

Zeitschrift: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg

Band: 4 (1957)

Rubrik: Besprechungen

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 06.01.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

Besprechungen

Nicolai Hartmanns kleinere Schriften

Frida Hartmann gibt in jenem Verlag, der zu Lebzeiten des bedeutenden Berliner Philosophen dessen wichtigste Werke verlegte, posthum die gesammelten kleineren Schriften Nikolai Hartmanns († 1950) heraus¹. Die bisher erschienenen Bände I: « Abhandlungen zur systematischen Philosophie » und II: « Abhandlungen zur Philosophiegeschichte » sollen durch einen 3. Band mit systematischen Arbeiten ergänzt werden. Der Wert dieser kostbaren Sammlung ist umso höher anzuschlagen, als es sich um Veröffentlichungen handelt, die im allgemeinen nicht leicht zugänglich sind. Im 1. Band finden wir außerdem zwei Abhandlungen, die bisher überhaupt noch nicht gedruckt wurden: « Die Erkenntnis im Lichte der Ontologie » (S. 122-180, teilweise veränderter und bedeutend erweiterter Text eines Vortrages in der Münchener Kantgesellschaft vom 26.4.1949) und « Vom Wesen sittlicher Forderungen » (S. 279-311; verfaßt 1949). Zu bedauern ist, daß der ursprüngliche bibliographische Ort (Zeitschrift usw.) der früher veröffentlichten Arbeiten nicht in allen Fällen angegeben wird.

Es ist natürlich nicht möglich, hier auf den ganzen reichen Inhalt dieser beiden Bände einzugehen. Es sei lediglich vermerkt, daß wir in diesen insgesamt 21 Abhandlungen (Bd. I: 9, II: 12) aus den Jahren 1933-1949 alle Gebiete des umfangreichen philosophischen und philosophiegeschichtlichen Schaffens N. H.s vertreten finden, und daß ferner so ziemlich jeder Beitrag wertvolle Ergänzungen zu den großen Werken H.s bietet. Der 1. Band enthält nebst den schon genannten Inedita hauptsächlich Arbeiten zur Ontologie: Neue Ontologie in Deutschland (1946), Ziele und Wege der Kategorialanalyse (1947), Zeitlichkeit und Substantialität (1938), ferner: Naturphilosophie und Anthropologie (1944), Sinngebung und Sinnerfüllung (1934), Das Ethos der Persönlichkeit (1949). Der 2. Band zeigt das besonders markierte Interesse H.s für die platonisch-aristotelische Philosophie: Das Problem des Apriorismus in der platonischen Philosophie (1935), Der megarische und der aristotelische Möglichkeitsbegriff (1937), Aristoteles und das Problem des Begriffs (1939), Zur Lehre vom Eidos bei Platon und Aristoteles (1929), Die Anfänge des Schichtungsgedankens in der alten Philosophie (1943), Die Wertdimensionen der Nikomachischen Ethik (1944), Aristoteles und Hegel (1923). Der neuzeitlichen philosophischen Problematik sind gewidmet die Aufsätze: Leibniz als Metaphysiker (1946), Diesseits von Idealismus und Realismus (1924), Hegel und das Problem der Dialektik (1935), Heinrich Maiers Beitrag zum Problem der Kategorien (1938).

¹ Nicolai HARTMANN: Kleinere Schriften. Band I-II. — Walter de Gruyter, Berlin 1955-57. 318, 364 S.

