrund der Quellen, die Datierung der Predigten des Pfarrers von Ars und die angedeutete Hypothese von den Predigtsammlungen als theologischen Lehrbüchern J.-M. Vianneys näher beleuchten würde.

Es ist das unbestrittene Verdienst der vorliegenden Untersuchung, die großen Mängel der Ausgabe der Predigten des Pfarrers von Ars von Delaroche überzeugend nachgewiesen zu haben. Die vielen Glättungen des Textes und manche über das Gesagte hinausgehende Verbesserungen haben das Bild des Predigers verdunkelt und seinen Hagiographen einen schlechten Dienst erwiesen.

Darüber hinaus ist diese Untersuchung ein wertvoller Beitrag für die Geschichte der Predigt. Die Thematik des 19. Jahrhunderts in Frankreich, die durch Übersetzungen verschiedener Sammlungen auch in Deutschland Eingang fand, wird an lebendigen Beispielen sichtbar. Obwohl in der Untersuchung nicht näher darauf eingegangen wird, kann man den Einfluß jansenistischen Gedankengutes deutlich feststellen. Die Bedeutung von Predigthilfen für den normalen Seelsorgspriester dieser Zeit wird am Beispiel des Pfarrers von Ars deutlich, auch wenn zuzugeben ist, daß er wohl in einem außergewöhnlichen Maße abhängig ist.

Schließlich wirft die Arbeit Genets zugleich ein Licht auf die Frömmigkeit dieser Epoche. Gerade weil keine hervorragenden Vertreter der Predigt dargestellt werden, hat man einen unmittelbaren Zugang zu der üblichen Volksfrömmigkeit des 19. Jahrhunderts, die in manchen Formen noch heute nachwirkt. So liegt in diesem Werk eine Monographie vor, die nach vielen Richtungen hin anregend wirken kann.

L. Bertsch, S. J.

Schillebeeckx, Edward, O. P., *Offenbarung und Theologie* (Gesammelte Schriften, 1). 8° (350 S.) Mainz 1965, Grünewald. 32.— DM.

Der bekannte flämische Dominikanertheologe (seit 1958 Professor an der Universität Nimwegen) beginnt hier mit der Herausgabe seiner gesammelten Schriften (Übersetzung von *Hugo Zulauf*). Der 1. Bd. gibt unter dem passenden Titel „Offenbarung und Theologie" eine gute Einführung in die hauptsächlichen Probleme; dabei kommt eine abgerundete Übersicht zustande, wie es sonst bei derartigen Sammlungen schon vorher publizierter Arbeiten wohl selten der Fall ist. Freilich werden einige, nicht gerade unwesentliche Fragen recht kurz abgetan; so nimmt z. B. der historische Rückblick auf das Thema „Die Entwicklung des apostolischen Glaubens zum kirchlichen Dogma in der Väterzeit und im Mittelalter" kaum mehr als eine einzige Seite ein (56 f.). Auch hätte der Verf. mit leichter Mühe die Ergebnisse des Zweiten Vatikanischen Konzils einarbeiten und die neuere Literatur, namentlich die aus dem deutschen Sprachgebiet, hinzufügen können. Das wäre um so nützlicher gewesen, als die aufgenommenen Artikel teilweise schon etwas weit zurückliegen; einer davon: „Wahrheit oder Lebenswerte in der hochscholastischen Theologie" (55—74), stammt gar aus dem Jahre 1945, und andere hätten wegen der Verschiebung der Aspekte und Akzente eine Überholung vertragen.

Der Inhalt ist überaus vielseitig, aber durchsichtig gegliedert. Der 1. Teil, „Die

Offenbarung und ihre Überlieferung", bringt folgende Kapitel: Offenbarung, Schrift, Tradition und Lehramt (15—30), Der Herr und die Verkündigung der Apostel (31—36), Werkoffenbarung und Wortoffenbarung (37—54), Die Entwicklung des apostolischen Glaubens zum kirchlichen Dogma (55—74). Im 2. Teil, „Die gläubige Besinnung auf die Offenbarung", kommen wiederum mehrere Einzelfragen zur Sprache: Was ist Theologie? (77—135), Bibel und Theologie (135—156), Die Stellung der Kirchenväter in der Theologie (157—162), Das Glaubenssymbolum und die Theologie (163—174), Die Liturgie als theologischer Fundort (175—177), Hochscholastik und Theologie (178—204). Der 3. Teil, „Der Wert unseres Sprechens über Gott und der Wert unserer Glaubensbegriffe", ist kürzer gefaßt und beschränkt sich auf die drei gedrängten Abschnitte: Der Begriff „Wahrheit" (207—224), Das nicht-begriffliche Erkenntnismoment in unserer Gotteserkenntnis nach Thomas von Aquin (225—260), Das nicht-begriffliche Erkenntnismoment im Glaubensakt: Problemstellung (261—293). Ähnlich begrenzt erscheint der Inhalt des 4. Teiles, der sich mit zwei Kapiteln begnügt; die Überschrift lautet: „Die Erneuerung in der heutigen Theologie", und die beiden Kapitel sind: Die heilsgeschichtliche Grundlage der Theologie (297—315), Die neue Wende in der heutigen Dogmatik (316 bis 350). Leider fehlt am Ende eine Zusammenfassung der Ergebnisse und ebenso ein Autorenverzeichnis, die beide sicher gute Dienste geleistet hätten. Ein Autorenregister wird man aber wohl für den Abschluß sämtlicher Bände erwarten dürfen.

Die Darstellung ist im besten Sinne des Wortes modern, sie kennt und verwertet die Problematik von heute, sie empfiehlt sich indes auch durch ein ruhiges, abgemessenes Urteil. Wenn jemand bei Sch. mit extrem fortschrittlichen oder gar liberalen Ansichten gerechnet hätte, wird er enttäuscht sein. Noch mehr: Angenehm überrascht das des öfteren auftretende Verständnis für geschichtliche Zusammenhänge und deren Entwicklung, wie es bei den Theologen der aufgeschlossenen, spekulativen Richtung nicht gerade immer vorhanden ist. Als Musterbeispiel einer ausgeglichenen Beurteilung sei das abschließende Wort des Verf. in dem Kapitel „Offenbarung, Schrift, Tradition und Lehramt" angeführt: „Aus dem Vorhergehenden wird klar, daß wir jede Ausschließlichkeit sowohl der ‚sola scriptura' als auch der ‚sola traditio' und des ‚solum magisterium' für unkatholisch halten, aber genauso die Behauptung, daß es zwei oder drei parallele und unabhängige Quellen gebe" (29). Das ist durchaus zutreffend gesagt, nur möchte man gerade an dieser Stelle einen Hinweis auf die dogmatische Konstitution „Dei Verbum" des Zweiten Vatikanischen Konzils hinzugefügt sehen, vielleicht dazu noch einen Hinweis auf die Untersuchungen, die eine solche Vermittlungstheorie vorbereitet haben. In der Kritik der abweichenden Ansichten zeigt der Verf. eine vornehme Zurückhaltung, so z. B. wenn er (mit vollem Recht) das übernatürliche Existential im Sinne von Karl Rahner und Hans Urs v. Balthasar als „eine Art Medium zwischen Natur und Übernatur" ablehnt (281—284). Daß die Ausführungen zu den Hauptfunktionen der spekulativen Theologie dem Referenten besonders zusagen, braucht nicht eigens hervorgehoben zu werden, weil sie die Definition des Ersten Vatikanischen Konzils zugrunde legen und ganz mit dem Inhalt von „Theologie als Glaubensverständnis" (Würzburg 1953) übereinstimmen.

An der einen oder der anderen Stelle wäre eine gegenteilige Auffassung möglich oder mindestens ein Fragezeichen angebracht. Das wird bei der Fülle des Stoffes und der angeschnittenen Probleme nicht verwunderlich sein. Es seien hier nur einige wenige Beispiele herausgegriffen.

Sch. widmet eine kurze „historische Bemerkung" dem Thema „Thomas und die positive Theologie" (96 f.). Darin ist die Behauptung zu lesen: „Wenn Thomas die Frage stellt: ‚utrum S. Doctrina sit scientia', bedeutet diese quaestio, ob die Theologie neben den vielen anderen Aufgaben, die sie hat, auch auf diskursive Weise zu arbeiten hat. Die bejahende Antwort bedeutet, daß die Theologie neben ihren vielen anderen wissenschaftlichen (jetzt im modernen Sinn aufgefaßt) Tätigkeiten auch eine bestimmte Funktion besitzt, in der sie, nach mittelalterlicher Sicht, die Idee des aristotelischen ‚scientia'-Begriffs realisiert. Darin eine Definition der ganzen Theologie zu sehen, liegt völlig außerhalb der Absicht des heiligen Thomas. Für ihn ist die wichtigste Funktion der Theologie nicht, Folgerungen abzuleiten . . ., sondern die ‚intelligentia fidei' schlechthin: ‚ratio manuducta per fidem excrescit

in hoc ut credibilia plenius comprehendat et tunc ipsa quodammodo intelligat'" (97). Ist das richtig? Das aus dem Sentenzenkommentar stammende Zitat beweist nur etwas für den Thomas der frühen Zeit, und es bleibt unerklärlich, warum Thomas als Verfasser der Summa theologica, seines Spätwerkes, in deren erster quaestio die übrigen, ebenfalls wesentlichen oder sogar wesentlicheren Aufgaben der Theologie mit keinem einzigen Wort berührt. Eher läßt sich annehmen, daß die augenscheinliche Einseitigkeit der „scientia conclusionum" nur die theoretischen Prinzipien erfaßt, die dann bei Thomas durch die Praxis der ausgeführten Theologie in einer glücklichen Inkonsequenz überwunden wären.

Ein anderer, etwas längerer Abschnitt beschäftigt sich mit der vielerörterten Frage nach einem Vollsinn (sensus plenior) der Heiligen Schrift (148—155). Der Verf. erklärt hierzu: „Die Absicht des Heiligen Geistes, ‚der gesprochen hat durch die Propheten', übersteigt das, was die Hagiographen in ihrer Begrenztheit davon auszudrücken vermögen. Aber in all ihrer Begrenztheit drücken sie bewußt, wenn auch nur vage, doch etwas von dem aus, was der Heilige Geist eigentlich meint und was in der Definition des Dogmas zu klarer Ausdrücklichkeit gebracht wird ... Die Offenbarung ist eine Ganzheit, die über die besondere Synthese jedes Hagiographen hinausgeht. Selbst über die Gesamtheit der ausdrücklichen Synthese aller Hagiographen zusammen ... geht die Göttlichkeit des Wortes noch hinaus, das auch in der Schrift nur in einer menschlichen Weise ausgedrückt wird und deshalb stets eine prophetische Offenheit besitzt, deren Bedeutung man nur langsam durch das geschichtliche Leben der Kirche hindurch näherkommen kann" (149 f.). Hier wird die Kritik nicht unbedingt zu widersprechen brauchen, aber zu vermissen wäre wohl die eindeutige Entscheidung darüber, ob der göttliche Sinngehalt der Heiligen Schrift in jeder Hinsicht identisch ist mit dem von dem inspirierten Hagiographen intendierten Sinngehalt oder nicht. Ein „vages Bewußtsein" enthält wieder neue Rätsel, die dem ganzen Problem keine Klarheit geben können.

Eine letzte Schwierigkeit ergibt sich durch die Auseinandersetzung mit *H. Bouillard* (Conversion et Grâce chez Saint Tomas d'Aquin, Paris 1944) und mit *M. Seckler* (Instinkt und Glaubenswille nach Thomas von Aquin, Mainz 1962). Nicht als ob Sch. dabei die Grenzen einer berechtigten Kritik überschritte (261 bis 293); er stellt vielmehr eingehend und überzeugend besonders gegenüber dem letzteren die Vorteile wie auch die Nachteile an dessen eigenwilliger Konstruktion heraus. Was weniger gefallen kann, besteht darin, daß dem Wort „instinctus" bei Thomas, „das auf etwas ganz anderes hinweist als unser modernes Wort ‚Instinkt', wenn auch nicht jede Verwandtschaft auszuschließen ist" (263), allzu schnell eine Bedeutung zugeschrieben wird, die das „nicht-begriffliche Erkenntnismoment im Glaubensakt" beweisen soll. Der Ausdruck ist auf dem Gebiet des Gnadenlebens u. E. passivisch gebraucht und sollte mit „Glaubensanregung" übersetzt werden; daß dabei die Sphäre des Nichtbegrifflichen berührt ist, mag von anderer Seite her dazukommen, läßt sich aber schwerlich aus dem Wort als solchem ableiten.

Mit diesen negativ anmutenden Bemerkungen soll indes nicht der Wert der ganzen Arbeit herabgesetzt sein. Sie ist und bleibt eine Bereicherung der theologischen Erkenntnislehre, obschon sie wegen der Menge der behandelten Einzelthemen nicht gerade in allem Beifall finden kann. J. Beumer, S. J.

Mouroux, Jean, *Eine Theologie der Zeit.* 8° (350 S.) Freiburg - Basel - Wien 1965, Herder. 36.80 DM.

Es handelt sich hier um die Übersetzung von „Le Mystère du temps", erschienen bei Éditions Montaigne-Aubier, Paris 1962 (Théologie, 50). Die Darstellung ist gut; die Übersetzung ist aber nicht immer gelungen. So ist z. B. S. 68 f. angekündigt, daß „die Zeit aus drei Gründen mit der Ewigkeit verbunden ist"; in der Ausführung werden aber dann die drei Gründe nicht deutlich abgehoben (im Originaltext: D'abord ... Ensuite ... Enfin). — „Noch mit zwanzig Jahren ist der Mensch nicht nur ein entworfener, sondern immer auch ein entwerfender. Das ist die ihm eigentümliche Möglichkeit des Humanen" (72). Französisch: „Résultat: l'homme est encore provisoire à vingt ans, — et c'est le temps qui l'a sauvé" (61). — S. 126 ist vor (Jo 17) ausgefallen: „c'est la gloire du Père qui fait le fond de la prière pour l'unité" (französisch 109). — S. 129 heißt es, daß die Distanz des

Geschaffenen und Ungeschaffenen in Christus in der unaufgebbaren Einheit „existenziell überwunden" ist. Ist das französische „franchie" (112) mit „überwunden" richtig wiedergegeben? — „Dieser Verbindungspunkt mit dem Vater steht, als unmittelbare Schau Gottes, nicht selber in der Zeit; er gehört vielmehr — dies ist wohl zu beachten! — in einen Bereich, der den des Geistes übersteigt, denn er ist eben die Seelenspitze des menschgewordenen Gottes" (133). Im französischen Text steht: „... parce qu'il appartient à la région la plus haute de l'esprit ..." (115). — „... nur der, der selbst Ewigkeit ist" (135) — „seul Celui qu'est l'Éternel ..." (117). — S. 136 ist in der deutschen Übersetzung ausgefallen, daß Christi Gottesschau auf Erden, die nicht im eigentlichen Sinn beseligend ist, nach dem Vorschlag K. Rahners mehr „visio immediata" genannt werden solle (Anm. 35). — S. 138 sind einige Sätze nicht befriedigend wiedergegeben. — S. 142 ist „Tod" ausgefallen: „um uns durch seinen und seine Auferstehung zu erlösen". — „Le sacrement de l'ordre" (französisch 177) ist wiedergegeben: „Das Sakrament der Priesterweihe" (207). — S. 296 Anm. 5 ist von christlichen Richtungen bezüglich der Mystik die Rede; im Französischen steht: „oppositions" (248).

Die Darstellung selbst ist, wie gesagt, gut. Das Werk ist in drei Teile gegliedert. Im *ersten Teil — Gott und die Zeit* — geht es um die Themen: Der ewige Gott — Gott und die kosmische Zeit — Gott und die menschliche Zeit. — Gott in seiner Ewigkeit ist also der Ausgangspunkt. Nach dem Verf. ist die „kosmische Zeit" aus drei Gründen mit der Ewigkeit verbunden: sie entströmt dieser; sie verwirklicht den göttlichen Plan; sie wird sich selbst in der Ewigkeit erfüllen (68 f.). — Nicht für alle Geschöpfe gibt es aber in gleicher Weise Zeit. Wahrhaft Zeit gibt es für das Geschöpf nur dann, „wenn es am Maß, das die Bewegung der Welt mißt, teilhat, wenn es sich *mit einem geistigen Akt* irgendwie *dem schöpferischen Denken* Gottes verbindet, das die Zeit begründet und mißt. Das heißt mit anderen Worten, daß es nur für ein Bewußtsein Zeit gibt" (70). Der Mensch kann nach dem Verf. in seinem Bewußtsein die Zeit setzen, weil „im Bewußtsein *irgend etwas der Zeit entrinnt* und das Entspringen von Zukunft—Gegenwart—Vergangenheit in einer *Apperzeption* sammelt, durch sie *mißt, bestimmt* und so strukturbildend wirkt" (82). Diese Zeit sei für den Menschen „Mittel seiner freien Selbstentfaltung, sie ist die Eröffnung seiner persönlichen Möglichkeit und Verpflichtung — seiner Berufung. *In der Zeit antwortet der Mensch der Ewigkeit* und muß *sich von ihr durchdringen lassen.* Die Zeit ist also das eigentliche Betätigungsfeld des Geistes und der Freiheit" (85). — Der Verf. geht dann noch ein auf die relativen Sinngebungen, die fundamentale Entscheidung und den Sinn der Zeit — und das Tragische an der verkehrten Zeit.

Der *zweite Teil — Christus und die Zeit* — bringt die entscheidende Ausführung der ganzen Untersuchung. Die Kapitel sind überschrieben: Das Wort und die Zeit — Das Bewußtsein Christi und die Zeit — Die Abschnitte der Zeitlichkeit Christi — Die Gegenwart Christi in der Welt.

Das grundlegende Kapitel ist wohl das über das Bewußtsein Christi und die Zeit. Der Verf. entfaltet, daß Christi Zeit ist: eine Zeit-für-den-Dienst, eine Zeit-zum-Tode, Zeit-zur-Auferstehung, Zeit-zur-Ehre-Gottes. Den innersten Grund der Zeitlichkeit Christi sieht er in seinem Gesandtsein. Die Seele Christi wird als der Punkt der Verzeitlichung verstanden. Sie sei menschliche Seele, stehe aber als Seele Christi in einer einzigartigen existentiellen Situation vor Gott. „Sie ist ‚*gerade in ihrer Existenz mit der Person des Wortes Gottes schlechthin verbunden*'" (127 f.). Der Verf. geht von der seinshaften Verfaßtheit der Seele Christi aufgrund der hypostatischen Union aus und kommt so zum besonderen Bewußtsein dieser Seele: „Aber um eben die Seele des Wortes sein zu können, ist sie nicht ‚geringer', sondern ‚mehr' als die anderen; und dieses ‚Mehr' weist sich aus in ihrem Bewußtsein, durch jenes einzigartige Erkennen, in dem sich jene Möglichkeit der unmittelbaren Schau Gottes, die im Grunde in jeder menschlichen Seele angelegt ist, verwirklicht" (128). — Es wird darauf hingewiesen, daß es im Menschen einen Punkt gibt, die Seelenspitze, in dem sich Zeit und Ewigkeit berühren. „Bei Christus ist dieser Punkt *lebendige und gelebte Einheit von Zeit und Ewigkeit*" (132). Dieser Punkt sei die Verbindungsmitte, in der Christus das ewige Leben als Geschenk des Vaters besitze, wo er vom Vater ausgehe, um, in Liebe und Anbetung, zum Vater

zurückzukehren. — Von hier aus wird dann die Frage des Wissens Christi um die Zukunft beantwortet: „Christus erfährt nun, eben in jenem Ewigkeit bedeutenden Punkte seiner Seele, durch seinen Vater von den Ereignissen, die seine Sendung ausmachen werden, und von der Zeit, die sie in ihrem Werden begleiten wird" (134). Christus wird verstanden als „derjenige, der — *in der Zeit* — die Zeit übersteigt, seine Wirklichkeit aber durch die Zeit hindurch zum Ausdruck bringt" (138).

Es ist gut, daß bei dieser Darstellung die Menschwerdung in sich der Ausgangspunkt ist und daß somit der Aufstieg von der Seinsordnung zur Erkenntnisordnung erfolgt. Es ist auch gut, daß der Zusammenhang zwischen der menschlichen Zeit und ihrer Konstitution im allgemeinen und der Zeit Christi aufgezeigt ist. Die Gottesschau Jesu und sein Selbstbewußtsein sind vielleicht zuwenig interpretiert. Der Verf. hat zwar einen Ansatz gemacht: „Es soll damit keineswegs behauptet sein, daß die visio für Christus notwendig sei, um sich seiner selbst bewußt zu werden; aber genaugenommen kann er sich nicht selber erkennen, ohne *zugleich* den Vater zu erkennen ... *Sicher muß man diese Begrifflichkeit, die einfach nicht ausreicht im Sprechen über ein solches Geheimnis, hinter sich lassen*" (131 f., Anm. 28). — Zuwenig dargestellt ist auch das Verhältnis von Gottesschau Jesu und seinem erworbenen Wissen; außerdem ist auf die Explikation der verschiedenen Bewußtseinsebenen in Jesus Christus zuwenig geachtet (ein Hinweis findet sich S. 173, Anm. 2).

Bedeutsam ist dann in diesem zweiten Teil vor allem auch die Ausführung: Auferstehung und Zeitlichkeit. Dabei ist aber kaum auf die Auferstehung in sich geschaut, sondern vielmehr auf die Erscheinungen des Auferstandenen in der Zeit: Christus ist wirklich anwesend in unserer Zeitlichkeit (162) — seine Anwesenheit offenbart Neues (163) — es handelt sich hier um den Anfang der Zeit der pilgernden Kirche (164) — es ist „eschatologisch" bestimmte Gegenwart (164). — Die Zeit der Erscheinungen wird als Erfüllung und Verheißung verstanden (165) — als Beginn der Endzeit (167). „Wenn auch unseren Augen verborgen, so ist die Auferstehung dennoch tatsächlich *Gegenwart, Verheißung* und hereinbrechende *Vollendung*. Mit einem Schlag erhebt sie die gesamte christliche Zeit vom Osterfest bis zur Wiederkunft in eine fortan in ihm versammelte Vergangenheit und Zukunft. Sie eröffnet den Grundhorizont der christlichen Eschatologie, in dem die Zukunft auf geheimnisvolle Weise in der Gegenwart anwest und das Ende im Anfang ebenso geheimnisvoll schon erfüllt ist" (167).

Im letzten Kapitel dieses zweiten Teils geht es um Christi Gegenwart in der Welt: in der Zeit vor der Inkarnation — in der eschatologischen Zeit.

Der *dritte Teil — Die Kirche und die Zeit* — baut auf dem zweiten Teil auf. Es geht um: Die Zeit der pilgernden Kirche — Die Dichte der Zeit der Kirche — Der Christ und die Zeit — Der Mystiker und die Zeit.

In diesem Teil ist entscheidend, daß auf die Gegenwart Christi in der Kirche und die Vergegenwärtigung seines Werkes immer wieder hingewiesen wird. Die Zeit der Kirche ist eine Zeit Christi, „insofern sie endgültig von Jesus Christus eröffnet und unumschränkt in seinem Bewußtsein getragen wird" (203). Es ist „die Zeit des fortlebenden Christus" (225). Sie „hat nur ein einziges Prinzip, einen einzigen Mittelpunkt, ein einziges Ziel: Jesus Christus; und ihr wesentliches und unzerstörbares Trachten geht dahin, *den Menschen zu Jesus Christus zu führen*" (ebd.). — Im Wort ist der Herr gegenwärtig (vgl. 234). — „Im Zentrum jedes sakramentalen Aktes steht die *Gegenwart des Erlöseraktes*, der ‚angewandt' wird auf die unermeßlichen Generationen von Menschen und auf die Singularität der menschlichen Existenzen in ihrem unablässigen Werden" (243). Der Verf. weist vor allem auf die Eucharistie hin: „Christus ist durch das eucharistische Zeichen gegenwärtig, weil dieses Zeichen von nun an *eine reine Beziehung von wirkkräftiger Zeichenhaftigkeit* zu Christus selbst ist, so wie er in der Ewigkeit ist" (248; vgl. 261). — Der Kult richtet sich auf Christus in seiner ewigen Gegenwart (250). — Die Bekehrung „ist *ein Teilnehmen am Tod und an der Auferstehung Christi*" (272). — Der Verf. geht auf Christi Gegenwart in Taufe (275) und Buße (279) ein. — Die Gegenwart des Christen ist „eine *Gegenwart des Heils*, die ganz ‚umschlossen' ist von der bleibenden Gegenwart Christi, des Erlösers" (291). — Um welche Gegenwart es sich dabei handelt, ist nicht genügend geklärt.

In der Schlußerörterung „Die Zeit der Hoffnung im Tode" ist auf die Beziehung der Zeit zum Tod und zur Todesstunde hingewiesen.

Wie dieser Überblick zeigt, ist im vorliegenden Werk die gesamte Schöpfungs- und Heilsordnung — Parusie und Auferstehung von den Toten ausgenommen — in ihrem zeitlichen Aspekt gesichtet: Begründung der Zeit in der Ewigkeit Gottes; Anteilnahme des geistigen Seins an der Ewigkeit; Zeitlichkeit im irdischen Leben Christi; Hineinnahme dieser Zeitlichkeit Christi in die Ewigkeit: aufgrund der hypostatischen Union und noch mehr durch seine Auferstehung; verschiedene Weisen der Gegenwart des Auferstandenen in der Zeit der Kirche, Hineinnahme aller Zeitlichkeit in die Ewigkeit.

Die Untersuchung läßt noch manche Frage offen, wie aus der Besprechung hervorgeht. Der Verf. selbst ist sich dessen wohl bewußt. Er versteht sein Werk als „nur ein Stück Weg zu einer ‚Theologie der Zeit'" (8). Ein Stück Weg — und kein kleines — zu einer Theologie der Zeit wird hier wirklich beschritten: die positiven Aussagen sind lehrreich — die aufgeworfene Problematik zielt hin auf weitere Forschung. R. Lachenschmid, S. J.

Weber, Anton, ΑΡΧΗ. *Ein Beitrag zur Christologie des Eusebius von Caesarea.* 8° (183 S.) München 1965, Città Nuova.

Die Zeit zwischen Origenes und Nizäa ist eine der am wenigsten aufgehellten Perioden der Dogmengeschichte und wäre doch so wichtig für das Verständnis des Konzils von Nizäa. Überraschenderweise gelingt es W., mit seiner relativ kurzen Studie über die Theologie und besonders die Christologie des Eusebius von Cäsarea viel „Licht in diese dunkle Zeit vor und nach dem Konzil von Nizäa zu bringen (21). Es war ein glücklicher Griff, sich einmal des „Theologen" und „Christologen" Eusebius anzunehmen, nachdem dieser nur den Kirchenhistorikern zu gehören schien. Ebenso wichtig war es, an Eusebius mit einer bestimmten Fragestellung heranzutreten, um sein Geheimnis zu erschließen: „Prov 8, 22 ff., diese ‚zwischen Nizänern und Arianern am heißesten umstrittene Bibelstelle', die ‚hochgeschätzte Grundstelle des Alten Testamentes' und ‚Achillesferse' der orthodoxen Väter, soll uns den Weg zum theologischen Verständnis der Wende von Nizäa bahnen" (21). Die Auslegung von Prov 8, 22—31 bei Eus. wird aber vom Hintergrund seiner theologischen Voraussetzungen her geklärt. Aus dieser Spannung einer gut gewählten Einzelfrage zur Gesamttheologie des Eus. erwächst das hohe Interesse und wichtige Ergebnis dieses Buches. Die zwei ersten Kapitel gelten der Christologie des Cäsareers: I. Kap.: „Der transzendente Gott als ἀρχή" (29—40); II. Kap.: „Der präexistente Sohn als ἀρχή" (43—119); im III. Kap., „Die Auslegung von Prov 8, 22—31" (125—158), greift W. über Eus. hinaus und untersucht das Verständnis derselben Schriftstelle bei Marcell von Ancyra und bei Athanasius. Im IV. Kap. wird schließlich zusammenfassend „Ἀρχή in der Christologie des Eusebius" umschrieben (163 bis 179). Es folgt ein kurzes Namen- und Sachverzeichnis.

Die Studie erweist, wie sehr Eus. in der vornizänischen Theologie der Apologeten und vor allem des Origenes wurzelt. Das entscheidende Merkmal für diese ist die systemartige Verflochtenheit von Zeugung des Wortes und Schöpfung. Hervorgang in Gott ist zugleich motiviert von dem Willen Gottes zur Schöpfung und zur Inkarnation. Damit ergeben sich für Eus. alle Konsequenzen der Oikonomia-Lehre von Justin bis zu Origenes für das Gottesbild: vor allem der Subordinatianismus, der den Vater in absoluter Transzendenz über den Sohn stellt (29—31), so daß dessen Gottheit zur Frage steht (32 f.). Eus. verschärft aber die Lehre seiner Vorgänger: „Indem Eusebius den Willensentschluß Gottes als die ἀρχὴ οὐσίας versteht und dabei diese οὐσία in bedenklicher Nähe mit den Geschöpfen sieht, anderseits aber nicht mehr in dem Maße auf der Ewigkeit des Sohnes bzw. der *notwendigen, ewigen Relation des Sohnes zum Vater* besteht, wie dies noch bei Origenes der Fall war, läuft er Gefahr, den Abstand zwischen Gott im unzugänglichen Licht und dem Sohn (unter dem Einfluß griechischer Philosophie) zu stark zu betonen und eine Kluft zu schaffen, die auch kaum durch äquivalente Aussagen mit dem ὁμοούσιος-Begriff überbrückt werden kann" (40). Man hätte hier freilich eine nähere Erklärung dafür gewünscht, wie an diesem Punkte die griechische Philosophie hineinspielt, wie dieser Einfluß grundlegend für das Verständnis des Verhältnisses von Vater und „Sohn" bei Eus. und, verstärkt, im eigentlichen Arianismus ist. Es handelt sich um die neuplatonische Trias ἕν-νοῦς-πνεῦμα, die, konsequent auf das

Verhältnis von Vater—Sohn—Geist angewandt, eben Sohn und Geist aus der Sphäre des Göttlichen in die der (gestuften) Kreatur verweist. Nizäa und Athanasius bedeuten eben hier die Abkehr von einer univoken Anwendung dieses philosophischen Schemas auf die christliche Lehre, während Arius und später noch Evagrius (dieser als Mystiker) sie vollzogen haben. Jedenfalls wird hier mit dem Problem des Verhältnisses von Vater—Sohn auch das Gott-Welt-Verhältnis ins Spiel gebracht, woran sich die christliche Theologie in ihrer Systemkraft erweisen mußte. Die Frage lief schließlich darauf hinaus, die innere „Entfaltung" Gottes in den Hervorgängen mit Schöpfung und Geschichte so in Zusammenhang zu bringen, daß echtes Hervorgehen in Gott als Grund der Schöpfung und Ermöglichung der Inkarnation erscheinen konnte und doch die Transzendenz Gottes, des Vaters, des Sohnes und des Geistes, gewahrt wurde. Das Christentum mußte sich in Konkurrenz mit dem Neuplatonismus und Stoizismus als „Weltanschauung" bewähren, ohne die Grundlagen seines Glaubens aufzugeben; es galt vielmehr, dem Ungenügen dieser konkurrierenden Systeme abzuhelfen — im Lichte der Offenbarung. W. zeigt durch seine Studie — ohne sich auf die Systemfragen der damaligen Zeit einzulassen —, wie sich mit Nizäa eine Wende vollzogen hat: es geht um die Ausbildung des Verhältnisses von Theologia und Oikonomia (47—53), das für die ganze Geschichte der Theologie von so großer Bedeutung sein sollte. Oikonomia ist jedenfalls der Schlüsselbegriff, der wiederum mit dem anderen der monarchia zusammenhängt, wie vor allem von Tertullian her deutlich wird. W. verzichtet freilich darauf, auf diese Zusammenhänge des Näheren einzugehen. W.s Ausführungen kommen zu ihrem Höhepunkt im dritten Kap., wo er die Auslegung von Prov 8, 22—31 in ihrer Eigenart bei Eus., Marcell von Ancyra und Athanasius untersucht. Es geht ihm um den Aufweis des theologischen Wendepunktes, den Nizäa bedeutet. „Die Irrlehre des Arius und seiner Anhänger war der äußere Anlaß jenes *‚dogmatischen Umbruchs'* ... Die Heftigkeit und Hartnäckigkeit der dogmatischen Auseinandersetzungen sind jedoch nur daraus zu erklären, daß bedeutende Ansätze für das arianische Denken innerhalb einer traditionsgebundenen rechtgläubigen Theologie, die weitgehend mit der Schriftinterpretation identisch ist, vorhanden waren" (123). Eus. bleibt auf dem Boden dieser traditionsgebundenen Deutung von Prov 8, 22 ff., während Marcell von Ancyra eine erste Reaktion darauf darstellt, und zwar wohl abgezielt auf den origenistischen Subordinatianismus. Tatsächlich gewinnt damit der Bischof von Ancyra in diesem ganzen Zusammenhang in besonderer Weise an Relief. Die eine göttliche Person hat von Ewigkeit ihren Logos in sich, der aus ihr hervorgeht, um an der Schöpfung mitzuwirken, ohne jedoch eigene Subsistenz zu gewinnen. Der unpersonale Logos wird erst durch die Inkarnation zum Anfang und Mittelpunkt der Schöpfung (vgl. Kol 1, 15—17). Während Arius die göttliche Monarchia durch Verweisung des Logos und des Pneuma in den Bereich der Kreatur wahren will, versucht dies Marcell durch seinen Modalismus und die Verlagerung der Ausdeutung von Prov 8 auf die Sarx Christi: „sie ist Anfang, Ursprung und Mitte der Offenbarung und Herrschaft des unsichtbaren Gottes in der Zeit" (137). Athanasius' Position im ganzen der Entwicklung kann nun auch klarer gesehen werden: er interpretiert Prov 8 ebenfalls von der Menschwerdung, sieht auch die Salbung des Sohnes durch den Vater als Salbung der Menschheit Christi, sucht aber „den Ausgleich zwischen der vornizänischen Auslegungstradition und der durch die Definition von Nizäa eingeleiteten Entwicklung und Umorientierung ..." (139). Diese Umorientierung besteht darin, daß Athanasius schärfer zwischen Zeugung und Schöpfung scheidet und damit die Bahn für die innertrinitarische Sicht, die *Theologia* im eigentlichen Sinn, freimacht. Zugleich gibt er gegenüber Eus. nicht dem *Willen* den Vorrang, sondern der *Ousia* und der *Physis* in Gott, wodurch sein neues Verständnis des *Homousion* ermöglicht wird. Die *Oikonomia* wird also aus ihrer zu engen Verklammerung mit der *Theologia* gelöst — was gewiß die nizänische Gotteslehre von der arianischen Gefahr definitiv befreit, sie aber auch für die Zukunft mit der anderen Gefahr einer sterilen Abstraktheit belastet hat. Dafür rückt aber das menschliche Heilswerk Christi auf Erden um so mehr ins Zentrum. „Bei dieser Wende von Nizäa handelt es sich um eine Wende im *theologischen Verständnis* der Offenbarung Gottes in Jesus Christus ... nicht mehr der Logos als Logos wird als Mittler, Kyrios,

Richter, Offenbarer usw. erkannt, sondern es ist der *Menschensohn* der einzige Mittler zwischen Gott und den Menschen ..." (178). Diese Wende von Nizäa hat also eine doppelte Komponente: die Richtung auf eine klar transzendent und gottimmanent gefaßte *Theologia* (als Trinitätslehre) und die Richtung auf eine auf Christus, seinen Tod und seine Auferstehung gegründete *Oikonomia.* Das Verhältnis zwischen beiden wird unter der Sicht der Frage nach der Person Christi als Einheit von Gott und Mensch zum Kernpunkt der „christologischen" Kämpfe, welche den „arianischen" Streitigkeiten folgen. Jeder Schritt in das Mysterium Gottes hinein stellt vor ein neues Mysterium.

Die kurze Studie von W. wird in der Dogmengeschichtsschreibung forthin einen wichtigen Platz einnehmen. Die so klar gezeichneten Grundlinien dieses so kurz gefaßten Buches werden sicherlich zu einer allseitigen Aufarbeitung der „nizänischen Wende" und ihrer theologischen Bedeutung führen. A. Grillmeier, S. J.

Tihon, Paul, S. J., *Foi et Théologie selon Godefroid de Fontaines* (Museum Lessianum, section théologique, 61). 8° (269 S.) Paris—Bruges 1966, Desclée de Brouwer.

Es gibt einige Scholastiker des Mittelalters, die ziemlich oft zu ihrer Zeit zitiert wurden, von denen man jedoch heute kaum etwas weiß. Zu ihnen gehört wohl auch Gottfried (Godefroid) von Fontaines. T. kann sich also bei seiner neuen Untersuchung nur auf wenige Vorarbeiten stützen; er nennt besonders O. Lottin O. S. B. (Psychologie et Morale au XIIe et XIIIe Siècles, Louvain-Gembloux 1942—54) und B. Neumann (Der Mensch und die himmlische Seligkeit nach der Lehre Gottfrieds von Fontaines, Limburg 1958). Das von ihm mit sicherem Griff für das Wesentliche ausgewählte Thema „Glaube und Theologie nach Gottfried von Fontaines" ist bislang nur im Vorübergehen gestreift worden; siehe vor allem: J. Leclercq, La théologie comme science d'après la littérature quodlibétique (RechThAncMéd 11 [1939] 351—374); P. Stella, Teologi e teologia nelle „reprobationes" di Bernardo d'Auvergne ai Quodlibeti di Goffredo di Fontaines (Salesianum 19 [1957] 171—214); M. de Wulf, Un théologien-philosophe du XIIIe siècle. Étude sur la vie, les œuvres et l'influence de Godefroid de Fontaines, Bruxelles 1904. Es galt also irgendwie eine merkliche Lücke auszufüllen.

Biographische Einzelheiten oder gar in dieser Hinsicht neue Ergebnisse bringt der Verf. nicht. Dafür verweist er uns auf die schon vorhandene Literatur (zumal M. de Wulf) und erwähnt nur nebenbei, daß die literarische Tätigkeit Gottfrieds annähernd genau in die Zeit von 1285 bis 1304 zu verlegen sei (10, Anm. 1). Etwas mehr möchte man gerne erfahren über die aus der Feder des Autors stammenden Werke und deren Bezeugung durch Handschriften und Druckausgaben. Freilich gibt T. exakt an, was er selbst benutzt hat: die in Manuskripten oder Editionen vorliegenden Quästionen (dazu noch eine von ihm früher herausgegebene Predigt zum 2. Sonntag nach Epiphanie); aber das übrige Schrifttum wird gar nicht erwähnt, sicher deswegen, weil es keinen nennenswerten Beitrag zu dem gestellten Thema liefern kann. Einige Bemerkungen hierzu wären indes willkommen gewesen, zumal wenn sie einen Fortschritt feststellen könnten. Hoffentlich erhält das später einmal eine Ergänzung.

Der Verf. hat sich ein dreifaches Ziel gesetzt: Einmal will er, und das in erster Linie, die Lehre Gottfrieds über Glaube und Theologie darlegen, wie es ja dem Titel des Buches entspricht; dann soll aber auch diese Lehre in ihren zeitgeschichtlichen Rahmen hineingestellt werden, der durch die Auffassung der grundlegenden Fragen bei der Scholastik gegen Ende des 13. Jahrhunderts gegeben ist; und dazu möchte er noch die Lösung der sachlichen Probleme wenigstens vorbereiten. Unter dieser dreifachen Rücksicht verdient die Arbeit alle Anerkennung.

Der Stoff ist gegliedert nach den entscheidenden Punkten, die zunächst von der Systematik her gegeben sind und doch zugleich die eigentlichen Grundgedanken Gottfrieds darbieten, wobei deren anfänglich negativ-polemische Form durch eine positive Weiterführung überwunden wird. Das 1. Kapitel behandelt „das wissenschaftliche Ideal" (Das Suchen nach der Wahrheit, Die wissenschaftlichen Anforderungen: 17—49). Im 2. Abschnitt kommt „der Glaube" zur Erörterung (Sein Begriff und sein erfahrungsmäßiges Erlebnis: 51—93). Das 3. Kapitel trägt die

programmatische Überschrift: „Die Theologie ist keine Wissenschaft" (Die Theologie und der Glaube, Die Theologie und das wissenschaftliche Ideal: 95—154); hier sind vor allem die Ausführungen zu beachten, die sich gegen die „scientia subalternata" (im Sinne des Thomas von Aquin) und gegen das „lumen theologicum" (im Sinne Heinrichs von Gent) richten (120—131 bzw. 131—142). Der nächste Abschnitt bringt, im Gegensatz zu dem vorigen formuliert, das Kernstück des Ganzen: „Die Theologie als Wissenschaft des Glaubens" (Irgendwie Wissen über den Glauben hinaus, Die vornehmste Wissenschaft: 155—178). Ein letztes Kapitel befaßt sich mit den Auswirkungen: „Die Theologie und das Leben des Gläubigen" (Denken und Tätigkeit als systematischer Rahmen, Die spekulative und die praktische Funktion der Theologie, Der Theologe in seinen Lebensbedingungen: 179 bis 237). Die „Conclusion" (239—246) faßt noch einmal kurz alles zusammen und hebt die bedeutendsten Ergebnisse gut hervor. Einiges daraus sei an dieser Stelle mitgeteilt, wobei auch auf die Einleitung (1—16) und die anderen Partien zurückgegriffen ist.

Traditionsgebundenheit und Eigenständigkeit zugleich kennzeichnen die theologische Methode Gottfrieds. Ein gewisser Intellektualismus ist bei ihm unverkennbar, aber er verwirft die fragwürdige und schon von den ersten Thomisten verlassene Theorie einer „scientia subalternata" ebensogut wie die übertriebene Forderung nach einem besonderen „lumen theologicum". Unbedingt imponieren die Kraft seines Geistes, „sa vigueur intellectuelle", und seine Kühnheit in der Gedanken- und Beweisführung, „son intrépidité dialectique" (14). Durch seine Offenheit gegenüber den Bedürfnissen des christlichen, vom Glauben her bestimmten Lebens bleibt er sämtlichen Extremen abhold, und daher ist wohl auch für ihn die Theologie nicht, wie bei Thomas, praktisch „secundum quid", sondern „per se et principaliter", obgleich sie anderseits „principalius" spekulativ sein soll. Das unabdingbare „fundamentum scripturae" ist stark betont. Trotzdem hat er auch das Seinige dazu beigetragen, daß die theologische Arbeit, um mit M.-D. Chenu O. P. zu sprechen, „von der Herrschaft der Offenbarung zu der Herrschaft der wissenschaftlichen Erkenntnis übergehen konnte" (La théologie comme Science au XIIIe siècle, Paris ³1957, 85), ohne dadurch schon Spuren des Nominalismus zu zeigen. T. verzichtet jedoch darauf, eine weitere Klassifizierung Gottfrieds vorzunehmen, u. E. mit vollem Recht, weil weder Thomismus noch Augustinismus noch irgendeine andere Charakteristik seiner eigentümlichen Geistesart gerecht werden könnte.

Auch die Stellung Gottfrieds innerhalb der Theologie des ausgehenden 13. Jahrhunderts kommt vortrefflich zum Ausdruck. Viele Scholastiker werden zum Vergleich herangezogen: Thomas von Aquin und Heinrich von Gent natürlich an erster Stelle, dann auch Wilhelm von Auxerre, Alexander von Hales, Albertus Magnus, Bonaventura, Robert Kilwardby, Aegidius Romanus, Jakobus von Viterbo, Petrus von Auvergne, Richard von Mediavilla u. a. m. Auch Duns Scotus ist genannt (auffallenderweise erscheint er im Autorenverzeichnis unter dem Buchstaben J, Jean Duns Scot). Eine kleine Ausstellung sei hier gestattet: Walter von Brügge (Gauthier de Bruges) wird einmal, allerdings mit Berufung auf C. Dumont (La théologie comme science chez les scolastiques du XIIIe siècle, Louvain 1962, 23), als Vertreter der augustinisch-bonaventurianischen Linie angeführt; das dürfte zu berichtigen sein, weil wenigstens die Prinzipienlehre Walters zum Prolog der Sentenzen deutlich zu erkennen gibt, daß er nach und nach Augustinus und Bonaventura verläßt, um sich Aristoteles und Thomas anzuschließen (vgl. hierzu meine Arbeit: Die vier Ursachen der Theologie. Nach dem unedierten Sentenzenkommentar des Walter von Brügge O. F. M., in: FranzStudn 40 [1958] 361—381).

Zuletzt verdient noch das Gehör, was T. zu der Beantwortung der sachlichen Probleme zu sagen hat. Er tut es meistens indirekt, vermittelt durch die Darlegung der Ansichten Gottfrieds, auch im engen Anschluß an R. Guelluy (La place des théologiens dans l'Église et la société médiévale, in: Miscellanea historica in honorem Alberti De Meyer I [Louvain—Bruxelles 1946] 571—589). Es geht um das religiöse Anliegen der Theologie, ihre Begründung im Offenbarungsglauben und ihre soziale Position in der Kirche. So wird ein Text Gottfrieds zitiert: Ex hoc etiam quod fideles lumini fidei innitentes et studio per naturale ingenium intendentes alii aliis amplius proficiunt, dicuntur alii aliis amplius illuminari non

quidem alio lumine essentialiter distincto quorum unum respondeat fidei, aliud scientiae, sed eodem, illud perfectius percipiendo et in actum applicando (235, Anm. 3). Die hiermit gegebenen Berührungen der Theologie mit der Mystik sind sicher, was zu bedauern ist, noch nicht Gemeingut der prinzipiellen Erkenntnis geworden. Was die Stellung des Theologen in der Kirche betrifft, so sind die Gedanken Gottfrieds hierüber — und damit auch die des Verf. — erst recht ungewöhnlich, verlieren aber dadurch nichts an ihrer Überzeugungskraft und Vordringlichkeit. Möge es T., der sich so trefflich auf dem Gebiet der historischen Forschung bewährt hat, einmal vergönnt sein, sie auch in einer systematischen Studie niederzulegen!

J. Beumer, S. J.

Hirschberger, Johannes, *Geschichte der Philosophie.* Teil I: *Altertum und Mittelalter.* 8., verb. Aufl. Gr. 8° (XXIV und 616 S.) Freiburg i. Br. 1965, Herder. 38.50 DM. — Teil II: *Neuzeit und Gegenwart.* 6., neu bearb. Aufl. Gr. 8° (XVII und 691 S.) Freiburg i. Br. 1963, Herder. 38.— DM.

Seit 1949 erschien die Philosophiegeschichte des Verf. in 8 Auflagen. Sie ist weitgehend auf ihrem Gebiet *das* akademische Lehrbuch geworden. Die Auswahl des Stoffes ist den Grenzen einer solchen Aufgabe angepaßt: H. arbeitet die Lehren der Großen der Philosophie deutlich heraus und erwähnt die Autoren minderer Bedeutung nur mit wenigen Worten. Es ist selbstverständlich, daß hier die Akzente mitunter als etwas willkürlich gesetzt erscheinen müssen. Diese Willkür bemerkte der Rez. vor allem in der Behandlung der Philosophie des 14. Jahrhunderts, die für die Geschichte des abendländischen Geistes von hervorragender Bedeutung werden sollte. Ihre Behandlung scheint allzu spärlich ausgefallen zu sein: Petrus Aureoli und Durandus von St. Porciano werden nur als „Vorläufer des Nominalismus" (566) erwähnt. Petrus Thomae wird nirgends genannt. Die Impetus-Theorie wird zwar im Zusammenhang einer vierzeiligen Behandlung des Johannes Buridanus erwähnt, aber, wie mir scheint, etwas verzeichnet. Das Problem dieser Theorie ist die Bewegungsursache des ‚proiectum separatum' (vgl. Ioannes Buridanus, In VIII Phys. q. 12; ed. Parisiis 1509, 120 rb). Ähnliches gilt von der Darstellung des Fragenkreises um die ‚forma fluens' (568). Er wurde schon von Albert dem Großen (In III Phys. tr. 1 c. 3) in Anlehnung an die Bewegungstheorien des Avicenna und des Averroes behandelt. Bei den Seitenangaben des Registers sind verschiedene Fehlangaben zu korrigieren. — Bei einem Lehrbuch, das auf knappestem Raum das Wesentliche der Geschichte der Philosophie darstellt, wird man aber von solchen Unzulänglichkeiten gerne absehen. Die Bedeutung des Werkes wird dadurch keinesfalls geschmälert: es wird dem Studierenden stets ein getreuer und zuverlässiger Wegweiser in das Reich des abendländischen Denkens sein.

Mit der vorliegenden 6. Aufl. hat nunmehr auch der 2. Band seine Neubearbeitung erfahren. Sie erfolgte nach den im Vorwort zur Neubearbeitung des 1. Bandes (4. Aufl. 1960) angegebenen Grundsätzen. — Es dürfte sich erübrigen, die Vorzüge des Werkes, die sich gerade auch bei der Darstellung der neueren und neuesten Zeit der Geschichte der abendländischen Philosophie zeigen und bestätigen, mit Lobsprüchen zu bedenken; die Aufnahme, die es gefunden hat, beglaubigt seine hohen Qualitäten, insbesondere die allseits gerühmte didaktische Kunst des Verf. wie auch die Wirksamkeit des „platonischen" Elements, das seine persönliche philosophische Haltung charakterisiert. Daß eine solche Gesamtschau perspektivisch und damit auswählend bleibt, versteht sich von selbst, zumal bez. der Neuzeit und gegenwärtigen Epoche der Philosophie, die für einen einzelnen Forscher doch wohl kaum mehr zu bewältigen sind. So einläßlich wie seinen Platon hat H. natürlich nicht alle, auch nicht alle „großen" Philosophen lesen können. Es wären an dieser Stelle also am ehesten Hinweise auf Wünsche angebracht, die selbstverständlich nicht zu einer weiteren Gewichtszunahme des schon stattlichen Bandes verführen wollen — man könnte ja vielerorts auch kürzen. Um also einige Lücken, die m. E. geschlossen werden müßten, mit wenigen Worten anzuzeigen: Namen wie Maine de Biran und Newman fehlen, was nicht gut zu verantworten ist; aber auch Th. Reid und sogar Tetens müßten wenigstens genannt werden; auf andere, wie Chr. H. Weisse oder K. Chr. Fr. Krause, kann man verzichten, obschon ihre geschichtliche Bedeutung nicht gleich null ist; im Raume der Gegenwartsphilosophie

verdienen z. B. Unamuno und Ortega y Gasset, sicherlich aber der französische und italienische Personalismus und Spiritualismus (man denke an Männer wie E. Mounier und M. F. Sciacca), unbedingt einen Platz. Und dann läßt sich übrigens, wiederum gerade bez. der neueren und neuesten Entwicklungsphasen der Philosophie, die Frage stellen, ob es heute noch gut möglich sei, die Einbettung des philosophischen Denkens ins Ökonomische, Soziale, Politische (was der Verf. laut Vorwort zur 1. Aufl. bewußt einklammert), vor allem jedoch ins „allgemein" Geistesgeschichtliche (Literatur, Kunst, Wissenschaft) zu vernachlässigen. — Wenn nun noch ein Wort zur Gegenwartsphilosophie erlaubt ist: Die „Neuscholastik" wird wohlwollend gewürdigt, aber der Impuls, aus dem heutige thomistische Metaphysik lebt, kaum spürbar; so etwa wird das Anliegen der „transzendentalen" Methode in der Metaphysik nicht eigentlich nahegebracht. Die Bemerkungen zu den „Weiterbildungen" thomistischer Philosophie usf. sind allerdings ungemein lesenswert (564 f.), gerade auch für solche, die da meinen, jedem Worte aus dem Munde z. B. Heideggers nachlaufen zu sollen. Andererseits: Was H. zu G. Marcel sagt, ist allzu summarisch, als daß es einen Eindruck von dessen wirklicher Bedeutung vermitteln könnte. Aber selbst dasjenige, was zu Heidegger ausgeführt wird, wird man dennoch mit Gewinn lesen, wenigstens als Sprungbrett zu einem adäquateren Verständnis. In ähnlicher Weise mögen Kenner der Problematik urteilen, die mit der Logistik und Sprachanalytik aufgebrochen ist und die hier gegenüber früher breiteren Raum erhalten hat. — Der Verf. ist der Meinung, es gebe in der Philosophie eigentlich nur zwei reine Typen: Platon und seinen Antipoden Hume (652). Diese eindeutige Verteilung von Licht und Schatten bestimmt tatsächlich das Bild der europäischen Philosophie, wie das vorliegende Werk sie sieht. Man wird den Mut bewundern, mit dem der Verf. sich zu einer so überaus klaren Linie entschieden hat. Sie erleichtert vielen Studierenden wohl den Einstieg in die philosophische Sachproblematik selbst, der das Werk ja letztlich dienen will.

R. Lay, S. J. — H. Ogiermann, S. J.

Kasper, Walter, *Das Absolute in der Geschichte. Philosophie und Theologie der Geschichte in der Spätphilosophie Schellings.* Gr. 8° (XXVIII u. 439 S.) Mainz 1965, Grünewald. 45.— DM.

Der Titel klingt an den der originellen Dissertation von *J. Habermas* an (Das Absolute und die Geschichte, Bonn 1954), mit welcher der Verf. sich immer wieder auseinandersetzt, wie das Werk sich überhaupt durch immense Literaturkenntnis und -verarbeitung auszeichnet: zumal auch mit den für das philosophiegeschichtliche Verständnis des „letzten" Schelling unentbehrlichen Schriften von *H. Fuhrmans* und *W. Schulz* steht die Darstellung in ununterbrochenem Gespräch. Differenzen zu ihnen werden sorgfältig begründet und sind immer interessant, insbesondere für die Interpretation der philosophischen Ausgangsposition und der Kontinuität (oder Diskontinuität) des spekulativen Anliegens und Denkstils des späten Schelling. Die letzte Intention der Arbeit geht auf die *theologische* Aktualität der Spätphilosophie Schellings, auf deren fruchtbare Denk- und Systemansätze (5), vor allem bezüglich des Grund- und Hauptthemas moderner Theologie: Verhältnis von Absolutheit und Geschichte (6). Vom spezifisch Philosophischen her richtet sich die Aufmerksamkeit vornehmlich auf die Frage nach der Einheit von metaphysischem und transzendentalem Denken (16), wobei zentral wichtig wird, daß und wie die transzendentale Reflexion ins Sein selbst und ins Absolute transzendiert.

Nach einer Einleitung bringt das Werk in drei sowohl sachlich wie interpretationstechnisch glänzend gestuften Teilen die Problemkreise „Dialektik zwischen dem Absoluten und der Geschichte", „Gott als Grund und Herr der Geschichte", „Christologische Vermittlung der Geschichte". Der Schlußparagraph handelt über die Denkform bei Schelling und in der katholischen Theologie.

Indem zunächst rein historisch Thema und Ausgangspunkt des Schellingschen Alterswerkes herausgestellt werden, charakterisiert es sich als „Philosophie der Hoffnung", prinzipiell offen für die eschatologische Botschaft des Neuen Testaments (21). Es will geschichtliche Philosophie und führt so den dialektischen Idealismus fort (37), der in seiner Dialektik ja gerade die Dimension des Werdens, der (onto-

logischen) Geschichte der Wirklichkeitsmomente und -konstituentien treffen möchte. Der 1. Teil gibt sodann das Hauptthema an und entwickelt es in seinen Wandlungen von Schellings Frühschriften an bis zur für uns Heutige entscheidenden Periode der Altersschriften; das geht freilich nicht ohne viele Wiederholungen in den folgenden Teilen, und man fühlt sich von der Breite und oft genug unnötigen „Gründlichkeit" der Ausführungen in diesem Buch nicht eben angetan: der Verf. möge entschuldigen: weniger wäre mehr gewesen. — Die Basis Schellingschen Denkens ist das idealistische Axiom der ursprünglichen Identität von Sein und Denken sowie die freie Setzung des Absoluten (d. h. dieser onto-logischen Identität) in der „intellektuellen Anschauung" — frei, weil der Anfang der Philosophie nur ein Akt der Freiheit sein kann (45). Schellings Spätphilosophie überholt die Idee der intellektuellen Anschauung durch diejenige der „Ekstase", kraft deren die philosophierende Subjektivität aus sich selbst „entrückt" wird in das Sein, in Gott hinein (vgl. 54, 90): Hingabe, und zwar rational-unbegründbare, der Subjektivität, die im reinen Idealismus den Primat beanspruchte, an den Primat des ungegenständlichen, nie objektivierbaren Seins und Absoluten. Den Umbruch zur Spätphilosophie markiert daher die Überwindung der (autonomen) Subjektivität (90, 105 f.). Idealistische Dialektik waltet nur im Denken, das Möglichkeitsentwürfe leistet, nie aber Wirklichkeit, Existenz „ableitet", darum heißt dieser Denkbereich „negative Philosophie", und das Sein selbst, das Absolute bleibt außerhalb des Denkens und seiner Dialektik. Die alte Voraussetzung schwindet dahin: „Vernunft" wird nicht mehr selbstherrlich als durch sich evident angenommen; es fragt sich gerade, warum überhaupt Vernunft sei (96; vgl. 34, 210). Wie geschieht nun der Umbruch zur „positiven" Philosophie? Sie beginnt „einfach" mit einem Wollen: daß das Seiende, „das ist oder existiert", sei (130), „daß Gott nicht bloße Idee sei" (121). Damit wird auch das Wirkliche nun „als ein mit Weisheit / Voraussicht / Freiheit gesetztes Seyn" gewollt, „verlangt" (197). Was sich da meldet, ist „nichts anderes als das laut werdende Bedürfnis der — Religion" (122). So bleibt es dabei, die erste Voraussetzung der Philosophie als Streben nach Weisheit ist, daß im Sein selbst Weisheit sei (135), nur wird diese Logoshaftigkeit des Seins mit einem Protest gegen das Ergebnis der negativen Philosophie (ebd.) nun in einer ekstatischen Wollung des Subjekts postuliert — denn ist das mehr als ein Postulat, mehr als das „Ende", der Triumph der Subjektivität, und Schellings Philosophie auch in ihrem letzten Aufschwung mehr als eine Metaphysik des Wollens, als die Heidegger sie einfachhin einstuft, und damit Metaphysik der Subjektivität?

Zugleich wird so innerhalb der Philosophie ein Übergang geschaffen vom Wissen zum „Glauben" (129, dieser ist der Ausgangspunkt der „positiven" Philosophie (131 f., 166 f.). Und sobald Gott als der „existente" Gott ergriffen ist, weiß man ihn als den handelnden, „anfangenden", geschichtlich sich offenbarenden (123 und passim): er ist der „konkrete" Gott, der sich in der Geschichte faßbar gemacht hat (383). Die Unableitbarkeit des Seins der Welt, des Endlichen, erweist ihn als den „Herrn" des Seins (passim); Welt und Geschichte sind sein Selbsterweis (143 u. ö.), zumeist die Geschichte der Offenbarung das Geschehen Jesu Christi (157 f.), dessen philosophische Relevanz Teil 3 deutet. Wie allerdings dieser Erweis näherhin zu denken ist, bleibt dem Rez. trotz mancher klärender Formulierungen des Verf. (bes. 141 f., 157 f.) auch in der vorliegenden Darstellung undurchsichtig. Jedenfalls wird „Offenbarung" nur wie „Erfahrung" behandelt (157), wie ein geschichtliches Phänomen, das es zu interpretieren gilt, ohne neue spezifische göttliche Autorität (158), und die Interpretation greift irgendwie zu einer phänomenologischen Methode (163). Verf. sagt selbst sofort, der schwächste Punkt sei der Ausfall des *Wortes* Gottes (164 f.); es werde nur das Geschehen der Christusoffenbarung bedacht, und zwar als ein Phänomen, das den „wirklichen", „konkreten" Gott zum Aufleuchten bringe; doch sei die Geschichte niemals „von sich her ohne weiteres als Heilsgeschichte verständlich, besonders das Christusereignis ist nur für den als das zentrale Ereignis der Geschichte verständlich, dem es als solches Wort verkündet wird" (177 f.). Man wird hinzufügen, es falle auch der eigentliche *Glaube* bei Schelling aus, Glaube im personal-dialogischen Sinn; erst Glaube an das *Wort* der anderen Person hat solchen Sinn und vermag das Phänomen christlicher Offenbarung als personal-geschichtliches aufzufassen. Hierzu

hat jedoch Schelling bei allem Bemühen um echt geschichtliche Kategorien und seiner Sorge, an die Offenbarung keine fremden Kategorien heranzutragen (163), kaum etwas bleibend Gültiges zu sagen. Übrigens läßt sich nicht recht verstehen, warum Verf. so oft gegen die Reduktion des Christusgeheimnisses — durch die scholastische Theologie — auf „Lehre" polemisiert; es wäre wohl noch sehr zu fragen, wo das je im Ernst geschehen sei, wenn man sich bewußt hält, daß scholastische *Theologie* als Wissenschaft und als Wissenschaft vom Worte Gottes natürlich „sacra *doctrina*" ist und sein muß.

Der 2. Teil hat zum Anliegen den „lebendigen" Gott. Es wird das bereits Angedeutete nach allen Richtungen hin entfaltet. Gott ist lebendig, indem er geschichtlich handelnd sich offenbart, so zwar, daß seine welthafte Selbstoffenbarung schließlich Weltwerdung, Menschwerdung besagt. Hier häufen sich Mißverständlichkeiten, und vor vielen Schellingtexten muß man seine Verlegenheit bekennen. So wenn es heißt, die positive Philosophie gehe von dem „Gott aus, der existiert", was gleichbedeutend sei mit: Ausgang von der geschichtlichen Faktizität (vgl. 333). Aber wichtiger ist, daß Schelling einen Begriff der Schöpfung denkt, der am Ende doch das eigene Sein des Geschöpflichen urgiert; Gott habe es als in sich selbst vollendeter nicht nötig, aus sich herauszugehen (209), Welt bringe Gott nichts hinzu, Gott sei so frei, daß er dem anderen Raum gebe, es selbst zu sein (237), irgendwie geschehe Schöpfung durch Erhebung der Möglichkeit (von Welt) selbst aus dem Nichts (226 f.) — Schelling ringt um eine Synthese von Theismus und Pan(en)theismus. Der Verf. widmet dieser Problematik eindringende und sehr wohlwollend interpretierende Seiten. Freilich geraten immer wieder Texte in die Quere, die anders klingen, zumal in Schellings Trinitätsspekulation; der Verf. äußert hierzu mit aller Bestimmtheit seine Bedenken (271, 281). Ein genauer Vergleich dieser Schellingschen mit der Hegelschen Trinitätsspekulation wäre für die Erhellung der Denkform beider wohl sehr aufschlußreich, Streiflichter dazu 268 f.

Im 3. Teil, der die „christologische Vermittlung der Geschichte" thematisiert, entfaltet sich das Panorama der Menschheitsgeschichte vom Urfall über Heidentum und Judentum zum Christentum, wobei Christus als das Ende der Offenbarung Gottes hervortritt und die Kirche als seine geschichtliche Vermittlerin in ihrem eschatologischen Charakter. Alles kommt zur Sprache, was die Schellingsche Spätphilosophie in unserer Gegenwart aktuell macht, besonders auch die Idee des Mythos und seiner geschichtlichen „Wahrheit". Und noch vordringlicher als in den voraufgehenden Teilen interessiert es, ob und inwieweit Schelling geschichtliches Denken, geschichtliche Kategorien beistellt, die gerade auch der heutigen Theologie zu Hilfe kommen könnten. Man wird darüber diskutieren dürfen, ob die Frage nach dem Verhältnis von Absolutheit und Geschichte *das* Problem heutiger Theologie sei; doch die immer lauter werdende Rede vom Scheitern thomistischer Metaphysik an der Aufgabe, geschichtliches Sein zu denken, läßt sich nicht mehr damit beschwichtigen, daß man bei Thomas auch Ansätze von Geschichtsdenken ausfindig macht. Trotzdem sollte die Meinung, die der Verf. teilt, thomistische Metaphysik erschöpfe sich in statisch-fixen-leblosen Kategorien, einigermaßen überholt sein: eine genuine Metaphysik des *actus essendi* und seiner Derivate läßt sich nicht so kurzerhand abtun. Und wird jemand im Ernst den fundamentalen thomistischen Einsichten die — trotz mancher lucida intervalla — verworrene Spekulation Schellings über Sein und Seiendes wie besonders über potentia pura/actus purus in Gott vorziehen? Und wo arbeitet die „positive" Philosophie auch nur eine echte Kategorie geschichtlichen Denkens aus, die für christliche Metaphysik und Theologie bedeutsam werden könnte, geschweige denn ein kritisch geprüftes Kategoriensystem? Sieht man von elementarsten Hinweisen ab, nämlich von der Relevanz der Idee der Person, der Freiheit, der Zeit, der Faktizität u. a., so muß auch der Verf. gestehen, daß Schelling sich nur in der Richtung des gesuchten Denkens bewegt und höchstens in die Nähe dessen gelangt, wessen heutige Theologie bedarf (vgl. z. B. 147, Anm. 158; 178, 235, 425 u. ö.).

Der Schlußparagraph über die Denkform bei Schelling und in der katholischen Theologie bringt nur vorläufig skizzierende Ausführungen zur Struktur von Analogie, Dialektik und geschichtlich-dialogischem Denken. „Denkform" wird im Sinne der Terminologie von J. B. Metz verstanden (Christliche Anthropozentrik, München 1962, 30 f.) und in ihren drei angegebenen Möglichkeiten, die sich zugleich

aufeinander beziehen, diskutiert. Es scheint zunächst, Theologie werde „immer dialektisch denken müssen", da sie an keine bestimmte Metaphysik gebunden sei, ja sie habe die Aufgabe, „jede einzelne Denkform immer wieder zu destruieren, zu integrieren und in einer anderen aufzuheben" (427) — was also auch vom geschichtlich-personalen Denken gilt? Was zur Analogie gesagt wird und ihrem Verhältnis zur Dialektik, wird nicht allgemein befriedigen. Wieso werden in der Schultheologie „via positionis und negationis relativ äußerlich nebeneinandergestellt" (429)? Und der Satz vom Nichtwiderspruch ist keineswegs primär oder gar nur „ein Gesetz der formalen Logik" (ebd.) und begründet sehr wohl die Analogie und kann sie nur begründen, wofern man ihr Dialektik *entgegensetzt* und nicht beide Termini willkürlich entgrenzt. Schließlich meint der Verf., Dialektik bewege sich auf eine Analogik zu, insofern Geschichtsmächtigkeit Gottes und Geschichtlichkeit des Menschen, darin aber Freiheit Gottes und Freiheit des Menschen „im Verhältnis einer gegenseitigen Entsprechung" stehen! (431.) Hier liegt ganz sicherlich ein Ansatzpunkt. Wie dann Analektik ihrerseits sich auf Dialogik hinbewege, das wäre noch zu klären.

Man erwartet vom Verf. nach dieser anregenden und problembewußten Vorarbeit eine systematische Methodologie des geschichtstheologischen Denkens und der Theologie überhaupt. H. Ogiermann, S. J.

Krings, Hermann, *Transzendentale Logik.* 8° (356 S.) München 1964, Kösel. 28.— DM.

Unter „Logik" versteht K. „die methodisch durchgeführte Reflexion des Denkens auf sich selbst" (18). Diese Definition gilt nicht nur für die formale Logik, die sich auf die Folgerichtigkeit des Denkens beschränkt, sondern nicht minder für die transzendentale Logik, welche die in der formalen Logik in einer „Naivität höherer Stufe" (Husserl) vorausgesetzten Bedingungen der Möglichkeit des Gedankens selbst untersucht. Klassiker der transzendentalen Logik sind Kant, Fichte und Husserl. Außer von ihnen ist K. besonders von Emil Lask (Die Lehre vom Urteil, 1912) beeinflußt, wie ihm überhaupt die heutige Geringschätzung der Philosophie der Jahrhundertwende lediglich „ein Ausdruck dafür" zu sein scheint, „daß es an der Bewußtheit der eigenen geschichtlichen Voraussetzungen mangelt" (39). Durch die Vermittlung der an Maréchal anknüpfenden christlichen Philosophen hat auch das Denken des Thomas von Aquin das Buch beeinflußt.

Der 1. Teil, die *transzendentale Elementarlehre* (43—119), entwickelt zunächst allgemein den Begriff des Erkennens als einer Beziehung, deren Fundament die „ursprüngliche Selbsteinheit" und deren Terminus letztlich das Sein ist, freilich nicht das absolute Sein, sondern das Sein als „relational begriffenes"; „nur in dieser Relationalität kann der Begriff des wahren Seins sinnvoll gefaßt werden" (74). Das Erkennen geschieht durch einen „transzendentalen Aktus", der zugleich Erfassen des Gegenstandes und Rückgang des Erkennens zu sich selbst ist. Das Vernehmen ist dabei das grundlegende Moment des transzendentalen Aktus. Sein zweites Moment ist die Vorstellung, in der das Vernommene gehalten wird (94). Dadurch wird zugleich das vernommene Seiende als „Gegenstand" konstituiert. Die Vorstellung gehört der „medialen Sphäre" an, die sowohl dem Ich wie dem Seienden, dem Terminus der Erkenntnis, entgegengesetzt ist. „Vom Ich her gesehen, wird die mediale Sphäre als Vor-Stellung, vom Seienden her gesehen, wird sie als Gegen-Stand bestimmt" (112). Der transzendentale Aktus erschöpft sich aber nicht in der Vorstellung, sondern findet seine Fortsetzung, und zwar in verschiedener Weise in Praxis, Theoria und Poiesis. Die transzendentale Logik hat ihn nur als Theoria weiterzuentfalten.

Dies geschieht zunächst im 2. Teil, der *„das Objekt des Urteils"* behandelt (121—205). Zwar ist das Ich auch als vorstellendes bei sich, aber noch im Außersichsein (165). Erst im Urteil vollendet sich das Bei-sich-selbst-Sein des Ich sowohl wie das Offenbarsein des Seienden (165). Erst in ihm tritt im Gegenstand eine Gegensätzlichkeit hervor, nicht nur zwischen den verschiedenen materialen Gehalten, sondern vor allem die Gegensätzlichkeit zwischen materialem Gehalt und Kategorie. Unter „Kategorien" versteht K. weder im Sinn des Aristoteles die allgemeinsten Prädikate noch im Sinne Kants die den zwölf verschiedenen logischen Urteilsarten

entsprechenden Funktionsbegriffe, sondern, wie es scheint, alle Beziehungen zwischen den in der Vorstellung unterscheidbaren Gehalten. So gilt als Kategorie z. B. nicht nur das Kausalverhältnis („A ist Ursache von B": 159), sondern auch die Vorstellung „Bruder" im Urteil „A ist Bruder von B" (160; vgl. 279 f.). Eine vollständige Kategorientafel kann es dann natürlich nicht geben.

Der 3. Teil, *„das Urteil"* überschrieben, führt die Analyse des Urteils weiter (207—353), und zwar unter dreifacher Rücksicht: begriffliche Synthesis, kategoriale Synthesis, Affirmation; entscheidend sind dabei die beiden letzten Rücksichten. In dem Kap. *„Die kategoriale Synthesis"* versucht K. eine transzendentale Ableitung nicht zwar der Kategorien — denn das ist unmöglich —, wohl aber der Kategorie, der Tatsache, daß es so etwas wie Kategorie gibt. Die Kategorien liegen nicht, wie Kant annimmt, im Verstand bereit (246, 255), sie entspringen vielmehr im Denken (253), und zwar in dem am Gegebenen der Anschauung anknüpfenden Denken. „Aus dem materialen Gehalt der Anschauungseinheit ergibt sich nicht nur die materiale Bestimmtheit des Objekts, sondern auch eine formale Bestimmtheit der Vor-Stellung" (258), d. h. eine Kategorie. Dabei ergibt sich die materiale Bestimmtheit „auf dem Weg der Auflösung der Anschauungseinheit in die materialen Teilgehalte", die formale Bestimmtheit „auf dem Weg der Qualifizierung des Aktus" (258). Dies letztere werde durch den Begriff der Erfahrung gefaßt (260). Eine Erfahrung machen heiße dabei, „im Umgang mit einem Seienden selber anders werden" (260). Die „Erfahrung" ist eine „Modifikation des Aktus" (260). „Die Erfahrung also macht den ‚transzendentalen Inhalt' aus" (262). Als solche „Erfahrungen" werden aufgezählt „die Erfahrungen des Bleibens und des Wechsels, ... des Bruderseins und des Böseseins, ... der Einheit und der Koinzidenz, ... der Angst, der Geltung, des Wertes, der Wirklichkeit und anderes" (264). Nur „als formaler Gehalt und als Qualität des Aktus hat das Formale eine Existenz" (266). Dieses Formale ist die Kategorie. So stimmt K. schließlich Lask zu, wenn dieser sagt: „Das wahre ‚Subjekt' ist das Material, das wahre ‚Prädikat' — die ‚Kategorie'!" (280). Die Kopula wird so zur „Realisierung der kategorialen Einheit" (282). Das transzendental-logisch kosntituierte, kategorial aufgegliederte Sinngebilde erhält den Namen „Sachverhalt" (285).

Die *Affirmation* ist Einssetzung des Sachverhaltes mit dem Seienden selbst (310). Das ist aber nicht so zu verstehen, als komme durch die Affirmation etwas Inhaltliches hinzu, etwa das Sein oder Dasein (313). Die Affirmation ist das Ja (bzw. Nein) zum gedachten Sachverhalt. „Durch die Affirmation ist das Seiende hervorgetreten und offenbar geworden als das, was es ist" (318). Zugleich mit der Setzung des Sachverhaltes kommt auch der Selbstvollzug zur Vollendung. „Dieses in einem hervorgebrachte Selbstsein und Erscheinen des Ich wie des Seienden ist der transzendentale Begriff der Wahrheit" (330). Allerdings kann auch die Affirmation die Wahrheit verfehlen. So entsteht die Frage nach dem Kriterium der Wahrheit. Das Ergebnis der diesbezüglichen Untersuchung wird in den Satz zusammengefaßt: „Wahr ist eine Behauptung dann, wenn die Transzendenz sich in ihr vollendet und die vermittelte transzendentale Einheit hervorgeht; unwahr ist sie, wenn sie unvollendet bleibt und die Einheit verfehlt wird" (340). Gegenüber dem Verdacht des Subjektivismus, der sich hier regen könnte, wird bemerkt: „Das Seiende selbst ist konstitutiv für jene Transzendenz, welche das Kriterium ihrer selbst ist. Mit dieser Bestimmung ist hinter den Gegensatz von Subjekt und Objekt zurückgegriffen auf das Beisichselbstsein des Seins im Wissen" (340).

Das scheinen die Grundlinien dieser „transzendentalen Logik" zu sein. Viele Einzeluntersuchungen und -begründungen des gedankenreichen Buches mußten notwendig zurücktreten. Das Buch fordert vom Leser angestrengte Mitarbeit, und man kann nicht sagen, daß der Verf. sich bemüht hat, ihm den spröden Stoff leichter zugänglich zu machen.

Zu ein paar Punkten seien einige Fragezeichen erlaubt. Nicht eindeutig scheinen die Äußerungen des Verf. über den *Gegenstand der Erkenntnis* zu sein. Einerseits heißt es: „Sofern das Sein selbst begriffen werden kann, ist es relational begriffen; nur in dieser Relationalität kann der Begriff eines wahren Seins sinnvoll gefaßt werden" (74). Anderseits wird auch behauptet, daß die Kategorien des Daseins oder der Realexistenz zum „Sachverhalt" gehören (313), also daß der Gegenstand als schlechthin und in diesem Sinn „an sich" seiend gedacht und erkannt

wird. Wenn der erste Satz nur bedeuten soll, daß das Sein nicht begriffen werden kann, ohne daß es eine Beziehung zum erkennenden Subjekt hat, so ist das eine Selbstverständlichkeit. Soll er aber sagen, das Sein könne nur *als* auf das Subjekt bezogenes erkannt werden, so scheint der Satz dem zweiten Satz zu widersprechen. Trefflich hat Thomas von Aquin die hier drohende Doppeldeutigkeit aufgedeckt (S. th. 1 q. 16 a. 3 ad 3 bzw. De veritate q. 1 a. 1 ad 3). Danach ist es durchaus richtig, zu sagen, daß das wahre Sein *als wahres* ohne „Relationalität" nicht erfaßt werden kann; nicht aber, daß das Sein nur *als* wahres, nur *als* auf die Erkenntnis bezogenes, erkannt werden kann.

Mehr als eine Frage wäre bezüglich der Auffassung der *Kategorien* zu stellen. Wenn alle Beziehungen der Seienden zueinander, die in Urteilen ausgesagt werden, zu Kategorien gemacht werden, so wird deren Zahl unabsehbar. Wenn die Kategorie zugleich als das formale Element *jedes* Urteils gelten soll, so werden unvermeidlich die realen Beziehungen der Seienden, die ausgesagt werden, mit der rein gedanklichen „Beziehung" der Identität, welche die „Form" der Aussage auch nicht beziehungshafter Prädikate ist, auf die gleiche Stufe gestellt. Das ist zwar in der heutigen formalen Logik üblich, dient aber schwerlich einer tieferen Erfassung des Wesens des Urteils. Damit hängt zusammen, daß die Urteilskopula in ihrer wesentlichen Bedeutung bei K. zu kurz kommt.

Unter dem Titel der „*Affirmation*" scheinen zwei unterschiedene Momente des Urteils zusammengefaßt zu sein, einerseits das Ja bzw. Nein der Zustimmung bzw. Ablehnung des Urteilsinhalts, anderseits die damit nicht immer verbundene Einsicht in die Wahrheit des Urteils. Daß nur im wahren Urteil die Transzendenz sich vollendet, ist selbstverständlich. Das besagt aber nicht, daß die Vollendung der Transzendenz „Kriterium", d. h. Erkennungszeichen, der Wahrheit des Urteils sein kann, da vielmehr umgekehrt das Wissen um die Wahrheit Voraussetzung dafür ist, daß die Erkenntnis als vollendet betrachtet werden kann. Die oben zitierten Sätze über das Bei-sich-selbst-Sein des Seins im Wissen (340) mögen ein Programm einer ganzen Erkenntniskritik enthalten, aber auch nicht mehr als ein Programm.

So regt das inhaltreiche Buch unter mehr als einer Rücksicht zum Weiterdenken an und beweist darin seine Fruchtbarkeit. J. de Vries, S. J.

Rock, Martin, *Widerstand gegen die Staatsgewalt. Sozialethische Erörterung.* Kl. 8° (243 S.). Münster/W. 1966, Regensberg.

Zu dem im 19. Jahrhundert, der Ära des Konstitutionalismus, verschüttet gelegenen, seit dem Erlebnis des „Unrechtsstaates" wieder brennend gewordenen Problem des Widerstandsrechts leistet diese Arbeit einen förderlichen Beitrag. Besonders dankenswert ist die sorgfältige Berichterstattung über die Aussagen zum Thema in der neueren evangelischen Theologie (17—74). Unzureichend ist dagegen der Überblick über die „Position der katholischen Sozialethik" (77—114); ganz so kümmerlich, wie es danach scheinen möchte, sind die Aussagen katholischer Moraltheologen und Sozialethiker zum Gegenstande doch nicht. So läuft denn auch die eigene Lösung, die Rock im dritten Teil seiner Arbeit vorlegt, der Sache nach ganz auf das hinaus, was ich im „Wörterbuch der Politik" (Heft 2: Zur christlichen Staatslehre, ²1957), allerdings nicht unter dem Stichwort „Widerstandsrecht", sondern unter dem Stichwort „Revolution", ausgeführt habe. Das schließt nicht aus, daß Rock einige neue und ansprechende Gedanken vorlegt, so insbesondere in seinen Ausführungen über auctoritas im Zusammenhang mit augere, mehren, und über die Bedeutung der pax = tranquillitas ordinis als eines Kernstücks des Gemeinwohls.

Rock bemängelt, zum Teil mit Recht, daß andere Autoren die einschlägigen termini nicht eindeutig definieren oder nicht konsequent anwenden; bei ihm selbst aber vermißt man eine klare Begriffsbestimmung dessen, was er unter der Staatsgewalt, der gegebenenfalls Widerstand entgegenzusetzen ist, verstanden wissen will. Wenn unsere Sozialphilosophie die auctoritas stricte socialis, d. i. die Befugnis, ein Sozialgebilde (Staat oder was sonst) verbindlich zu leiten, gleichbedeutend mit dem Anspruch darauf, daß die Glieder des Sozialgebildes den getroffenen Anordnungen nachkommen, einzig und allein aus der *necessitas boni communis* herleitet und eben dadurch auch begrenzt, dann ist klar, daß Widerstand gegen die so ver-

standene „Staatsgewalt" niemals berechtigt sein kann; er liefe ja auf Zuwiderhandlung *gegen* die necessitas boni communis hinaus. Bei der „Staatsgewalt", der gegenüber Widerstandsrecht und gegebenenfalls Widerstandspflicht in Frage kommen, kann es sich folglich nur handeln um die *faktische* Macht oder Gewalt (= Gewaltanwendung, Gewaltsamkeit), die mittels der ihrem Sinne nach für die Wahrung des Gemeinwohls geschaffenen organisatorischen und technischen Apparatur des Staates von dem oder denen ausgeübt wird, die ihre Hand an den Schalthebeln dieser Apparatur haben, gleichviel, ob sie auf rechtmäßigem oder unrechtmäßigem Wege an diese Schalthebel gelangt sind — letzteres unbeschadet der klassischen Unterscheidung von tyrannus tituli und tyrannus regiminis, wofern nur anerkannt wird, daß der rechtmäßig erworbene Titel nicht unverlierbar ist, sondern verwirkt werden kann und durch vorsätzlich gemeinwohlwidriges Handeln verwirkt wird. Ist aber nicht die ganze Frage nach dem „Widerstandsrecht" zu eng gestellt? Im Fall des Unrechtsstaates genügt nicht der Widerstand gegen den Tyrannen, ja nicht einmal dessen Beseitigung, sondern muß die ganze, nicht (mehr) auf Verwirklichung des Gemeinwohls, sondern auf Unterdrückung ausgerichtete Apparatur zerschlagen und durch eine andere, sachdienliche ersetzt werden; unter „Staatsgewalt" ist dieser Machtapparat selbst zu verstehen mitsamt der Verfügung über ihn.

Von entscheidender Bedeutung für die Frage eines Revolutions- oder Widerstandsrechts ist die Lehre von der Volkssouveränität; darum befremdet es, daß Rock ihr keine Aufmerksamkeit schenkt; auch im Sachverzeichnis sucht man „Volkssouveränität" vergebens. — Nahezu alle katholischen Autoren werden von Rock ziemlich hart angelassen; verschont davon bleiben das von ihm mit Recht stark ausgewertete Werk von Th. Meyer S. J., „Institutiones iuris naturalis", sowie M. Pribilla und sein eigener Lehrer L. Berg, der stets mit lebhafter Zustimmung angeführt wird. — Rocks Unsitte, zahllose Wörter mit Bindestrichen zu unterteilen (z. B. „be-gründen"), ist bereits von anderer Seite als Marotte beanstandet worden. — In dem 32 Seiten (197—228) umfassenden Anmerkungsteil (meist Angaben von Fundstellen) sollte besser ersichtlich gemacht sein, wozu die Anmerkungen gehören; der Leser täte sich leichter, wenn entweder die Kapitel im ganzen Buch durchgezählt wären oder hier in den Überschriften neben dem Kapitel sich auch der einschlägige *Teil* des Buches angegeben fände.

Als besonders dankenswert sei zum Schluß die sorgfältige Auswertung der einschlägigen Schriftstellen, insbesondere Röm 13, anerkannt; damit ist der bisherige Vorsprung der evangelischen Seite aufgeholt. O. v. Nell-Breuning, S. J.

Klüber, Franz, *Naturrecht als Ordnungsnorm der Gesellschaft. Der Weg der katholischen Gesellschaftslehre.* 8° (277 S.), Köln 1966, Bachem.

Vor zwei Jahren (Schol 39 [1964] 478—479) wurden zwei Bändchen der Schriftenreihe der Niedersächsischen Landeszentrale für politische Bildung hier angezeigt und gewürdigt, worin die Kerngehalte der katholischen und der evangelischen Soziallehre dargelegt wurden; beide haben inzwischen im Verlag J. P. Bachem in Köln Neuauflagen erlebt. Das hier zu besprechende Werk ist die trotz Fortfall der umfangreichen Dokumentation stark erweiterte Darstellung des tragenden Gedankengerüsts der katholischen Soziallehre durch F. Klüber. In der Hauptsache durch Rückgriff auf eigene frühere, nicht in den Buchhandel gelangte, sondern als Unterrichtsmittel bei Kursen und dergleichen verwendete Arbeiten hat Verf. das Werk im wahren Sinn des Wortes angereichert. — Bemerkenswert ist ein kleiner Unterschied. In der Ausgabe der Niedersächsischen Landeszentrale hatte die Überschrift des 1. Kapitels gelautet: „Das Naturrecht als Erkenntnisquelle der katholischen Soziallehre"; diese Kapitelüberschrift erscheint jetzt, leicht abgewandelt zu „Naturrecht als *Ordnungsnorm* der katholischen Soziallehre", als Buchtitel, während die Überschrift des 1. Kapitels nunmehr von der „Bedeutung des Naturrechts für die Ordnung der Gesellschaft" spricht, was den Inhalt des Kapitels zweifellos genauer trifft. — Nicht ganz klar ist, wie Verf. den Untertitel des Buches, „Der Weg der katholischen Soziallehre", verstanden wissen will. Offenbar ist nicht der Weg gemeint, den diese Lehre im Lauf ihrer Entwicklung zurückgelegt hat, wie ihn beispielsweise das Büchlein von L. de Witte, „Kirche - Arbeit - Kapital" (Limburg 1964, Lahn-Verlag, durch Beiträge von O. v. Nell-Breuning erweiterte Lizenzaus-

gabe, Frankfurt/M. 1966, Büchergilde Gutenberg), darstellt; davon ist im ganzen Buch nicht die Rede. Gemeint muß daher wohl sein der *Erkenntnis*weg; damit wäre denn auch das, worauf mit „Erkenntnisquelle" abgezielt war, in den Buchtitel übernommen. Für denjenigen, der diese Herkunft nicht kennt, muß — so scheint mir — der Sinn dieses Untertitels dunkel bleiben.

Obwohl ich glaubte, mit dem Verf. Übereinstimmung erzielt zu haben, sind die in meiner obengenannten Buchbesprechung erhobenen Anstände nicht behoben, sondern ist die alte Wortfassung unverändert wieder abgedruckt. — Der Gerechtigkeit ist es *nicht* eigen, daß „der sittliche Wert des Handelns ... vom äußeren Akt her bestimmt" wird (42, vormals 20). Gegenstand der Rechtspflicht ist die äußere Handlung (deren Sinngehalt allerdings vielfach auch erst durch den inneren Willensakt bestimmt wird, z. B. Übergabe der Sache mit Übereignungswillen). Der *Maßstab* der Gerechtigkeit ist anzulegen an das, was zu fordern oder zu leisten ist; ob das diesem Maßstab entsprechende Handeln sittlich werthaft ist, bestimmt ausschließlich die innere Willenshaltung; erzwungene Erfüllung der Rechtspflicht tut der Gerechtigkeit Genüge und ist doch jedes sittlichen Wertes bar. Das weiß Verf. ebensogut wie ich; ebendarum sollte er sich aber auch richtig ausdrücken. — Auch die terminologische Unstimmigkeit, daß die Gemeinschaft einmal von der „reinen Relationsganzheit" abgehoben (135, vormals 46), bald darauf aber als „nur eine Beziehungsganzheit" (138, vormals 49) bezeichnet wird, ist bestehen geblieben. — Besonders beklagenswert ist, daß auch die allzu dürftigen Ausführungen über die Autorität, insbesondere unter der Rücksicht von Widerstandsrecht und Widerstandspflicht (143, vormals 55), nicht ausgebaut worden sind. — Alle die Ausführungen, um die Klüber sein Buch angereichert hat, sind wertvoll; schade, daß er die Gelegenheit nicht wahrgenommen hat, auch den alten Bestand des Buches an einigen Stellen zu überarbeiten. — Völlig neu ist das Schlußkapitel „Ordnung der Gesellschaft als geschichtliche Aufgabe" (183—238); gerade diesem Kapitel möchte man aufmerksame Beachtung wünschen. — Den Abschluß bilden 28 Seiten Anmerkungen, hauptsächlich Angabe von Belegstellen (239—266), und 11 Seiten Schrifttumsangaben (267—277). — Alles in allem eine dankenswerte Gabe.

O. v. Nell-Breuning, S. J.

Aufsätze und Bücher

1. Theologische Gesamtdarstellungen. Ekklesiologie.

Lexikon für Theologie und Kirche. 2., völlig neu bearb. Aufl. von *Josef Höfer* und *Karl Rahner*. Bd. 7: Marcellinus bis Paleotti. Gr. 8° (11* und 1368 Sp.) Freiburg i. Br. 1962, Herder. Lw. 88.— DM, Hldr. 98.— DM. — Unter den mannigfachen Funktionen, welche den theologischen Lexika von der Bedeutung des vorliegenden zukommen, scheint mir eine der wichtigsten zu sein, daß sie — wenn man jeweils die früheren Auflagen hinzuzieht — Wandel und Fortschritt im Bereich der theologischen Forschung dartun. Das gilt natürlich vornehmlich von den zentralen Artikeln, bei denen der größere Umfang eine umfassendere Darstellung und Argumentation ermöglicht, sodann auch von Titeln, welche sich auf „heiße Eisen" beziehen. Der vorliegende 7. Band hat mehrere solcher Artikel: „Maria" (und die damit zusammenhängenden Themen), „Mensch", „Messe und Meßopfer", „Moral", „Mythos", „Natur" mit den zugeordneten Artikeln „Natürliche Theologie", „Naturrecht", „Natur und Gnade". Die auch für die Theologie längst selbstverständliche Differenzierung und Spezialisierung hat dazu geführt, daß für die einzelnen Aspekte innerhalb ein und desselben Themas verschiedene Verfasser zeichnen. So stammt der Beitrag „Maria" nach seinem biblischen Teil von *J. Michl;* Maria innerhalb der ntl. Theologie bespricht *K. Rahner; A. Müller* die dogmatischen und dogmengeschichtlichen Aspekte, während *H. Schauerte* die Stellung M.s innerhalb der religiösen Volkskunde behandelt. Der kontroverstheologisch-ökumenische Aspekt ist im Rahmen von „Marienverehrung" untergebracht. Überraschend ist, daß nach den Ausführungen von *A. Müller* zur theologischen Systematik des Mariengeheimnisses doch noch ein eigener Artikel „Mariologie" beigegeben ist *(K. Rahner).* Für den Geist gesunder Mäßigung, wie er auch sonst das LThK auszeichnet, ist gerade dieser Teil des Lexikons typisch: man lese nur das nach, was über Mariens Anteil am Erlösungswerk (30) und über Marienerscheinungen gesagt ist (64 f. *[H. Lais]*). — Eine ähnliche Aufteilung bietet „Mensch", wo der anthropologische Teil von *P. Overhage,* der philosophische von *A. Halder,* der biblische von *J. Schmid* und der theologische von *K. Rahner* übernommen ist. — Von den exegetischen und bibeltheologischen Artikeln sei hingewiesen auf „Markusevangelium" *(J. Blinzler),* „Matthäusevangelium" *(J. Schmid),* „Menschensohn" *(A. Vögtle),* „Messias" *(J. Obersteiner* und *H. Gross),* „Mitte des Evangeliums" *(F. Mußner),* „Naherwartung" *(R. Schnackenburg).* Den Kirchengeschichtler werden interessieren: „Martyrer" *(A. P. Freitag),* „Modernismus" *(R. Scherer),* „Mönchtum" *(G. Lanczkowski; I. Auf der Maur, F. Dölger),* „Nationalsozialismus und Kirchenkampf" *(B. Stasiewski),* „Nepotismus" *(G. Schwaiger).* Aus der Vielzahl der biographischen Artikel sei verwiesen auf „Maria Stuart" *(H. O. Evennett),* „Maria Theresia" *(F. Maas),* „Marsilius von Padua" *(P. Mikat),* „Martin von Tours" *(J. Fontaine).* Wir haben in früheren Besprechungen schon darauf hingewiesen, daß das LThK sich bemüht, die an die Theologie angrenzenden Gebiete so weit wie möglich mit einzubeziehen; so wundert man sich nicht, Titel wie „Markt, ökonomisch und sozialethisch" *(W. Weber),* „K. Marx" *(W. Weber),* „Motiv" *(H. Heckhausen, V. Warnach)* zu finden. Aber aus welchem Gebiet die Beiträge im einzelnen auch stammen mögen, allen gemeinsam ist das Bemühen um zuverlässige Information, kritische Distanz und objektive Darbietung, die sich von jener apologetischen Eilfertigkeit fernhält, welche man früher bisweilen in solchen katholischen Lexika finden konnte. H. Bacht, S. J.

La Collégialité Épiscopale. Histoire et Théologie. Introduction de *Yves M.-J. Congar, O. P.* (Unam sanctam, 52). 8° (393 S.) Paris 1965, du Cerf. — Die hier zusammengefaßten Arbeiten haben einen verschiedenen Ursprung. Die einen geben die Vorträge wieder, die 1963 im Kloster Chevetogne (Belgien) gehalten wurden: *Jacques Dupont, O. S. B.,* Saint Paul, Témoin de la

collégialité apostolique et de la primauté de saint Pierre (11—39); *H. Marot, O. S. B.,* La collégialité et le vocabulaire épiscopal du Ve au VIIe siècle (59—98); *G. Dejaifve,* Peut-on concilier le collège épiscopal et la primauté? (289—303); *D. W. Allen et A. M. Allchin,* Primauté et collégialité, un point de vue anglican (371 bis 390); *Pierre L'Huillier,* Collégialité et primauté. Réflexions d'un Orthodoxe sur les problèmes historiques (331—344). Eine zweite Gruppe geht auf die Konferenz von Konstanz im Jahre 1964 zurück: *Joseph Lécuyer C. S. Sp.,* Collégialité épiscopale selon les papes du Ve siècle (41—57); *Charles Moeller,* La collégialité au Concile de Constance (131—149); *Joseph Hajjar,* Synode permanent et collégialité épiscopale dans l'Église byzantine au premier millénaire (151—156); *M.-J. Guillou, O. P.,* L'expérience orientale de la collégialité épiscopale et ses requêtes (167—181); *Giuseppe Alberigo,* La collégialité épiscopale selon quelques théologiens de la papauté (183—221); *Teodoro Ign. Jiménez-Urresti,* L'autorité du Pontife romain sur le collège épiscopal, et, par son intermédiaire, sur l'Église universelle. La collégialité épiscopale d'après les titres décernés au pape par les conciles œucuméniques (223—287); *S. Dockx, O. P.,* Essai sur l'exercice collégial du pouvoir par les membres du corps épiscopal (305—329). Neu hinzugefügt sind dann zwei weitere Untersuchungen: *Yves M.-J. Congar, O. P.,* Notes sur le destin de l'idée de collégialité épiscopale en Occident au Moyen Age, VIIe—XVIe siècles (99—129); *Alexandre Ganoczy,* La structure collégiale de l'Église chez Calvin et au IIe Concile du Vatican (345—369). Gegen alles Erwarten ist so zustande gekommen, daß das Ganze einen geschlossenen Eindruck hinterläßt und daß irgendwie auch die Gesamtheit der historischen Probleme zur Sprache kommt. Zu dem letzten Ergebnis hat wohl vor allem der Beitrag von Congar verholfen. Es versteht sich von selber, daß trotzdem noch manche Einzelfrage offenbleibt, wobei zu berücksichtigen ist, daß eben nicht jede Epoche der geschichtlichen Entwicklung die Zeugnisse in gleicher Anzahl und Intensität bietet. Lécuyer z. B. hat es sehr leicht, weil die von ihm behandelte Periode, das 5. Jahrhundert, eine Fülle von Stoff an die Hand gibt (Cölestin I., Sixtus III., Leo der Große, Simplicius, Felix II., Gelasius I.). Auf der anderen Seite muß Congar eingestehen, daß die positiven Gegebenheiten für eine Kollegialität der Bischöfe im Mittelalter der Westkirche „ziemlich mager" sind (127). Derartige Zugeständnisse dienen der Sache besser als die Übertreibungen, die man gelegentlich beobachten kann, so wenn Alberigo behauptet: „Das Echo, das Bolgeni mit seinem System in der nachfolgenden Lehre und ihrer überaus großen Sicherheit und Autorität (Cappellari, Muzarelli, Phillips, Maupied und viele andere) fand, bestätigt nur seine Übereinstimmung mit der Tradition" (220); denn das läßt vergessen, daß es sich dabei um einige Einzelgänger und Außenseiter handelt, die zudem auch auf Widerstand gestoßen sind. Die von Marot durchgeführte Untersuchung über die Titulaturen für die Bischöfe vom 5. zum 7. Jahrhundert ist zwar in sich recht wertvoll (sedes apostolica, apostolicus, apostolatus, summus pontifex), aber sie hat höchstens indirekt etwas für die bischöfliche Kollegialität zu bedeuten. Nicht zu verschweigen sind endlich die theologischen Schwierigkeiten, die auch durch die Arbeiten von Dejaifve und Dockx noch keine vollgültige Lösung gefunden haben. Immerhin verdient der aufgewandte Fleiß samt dem dadurch gewonnenen Überblick alle Anerkennung. J. Beumer, S. J.

Plate, Manfred, Weltereignis Konzil. Darstellung — Sinn — Ergebnis. 2. Aufl. Gr. 8° (352 S. mit 78 Abbildungen) Freiburg—Basel—Wien 1966, Herder. 19.80 DM. — „Dieses Buch ist von einem Journalisten verfaßt worden: es will also weder Konzilsgeschichte noch theologische Wissenschaft bieten, sondern eine Einführung in das Konzilsgeschehen selbst." Mit diesen Worten umreißt Verf. die Aufgabe, die er sich in seinem Buche gestellt hat. Man darf den Wurf als gelungen bezeichnen, wenn man von dieser Selbstbestimmung des Werkes ausgeht. Mit gutem Griff sind in dem umfangreichen ersten Kapitel: „Schauspiel vor den Augen der Welt" (13—88) die Hauptereignisse des Konzils mit Datum und kurzer Kennzeichnung erfaßt. Man hat so etwas wie einen Konzilskalender, der die Wendungen im Verlauf des Vaticanum II deutlich erkennen läßt. Auch die Geschichte der einzelnen Schemata bis zu ihrer Verabschiedung läßt sich verfolgen. Im zweiten Kapitel: „Wenn die Bischöfe versammelt sind" (90—118) wird das Vaticanum II

als konziliares „Ereignis" von seinen Voraussetzungen her, in seiner Zielsetzung, in seinen konkreten Möglichkeiten, in seinen Impulsen für die Zukunft gewürdigt. Das dritte Kapitel: „Seit wir im Gespräch sind" (120—141) sucht die Rolle der „Freiheit" im Konzilsgeschehen zu erfassen, dies vor allem auf dem Hintergrund der Einstellung der römischen Kurie. Stark tritt hier der Kampf zwischen Konzil und der theologischen Kommission hervor, wo freilich doch wohl Aktionen, Haltungen und Äußerungen der sogenannten Minorität einfachhin mit der Position der theologischen Kommission gleichgesetzt werden. Hier wird die Geschichte wohl ein weitgehend anderes Bild entwerfen, als es Verf. unter journalistischer Sicht gezeichnet hat. Es könnte klar nachgewiesen werden, wie die theologische Kommission selbst in ganz bedeutenden Phasen des Konzils um ihre Freiheit gerungen und sich auch durchgesetzt hat. Auch die Person Kardinal Ottavianis, selbst von manchen Journalisten, wie Mario v. Galli und Helbling, schon viel positiver als von P. gewürdigt, haben die an der Kommissionsarbeit beteiligten vielfach ganz anders erlebt, als sie hier geschildert ist. Jedenfalls muß einmal die Geschichtsschreibung Einstellung, Absichten, Vorgehen und den tatsächlichen Einfluß Ottavianis im Rahmen der Kommission, sein Verhältnis zur Minorität und Majorität des Konzils, zum Papst und zu den Kurialen sorgfältig bestimmen, um journalistischen Verzeichnungen seines Bildes das echte Porträt dieses Kardinals gegenüberzustellen. P. ist wohl vielfach gut über Einzelvorgänge orientiert, aber hier sieht man eben die Grenzen der journalistischen Information, die zum Teil auch von Indiskretionen lebte und leben mußte und damit einzelnen Vorgängen oder Personen ein zu großes Gewicht, anderen ein zu geringes gibt, anderes auch übersehen mußte. Mit Recht aber hebt Verf. im vierten Kapitel: „Schreibt, schreibt ..." (143—163) die Bedeutung wie auch die Grenzen, die Behinderung und schrittweise Befreiung der Konzilsberichterstattung hervor. Vor allem geht es ihm um die Bedeutung der „öffentlichen Meinung" als solcher, die er gut von den Gesamttendenzen des Konzils her und auch als Äußerung des „Glaubenssinns" des Volkes Gottes kennzeichnet. — In den weiteren sechs Kapiteln werden mit großem Geschick und theologisch-pastoraler Einfühlungsgabe die einzelnen Dokumente des Konzils analysiert. Das fünfte Kapitel: „Das Jahrhundert der Kirche" (166—202) behandelt die Konstitution über die Kirche. Im sechsten Kapitel: „Preiset, Lippen, das Geheimnis" (203—228) kommt die Liturgiekonstitution zur Sprache; im siebten: „Wort Gottes" (229—250) die Konstitution über die Offenbarung; im achten: „Daß alle eins seien" (251—278) das Dekret über den Ökumenismus. Im neunten Kapitel: „Konkret müssen wir werden" (279—302) sind die „Reformdekrete des Konzils" zusammengefaßt. Was hier „Reform" bedeutet, ist in ein paar Grundlinien so umschrieben, daß unter diese Thematik auch die vorher besprochenen Dokumente miteinzubegreifen sind (281). Hier stehen aber die Dokumente mit praktischen Reformen zur Sprache, wenngleich einzelne von ihnen recht ausführliche theologische Begründungen enthalten (so das Dekret über die Missionstätigkeit der Kirche, über das Laienapostolat, über Dienst und Leben der Priester). Tatsächlich ist die Konstitution über die Kirche mehr und mehr als der tragende Grund sichtbar geworden, auf dem das Reformwerk des Vaticanum II aufgebaut wurde und noch weiter errichtet werden muß. Hier ist das Neue gekommen, das — mit Ausnahme der Liturgiekonstitution — in den vorbereiteten Schemata nicht grundgelegt war, wie Verf. in den ersten Kapiteln gut aufgezeigt hat. Wiederum kann er hier viele interessante Dinge zur Entstehungsgeschichte der Dokumente anführen. Er stellt diese auch in den weiteren Rahmen der Geschichte der „Reform" hinein und läßt die Fülle der geplanten „Reformen" sichtbar werden. Jetzt, da es an die Ausführung geht, wird erst fühlbar, wie wenig „konkret" die Dekrete oder Erklärungen manchmal sind. Es wird noch lange dauern, bis wir das Vaticanum II so recht „konkret" gemacht haben werden. — Das zehnte Kapitel: „Der Christ des 21. Jahrhunderts" (303—349) läßt schon im Wortlaut erkennen, was Verf. von der Konstitution „Die Kirche in der Welt von heute" und den damit verbundenen Konzilsbeschlüssen erwartet. Er gibt einen temperamentvoll geschriebenen Überblick über die Geschichte der Behinderung des Dialogs mit der Welt (304—309), um dann die neuen Möglichkeiten und Themen, die das Konzil nun gibt, aufzuzeigen. Er spricht von „epochemachenden Konzilsworten", die den letzten Rest einer mittelalterlichen und unbiblischen Weltverachtung beseitigen sollen, „die den

Katholiken gehindert hat, am Werden der Menschheit seit dem Ausgang des Mittelalters teilzunehmen" (328). Hier wird ohne Zweifel zu schwarz gesehen, wenn auch leider viele Fehler zuzugeben sind. Es wäre auf das ungeheuere Missionswerk hinzuweisen, das seit dem Zeitalter der Entdeckungen aufgebaut worden ist und sich heute — trotz mancher Fehlorientierungen, die das Konzil offen aufgedeckt hat — als große Hilfe an der Menschheit erweist. Auch im europäischen Raum hat die Kirche auf dem Gebiete des Unterrichts, der Kunst, der Theologie, der Geschichtsforschung anerkannte Leistungen hervorgebracht, die ihr zum guten Teil in der Französischen Revolution zerschlagen worden sind. Der Protestant W. Maurer sieht angesichts der großen Auflösungserscheinungen der Aufklärungszeit mit ihrer selbstzerstörerischen Kritik am Christentum die Leistung der katholischen Kirche gerade darin, daß sie die Substanz des Christentums in das 19. Jahrhundert hinübergerettet hat (Hellenisierung — Germanisierung — Romanisierung. Bemerkungen zu den Perioden der Kirchengeschichte, in: H. D. Wendland [Hrsg.], Kosmos und Ekklesia [Kassel 1953] 68, 72). Die Pastoralkonstitution über die Kirche, die mit aller Besinnung auf die Geschichte geschrieben worden ist, läßt das Bewußtsein der Kirche erkennen, daß auch schon das Durchhalten ihrer Existenz in der Welt bei allen Mängeln ein Dienst an der Menschheit ist — eine Quelle von Freude und Hoffnung, weil sie eben das Zeichen des Heils in der Welt bleibt. — Das Buch, das zur Sprache steht, kann viel dazu beitragen, daß diese Sendung der Kirche, aus den Antrieben des Vaticanum II heraus in einer neuen Weise Freude und Hoffnung unter der Menschheit zu verbreiten, besser als bisher erfüllt wird. Es ist aus einer guten Einsicht in das Gesamtgeschehen des Konzils heraus geschrieben und vor allem aus einem echten Glauben an die Kirche, der die Kritik einzuordnen und die vielen positiven Anregungen der Jahre 1962—1965 aufzunehmen versteht. Es kann für viele eine Hilfe zum Studium der Dokumente selber bieten, wozu auch das „Konzilswörterbuch" im Anhang einen guten Beitrag leistet. Mit den vorzüglichen Bildbeigaben zusammen ist das Werk zu einer sehr lebendigen Darstellung des Weltereignisses Konzil geworden.

A. Grillmeier, S. J.

Helbling, Hanno, Das Zweite Vatikanische Konzil. Ein Bericht (Begegnung, 10). 8° (235 S.) Basel 1966, Reinhardt. 12.80 Fr./DM. — Der Verf. hat die vielbeachteten Konzilsberichte in der Neuen Zürcher Zeitung geschrieben und weilte während der Sitzungen des Konzils in Rom. Er berichtet also aus nächster Nähe, als Augenzeuge, der auch um die Unterströmungen und Hintergründe der Debatten weiß, aber zugleich als Historiker, der ein vollständiges und zuverlässiges Bild des Geschehens zu entwerfen vermag. Sein Buch bietet mehr als ein Tagebuch eines Journalisten. Geradezu erstaunlich ist es, daß ein Nichtkatholik ein so großes Verständnis, ja wirkliches Wohlwollen für die Ereignisse auf dem Konzil und für alle Fragen des innerkatholischen Lebens aufbringt. Die Kapitelüberschriften offenbaren schon etwas von dem reichen Inhalt: Vorbereitung (Ein ökumenisches Konzil, Vaticanum II), Erste Session (Spectaculum facti sumus, Auftakt zur Liturgiereform, Erste theologische Debatten), Übergang (Koordinierung, Wechsel im Pontifikat), Zweite Session (Neue Leitidee, Auseinandersetzung um das Kirchenschema, Bischofsamt und Ökumenismus, Die Konstitution über die Heilige Liturgie, Abschluß — und Jerusalem), Dritte Session (Vorarbeit, Das Hauptthema, Fortschritt und Rückstand, Schema 13, Enttäuschungen — Leistungen), Vierte Session (Wandlungen, Religionsfreiheit, Text um Text, Kirche und Welt, Ausgang), Lehren. Auf die grundlegende Frage: „Was hat das Konzil der Welt als ganzer gezeigt?", antwortet der Verf. zum Schluß überzeugend: „Eine Kirche im Wandel, in der Selbstbefragung, in der Krise. Der Wandel bezog sich auf den Stand in der Zeit ... beginnende Neuorientierung ist hier das wesentlichste Ergebnis. Die Selbstbefragung ist zu einem Kirchenbild vorgestoßen, das im Volk Gottes gründet und im Bischofskollegium seinen stärksten Halt gewinnt ... Die Krise endlich liegt im Aufbruch zu den Völkern ... Sie gehört zu der Reinigung, welche die Kirche immer wieder gesucht hat ... Sie gehört mit allen ihren Gefahren zum Wesen der Ecclesia semper reformanda, zu ihrem Erdenleben im Dienst der christlichen Botschaft" (234 f.). Die „Skandale" und andere unliebsame Zwischenfälle sind nicht überbetont, und auch der katholische Leser wird überall die besten Informationen vorfinden, ohne

sich jemals gestoßen zu fühlen; für die Texte selber muß man sich freilich nach anderen Quellen umsehen. — Wenn man etwas an dem Buch aussetzen wollte, wäre es am ehesten der Umstand, daß zwar nicht allzu häufig, aber doch einige Male lateinische Worte oder gar Zitate im Text erscheinen; meistens sind sie aus dem Zusammenhang verständlich, aber der des Lateinischen unkundige Leser würde eine Hilfe dankbar annehmen. Vielleicht könnte auch die pastorale Zielsetzung des Konzils noch stärker hervorgehoben sein. J. Beumer, S. J.

2. Geschichte der Theologie.

Völker, Walther, Maximus Confessor als Meister des geistlichen Lebens. 8° (506 S.) Wiesbaden 1964, Steiner. 80.— DM. — W. Völker hat in einer Reihe von tiefschürfenden Untersuchungen die „Spiritualität", wie man heute sagen würde, der großen christlichen Denker der Väterzeit dargestellt, ihre Auffassung vom christlichen Vollkommenheitsideal, vom betrachtenden Leben als der höchsten Form des gottgemäßen Lebenswandels, von der Aszese als der Loslösung vom Irdischen und dem Weg zur mystischen Gottesschau und von dem Wesen christlicher Tugenden. Mit Philon beginnend, der in vieler Hinsicht schon innerhalb der vorchristlich-jüdischen Tradition das Denken der christlichen Väter vorbereitet, über Clemens Alexandrinus, Origenes, Gregor von Nyssa bis zu Pseudo-Dionysius Areopagita hat V. die Lehre von den Höhen christlichen Lebens und von den Wegen der Reinigung und Erleuchtung, die zu ihm führen, in umfangreichen Monographien analysiert und ist mit dem gegenwärtigen Bande bis zu Maximos Confessor gelangt. „Bei keinem der Väter", sagt Völker in der Einleitung (20), „ist es so notwendig, der Quellenfrage nachzugehen, wie bei Maximos ... aber die Aufgabe ... kann beim heutigen Stand der Forschung kaum zufriedenstellend gelöst werden ... Ich wäre daher zufrieden, wenn es mir gelingen sollte, ein vollständiges Bild vom ‚geistlichen Leben' des Maximos zu zeichnen, und wenn meine langjährigen Arbeiten über die östlichen Mystiker mich hie und da Verbindungsfäden sehen ließen, die bisher noch nicht recht beachtet sind." Trotz dieser sehr bescheidenen Umschreibung seiner Zielsetzung leistet das Buch von V. viel mehr, als es hier verspricht. Denn die bloße Tatsache, daß es am Ende einer so umfassenden und gründlichen Durchforschung der Vorgeschichte aller Probleme und Gedankenmotive steht, die bei Maximos, dem Erben dieser reichen Tradition, eine Rolle spielen, ermöglicht eine Behandlung, die jedes einzelne dieser Motive bei Maximos aus der terminologischen und denkerischen Vorgeschichte entwickelt und seine Lösung mit denen seiner Vorgänger konfrontiert. So werden sowohl für die Konzeption des Ganzen als für die Klarstellung bestimmter Lehrpunkte im einzelnen überaus fruchtbare und lichtvolle Analysen durchgeführt, die das Ineinander von pseudodionysischen und euagrianischen Elementen, die „Heilung" origenistischer Motive (des Gedankens des ewigen Kreislaufs) durch die nyssenische und pseudodionysische Dynamik des „endlosen Strebens" und durch den Gedanken der Idee als „Präexistenz" veranschaulichen, wobei gerade durch die sorgfältige Analyse der Elemente die Originalität der von Maximos gezogenen Synthese um so klarer hervortritt. So ist dieses Werk, im einzelnen, wohl die gründlichste Behandlung des ganzen Ideen- und Motivenkreises, der dann unter dem weitreichenden Einfluß des Maximos in der ostkirchlichen Aszese und Spiritualität fortlebt. — Lehrpunkt für Lehrpunkt wird behandelt: Gotteslehre, Ontologie, theologische Anthropologie, das Wesen der Sünde (ein wichtiger Abschnitt über die Erbsündenlehre bei Maximos), die Taufe als Ausgangspunkt des Vollkommenheitsstrebens, das Wesen der πάθη (mit der ganzen, reichentfalteten und differenzierten Psychologie des Maximos) und die Bedeutung der „Welt", die Tugenden und der Glaube, die Erhebung vom Glauben zur „Gnosis" und zur Mystik und die Ausstrahlung der Gnosis, die ja doch nur die volle Entfaltung der Agape ist, auf das tätige Leben sowie die entscheidende Rolle, die darin die Tugenden der Demut und des Gehorsams spielen, die ja schon am Anfang des Aufstiegs stehen, so wie sie seine Vollendung begleiten müssen. Es liegt aber im Wesen der Fragestellung des Werkes (das ja Maximos als Meister der Aszese, nicht Maximos, den spekulativen

Theologen, vorstellen will [vgl. 20]) und auch des Aufrisses, dem man folgen muß, wenn man die Lehre des Maximos vom Vollkommenheitsstreben der seiner Vorgänger gegenüberstellen will, daß man diesen Aufstieg als Stufengang von einem seiner Grundelemente zum anderen betrachtet und Gottesfurcht, Buße, Reinigung, Tugend, Erkenntnis, Gnosis, Gottesliebe, Nächstenliebe und die aus ihr erfließende Tätigkeit als einzelne Stufen nacheinander und getrennt behandelt, während das eigentliche Anliegen des Maximos, so wie er auch die Traditionen von origenistischer, euagrianischer, nyssenischer und pseudodionysischer Seite versöhnend in eins zu sehen und durcheinander zu ergänzen versteht, auch hier die Einsicht ist, daß sich diese Gesichtspunkte nicht trennen lassen und gerade das Prinzip des „eins im anderen" (ohne völlige Gleichsetzung!) die wahre Bedeutung und die eigentliche Funktion dieser Elemente erst wirklich begreifen läßt. Das weiß V. auch ganz genau, und er hat an entscheidenden Stellen des Buches auch darauf hingewiesen (z. B. 232—235, 427—429), aber die Ökonomie des Buches verlangt doch eine Trennung, die das Ineinanderwirken und Miteinanderwirken dieser Elemente verschleiern könnte, wenn V. nicht immer wieder auf diese Gefahr hinwiese. — So erhalten wir ein Gesamtbild nicht nur von der Lehre des Maximos, sondern von dem ganzen, von ihm verwalteten und in eine mächtige Synthese gefaßten Erbe der griechisch-östlichen Spiritualität, der ostkirchlichen Aszese und Mystik und damit auch einen wichtigen Beitrag zum Verständnis ostkirchlicher Geisteshaltung, wie sie auch heute noch im religiösen Leben der Orthodoxie wirksam ist. E. v. Ivánka

Schneyer, Johannes Bapt., Wegweiser zu lateinischen Predigtreihen des Mittelalters (Bayerische Akademie der Wissenschaften, Veröffentlichungen der Kommission für die Herausgabe ungedruckter Texte aus der mittelalterlichen Geisteswelt, 1). Gr. 8° (XXV u. 587 S.) München 1965, Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Kommission bei C. H. Beck. 76.— DM. — „Ein Repertorium der lateinischen Predigten des Mittelalters zu schaffen, ist ein drängendes Desiderat der mittelalterlichen Geistesgeschichte, insbesondere der Historiker der scholastischen Theologie und Philosophie. Sind doch neben den Bibel- und Sentenzenkommentaren des Mittelalters ... die Sermones in solch überwältigender Fülle auf uns gekommen, daß schon die in den großen Bibliotheken nach hunderten und tausenden zählenden, meist anonymen Handschriften eine Sichtung fordern." Diese Worte zum Eingang der „Vorbemerkungen" (XI) sind nur allzu wahr. Sch. hat hier in dankenswerter Weise einen trefflichen Anfang gemacht. Der zeitliche Umfang dieses Initienverzeichnisses erstreckt sich auf die ganze Dauer der scholastischen Predigt, also vom 12. bis zum Beginn des 16. Jahrhunderts. Weil das zu erschließende Predigtmaterial nach vier Gruppen gegliedert werden kann (Sonntagspredigten oder de tempore, Predigten zu bestimmten Heiligenfesten, allgemeine Heiligen- und Gelegenheitspredigten, Fastenpredigten), sind die Sermones (Themen und Initien), die gewöhnlich am Anfang dieser vier Gruppen stehen, zu einem Wegweiser in die ganze Literatur zusammengefaßt, also die ersten Adventspredigten als Wegweiser in die De-tempore-Gruppe usw. Die beigefügten Handschriften- bzw. Editionsangaben beschränken sich auf die Nennung der einen oder anderen wichtigen Handschrift oder Edition. Folio oder Seite sind genau angegeben, es sei denn, daß in der betreffenden Handschrift eine durchlaufende Zählung fehlt. Zu dem Initienverzeichnis, dem Hauptteil der Arbeit, kommt hinzu ein Verzeichnis der schon vorhandenen Initienlisten (547—555); sowie eine Wiedergabe der bei den Autoren gebräuchlichen Formeln für Einleitung und Schluß der Predigt (556 bis 576) und endlich noch ein Autorenverzeichnis (577—587). Die Anordnung ist immer die alphabetische, was allerdings gerade bei dem Initienverzeichnis nicht immer leicht zu erreichen war, weil die Initien oft ein wenig differieren; die Verweise leisten dann nützliche Dienste (z. B. bei „Continuo relictis retibus" ist verwiesen auf „Relictis retibus"). Bevor man das Werk benutzt, empfiehlt es sich, zuerst die praktischen Vorbemerkungen zu studieren (XI—XXV); wäre es nicht angebracht gewesen, diese auch in einem fremdsprachigen Summarium (englisch, französisch, evtl. lateinisch) zu bringen? Bescheiden sagt der Verf.: „Jeder Kenner weiß, daß ein Initienverzeichnis ... nicht vollständig sein kann ... Wir haben uns

deshalb von Kardinal Ehrles weiser Direktive leiten lassen, vorzüglich die Sermonesbestände der wichtigsten Bibliotheken aufzunehmen ... Wenn das Ziel erreicht ist, kann man die Wegweiser entbehren. Wenn einmal ein Repertorium der gesamten lateinischen Sermonesliteratur des Mittelalters erstellt ist, wird diese Arbeit überholt sein" (XVII f.). Man sollte meinen, auch die vorliegende Leistung ist nicht nur ein Zeugnis ungeheuren Fleißes, sondern ebenso ein überaus brauchbares Ergebnis.
J. Beumer, S. J.

Faust, Ulrich, O. S. B., Gottfried von Admont. Ein monastischer Autor des 12. Jahrhunderts, in: Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktinerordens und seiner Zweige 75 (1964) 272—359. — Die vorliegende Arbeit stellt einen Teildruck der theologischen Dissertation dar, die am Päpstlichen Athenäum S. Anselmo zu Rom eingereicht wurde. Folgende Einzelheiten werden behandelt: Der geschichtliche Hintergrund (Die Reform von St. Georgen, Gottfrieds Wirken als Abt von Admont), Literarische Fragen (Die Admonter Bibliothekskataloge, Die Handschriften, Die Ausgabe Pez und der erweiterte Abdruck bei Migne, Gottfried als Prediger, Form und Stil seiner Predigten), Das monastische Leben, Heilige Schrift, Theologische Fragen (Der Begriff der monastischen Theologie, Gottfried als Theologe, Erbsünde, Sünde, Beichte, Mariologie und ihre Quellen, Gnade, Kirche). Von Bedeutung sind sicher die genauen Angaben über die Admonter Bibliothek, ihre Kataloge und ihre die Predigten Gottfrieds enthaltenden Manuskripte (281—285). In dem Begriff einer monastischen Theologie folgt F. seinem Lehrer, J. Leclercq, O. S. B., macht aber darauf aufmerksam, daß der Begriff nicht umfassend genug sei, indes wegen seiner Verbreitung kaum geändert werden könne (329). Bei dem Thema „Mariologie" ist der Erforschung ihrer Quellen viel Fleiß gewidmet. Die Homilien des Origenes zum Lukasevangelium (nach der Übersetzung des Hieronymus) kämen in Frage, aber der Admonter Bibliothekskatalog von 1376 und 1380 erwähnt sie nicht. Dazu meint der Verf.: „Das ist aber noch kein Grund, um es (das Werk) als Gottfrieds Quelle auszuschließen. Sind doch die fünf Handschriften mit Gottfrieds Homilien ebenfalls nicht in dem frühesten Katalog der Admonter Bibliothek verzeichnet. Vielleicht lagen diese Bücher zur Zeit der Bestandsaufnahme auf der Zelle irgendeines Mönches und sind damit der Katalogisierung entgangen" (343). Sollte man unter diesen Umständen nicht eher zu der zweiten (auch vom Verf. angedeuteten) Möglichkeit greifen und nur eine indirekte Abhängigkeit von Origenes, auf dem Wege über Ambrosius und Beda, annehmen? Jedenfalls hat der Verf. gerade für die Mariologie seines Autors eine sorgfältige Analyse vorgelegt, die das glücklich weiterführt, was meine bescheidene Studie (Der mariologische Gehalt der Predigten Gottfrieds von Admont, in: Schol 35 [1960] 40—56) begonnen hat. — Ein kleiner Schönheitsfehler ist es, wenn eine Definition der Erbsünde mit Berufung auf die Summa Sententiarum dem Hugo von St.Viktor zugeschrieben wird (330), wobei dann erst die Anmerkung auf die strittige Autorenfrage hinweist.
J. Beumer, S. J.

Oury, Guy, Le „De claustro animae" de Jean Prieur de Saint-Jean-Des-Vignes: RevAscMyst 40 (1964) 427—442. — Zunächst gibt uns der Verf. aufschlußreiche Einzelheiten über den Autor (Anfang des 13. Jahrhunderts), das Kanonikerstift, dem er angehörte (bei Soissons, schon für das Jahr 1076 in Urkunden erwähnt), und besonders über die literarische Gattung des Claustrum animae, die auf Hugo de Fouilloi (gest. vor 1174) zurückgeht und mehrere Male (z. B. bei Helinand von Froidmont und Wilhelm von Auvergne) in eigenen Schriften hervorgetreten ist; mit vollem Recht werden auch die seit Beda Venerabilis beliebten allegorischen Deutungen des Tempels zum Vergleich herangezogen. Der „Magister et egregius praediactor Iohannes" (so lautet der Name in der Titelangabe) ist offensichtlich direkt abhängig von Hugo de Fouilloi. Sein kleines Werk hat sich in etlichen Manuskripten erhalten, die der beigefügten Ausgabe des Verf. (437—442) zugrunde liegen, hauptsächlich das von Tours (399, früher Saint-Martin 126). Der Titel „Claustrum animae" findet eine ungezwungene Erklärung aus dem Inhalt: Dem Leser, wahrscheinlich dem Novizen, werden die Räumlichkeiten des Stiftes, des „Claustrum", symbolisch und aszetisch gedeutet (lavatorium, capitulum, oratorium, refectorium und infirmaria), der so in einer Art von mnemotechnischer

Methode anschaulich in die Stufen und Aufgaben des geistlichen Lebens eingeführt werden soll. So heißt es z. B. vom lavatorium: Set juxta columpnas claustri debet ad ablutionem manuum lavatorium collocari; per ipsum videtur compunctio significari. Aquae sunt compunctionis lacrimae ... (438). Es ist sicher nicht abwegig, wenn der Verf. die trotz aller Differenzen bestehende nahe Verwandtschaft zwischen der Spiritualität der Regularkanoniker und der monastischen herausstellt. J. Beumer, S. J.

Madre, Alois, Nikolaus von Dinkelsbühl, Leben und Schriften. Ein Beitrag zur theologischen Literaturgeschichte (BeitrGPhThMA, 40/4). 8° (XVI u. 430 S.) Münster 1965, Aschendorff. 56.— DM. — Nikolaus von Dinkelsbühl ist zwar für die Geschichte der Spätscholastik nicht gerade ein Unbekannter, aber die Angaben über ihn finden sich nur sporadisch, sind zudem nicht in allem zuverlässig und werden seiner Bedeutung keinesfalls ganz gerecht. Hier setzt nun die überaus fleißige Arbeit des Verf. ein. Ohne die theologische Würdigung schon zu beginnen, bringt sie deren notwendige Grundlage, eine sozusagen lückenlose Darstellung des Lebens und der Tätigkeit des Autors. Dazu sind zum ersten Male die Quellen herangezogen (Akten der Wiener Universität und deren Theologischen sowie Artistischen Fakultät, Handschriftenkataloge der Bibliotheken und Klöster u. dgl. m.). Der 1. Teil (7—43) behandelt das Leben. Dem ist zu entnehmen: Nikolaus von Dinkelsbühl (eigentlich: Nikolaus Pruntzlin von Dinckelspuhel) wurde 1360 in der schwäbischen Reichsstadt Dinkelsbühl geboren, kam 1385 zum Studium an die Wiener Universität (1389 magister artium, 1409 magister theologiae) und begann dort anschließend seine akademische Lehrtätigkeit, die er, unterbrochen oder begleitet von seinem Wirken auf dem Konstanzer Konzil und für die Melker Reformbewegung, bis zu seinem Tode im Jahre 1433 fortsetzte. Der 2. Teil bespricht dann ausführlich das reichhaltige Schrifttum (49—337); immer wird dabei auch die Bezeugung durch die Manuskripte angegeben. An Werken über die heiligen Bücher hat Nikolaus einen Psalmenkommentar, eine eingehende Erklärung zum Matthäusevangelium (mit Quästionen) und zum 2. Korintherbrief, zum Galater- und Epheserbrief hinterlassen. Systematischer Art sind die Vorlesungen über den Sentenzenmeister (Quaestiones communes, Quaestiones magistrales, ein Traktat De sacramentis und die Lectura Mellicensis). Von Predigten sind erstaunlich viele erhalten: Postilla cum sermonibus dominicalibus, Deutsche Jahrespredigten, Tractatus octo, De quinque sensibus, Lateinische Predigten zu Hochfesten des Herrn, Marienpredigten, Heiligenpredigten. Es folgen kleinere Schriften (Gutachten zu religiösen Zeitfragen, Äußerungen zur Klosterreform und nochmals Reden, Predigten und Briefe zu besonderen Gelegenheiten). Schließlich werden die Opera Dubia und die Opera Spuria mit derselben Gründlichkeit rezensiert. Mehrere Hilfsmittel erleichtern die Benutzung des Gesamtwerkes, u. a. eine Standortkarte zu Dinkelsbühl-Manuskripten (nach S. 340) und Verzeichnisse der Handschriften (342—401), der Initien (402—416). — Wenn man bedenkt, daß der Verf. etwa 1300 Handschriften aus über 60 Bibliotheken ausgewertet hat, kann die Wissenschaft für diese Bereicherung der theologischen Literaturgeschichte nur dankbar sein, und der Wunsch wird verständlich, auch für andere Scholastiker eine ähnlich vollständige und ergiebige Zusammenstellung des Quellenmaterials zu besitzen. Höchstens ließe sich das eine kritisch vermerken: Nikolaus von Dinkelsbühl ist zwar eine der markantesten Gestalten aus der Frühzeit der Wiener Universität, aber trotz seiner umfangreichen Tätigkeit auf literarischem und kirchenpolitischem Gebiet doch kein Stern erster Größe. Der Verf. will das auch nicht behaupten, aber der Eindruck beim Leser könnte leicht in diese Richtung führen. J. Beumer, S. J.

Häring, Nikolaus M., S.A.C., Life and Works of Clarembald of Arras a Twelfth-Century Master of the School of Chartres. 8° (XIII u. 276 S.) Toronto 1965, Pontifical Institute of Medieval Studies. — Unsere Kenntnisse der frühscholastischen Literatur werden wieder sehr bereichert durch diese kritische Edition sämtlicher Schriften des Clarembaldus von Arras wie auch durch die vorzügliche Einleitung, die der Hrsg. dazu voranschickt. Die Schriften sind folgende: Super librum Boetii de Trinitate, Super librum Boetii de hebdomadibus, Tractatulus super

librum Genesis cum epistola ad Dominam. Der Lebenslauf des Clarembaldus wird geschildert (Geburtsjahr scheint unbekannt zu sein, als Todesjahr vermutet H. 1187). Hugo von St. Viktor und Wilhelm von St. Thierry waren seine Lehrer. Seine Kritik richtete sich gegen Abaelard und, weniger scharf, gegen Gilbert von Poitiers. Der von ihm ausgehende Einfluß erstreckte sich bis auf Nikolaus von Kues und Meister Eckhart, aber ohne daß seine Lehre als „platonischer Realismus" oder gar „le panthéisme chartrein" bezeichnet werden dürfte. Die benutzten Manuskripte sind: Paris B. N. lat. 3584 (Epistola ad Dominam und Tractatulus), Oxford Balliol Coll, 296 (De Trinitate), Cambrai Bibl. mun. 339 (Epistola ad Dominam und Tractatulus), Saint-Omer 42 (Epostola ad Odonem, De Trinitate, De hebdomadibus), Valenciennes Bibl. publ. 193 (De Trinitate). Gewiß bringen die hiermit gemachten Feststellungen und viele weitere Einzelheiten nicht alle absolut Neues, aber sie sind immer äußerst exakt belegt. Dann folgt die Textedition (63—249), die allen wissenschaftlichen Anforderungen entspricht. Den Schluß bilden die Register: Biblical quotations, Other authors and names mentioned by Clarembald, Authors etc. mentioned in this edition, Glossary (253—276). Die Ausgabe von Wilhelm Jansen (Der Kommentar des Clarenbaldus von Arras zu Boethius' De Trinitate [Breslauer Studien zur historischen Theologie 8, Breslau, 1926]) ist also nunmehr überholt. Sicher verdient besonders der Kommentar zu Boethius, De Trinitate, ein intensives Studium, z. B. für die Wissenschaftslehre, aber auch die Einflußsphären müßten noch genauer bestimmt werden. Dazu hat H. mit seiner Edition den Grund gelegt und durch seine Einführung schon mancherlei Anregungen geboten. J. Beumer, S. J.

Huning, Hildebert Alois, O.F.M., Die Stellung des Petrus de Trabibus zur Philosophie: FranzStudn 46 (1964), 193—286; 47 (1965) 1—43. — Der hier behandelte Autor ist in der Theologiegeschichte zwar längst kein Unbekannter mehr, aber die Einzelheiten aus seinem Leben, seiner literarischen Tätigkeit und der von ihm verfolgten Denkrichtung sind doch noch sehr gefragt. H. berichtet zunächst über Entwicklung und Stand der Forschung in bezug auf Petrus de Trabibus; danach ist er Franziskaner, nicht mit Petrus Johannes Olivi identisch, seine Werke gehören den beiden letzten Jahrzehnten des 13. Jahrhunderts an und umfassen außer dem großen Sentenzenkommentar mehrere Schriften, die anonym im Codex D. 6. 359 der Florenzer Nationalbibliothek erhalten sind (Kommentar zum zweiten Sentenzenbuch, Kommentar zum dritten Sentenzenbuch, Neun Quaestiones disputatae, Zwei Quodlibeta); in seiner Theologie und Philosphie zeigt er sich bei vielen Fragen selbständig, obschon er die Abhängigkeit von Bonaventura und Olivi nicht verleugnet. Der II. Teil bringt die Textedition, nämlich den Prologus secundus in primum librum Sententiarum (nach Ms. 154 der Kommunalbibliothek von Assisi fol. 2ra—9va), in sorgfältiger Bearbeitung. Dann erst kommt das eigentliche Thema des Verf. zu seinem Recht: Die Stellung des Petrus de Trabibus zur Philosophie, und das Ergebnis lautet: „Petrus erweist sich wahrhaft als erfahrener Lehrer, der in weisem Abwägen den goldenen Weg zwischen den Extremen sucht und findet ... Man kann in Petrus mit Recht einen Vorläufer des Duns Skotus sehen, der zwar bekanntlich vieles der augustinisch orientierten Tradition und zumal der Olivi-Schule verdankt, der aber wesentlich freier und sachlicher als die Reaktion des ausgehenden 13. Jahrhunderts den Leistungen des Aristotelismus und seiner christlichen Interpretation gegenübersteht" (136 f.). Nebenbei findet sich ein guter Überblick der Lehrentwicklung im 13. Jahrhundert (Thomas von Aquin, Siger von Brabant, Bonaventura, Petrus Johannes Olivi, Walter von Brügge); u. a. wird Bonaventura gegen den von J. Ratzinger erhobenen Vorwurf des „Antiphilosophismus" mit Recht in Schutz genommen. Allen Resultaten wird man zustimmen können, vorausgesetzt daß die Bemerkung des Verf. aufrechterhalten bleibt: „Es ist wichtig, der Tatsache Rechnung zu tragen, daß es sich hierbei (bei dem Prolog des Autors) um die Einleitung zu einem theologischen Werk handelt, und daß die Fragen dementsprechend immer im Blick auf die Theologie behandelt werden. Er ist ein Theologe, der sich hier über Wesen, Wert und Platz der Philosophie äußert — immer vom Gesichtspunkt des theologischen Werkes aus, zu dem er die Einführung schreibt" (1). — In dem Sonderdruck sind dankenswerterweise noch ein Literatur-

verzeichnis (Manuskripte, Gedruckte Quellen, Literatur zu Petrus de Trabibus und zum Thema der Studie), ein Register (Schriftzitate und Namen in der Textedition) und eine Inhaltsübersicht beigefügt. J. Beumer, S. J.

Klöckner, Siegfried Erich, O. F. M., Die Lehre vom ewigen Gesetz bei Bartholomäus Mastrius von Meldola. Die Prinzipien der lex aeterna (Franziskanische Forschungen, 18). 8° (148 S.) Werl 1964, Coelde. — Die hier angezeigte Untersuchung (theologische Dissertation an der Universität Mainz) verdient unter zweifacher Rücksicht die Aufmerksamkeit der Wissenschaft, einmal wegen des sachlichen Problems, das nach der Begründung des Naturgesetzes im ewigen Gesetz fragt, dann aber auch wegen des zugrunde gelegten Autors, der wenigstens im deutschen Sprachgebiet neu zur Geltung kommen muß. Das 1. Kapitel (17—23) unterrichtet kurz über Leben und Werk des Bartholomäus Mastrius von Meldola, O. F. M. Conv. (1602—1673), der eine führende Stellung im Skotismus des 17. Jahrhunderts einnimmt. Im 2. Kapitel wird dann eine gute Übersicht der Lehre vom ewigen Gesetz nach bedeutenden Franziskanertheologen der Vorzeit geboten (24 bis 47); nacheinander kommen zu Wort Johannes von Rupella und Alexander von Hales, Bonaventura, Matthäus von Aquasparta, Quästionen unbekannter Franziskanerautoren und endlich Duns Scotus; aus der Zusammenfassung sei hervorgehoben: „Die Summa Halesiana bietet also wie der Traktat des Matthäus ab Aquasparta die ausführlichste Darstellung. Primäres Kennzeichen beider Traktate ist der augenfällige Augustinismus ... Das Merkmal der Ewigkeit der lex aeterna wird als Problem empfunden ... Matthäus schränkt die lex aeterna auf die vernunftbegabten Wesen ein und schließt kosmische, physikalische und biologische Gesichtspunkte aus ... (Er) zählt mit Bonaventura zu den Theologen, die noch nicht den genauen begrifflichen Unterschied zwischen der lex aeterna und providentia divina herausgearbeitet haben ... Neu wird die Problemstellung bei Duns Scotus. Indem er die platonisch-augustinische Richtung verläßt, steht er dem Problem der Ordnung des Guten und der Hinordnung der Guten auf das Letztgute gegenüber. Er muß, weil er auch vom absolut freien göttlichen Willen für die Zeit und in der Zeit überzeugt ist, ein vor der Zeit existentes, notwendiges ewiges Gesetz ablehnen. Das macht wiederum eine Rückführung der lex naturalis auf die lex aeterna illusorisch. Außerdem läßt sich vom skotischen Gesetzesbegriff her kein ewiges Gesetz rechtfertigen, da das formal wesentliche Moment, die Verpflichtung der Untergebenen, fehlt" (46 f.). Dann erst folgt die eigentliche Darstellung der Lehre des Mastrius, und zwar zunächst „Das ewige Gesetz und die göttlichen Ideen" (48—61), darauf „Das ewige Gesetz und das Gesetz der Natur" (62—97) und endlich „Das ewige Gesetz und der göttliche Wille" (98—141). In sorgfältiger Kleinarbeit wird herausgestellt, daß Mastrius in der Auffassung vom ewigen Gesetz den gängigen Ansichten der Theologen folgen und dennoch den Prinzipien des Scotus treu bleiben will. So bildet für ihn insbesondere das Gesetz der Natur den Übergang von der Vernunftordnung zur verpflichtenden Sollensordnung, aber die innere Struktur des Seins wird erst zum Gesetz, „wenn der wählende Wille Gottes frei entscheidet, daß dieser ordo ... die vernünftigen und willensfreien Geschöpfe frei verpflichten soll" (145 f.). Das zusammenfassende Urteil kommt nicht unerwartet: „Wenn Mastrius auf skotische Weise das ewige Gesetz in seiner Existenz und formalen Begründung darstellt, dann verfällt er dabei weder einem einseitigen und falschen Voluntarismus, noch übernimmt er einfachhin die Position anderer Theologen. Diese Alternative war ihm nicht gegeben. Seine Leistung liegt in der versuchten Synthese, die dem göttlichen Intellekt zuteilt, was er nur leisten kann, und die dem göttlichen Willen seine ureigenen Funktionen beläßt" (146). Vom theologiegeschichtlichen Standpunkt aus möchte man nur gern eine ausführlichere Antwort auf die Frage erhalten, durch welche Faktoren diese Synthese zustande gekommen ist. War es etwa der Rückgriff auf die ältere Franziskanerschule (vor Scotus)? Oder eher ein gewisser Einfluß des hl. Thomas? Und wenn letzteres zutreffen sollte, ist es eine direkte oder vermittelte Abhängigkeit? Die gelegentlich vom Verf. beigebrachten Parallelen entscheiden diese Fragen noch nicht. J. Beumer, S. J.

Scheele, Paul-Werner, Einheit und Glaube. Johann Adam Möhlers Lehre von der Einheit der Kirche und ihre Bedeutung für die Glaubensbegründung.

8° (VIII u. 352 S.) München—Paderborn—Wien 1964, Schöningh. 26.— DM. — „Einheit und Glaube — damit sind Mächte genannt, die unsere Welt weithin bestimmen ... damit lassen sich zentrale Gegebenheiten der christlichen Offenbarung umschreiben ... damit sind schließlich Zentralmotive gekennzeichnet, die das theologische Forschen und Lehren Möhlers bewegten", so sagt der Verf. im Vorwort (VIII). Der Untertitel gibt die Rücksicht an, unter der die Begegnung mit dem Glaubensmysterium der Einheit im Sinne Möhlers gesucht werden soll. Der I. Teil bietet die geschichtliche Entwicklung der Lehre des Tübinger Theologen von der Einheit der Kirche (13—79), und zwar so, daß zunächst der geistesgeschichtliche Zusammenhang hergestellt und dann Möhlers Leben und Werk im Hinblick auf seine Anschauung von der Einheit der Kirche dargelegt wird. Durchaus zutreffend ist hier das „in aller Vielfalt einheitliche Ganze der Theologie Möhlers" herausgearbeitet: „Die verschiedenen Konzeptionen sind nicht zusammenhanglose Konstruktionen ... sie sind wechselnde Reflexe eines wachsenden Sichhineinlebens in das Mysterium der Kirche. Sie bezeugen aber auch das Finden und das Gefundene und sind insofern von bleibender Bedeutung" (75). Was man allenfalls vermissen könnte, wäre ein ausführlicheres Eingehen auf die Beziehungen, die Möhler mit der französischen Theologie seiner Zeit und auch mit der aus den früheren Jahrzehnten verbinden. Gerade für seine Ekklesiologie wäre das Ergebnis nicht belanglos. Im II. Teil kommen Inhalt und Wesen der Lehre Möhlers von der Einheit der Kirche zur Sprache (81—125). Die Überschriften der einzelnen Kapitel lauten: 1. Möhlers Lehre von Schöpfung, Erhöhung und Sündenfall im Hinblick auf seine Theologie der Einheit der Kirche; 2. Möhlers Lehre von der Erlösung durch Christus im Heiligen Geiste im Hinblick auf seine Theologie der Einheit der Kirche; 3. Möhlers Lehre von der Kirche als der einen hierarchischen Christus-Gemeinschaft der Gläubigen im Heiligen Geiste (der göttliche Lebensgrund der Kirche; ihre Lebensfunktionen in Wort, Sakrament und Liebeswerk; ihre Lebensstruktur als vielgegliederter Leib Christi im Miteinander der Glieder, wie Papst, Bischöfe, Priester und Laien; ihre Lebensentfaltung im Nacheinander ihrer Glieder). Alle Aussagen sind hier reich mit Zitaten aus sämtlichen Schriften Möhlers belegt, und ganz besonders befriedigt die Art und Weise, wie die Entwicklungslinie aufgezeigt wird, die von der „Einheit" über „Athanasius" und „Anselm" zur „Symbolik" führt. Überaus selbständig scheint die Darstellung zu sein, die Sch. in einem kurzen Abschnitt (117—120) der Stellung der Laien in der Kirche widmet; denn sie richtet sich nicht nur gegen die von Anton Günther schon 1829 vorgebrachte Kritik, sondern auch in etwa gegen die von J. R. Geiselmann. Damit ist die Grundlage für den III. Teil gelegt, der das eigentliche Thema behandelt: Möhlers Lehre von der Einheit der Kirche in ihrer Bedeutung für die Glaubensbegründung (127—332). Den Beginn der weitgespannten Ausführungen macht ein einführendes Kapitel: „Glaube und Glaubensbegründung in katholischer Sicht." Dann folgen die wichtigsten Kapitel: „Die Bedeutung der Einheit der Kirche für den Weg zum Glauben" und „Die Bedeutung der Einheit der Kirche für den Vollzug des Glaubens". Aus beiden seien einige Abschnitte eigens hervorgehoben: die Einheit der Kirche als Zeugnis für die Tatsache der Offenbarung, als Hinweis auf den Inhalt der Offenbarung, als Glaubwürdigkeitsmotiv, als Mittlerin des Glaubensgutes, als Mittlerin der Glaubensgnade; der trinitarische Lebensgrund der Kirche und der Glaube als persönliche Gemeinschaft mit dem dreieinigen Gott, die Einheit der Kirche in der Wahrheit und der Glaube als Erkenntnisakt, die Einheit der Kirche im sakramentalen Leben und der Glaube als sakramental bestimmtes Geschehen, die Einheit in der Liebe und der Glaube, der in der Liebe wirksam ist, die Einheit in der Hierarchie und der Glaube als sozialer Akt, die Einheit in der Geschichte und der Glaube als geschichtlicher Akt. — Das ist ohne Zweifel eine geradezu erstaunliche Fülle des Stoffes und der Probleme. Aber zugleich erscheint hier in der Darbietung eine Eigenart des Verf., die wohl verschieden beurteilt werden kann. Er verbindet nämlich, besonders in diesem III. Teil, beständig die Wiedergabe der Gedanken Möhlers mit den sachlichen und modernen Fragestellungen, wie schon die an Zahl beinahe überwiegenden Verweise auf die neuere und neueste Literatur dartun. Das hat seine unverkennbaren Vorzüge, aber anderseits auch einen nicht geringen Nachteil. Gut ist, daß so die aktuelle Bedeutsamkeit Möhlers und seiner Ekklesiologie hervortritt und daß Sch. sich nicht auf eine bloß historisch referie-

rende Untersuchung zurückzieht. Hingegen befriedigt die angewandte Methode weniger, wenn der systematische Standpunkt gewahrt bleiben soll. Dafür wäre eine Scheidung in getrennte Kapitel oder wenigstens Abschnitte empfehlenswerter gewesen. Immerhin beherrscht der Verf. die Materie nach beiden Seiten hin, ob er nun die aufgeworfenen Themen von Möhler her oder von der Sache aus anpackt. — Gegenüber den vielen Werten verlieren einige kleinere Ausstellungen ihr Gewicht. So wird z. B. von Möhler und vielleicht auch vom Verf. die Kirche etwas zu stark idealisiert und das an ihr mögliche Ärgernis nicht ernst genug genommen (Die Einheit der Kirche als complexio oppositorum: 188—196). Wenn zudem Möhler den Glaubenssinn des Volkes mit idealisierenden Worten wie „ein eigentümlicher christlicher Takt" oder „ein tiefes, sicher führendes Gefühl, das, wie es in der Wahrheit steht, auch aller Wahrheit entgegenleitet", und „ein Grundgefühl, das sich durch die erste Erziehung der Christen in der Kirche gebildet hat" (221 f.), umschreibt, so wäre sicher ein kritisches Wort dazu angebracht gewesen. Schließlich kann Möhler zwar als Zeuge für das lebendige Ineinander von Schrift und Tradition angeführt werden, aber nicht ebenso als Zeuge für die materielle Suffizienz der Schrift, was gegen J. R. Geiselmann und P. Lengsfeld nachdrücklicher hätte herausgestellt werden müssen (229 f.). J. Beumer, S. J.

3. Theologie der Heiligen Schrift.

von Soden, Wolfram, Akkadisches Handwörterbuch. Unter Benutzung des lexikalischen Nachlasses von Bruno Meissner (1868—1947) bearbeitet. Lfg. 5 u. 6. 4° (369—565) Wiesbaden 1963 u. 1965, Harrassowitz. Subskr. 18.— DM und 20.— DM. — Entgegen der Angabe in unserer ersten, ausführlichen Besprechung (Schol 34 [1959] 576 f.), auf die für Anlage und Art des Werkes verwiesen sei, wird das AHw nicht in einem, sondern in zwei Bänden erscheinen. Mit der hier besprochenen 6. Lieferung ist der 1. Bd. abgeschlossen. Lieferung 5 *(ikkillu, killu I* „Geschrei, Wehklage" — *katāmu* „bedecken") und Lieferung 6 (*katappātu* ein Teil der Brust beim Tier? — *lu''û II* „beschmutzen") stehen den früheren Lieferungen an Gründlichkeit und Nützlichkeit auch für den Bibelwissenschaftler in nichts nach. N. Lohfink, S. J.

Eißfeldt, Otto, Kleine Schriften, 3. Bd. Hrsg. von *R. Sellheim* u. *F. Maass*. 8° (VIII u. 529 S., XII Tafeln) Tübingen 1966, Mohr. Br. 65.— DM; Lw. 70.— DM. — Zu den beiden ersten Bänden vgl. Schol 38 (1963) 607 f.; 39 (1964) 297 f. Da die Produktivität von E. nicht abnimmt, war es nicht möglich, wie ursprünglich geplant, alle Aufsätze seit 1945 in diesem dritten Band zu vereinen. Er enthält nur die Arbeiten aus den Jahren 1945—1960 (abzüglich der ugaritischen Berichte, die schon im 2. Bd. stehen). Die Arbeiten aus den Jahren 1961—1965 werden in einem 4. Bd. erscheinen, der dann auch Bibliographie und Register enthalten soll. Vom vorliegenden dritten Band gilt alles wieder, was von den beiden ersten Bänden zu sagen war. Man kann bei E. in die Schule gehen, indem man alles durcharbeitet; und worüber man auch immer im Bereich des AT arbeitet, man sollte diese Bände griffbereit in der Nähe stehen haben. N. Lohfink, S. J.

Schedl, Claus, Geschichte des Alten Testaments. V. Bd.: Die Fülle der Zeiten. 8° (XX u. 395 S.) Innsbruck 1964, Tyrolia. 27.— DM. — Mit diesem Band, der mitten im Babylonischen Exil ansetzt und die Geschichte Israels und der alttestamentlichen Literatur weiterführt bis zur Eroberung Jerusalems durch Pompeius im Jahre 63 v. Chr., liegt Schedls Werk nun vollständig vor. Daß die fünf Bände in weniger als zehn Jahren erscheinen konnten (Bd. I kam 1956 heraus), ist bei der Fülle und Verschiedenheit des zu bewältigenden Materials eine respektable Arbeitsleistung des Autors. Das Besondere des Werkes liegt ja darin, daß es anschauliche Geschichtsdarstellung, literarische Einführung in die einzelnen Bücher, Erläuterung wichtiger Perikopen und exegetischer Probleme und Erhebung des theologischen Gehalts organisch zu kombinieren sucht. Dadurch bleibt es eigentlich

immer sehr nahe am biblischen Text und bietet im raschen Wechsel der Thematik eine ebenso allseitige wie unterhaltsam zu lesende Hilfe zu dessen Verständnis. Gewiß ist mit dieser stofflichen Vielseitigkeit und der damit geforderten Kürze gegeben, daß kaum je eine Frage wirklich gründlich behandelt werden kann. Neue Forschungsbeiträge sind nicht Sache eines solchen Leitfadens, sondern das gute und umsichtige Referat. Dieses allerdings hat bei Schedl im Laufe der Zeit erheblich an Profil gewonnen. Die Darstellung war in den beiden ersten Bänden noch recht farblos. Die beiden folgenden zeigen sehr viel mehr persönliche Prägung und Eigenständigkeit, die bei dem letzten, jetzt vorliegenden schon manchmal in Eigenwilligkeit übergeht, wenn Schedl „neue Lösungen" offeriert, die trotz des Nachdrucks, mit dem sie vorgetragen werden, wenig überzeugen können. Es handelt sich dabei vor allem um die Geschichtlichkeit der Bücher Daniel und Judith. Beide werden in die von Machtkämpfen durchtobten ersten beiden Jahre des Darius (522—521) datiert, über die uns die Behistuninschrift genauere Kunde gibt. Daniel „ist eine wirkliche Prophetenschrift aus den Sturmjahren 522—520 v. Chr., die in der Makkabäerzeit neu aktualisiert wurde" (54). Auch im Buch Judith „haben die turbulenten Ereignisse bei der Machtergreifung des Darius ihren Niederschlag gefunden" (93). Der Hauptanreiz zu dieser fixen Datierung liegt darin, daß unter den von Darius 522/521 überwundenen und getöteten Rivalen sich zwei befinden, die sich Nebukadnezar/Nabuchodonosor nannten, allerdings nur jeweils 2 bzw. 3 Monate die Macht in Babylon hatten. Die Gleichsetzung des einen von ihnen mit dem Nabuchodonosor des Buches Judith hat schon G. Brunner 1959 versucht, ohne damit viel Anklang zu finden. Welche schier unüberwindlichen Schwierigkeiten sich Schedls „historischer" Einordnung des Buches Daniel entgegenstellen, hat E. Vogt in Biblica 47 (1966) 124—129 gezeigt und braucht hier nicht wiederholt zu werden. Gewiß ist an sich nichts gegen solche neuen Interpretationsversuche einzuwenden, aber in einer ersten Einführung in das AT, wie das vorliegende Werk sie darstellt, ist für sie kaum der rechte Platz. — Abgesehen von diesem Historisierungseifer des Autors, der sich in etwa auch bei den Büchern Esther und Tobit kundtut, reiht sich dieser letzte Band durchaus gleichwertig an die beiden vorangehenden.

J. Haspecker, S. J.

Loretz, Oswald, Galilei und der Irrtum der Inquisition. Naturwissenschaft - Wahrheit der Bibel - Kirche. Kl. 8° (219 S.) Kevelaer 1966, Butzon & Bercker. Br. 14.80 DM; Lw. 16.80 DM. — Das Buch des durch seine Koheletforschungen und viele philologische Forschungsbeiträge wohlbekannten Alttestamentlers enthält in bunter Folge zwei Serien von Kapiteln. Die erste bespricht die Implikationen des Falls Galilei für die theologische Lehre von der Heiligen Schrift. Ihr Hauptergebnis ist, daß weder Galilei noch seine Gegner bei der Inquisition von den richtigen Voraussetzungen ausgingen, denn sie standen beide noch auf dem Boden einer falschen „Sine ullo errore"-Theorie. Die andere Kapitelserie entwickelt und verteidigt noch einmal die Thesen eines früheren Buches des Verfassers, die offenbar nicht von jedermann akzeptiert worden waren (Die Wahrheit der Bibel, Freiburg 1964; vgl. *diese* Zeitschrift 41 [1966] 115—118). Am Schluß des Buches wird dargelegt, daß die einschlägigen Aussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils den Standpunkt des Verfassers bestätigen. Die „Sine ullo errore"-Theorie muß begraben werden. Durch lange Zitate im Text und insgesamt 513 Fußnoten ist die Gedankenführung des Buches in Gelehrsamkeit gebettet. Der Rezensent ist zwar nicht mit allen, wohl aber mit vielen Thesen des Buches einverstanden. Dem Verfasser liegt vor allem daran, daß man bei der Behandlung des biblischen Wahrheitsproblems nicht fremde Begriffe an die Bibel heranträgt, sondern sich an die biblischen Begriffe selbst hält. Hätte er auch seine wirklichen oder vermeintlichen Gegner nach diesem Grundsatz behandelt, dann hätte er vielleicht etwas weniger Hiebe nach allen Seiten austeilen müssen und unter Umständen sogar für die „Sine ullo errore"-Theorie wenigstens noch einige liebe Worte am Grab gefunden.

N. Lohfink, S. J.

Jeremias, Jörg, Theophanie. Die Geschichte einer alttestamentlichen Gattung (WMANT, 10). Gr. 8° (182 S.) Neukirchen 1965, Neukirchener Verlag. 18.— DM. — „Theophanie" wird hier in einem ziemlich engen Sinn definiert als

jene Erscheinungen Jahwes, die nur an den Begleitumständen seines Kommens (Art und Weise des Kommens und Folgen, die es mit sich bringt) erkannt werden, ohne daß seine Gestalt und sein Aussehen beschrieben werden (1). Schilderungen solcher Theophanien finden sich vor allem in hymnischen und prophetischen Texten. Sie heben sich meist deutlich vom Kontext ab und arbeiten mit ganz spezifischem Vorstellungsmaterial, lassen also eine eigene Gattung vermuten, deren Nachweis und Aufhellung hier erstmalig umfassend versucht wird. Damit ist der Gang der Untersuchung festgelegt: Es wird zuerst nach der ursprünglichen Form solcher Theophanieschilderungen gefragt und nach der Entwicklung dieser Form (7—72), sodann nach der Herkunft des im Laufe der Entwicklung aufgenommenen und die Grundform vielfach verändernden Vorstellungsmaterials (73—117), schließlich nach dem Sitz im Leben, durch dessen Nachweis solche Schilderungen erst als echte eigene Gattung gesichert werden (118—164). Über die gattungs- und überlieferungsgeschichtliche Frage hinausgehende theologische Probleme der Theophanie werden nicht behandelt. Als ursprüngliche Form wird vor allem anhand von Ri 5, 4—5; Ps 68, 8—9; Am 1, 2; Mich 1, 3—4 eine zweigliedrige Aussage ermittelt, die — jeweils in poetischer Doppelung — in ihrem ersten Glied vom Kommen Jahwes von einem bestimmten Ort, in ihrem zweiten vom Aufruhr der Natur bei seinem Nahen spricht. Damit ist eine Norm gesetzt, an der alle anderen Texte, die für die Gattung in Anspruch genommen und mit den notwendigen Erläuterungen in ihrem Wortlaut vorgeführt werden, gemessen und je nach ihrem Verhältnis zur Grundform in die Entwicklung der Gattung eingeordnet werden. Dabei ist wie üblich eine vielfältige Auflockerung der Grundform durch Abbau oder Erweiterung einzelner Teile, durch Aufnahme neuer Motive und Vorstellungen festzustellen. Letztere stammen teils aus der Umwelt Israels, teils aus innerisraelitischen Traditionen (Sinai, Lade, Tag Jahwes, Jahwe-König usw.). Als ursprünglicher Sitz im Leben der hier behandelten Theophanietexte wird der Jerusalemer Festkult mit Recht abgelehnt. Auch in der prophetischen Unheils- und Heilsverkündigung sind sie nicht original verwurzelt. Ihr eigentlicher Platz ist vielmehr in Jahwehymnen, und zwar in solchen, die bei Siegesfeiern des altisraelitischen Heerbanns nach glücklich beendeten „Jahwe-Kriegen" gesungen wurden. So könnte der älteste Theophanietext dieser Art, Ri 5, 4—5, für den ursprünglichen Ort dieser Gattung als Modell dienen. Die Aussage der Theophanie hätte ihren Platz in der Einleitung des Siegesliedes gehabt, dessen Hauptteil Jahwes Hilfe in der Schlacht pries (148). Der Sitz im Leben war danach schon ein „kultischer", aber es handelt sich im Unterschied zur These von der Jerusalemer Kultfeier nicht um eine regelmäßige Begehung, sondern um eine einmalige Kultfeier aus aktuellem Anlaß. Von dieser ursprünglichen Aussage über Jahwes Kommen zum Kampf ist die Übernahme der Gattung in die prophetische Gerichtsansage, die Aufnahme von Elementen der Ladetradition, des „Tags Jahwes", des Chaoskampfes usw. leicht verständlich. Wird schließlich noch nach dem Ursprung der beiden Grundelemente der Gattung, des Kommens Jahwes von einem bestimmten Ort (am ursprünglichsten wohl vom Sinai) und des Bebens der Natur beim Kommen der Gottheit, gefragt, so zeigt das zweite eine so enge Verwandtschaft mit den umliegenden Religionen, daß es von dort übernommen erscheint bzw. in die vorjahwistische Zeit Israels zurückreicht, während das erste wohl der Sinaierfahrung seinen Ursprung verdankt. — Alle diese Ergebnisse der klar und übersichtlich durchgeführten, aber manchmal in wichtigen Fragen etwas kursorischen Untersuchung sind recht einleuchtend, wenn man bestimmte Grundansätze, die ohne eindringende Diskussion ihrer Berechtigung gemacht werden, akzeptiert. Vor allem dies: Wird die Grundform der Gattung richtig bestimmt? Gehört zur ihr notwendig das Kommen Jahwes „von einem bestimmten Ort" und das Erschrecken der „Natur"? Oder sind diese speziellen Züge individuelle Ausfaltungen der Gattung, neben denen das Hören seiner „Stimme" (Ps 29; Am 1, 2 u. a.) als Zeichen der aktiven Präsenz Jahwes oder das Erschrecken von „Menschen" vor seiner Gegenwart ebenso original sind? Dann wäre die Grundform der Gattung in der etwas weiter gefaßten Doppelaussage zu fassen: das in bestimmten äußeren Phänomenen erfahrene Kommen bzw. Gegenwärtigsein Jahwes und das Erschrecken der Kreatur (der lebenden wie der leblosen) vor ihm. Darüber läßt sich nur durch eine genaue Prüfung des ganzen Materials eine Entscheidung treffen. Aber es wäre gut, wenn diese Fragen ausdrücklicher ge-

stellt wären. Die überzeugende Abgrenzung einer Gattung ist oft das Schwierigste bei ihrer Erforschung. J. Haspecker, S. J.

Knierim, Rolf, Die Hauptbegriffe für Sünde im Alten Testament. 8° (280 S.) Gütersloh 1965, Mohn. 48.— DM. — Es handelt sich um die Heidelberger Dissertation und Habilitationsschrift von K., die er in diesem Buch zusammengefaßt und überarbeitet vorlegt. Behandelt werden A. das Verb *ḥṭ'* und seine Derivata (19—112), B. der Begriff *pš' / pāšā'* (113—184) und C. der Begriff *'wh-'awon* (185—256). Am Ende des Buches finden sich D. Tabellen der formelhaften Wendungen und Wortverbindungen (257—261), Abkürzungsverzeichnis (263 f), Literaturverzeichnis (265—271) und Verzeichnis der Bibelstellen (272—280). Nicht aufgenommen ist der Teil der Dissertation, der den Begriff *ḥms* behandelt. Gegenüber den üblichen Begriffsuntersuchungen und auch der Methode des Theologischen Wörterbuchs zum Neuen Testament macht sich der Einfluß der Gattungs- und Traditionsgeschichte sowie der Kritik von *James Barr* am Theologischen Wörterbuch bemerkbar. Das zeigt sich äußerlich schon daran, daß bei jeder Begriffsuntersuchung der „inhaltlichen Bestimmung" eine „traditionsgeschichtliche Untersuchung" vorausgeschickt wird. Sie enthält eine Analyse der formelhaften Verwendung der betreffenden Worte und versucht, deren Sitze im Leben und in der Geschichte festzustellen. Der Effekt ist, daß diese Arbeit um vieles konkreter wirkt als die üblichen Begriffsuntersuchungen und daß der fatale Eindruck etymologischer Spekulation, den man bei derartigen Arbeiten manchmal gewinnt, ausbleibt. Außerdem gelangt die Arbeit zum Teil zu neuen Ergebnissen. Das gilt vor allem für *pāšā'*. In außerordentlich gründlicher und meisterhaft gegliederter Argumentation, vor allem in einer Exegese des Schlüsseltextes Ex 22, 8, wird *Ludwig Köhlers* Bestimmung der Grundbedeutung als „Bestreitung, Eigentumsanfechtung, Empörung" widerlegt und als Grundbedeutung „Verbrechen" herausgestellt, wobei vor allem Eigentumsdelikte und im völkerrechtlich-politischen Bereich „Abfall" ins Bewußtsein treten (143—184). Es handelt sich von Haus aus um einen Rechtsterminus, während die Wurzel *ḥṭ'* und der Begriff *'awon* eher der Umgangssprache entstammen (182). Für *ḥṭ'* wird „fehlgehen, verfehlen, sich vergehen; Vergehen, Verfehlung" als Normalübersetzung vorgeschlagen (67). Für das dynamistisch-ganzheitliche *'awon*, das Vergehen, Schuld und Strafe als Einheit meint, resigniert K. bei der Suche nach einer treffenden deutschen Wiedergabe. Doch fordert er, daß ein Lexikon auf die „ganzheitliche Geschehensvorstellung" reflex aufmerksam machen müßte (253). Ferner betont er für die theologische Verwendung den metaphorischen Charakter des Begriffs: die ursprüngliche Bildaussage der „Beugung, Krümmung, Verdrehung, Verkehrung" sollte bei der Übersetzung durchkommen (254). Vor allem bei der Behandlung von *ḥṭ'* wird eingehend über die Struktur der hebräischen Sündenbegriffe in bezug auf unsere Unterscheidungen „objektiv—subjektiv", „Tat—Tatfolge", „Individuum—Gesamtheit" gesprochen (67—111). Dieser Abschnitt ist wirklich lesenswert. In einer Auseinandersetzung vor allem mit *Klaus Koch* und *Friedrich Horst* kommt K. zu einer sehr treffenden phänomenologischen Beschreibung der besonderen Sichtweise Israels. Die gängige bibeltheologische Darstellung der alttestamentlichen Hamartologie muß sich das Buch hindurch manche Kritik gefallen lassen und wird, wenn man genau zusieht, in einem kleinen Abschnitt gegen Ende des Buches eigentlich aus den Angeln gehoben (245—251). Das wird man sagen können: wer bibeltheologisch etwas über „Sünde" sagen will, wird dieses Buch durcharbeiten müssen, und außerdem kann jeder, der eine biblische Begriffsuntersuchung unternimmt, hier methodisch einiges lernen. N. Lohfink, S. J.

Wahl, Otto, Die Prophetenzitate der Sacra Parallela in ihrem Verhältnis zur Septuaginta-Textüberlieferung. 2 Bde. (StANT, 13). Gr. 8° (1162 S.) München 1965, Kösel. 120.— DM. — Das nur in verkürzten und überarbeiteten Teilhandschriften und Kompendien erhaltene und meist dem Johannes Damascenus zugeschriebene umfangreichste aller aszetischen Florilegien des christlichen Altertums, das in einer Kombination des ursprünglichen Gesamttitels (ta iera) und der Überschrift seines dritten Teils (ta parallela, scil. Gegenüberstellungen von Tugenden und Lastern) gewöhnlich Sacra Parallela genannt wird, zitiert im ganzen 1531 Verse des atl. Prophetenkanons (meist mehrfach). Hier liegt also ein zwar relativ spätes,

aber recht umfangreiches und beachtliches Material zur Textgeschichte der Propheten-Septuaginta, das in die von J. Ziegler erstellten Bände der großen Göttinger LXX-Ausgabe noch nicht eingearbeitet ist. Es wird in dieser von einem Schüler J. Zieglers verfaßten umfangreichen Dissertation (Würzburg 1964) erstmalig vollständig erfaßt, mit allen einzelnen Varianten vorgelegt und sein Platz in der Gesamtüberlieferung des LXX-Textes genau bestimmt. Der Autor gliedert seine Arbeit in drei Teile. Der erste Teil (29—129) bietet ein ausführliches Referat über die bisherige Sacra-Parallela-Forschung, die ursprüngliche Gestalt des Werkes und seine noch erreichbaren Textzeugen, die nach verschiedenen Rezensionen gruppiert werden. Der zweite Teil (130—717) legt das gesamte Textmaterial zu den Prophetenzitaten vor, indem er den Text nach der Grundform der Göttinger LXX Vers für Vers anführt und dazu jeweils die Fundstellen in den Sacra-Parallela-Manuskripten sowie die dabei vorkommenden Varianten genau notiert (die als Anhang beigegebene Korrekturliste zu Stellenangaben der Prophetenzitate bei Migne PG 95; 96; 136 wird vielen Benützern von Migne gute Dienste leisten). Danach übernimmt der dritte Teil (718—1162 = Band II) die eigentliche Aufgabe, das gesamte Variantenmaterial systematisch zu ordnen (mit anderen LXX-Zeugen übereinstimmende Varianten; Sonderlesarten; Orthographica und Grammatica; Übereinstimmungen mit jüngeren griechischen Übersetzungen, mit TM oder NT usw.) und sein Verhältnis zur sonstigen LXX-Textüberlieferung zu klären. Im ganzen handelt es sich um über 7500 Varianten, die durchweg mehrfach belegt sind. Läßt man die rein orthographischen und grammatischen Abweichungen unbeachtet, so sind die vorkommenden Sonderlesarten fast ebenso zahlreich wie die mit anderen LXX-Textzeugen übereinstimmenden Varianten. Letztere lassen sich zu etwa 80 Prozent der lukianischen Rezension einordnen, etwa 16 Prozent entsprechen der Catenen-Gruppe, 4 Prozent der hexaplarischen Rezension (Gruppierungen nach Ziegler). Da sehr viele der Sonderlesarten sekundären Ursprungs sind und deshalb für die Charakterisierung des benützten LXX-Textes weniger abwerfen, sind nach diesem Verwandtschaftsverhältnis der Varianten die Prophetenzitate der Sacra Parallela im wesentlichen als Zeuge der lukianischen Rezension des LXX-Textes anzusehen. Die überaus mühevolle Untersuchung, die allein zur Feststellung der Varianten und ihrer Häufigkeit fast 25 000 Belegstellen zu verarbeiten hatte, ist sehr sauber und übersichtlich durchgeführt und liefert einen soliden Beitrag zur Geschichte des LXX-Textes. Da alle Prophetenzitate mit ihren Varianten in der Reihenfolge der Kapitel und Verse der Prophetenbücher der LXX aufgeführt sind, kann das neue Material sehr bequem als zusätzliche Information neben dem Apparat der Göttinger LXX benützt werden. Tatsächlich stellt das Werk eine Art Ergänzungsband zu den Prophetenbänden dieser LXX-Ausgabe dar, der bei Fragen der griechischen Textüberlieferung stets heranzuziehen sein wird. Daneben ist es eine bedeutsame Vorarbeit für die noch ausstehende kritische Edition der Sacra Parallela, die im Rahmen einer Gesamtausgabe der Werke des Johannes Damascenus von den Benediktinerabteien Scheyern und Ettal geplant und vorbereitet wird.

J. Haspecker, S. J.

Wolff, Hans Walter, Dodekapropheton, I: Hosea. 2. Aufl. (Biblischer Kommentar AT, XIV, 1). Gr. 8° (XXXII und 322 S.) Neukirchen 1965, Neukirchener Verlag. 40.80 DM. — Es ist erfreulich, daß dieser wertvolle Kommentar so angesprochen hat, daß er schon 4 Jahre nach der ersten Auflage (vgl. die ausführliche Besprechung in Schol 38 [1963] 588—590) in „zweiter, verbesserter und ergänzter Auflage" erscheinen konnte. Eine Nachprüfung ergab, daß W. keine der tragenden Thesen des Kommentars geändert, wohl aber im Kleinen fast auf jeder Seite in den Text eingegriffen hat. Er hat neue Literatur nachgetragen und sie dann auch wirklich im einzelnen berücksichtigt. N. Lohfink, S. J.

Füglister, Notker, Das Psalmengebet. 8° (168 S.) München 1965, Kösel. 9.80 DM. — Es geht um die alte Frage: Wie können die alttestamentlichen Psalmen, als fixe Formeln und als vor- und unterchristliche Texte, unser christliches Gebet werden? Lassen sie sich in einer sowohl ihrem eigenen Wesen wie dem heutigen Christen entsprechenden Weise aktualisieren, daß sie ohne unvertretbare geistige Klimmzüge für den Christen eine echte Form seiner persönlichen Aussprache mit

seinem Gott werden? Die Antwort ist ebenso einfach wie originell: Das ist möglich, weil die Psalmen Gedichte sind. Gedichte haben einen Vollsinn, der so reich und tief ist, daß sie auch jenseits des vom Autor bewußt intendierten Gehalts zugleich vielen und sehr verschieden gearteten Ansprüchen genügen können. Die dichterische Sprache ist eine offene, verdichtete, angereicherte und (dadurch zugleich) evokatorische Sprache. Das Gedicht, als Einheit von Inhalt und Form, hat anders als die prosaische Sachinformation eine die Person des Aufnehmenden direkt treffende dreifache „poetische Wirkung", die in der ganzheitlichen Ansprache bzw. im Angesprochenwerden („Kommunikation"), in einer wechselseitigen „Identifikation" des dichterischen und des eigenen Ich und in der „Evokation", im Wecken und Ins-Wort-Heben dessen, was im Aufnehmenden bereits an Gefühlen, Haltungen, Sehnsüchten usw. ruht, also im Anstoß zu einer aktuellen geistigen Selbstverwirklichung, besteht. Durch diese „poetische Wirkung", die als Gedichten auch den Psalmen eignet, werden die an sich vor- und unterchristlichen Texte „von selbst christliches Gebet" (53). Denn die Aktualisation vollzieht sich darin als ein spontaner Vorgang, ohne daß ein bewußter geistiger Transpositionsmechanismus eingeschaltet werden muß (130). Die Transponierung zum christlichen Gebet ist also dem Psalm als Gedicht etwas Konnaturales, ihr Vollzug daher etwas Gesundes und Legitimes, das durch den „Vollsinn" des inspirierten und zugleich inspirierenden Gotteswortes, auch theologisch gesehen, intendiert und legitimiert ist. Freilich muß man sich dieser dichterischen und inspirierenden Kraft der Psalmen offen aussetzen, sie (auch als Gedichte) bejahen, sich für sie disponieren und das Psalmengebet entsprechend den Normen der rechten menschlichen Begegnung mit dem Dichterischen gestalten, sowohl im Umfang wie in der Art der Rezitation. — Mit diesen Überlegungen hat F. sicher einen bemerkenswerten Beitrag zum Problem des Psalmengebets geleistet. Es werden hier keine besonderen neuen Techniken erdacht und exerziert, um die Psalmen in den christlichen Bereich einzuholen, sondern es wird nur ins Bewußtsein gehoben und wissenschaftlich zu rechtfertigen versucht, was sich im unbelasteten Psalmbeten spontan vollzieht, um dadurch zugleich eine Reihe wertvoller Normen für das rechte Psalmbeten abzuleiten. Daß die Ausführungen öfters reichlich optimistisch und enthusiastisch klingen, wird man dem Jünger des heiligen Benedikt gern zugute halten. Ohne Zweifel hat man bei der Lektüre des Buches öfters das Gefühl, für solches Psalmenbeten brauche es schon die beschauliche Muße und Rezitation des benediktinischen Mönches. Tatsächlich sind die hier abgedruckten sieben Vorträge ursprünglich für die eigenen Ordensmitbrüder in S. Anselmo, Rom, gehalten. Außerdem läßt sich nicht übersehen, daß die dichterische Qualität nicht weniger Psalmen — und davon hängt ihre „poetische Wirkung" ja nun ab — recht bescheiden ist, daß sie durch die meisten Übersetzungen noch bescheidener wird und daß gerade dort, wo das „Unterchristliche" in ihnen eklatant und das Psalmbeten konkret zum Problem wird, ihre „evokatorische Kraft" am ehesten versagt. Trotz alldem kann das Buch viele gute Anregungen geben. J. Haspecker, S. J.

Einleitung in die Heilige Schrift. Hrsg. von *A. Robert* und *A. Feuillet*. Bd. II: *Neues Testament*. Gr. 8° (XXII und 840 S.; 8 Seiten Karten als Beilage) Wien—Freiburg—Basel 1964, Herder. — Die hier vorliegende Einleitung in das Neue Testament — es handelt sich mehr um eine Einführung im weiteren Sinn — ist eine autorisierte Übersetzung des französischen Originalwerkes *Introduction à la Bible. Tome II: Nouveau Testament*. Der deutschen Übertragung lag die zweite französische Auflage zugrunde, die sich von der ersten aber nur durch kleinere Verbesserungen und einige bibliographische Ergänzungen unterscheidet. In der Übertragung sind die Bibliographien durch wertvolle neuere Erscheinungen ergänzt; manche Anmerkungen wurden durch neuere Literatur und erklärende Bemerkungen bereichert. Was der Übersetzer ergänzend beifügte, ist vom übersetzten Text nicht abgehoben. — Eine ausführliche Besprechung des französischen Werkes findet sich in Schol 36 (1961) 576—579. — Die Publikation dieser Übertragung ist erfreulich, auch wenn in Einzelfragen eine heute nicht mehr voll befriedigende Erklärung gegeben ist: weil durch sie eine klare, ziemlich umfassende und im allgemeinen ausgewogene Einführung in das Neue Testament einem größeren Leserkreis auf deutsch zugänglich gemacht ist. In der Einführung ist „Die Welt des Neuen Testaments" umschrieben; in Teil I—IV sind die einzelnen Schriften des

Neuen Testaments erörtert; der Anhang bezieht sich auf die neutestamentlichen Apokryphen. Als Abschluß sind einige Hauptthemen des Neuen Testaments im Lichte alttestamentlicher Theologie entfaltet. R. Lachenschmid, S. J.

Lührmann, Dieter, Das Offenbarungsverständnis bei Paulus und in paulinischen Gemeinden (Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament, 16). 8° (183 S.) Neukirchen-Vluyn 1965, Neukirchener Verlag. Br. 15.80 DM, Ln. 18.80 DM. — Das Ergebnis dieser eingehenden Untersuchung eines protestantischen Exegeten lautet zum Schluß: „Ein Heilshandeln Gottes am Menschen, das gegenüber dem vergangenen Heilsgeschehen in Christus neu einsetzt, aber als Auslegung darauf bezogen ist und durch die Verkündigung zur Möglichkeit für den Menschen wird, ist also Offenbarung bei Paulus, und als vom Menschen durch den Glauben ergriffene Möglichkeit wird sie je in seiner Geschichtlichkeit Wirklichkeit" (164). Damit ist unverkennbar der Ansatz von R. Bultmann, nach dem Offenbarung „ein je gegenwärtiges Heilshandeln am Menschen" ist, aufgenommen, wenn auch die weitere Ausführung in mancher Hinsicht anders als bei Bultmann verläuft. Weder das Schema einer Scheidung zwischen revelatio generalis und revelatio specialis (so die altprotestantische Auffassung, in etwa noch bei Paul Feine) noch das heilsgeschichtliche Schema im Sinne von Albrecht Oepke könne den paulinischen Offenbarungsbegriff verdeutlichen, und „ebenfalls kann der Gedanke des einst verborgenen, jetzt aber offenbarten Geheimnisses nicht dazu dienen, das paulinische Offenbarungsverständnis zu bestimmen, wie Max Meinertz (Theologie des Neuen Testamentes) und Hannelies Schulte (Der Begriff der Offenbarung im Neuen Testament) meinen, denn wir haben gesehen, wie Paulus in 1 Kor 2, 6 ff. gerade dieses Schema durchbricht" (155). In der letzten Behauptung liegt auch der Gegensatz zu der katholischen Ansicht schlechthin. Aber L. polemisiert nicht, sondern bemüht sich um eine Einzelexegese aller einschlägigen Stellen bei Paulus, wobei das Thema sehr weit gefaßt erscheint (Offenbarung und Charisma, Offenbarung und Verkündigung, Offenbarung und Gesetz, Offenbarung und Altes Testament, Offenbarung — Kerygma — Apostel, Die eschatologische Offenbarung, Offenbarung und Geheimnis, Die Offenbarung der Gottesgerechtigkeit). Hier kann der katholische Exeget (und der katholische Theologe überhaupt) ungewöhnlich viel lernen. Bemerkenswert ist u. a., daß L. aufgrund von Röm 1, 19 ff. eine natürliche Offenbarung ohne jedes Bedenken anerkennt: „Paulus setzt eine Gotteserkenntnis bei allen Menschen voraus, die sich ableitet aus der Offenbarung dessen, was von Gott erkennbar ist in der Schöpfung. Diese Tatsache sollte unbestritten bleiben, so sehr Paulus im Folgenden auch ... voraussetzt, daß die Menschen die natürliche Offenbarung nicht angenommen haben. Aber erst dadurch, daß Paulus von einer faktisch vorhandenen natürlichen Offenbarung her argumentiert, gewinnt die folgende Anklage ihre Schärfe" (26, und Anm. 1). Freilich wird der katholische Theologe des öfteren Anstoß nehmen, so wenn z. B. die Unechtheit des 2. Thessalonicherbriefes einfach unterstellt wird (109—112), oder noch mehr, wenn sehr häufig ein unbequemer Paulustext als apokryphes Zitat (z. B. 1 Kor 4, 5: 106) bzw. als eine Aussage im Sinne der Gegner (z. B. 2 Kor. 3, 18; 47 f.) gewertet ist; so etwas dürfte für einen gewissenhaften Exegeten doch nur die allerletzte Möglichkeit sein, wenn sämtliche Auslegungen anderer Art fehlgeschlagen sind.
J. Beumer, S. J.

4. Dogmatik und Dogmengeschichte. Liturgik.

Mühlen, Heribert, Una Mystica Persona. Die Kirche als das Mysterium der Identität des Heiligen Geistes in Christus und den Christen. Eine Person in vielen Personen. Gr. 8° (XVI u. 378 S.) München—Paderborn—Wien 1964, Schöningh. — Das vorliegende Werk des Paderborner Dogmatikers und Pneumatologen — so kann man ihn von seinem Lieblingsthema her kennzeichnen — bekundet ein erstaunliches Gleichmaß von spekulativer Tiefgründigkeit und positiver Gewissenhaftigkeit. Das Anliegen des Buches ist, anstelle einer Wesensdefinition der Kirche, deren Schwierigkeit, ja Vergeblichkeit im einleitenden Teil aufgewiesen wird, mit Hilfe einer „ekklesiologischen Grundformel", ähnlich der trinitarischen (ein Gott

in drei Personen) und der christologischen (eine Person in zwei Naturen) Grundformel, zu bestimmen, was die Kirche ist. Das erste, große Kapitel zeichnet nach, wie die traditionelle Formel von der Kirche als einer mystischen Person, deren Vorhandensein in der Tradition und vor allem in der Enzyklika „Mystici Corporis" dargestellt wird, die Frage nach einer ekklesiologischen Grundformel weckt. Eine solche glaubt M. — wohl zu Recht — in der Aussage von der einen Person in vielen Personen gefunden zu haben. Mit der „einen Person" ist die des Heiligen Geistes gemeint, der in den vielen Personen, nämlich der Christi und der in der Kirche geeinten Christen, identisch ist. Das zweite Kapitel bietet in eingehenden Untersuchungen der wichtigsten einschlägigen Stellen die biblischen Grundlagen dieser Formel. Natürlich kann M. nicht behaupten, daß es die Formel „Eine Person in vielen Personen" in der Schrift gebe, ebensowenig wie die trinitarische oder die christologische Grundformel. Aber die Vorstellung vom Groß-Ich sowohl im Alten wie im Neuen Testament weiß M. als sachliche Grundlage für die von ihm vorgeschlagene ekklesiologische Grundformel zu erweisen. In der dogmatischen Erschließung dieser Formel, die das dritte Kapitel bietet, geht es dem Verf. zunächst um eine Absteckung der Grenzen für die Berechtigung der Vorstellung von der Kirche als Fortsetzung der Inkarnation. Mit Recht stellt er den Unterschied von Inkarnation und Kirche heraus, ohne den echten Zusammenhang zu bestreiten. An die Stelle dieser Vorstellung stellt er lieber die der Kirche als Fortsetzung der Salbung Jesu durch den Heiligen Geist in der Heilsgeschichte — wie es eben die Formel „Eine Person in vielen Personen" nahelegt. Als wichtig sind noch die Ausführungen des letzten Paragraphen hervorzuheben, in denen die Teilnahme an der Salbung Christi vor einer Gefährdung des personalen Selbstandes des Christen bewahrt und als personales Verhältnis zwischen Christus und den Christen in der Kirche dargestellt wird. — Das Studium des Buches verlangt einige Mühe. Die Art der Spekulation des Verf. ist nicht die allgemein gewohnte. Der einfache Fluß der Darlegungen ist einigermaßen belastet durch Einzeluntersuchungen, deren Nutzen nicht bestritten werden soll, die außerdem eine große Arbeitskraft des Verf. bezeugen, aber die Lesung ein wenig schwierig machen.

O. Semmelroth, S. J.

Durrwell, F. X., Gelebtes Pascha. 8° (254 S.) Bergen-Enkheim bei Frankfurt/Main 1965, Kaffke. 22.80 DM. — In diesem Werk — es handelt sich um eine Übersetzung von „Dans le Christ Redempteur" — entfaltet der durch sein Buch „Die Auferstehung Jesu als Heilsmysterium" bekannte Verf. die Stellung des Paschamysteriums in unserem Leben. Dabei geht er von Tod und Auferstehung Jesu in sich aus und weist auf die Fortdauer dieses Mysteriums im Jetzt seiner Erhöhung hin (11 f.). Von Christus geht er dann auf die Kirche über, die in das Pascha-Mysterium hineingenommen (145), d. h. mit Christus gestorben und auferstanden ist (146—148). Der Verf. stellt in Weiterführung dar, daß unser Heil in Tod und Auferstehung Christi begründet ist. „All unser Tun und Handeln wird nur christlich und heilsam in unserer Teilnahme am Tode Christi, der zum Leben führt" (115). Deshalb muß nach ihm jede Besinnung über geistliches Leben ausgehen von der Erlösung in Christus und aufgebaut sein auf Christus und seinem Heilswerk. „Nur die Einswerdung mit Christus in seinem Tod, mit seinem Gestorbensein für die Welt gibt auch Anteil an Gottes Macht und Heiligkeit" (123). Es ist darauf hingewiesen, daß wir in der Taufe mit Christus auferweckt werden (148), denn „sie führt den Gläubigen der heiligen Menschheit Christi zu, um mit ihm nur einen Leib zu bilden. Die Taufe taucht uns in Tod und Auferstehung Christi ein, so daß wir mit ihm gemeinsam sterben und auferstehen" (150). Aber nicht nur die Taufe, sondern alle Sakramente tauchen den Gläubigen in den Christusleib ein (153) und machen ihn mit dem heiligen Leib des Gekreuzigt-Auferstandenen eins (160 f.) — vor allem auch die Eucharistie (54 f.). Außerdem wird die Heilige Schrift als Heilsgegenwart Christi verstanden — hin auf die Christusgemeinschaft (37—50); es wird gezeigt, daß das Gebet „in Christus", dem neuen Tempel, verrichtet wird (129); es wird verlangt, daß wir „in die Armut Christi eingehen" (124). Nach dem Verständnis des Verf. läßt die Jungfräulichkeit „das Ostermysterium in Erscheinung treten" (157) und gleicht der Gehorsam an den gestorbenen und auferstandenen Christus an, der sich im Gehorsam Gott ganz

hingegeben hat (140—143). Glaube erscheint als Mitvollzug des Heilsgeschehens (87) — als Teilnahme an Tod und Auferstehung Christi (88—90). „Alle Demut ist Christ-lich" (203). Der Verf. weist auch auf das Paschamysterium in Maria hin (V. Teil. Österliche Vision: Maria, 227—246); er erklärt Weihnachten als Pascha und Parusiefeier (216—225); er sieht die Kirche in ihrer Pilgerschaft und in ihrer Vollendung durch das Paschamysterium bestimmt (z. B. 193—196). M. a. W.: nach dem Verf. ist im christlichen Leben in verschiedener Weise das Paschamysterium aktualisiert. „Der Herr wohnt für immer im aktualisierten Heilsgeschehen" (191). — „Die Kirche ist der in seinem Heilsvollzug aktualisierte Opferleib Christi" (110). — Unser ganzes Leben muß immer wieder „in die Esse dieses Todes und dieser Auferstehung" eintauchen (92). „Jedes Inchristussein zieht die Teilnahme an seinem Heilsmysterium mit sich. Der Christus, in dem wir leben, ist der auf der Höhe seines Heilsgeschehens auf immer festgehaltene, im Durchgang vom Tod zur Herrlichkeit aktualisierte Christus. Und so ist jeder, der in Christus ist, in diese Heilsbewegung mitgerissen" (131 f.). — Der zentrale Gedanke, der die Einheit des Buches begründet, ist „Paschamysterium". Der Aufbau des Buches ist aber nicht ganz durchsichtig. Einzelne Themen tauchen wiederholt auf, so Eucharistie; Glaube und Erkennen; Gebet; Demut. Inhaltlich sind Probleme verborgen, so z. B., daß im II. Teil (Österliche Zeichen: Sakramente) drei Themen behandelt werden: Das Sakrament der Heiligen Schrift — Die heilige Messe, unser Pascha — Eine zweite Taufe. Warum ist hier nicht auch von den anderen Sakramenten die Rede, vor allem von der Taufe, die doch sicherlich ein österliches Sakrament ist? Problematisch ist bei dieser Darstellung, daß die Heilige Schrift unter die Sakramente eingereiht wird — trotz der Einschränkung: „Auch die Heilige Schrift ist gewissermaßen ein Sakrament, ein überzähliges, gewiß, aber den übrigen sieben nicht unähnlich, da es wie sie alle unsere Begegnung mit dem in Christus geschenkten Heilswort herstellen will" (37), denn diese Einreihung ist irreführend. Manche Formulierungen sind (wenigstens in der deutschen Übersetzung) nicht gelungen, z. B.: „Jungfräulichkeit ... das christliche Mysterium in Reinkultur" (154). Einzelaussagen sind vielleicht nicht ganz richtig oder können falsch verstanden werden, so: daß im dramatischen Denken des Apostels Sünde, Tod und Gesetz „Menschengestalt" annahmen (8). Damit ist wohl gemeint, daß sie „personifiziert" sind! — „Die fünf Wunden ... sind Todeswunden, von denen er nie genesen wird" (11). — Nach S. 17, Anm. 2, hat Christus „durch Tod und Auferstehung diese Welt verlassen und alle menschlichen Beziehungen zu ihr abgebrochen". Wie ist dies zu verstehen? — Nach S. 31 betet der Priester am Fuß des Altares: „Schaffe mir Recht, o Gott." Jetzt nicht mehr! — „Unsere guten Werke sind nicht unser Verdienst, und wenn er sie belohnt, so krönt er nur sein eigenes Werk" (121). — Die Demut überläßt „der Alleinwirksamkeit Gottes in uns das Feld" (125). Soll das „Allwirksamkeit" heißen? Zu S. 157 ist zu fragen: Steht fest, daß Maria vor der Menschwerdung auf irdische Mutterschaft verzichtet hatte? — Das Werk ist für einen breiteren Kreis geschrieben. Die Ausführungen sind vor allem aus der Heiligen Schrift gut belegt. Bisweilen vermißt man einen weiterführenden oder begründenden Literaturhinweis. Die vorgetragenen Gedanken sind tief, anregend, aber nicht immer leicht zu vollziehen. Es ist zu wünschen, daß viele durch dieses Buch zu lebendigerer Christusverbundenheit kommen. R. Lachenschmid, S. J.

Ritter, Adolf-Martin, Das Konzil von Konstantinopel und sein Symbol. Studien zur Geschichte und Theologie des II. Ökumenischen Konzils (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte, 15). Gr. 8° (316 S.) Göttingen 1965, Vandenhoeck. — Das vorliegende Werk ist eine Dissertation aus der Schule von Hans Frhr. von Campenhausen, Heidelberg, und verdankt auch viel den Anregungen von Hermann Dörries, dem bekannten Erforscher der mit dem Konzil von Konstantinopel zusammenhängenden theologischen Fragen. Die Studie gliedert sich in zwei Hauptteile: I. Die Vorgeschichte und Geschichte des Konzils (19—131); II. Das Symbol von Konstantinopel (132—220). Im Anhang folgen verschiedene Exkurse: I. Theodosius und das Konstantinopler Konzil von 381 (221—239); II. Der Tomos von Konstantinopel 381 und die arabischen Kanones im Nomokanon Michaels von Damiette (239—253); III. Zur Interpretation von Gregor. Naz. Carm. Hist XI ... (253—270); IV. Zum Homousios von Konstantinopel (270—293);

V. Zur Pneumatologie von Konstantinopel (293—307). Es folgt ein kurzes Personen- und Sachregister (308—316). Mit Recht spricht Verf. von der Fülle der Probleme, die mit der Geschichte und Theologie dieses Konzils verbunden sind, dies vor allem auch wegen des Fehlens der eigentlichen Quellen. Verf. kann kein neues Material beibringen, sieht aber seine Aufgabe vor allem darin, an eine umfassende Aufarbeitung des zur Verfügung stehenden Materials zu gehen. Dies ist auch in einer Weise gelungen, daß seine Studie heute als die beste Arbeit über das II. Ökumenische Konzil angesehen werden darf. Nur eine Frage ist nicht angegangen: die des Textes des Symbols von Konstantinopel (C) bzw. die Aufgabe einer kritischen Ausgabe. Natürlich kommen wichtige Lesarten zur Sprache, so bei der Behandlung des für den Verf. im Vordergrund stehenden Problems der Echtheit von C und seines Verhältnisses zum Symbol von Nicaea (325) (N) und zu anderen Symbolen. Die Gesamtfrage der textlichen Überlieferung ist inzwischen in einer Dissertation der Universität von Bologna aufgegriffen: *Giuseppe Dossetti*, „Il Simbolo di Nicea e di Costantinopoli. Edizione critica" (1964), die dem Rez. in einer Photokopie zugänglich gemacht worden ist. Damit ergänzen sich beide Arbeiten. Die Studie von G. Dossetti ist für den II. Hauptteil des Werkes von R. heranzuziehen, da D. vollständiger als R. die Quellen der Überlieferung von C angibt. Der Abschnitt S. 133—135 könnte durch D., S. 118—154, ergänzt werden, auch wenn es R. nicht in erster Linie um die textlichen Fragen geht. Immerhin sind diese von Bedeutung angesichts der Verwirrung, die um den Text von C in einer Ausgabe von Denzingers „Enchiridion Symbolorum", hergestellt von Umberg, und in einem Artikel von A. D'Alès über die Symbole N und C (RechScRel 26 [1936] 85—92) entstanden war. J. Lebon hat den Irrtum sofort richtiggestellt, worauf er aus dem Denzinger verschwand; von D'Alès wurde er zurückgenommen, aber leider wieder in der Ausgabe der „Conciliorum Oecumenicorum Decreta. Edidit Centro di Documentazione" (Bologna ²1962) (20) erneuert. In der Frage der Echtheit oder Unechtheit von C referiert R. ausführlich über die Bestreitung der Echtheit von C durch Hort und Harnack (135—141) und deren Verteidigung durch E. Schwartz (141—147). Er setzt sich mit den beiden Thesen auseinander (147—182) und gibt dann (als Versuch) seine eigene Lösung (182—208). R. nimmt an, „daß das Konzil von 381 C wirklich aufgestellt hat, daß es jedoch nicht dem ‚Glauben von Nikaia' damit etwas Neues an die Seite zu stellen meinte, geschweige daß es etwa im Sinne gehabt hätte, durch sein Symbol das Nicaenum zu ersetzen. Vielmehr dürfte seine Absicht allein die gewesen sein, den nikänischen Glauben gegenüber seinen ‚arianischen' und ‚semiarianischen' Bestreitern zu erneuern" (183). Diese Lösung wird in neuerer Zeit vorgeschlagen von J. N. D. Kelly, war aber schon 1936 von J. Lebon als „Möglichkeit" erwogen und sogar schon von J. Kunze, 1898, angedeutet worden. R. geht diesem Weg von neuem nach, mit wichtigen Korrekturen zu den Auffassungen Kellys und W. Telfers (186). Vor allem sucht R. die Stelle zu ermitteln, „die die Aufstellung von C im Rahmen der Konzilsverhandlungen von Konstantinopel eingenommen hat" (188). Er hebt dabei die besondere Bedeutung des Berichts von Gregor v. Nazianz hervor, dem zufolge C „zu der Zeit aufgestellt wurde, als der Nazianzener selbst nach dem Tode des Meletios dem Konzil präsidierte", wie sich auch ergibt, daß ein Motiv der Aufstellung von C die vom Kaiser gewünschten und geförderten Einigungsverhandlungen mit den sog. Makedonianern waren. C wäre dabei die „von Kaiser und Konzil präsentierte Verhandlungsgrundlage" gewesen (190). R. zeigt u. E. gut das Verhältnis des gegenüber den Makedonianern vermittelnden C zu dem nachher abgefaßten strengeren Tomos, wie er auch der Rolle von C auf dem Konzil selbst und in der Zeit von 381 bis 451 in gründlicher Untersuchung nachgeht (197—208). Dossetti und R. ergänzen sich dabei gegenseitig. Zur Klärung der Stellung von N in den Glaubensstreitigkeiten des 4. und 5. Jahrhunderts wäre noch auf zwei Dinge hinzuweisen: 1. Nicaea hatte in dem Bewußtsein der damaligen Kirche einen besonderen Vorrang, der durch die Idee von der Inspiration der 318 Väter unterstrichen wurde (vgl. *A. Michel* in: Chalkedon II, 503 f.; vgl. auch ebd. I, 413, Anm. 66, für die Stellung der ersten Konzilien bei den verschiedenen Parteien). 2. Die fides Nicaena bekam in den christologischen Kämpfen ihre Bedeutung wegen der darin ausgeprägten Grundstruktur des Inkarnationsdogmas: daß es nämlich ein und derselbe dem Vater wesensgleiche Sohn ist, der auch aus Maria Fleisch angenommen hat. Es geht

um die Subjekteinheit im Geschehen der Inkarnation. Diese drücken aber sowohl N wie C aus. So gegenüber Nestorius. Apollinarius gegenüber war dieselbe Aussage der Erweis der Wahrheit der Fleischwerdung. Bezüglich des Begriffes der „fides Nicaena" könnte man doch auf die differenzierte Formel bei Leo M. hinweisen: „fidem Nichaenae *definitionis* exponens" (ep. 69: ed. C. Silva Tarouca, Romae 1934, p. 52, nr. 18), wo also die *fides* N. von der *definitio* N. unterschieden wird, was im Sinne der Deutung von Lebon-Kelly-Ritter ausgewertet werden kann. Zu den S. 290, Anm. 3, erwähnten Schwierigkeiten, Klarheit über die kappodokische Terminologie zu gewinnen, sei verwiesen auf *A. Grillmeier* (Christ in Christian Tradition, London 1965, 284—291), wo auf neuere Untersuchungen zur Echtheitsfrage für die Basilius-Briefe und die Klärung der Terminologie Bezug genommen wird. Für Athanasius wäre in dem übrigens vorzüglichen Exkurs IV über das Homousios noch zu verweisen auf *Ch. Hauret*, Comment le „Defenseur de Nicée" a-t-il compris le dogme de Nicée? (Brügge 1936); für Ossius aus *V. C. de Clercq*, Ossius of Cordova (Washington 1954); für Tertullian (zu S. 277) auf *K. Wölfl*, Das Heilswirken Gottes durch den Sohn nach Tertullian (Analecta Gregoriana 112 [Rom 1960]), vor allem S. 68—106, wo mehr zu holen ist als in der von R., S. 277, Anm. 2, angegebenen Literatur. Im übrigen ist die Literaturverwertung in der Studie von R. ebenso zu loben wie die Sachlichkeit des Urteils, so daß dieses Werk für die Geschichte von Konstantinopel 381 nicht mehr übergangen werden kann.

A. Grillmeier, S. J.

de Vooght, Paul, O. S. B., Les pouvoirs du Concile et l'autorité du Pape au Concile de Constance. Le décret ‚Haec Sancta Synodus' du 6 avril 1415 (Unam sanctam, 56). 8° (198 S.) Paris 1965, du Cerf. 14.70 F. — Die vorliegende historische Untersuchung will den Beweis erbringen, daß dem bekannten Dekret des Konzils von Konstanz „Haec Sancta Synodus" nicht nur wegen der wiederholten Bestätigungen durch die Päpste Martin V. und Eugen IV. der Wert eines ökumenischen Konzilsdekrets zukommt, sondern auch daß es gar nicht anders sein kann, weil sonst die beiden Päpste, die eben durch das Dekret ihre Autorität für die Gesamtkirche erlangt haben, keine Legitimität besessen hätten. Damit wendet sich der Verf. gegen die bisher traditionelle Auffassung, die kurz vorher noch von *H. Jedin* vertreten worden ist (Bischöfliches Konzil oder Kirchenparlament? Ein Beitrag zur Ekklesiologie der Konzilien von Konstanz und Basel [Vorträge der Aeneas-Silvius-Stiftung an der Universität Basel, 2], Basel - Stuttgart 1963). Es ist äußerst schwer, die Streitfrage entscheiden zu wollen, und man wird wohl die Reaktion Jedins, der in dieser Sache unbedingt Kompetenz besitzt, abwarten müssen. Nur so viel sei einstweilen kritisch angemerkt, daß die Legitimität eines Papstes nicht allein von einer Wahl durch legitime Kardinäle, sondern auch von einer De-facto-Anerkennung seitens der Gesamtkirche herrühren kann. Unabhängig von der Lösung der Streitfrage muß positiv bewertet werden, wie der Verf. die geschichtlichen Hintergründe und Zusammenhänge zur Darstellung bringt und über die Hauptvertreter der Konzilskontroverse (Kardinal Cesarini, Turrecremata, Nikolaus von Kues, Andreas von Escobar und Nikolaus Tudeschi) unterrichtet. Nebenbei sei noch erwähnt, daß an keine unfehlbare Bestätigung des Konzilsdekretes durch die beiden Päpste gedacht ist (187, Anm. 2). — Wenn man die aufgeworfene Frage nicht historisch, sondern rein dogmatisch betrachten und entscheiden will, könnten die Thesen des Verf. schon eher Billigung finden. Ein gemäßigter Konziliarismus ist sicher nicht von vorneherein unhaltbar. Folgende Behauptungen lassen sich zum mindesten ernsthaft diskutieren: 1. Das Recht auf die Papstwahl liegt „radicaliter" bei den Bischöfen, obschon es tatsächlich bisher zuerst vom römischen Stadtklerus und danach von den Kardinälen ausgeübt worden ist; es wäre aber im Bereich der Möglichkeit, daß dieses Recht wieder an das Bischofskollegium zurückfiele (z. B. wenn es infolge eines Unglücks keine Kardinäle mehr gäbe oder wenn sie gewaltsam gehindert würden oder durch ihre Uneinigkeit versagten). 2. Ebenso steht es den Bischöfen zu, die Tatsache festzustellen, daß ein Papst sein Amt verloren hat (durch Häresie oder Schisma oder auch durch Geisteskrankheit), wiederum als Ersatz für die an und für sich dazu bestimmten Kardinäle. 3. Vielleicht könnte noch die Vorsorge für das Wohl der Gesamtkirche dem Bischofskollegium zugewiesen werden, sobald ein Schisma auf andere Weise nicht zu beseitigen ist. In

allen diesen Fällen würde sich das Bischofskollegium zu einem ökumenischen Konzil konstituieren und so die Sache in die Hand nehmen, und dieses wäre ohne Papst rechtsgültig, aber nur soweit die oben angeführten Angelegenheiten in Frage kommen; es gäbe somit, um den Ausdruck der Herausgeber des vorliegenden Buches zu gebrauchen, „non une supériorité, mais une antériorité du concile sur le pape" (11). J. Beumer, S. J.

de la Brosse, Olivier, O.P., Le Pape et le Concile. La comparaison de leurs pouvoirs à la veille de la Réforme (Unam sanctam, 58). 8° (350 S.) Paris 1965, du Cerf. 26.10 F. — Diese ungemein gründliche Untersuchung befaßt sich mit einem durchaus aktuellen Thema, das dem Verhältnis von päpstlicher und episkopaler oder konziliarer Gewalt gewidmet ist, und versucht eine Lösung vorzubereiten, die vor allem auf die gallikanischen Meinungen gestützt wird, die am Vorabend der Reformation, also zu Beginn des 16. Jahrhunderts, im Umlauf waren. Die gallikanischen Versammlungen von Lyon und Tours (beide im Jahre 1510) und das sogenannte Conciliabulum von Pisa (während der Jahre 1511 und 1512) kommen zur Darstellung, nebenbei auch die Theorien der Konziliaristen von Konstanz und Basel, endlich ganz besonders die ekklesiologischen Anschauungen bei Gerson, Cajetan und Jacques Almain, einem Doktor der Sorbonne (1480 bis 1515). Einen breiten Raum nimmt die Wiedergabe der literarischen Kontroverse zwischen Cajetan und Almain ein (185—315). Nicht alle historischen Einzelheiten werden den deutschen Leser in gleichem Maße interessieren, wichtiger sind jedenfalls die aus ihnen gezogenen Schlußfolgerungen, die eine wesentlich positive Beurteilung des frühen Gallikanismus enthalten und nach der Überzeugung des Verf. zur Bewältigung der heute vordringlichen Probleme beitragen können. Gerson und Almain gelten als die Kronzeugen. Drei Punkte werden so namhaft gemacht: 1. die organische Verbindung zwischen Konzil und Papst; 2. die Eigenart der päpstlichen Gewalt als eines Dienstes gegenüber der Gesamtkirche; 3. die Anfänge einer Theologie der bischöflichen Kollegialität (331—335). Die auffallenden Parallelen sind zugleich herangezogen, die sich während der Verhandlungen des Ersten Vatikanischen Konzils gezeigt haben: Kardinal Guidi (Mansi 52, 747 A und C), Bischof Zinelli (Mansi 52, 1109 C und 1110 A) und Joseph Kleutgen S. J. (Mansi 53, 321 B — 322 B). Der Verf. sieht alle diese Bemühungen, nachdem sie einen Klärungsprozeß durchgemacht haben, in den dogmatischen Konstitutionen des Zweiten Vatikanischen Konzils, zumal in „Lumen gentium", gekrönt. Sämtliche Angaben sind ausführlich mit Texten belegt. Aber vielleicht sind die Ergebnisse zu neu und ungewohnt, als daß man sie ohne weiteres restlos bejahen könnte; so ist der Name Almains bislang kaum in der theologischen Literatur aufgetaucht, und auch für andere Einzelheiten brauchte ein sachgemäßes Urteil einer eingehenden Kenntnis der historischen Zusammenhänge. Auf jeden Fall werden von dem Buch zahlreiche Anregungen für die weitere Forschung ausgehen. Ein besonderes Lob verdient die Aufmachung: Vorausgeschickt ist ein ausführliches Literaturverzeichnis (10—20), am Schlusse folgen mehrere Indices (Index des noms de personnes, Index des noms de lieux, Index des citations d'Écriture sainte, Index des textes canoniques, Index des actes conciliaires, Table des matières). Darin könnte das Buch für ähnliche Veröffentlichungen ein Vorbild sein. J. Beumer, S. J.

Schulz, Hans-Joachim, Die byzantinische Liturgie. Vom Werden ihrer Symbolgestalt (Sophia, 5). Kl. 8° (226 S.) Freiburg i. Br. 1964, Lambertus. 24.80 DM. — Daß mit dem Vaticanum II (Dekret über die katholischen Ostkirchen, Dekret über den Ökumenismus) eine Phase neuer Begegnung mit dem Osten eingesetzt hat, ist erfreuliche Tatsache. Sie verliert nicht durch die Feststellung, daß die östliche Theologie eigentlich immer schon in den Westen hinein wirksam gewesen ist. Das gilt nicht nur auch, das gilt besonders von ihrer Liturgie, in Praxis und Reflexion. Um nur einen Namen aus unserer Zeit zu nennen: Casel und seine Mysterientheologie — und so vermittelt die liturgische Erneuerung letzter Zeit überhaupt — verdanken ihr entscheidende Anstöße. Wenn man die Bedeutsamkeit der vorliegenden Arbeit würdigen will, wird man um einen kleinen Offenbarungseid nicht ganz herumkommen: die Situation wird ja nicht schon dadurch hinreichend gekennzeichnet, daß man mehr und unabdingbarer als anderswo auf

die vermittelnden „Spezialisten" angewiesen ist. Auch nachdem diese gelehrten Männer (de Meester, O. S. B., Hanssens, S. J., seien stellvertretend genannt, weil diese Studie vielfach in den Ertrag ihrer mühsamen Forschungen eintritt) über das Wann und Wo von Handlungen und Texten informiert hatten, blieb viele Hilflosigkeit. Die um so freigebiger erteilten großartigen Epitheta (geheimnisvoll und tiefsinnig — numinos — mystische Glut und Innigkeit usw.) können die Verlegenheit nicht verbergen. — Die Ansage, die bisher noch kaum angegangenen theologiegeschichtlichen Hintergründe aus der Breite byzantinischer Geistesgeschichte (bis hin zur Architektur und Ikonographie, der ja schließlich ein verpflichtender Kanon von liturgiedienlichen Aussagen verbindlich auferlegt worden ist) aufhellen zu wollen, kommt also einer sehr elementaren Bedürftigkeit entgegen. Die dabei zu überwindenden Schwierigkeiten rechtfertigen eine hohe Anerkennung für die gelungene Leistung. Wenn man sich nämlich unterfängt, die byzantinische Eucharistiefeier von der Väterzeit bis zur Fixierung im 14. Jahrhundert zu zeichnen, dann sind nicht nur die Vielzahl von „Schichten", von Verzweigungen und Anbauten, von wesentlicher und ausmalender Symbolik usw. durchsichtig zu machen; das war J. A. Jungmann für sein „Missarum Sollemnia" — Genetische Erklärung der römischen Messe — in gleicher Weise aufgegeben. Zusätzlich aber und dem Osten eigen ist eine stete Interdependenz von Deutung und Ritus: der Kommentar (geschrieben in je neuer Situation von Dogmen- und Frömmigkeitsgeschichte, von profaner und kirchlicher Politik) ist für den konkreten Ritus in einer Weise schöpferisch und konstitutiv, für die es im Westen kein ähnlich gewichtiges Äquivalent gibt (die Einschränkung ist notwendig, weil die Allegorese — Stichwort etwa „Amalar" — auch hier nicht ohne jeden Einfluß geblieben ist, etwa wenn sich übersetzt der Ruf des Hauptmanns in das laut gesprochene Nobis quoque, die fünf Wunden in die fünf Kreuzzeichen usw.). Platonische Denkschemata haben sich ungleich gestaltungsmächtiger erwiesen: der Ausbau der Proskomidie, des Kleinen Einzugs mit dem Heiligen Buch, des Großen Einzugs mit den Opfergaben versteht sich von der steten Einstrahlung endgültiger himmlischer Wirklichkeit als ihre hiesige Vorschattung; sosehr (der areopagitische Binar „himmlische-irdische Liturgie" braucht nur genannt zu werden, um als entscheidend einflußreich erkannt zu werden), daß eine die ganze Breite des liturgischen Vollzugs deckende Synchronisation mit dem Leben Jesu lange Zeit von nachgeordnetem Interesse war: Theodor von Mopsuestia beispielsweise ist mit dem Großen Einzug schon bis zur Grablegung gelangt, Maximus der Bekenner hat sich sogar schon beim Kleinen Einzug bis zur Himmelfahrt verausgabt. Erst seit der Jahrtausendwende (Theodor von Andida) wird auch für die Anaphora eigentümliches Leben-Jesu-Geschehen als Deutungsreservoir vorbehalten. Das sind die beiden großen Bezugssysteme der Deutung, deren sublime Interferenz herauszuarbeiten war. Daß dabei am Rande auch für viele Einzeldinge neues oder doch zusätzliches Licht abfällt, versteht sich; zu erwähnen wäre hier etwa der Ritus des „Zeon", der Beifügung von warmem Wasser zum konsekrierten Kelch: Ausdruck der Wärme des Heiligen Geistes, der in der Epiklese herabgerufen wird und das heilige Blut lebenspendend macht (eine Sinngebung also, die die frühere Kommunionepiklese nicht ganz verloren sein läßt). Es kann nicht Ambition einer Besprechung sein, die gedrängte Fülle des schmalen Bänddchens aufzeigen zu wollen. Es sei nur eben noch der Gang der Untersuchung anhand der Kapitel angedeutet. (I) untersucht den Ursprung der beiden byzantinischen Meßformulare, wobei für das unter Chrysostomus' Namen laufende Formular antiochenische Herkunft und Übernahme in Konstantinopel vor 431 wahrscheinlich gemacht werden. Dazu wird auf den Niederschlag der dogmatischen Auseinandersetzungen in Christologie und Geistlehre eingegangen. (II) steht unter dem Stichwort „Monophysitismus" und hat als großen Namen Dionysius Areopagita. (III) handelt von der Liturgie der Zeit Justinians und ihrer Deutung durch Maximus den Bekenner. (IV) entwickelt anläßlich des Ikonoklasmus Theologie und Verkündigungscharakter des Bildes, (V) die vollständige Abbildung des Christusmysteriums in der Liturgie der Komnenenzeit. (VI) bringt die schließliche Fixierung und Reflexion (Symeon von Thessalonike, Nikolaos Kabasilas) im Zeitalter der Palaiologen. — Die Aufnahme in die Sammlung „Sophia" macht dieses gute Buch zwar nicht zu leichterer Kost, trägt es aber hoffentlich an weitere Kreise heran.

A. Stenzel, S. J.

Z 66/1016

18. Nov. 1967
15. Jan. 1968
29. FEB. 1968
13. MAI 1968
20. JUNI 1968
17. FEB. 1969
14. MRZ. 1969
14. MRZ. 1969
5. 9. 69
14. 11. 69
28. SEP. 1970
3. 1. 72
12. April 1972
18. SEP. 1972
23. 11. 72
23. OKT. 1973
15. 1. 79
3. JULI 1979
25. MRZ. 1980
13. SEP. 1982
25. 11. 82

12,65 + gebr. PS 5.90