Beide Bände werden eingeleitet durch je eine programmatische Abhandlung. Sie sind sehr bedeutsam nicht etwa nur für das Verständnis der übrigen kleineren Schriften, sondern für das ganze philosophische Lebenswerk Hartmanns. *Systematische Selbstdarstellung* (I, S. 1-51), zuerst erschienen in « Deutsche systematische Philosophie nach ihren Gestaltern », hrsg. v. Hermann Schwarz (1933), ist das philosophische Programm eines zutiefst systemfeindlichen Geistes. So paradox dies klingen mag, für H. ist jede Systemtendenz « endgültig gescheitert. Die Zeit der philosophischen Systeme ist vorbei » (I, 2), und trotzdem ist das systematische Denken keineswegs vorbei; denn das heutige Denken ist nach H. « Problem Denken » und dieses ist nicht unsystematisch, denn « es will auch auf Zusammenschau hinaus. Sein Ziel wird ihm immer als System vorschweben müssen. Es nimmt nur das System nicht vorweg. » Dieses heutige Denken « weiß, daß es einen durchgehenden Weltzusammenhang — wieso und woher es das weiß, ist bei H. nicht auffindbar! — gibt » (I, 2), aber man muß nach ihm forschen und suchen. Man darf nicht nach Art der konstruktiven Systeme ein antizipiertes Weltzusammenhangschema zugrunde legen. Man darf nicht von diesem Schema aus Phänomene sichten und sie abweisen oder annehmen, je nachdem sie eben hineinpassen oder nicht. Und weil nun nach H. in der Geschichte der Philosophie das konstruktive Systemdenken und das forschende Problem Denken als zwei große Linien, meistens engverbunden, miteinander herlaufen, ist es klar, daß die wissenschaftliche Erfassung dieser Geschichte sich für die eine als für die primäre, eigentlich allein wertvolle und wissenschaftswerte, historisch wirklich ausschlaggebende entscheiden muß, nämlich für das Problem Denken; denn die Systeme sind überwunden und schließlich vergessen. Sie fallen, stehen bleibt die Aporie und was auf diesem Wege als bleibendes Erkenntnisgut erarbeitet worden ist. Deshalb ist es das eigentliche dringende Anliegen der einleitenden Abhandlung des 2. Bandes *Der philosophische Gedanke und seine Geschichte* (S. 1-48; erschienen erstmals 1936), eine — nach H. bis jetzt noch nicht vorhandene — Philosophiegeschichte zu fordern, die nicht Geschichte der philosophischen Systeme und philosophischen Meinungen oder Dogmen ist, sondern die Geschichte des philosophischen Gedankens, d. h. jenes bleibenden Erkenntnisgutes, das « sich hinter dem Vernichtungskampf der Systeme birgt », das langsam anwächst, stetig fortschreitet, als « ein schmales Band nüchterner Einsicht » (I, 5)!

Daß diese Auffassung der Philosophiegeschichte etwas Bestrickendes an sich hat, wird niemand bestreiten wollen. Selbst wenn man deren überspitzte Betonung des rein Problematischen ablehnt und ablehnen muß — denn schließlich ist echte Philosophie weder heute noch je zuvor ein mehr oder weniger kompliziertes System von Fragezeichen! —, so ist doch der Gedanke ausgezeichnet, daß Philosophiegeschichte eben ähnlich jeder andern Wissenschaftsgeschichte in erster Linie die Geschichte der Entwicklung, des allmählichen Fortschrittes bleibender philosophischer Einsichten sein sollte. Alles andere, auch die « Systemtrümmer », ist nur wissenschaftswert, wenn es das spärliche Gold echt philosophischer Erkenntnis zutage fördern hilft. Letzten Endes scheinen wir also bei der Idee der Geschichte der Philosophie als der Geschichte der « philosophia perennis » angelangt zu sein. Wofern man nun aber

darunter nicht bloß eine Summe von ewigen Fragen, sondern auch von entsprechenden Antworten auf diese Fragen versteht, wird man freilich feststellen müssen, daß Hartmanns eigenes Philosophieren in grundlegenden Belangen in klarem unüberbrückbarem Widerspruch zu dem steht, was man gemeinhin — selbstverständlich ohne jede Beschränkung auf bestimmte Systeme — « *philosophia perennis* » nennt. Damit dürfte sich aber auch Hartmanns Forderung des systematischen Problem Denkens und einer Geschichte des philosophischen Gedankens von selbst erübrigen ; denn das alles läßt sich doch nicht realisieren ohne allgemein gültige Kriterien, die uns alle, gleichgültig welcher geistigen Herkunft und Richtung wir sein mögen, das genannte bleibende Erkenntnisgut auch als solches erkennen lassen, und zwar jenseits und vor aller Systembildung. Ohne sie wäre es uns nicht einmal möglich, auch nur die gleichen ewigen Probleme im gleichen Sinne zu erfassen ; denn schließlich gibt es ja kein Problem ohne ein Minimum positiver Erkenntnis dessen, was im übrigen fraglich bleibt. Aber welches sind diese Kriterien, die nicht nur die andern, sondern die auch Hartmann mit den andern anerkennen würde als echte Einsichten, nicht einfach als willkürliche Setzungen ? Unbestritten sei freilich Hartmanns bewußt realistische Grundtendenz und seine Absicht, wiederum echte Seinsphilosophie zu betreiben. In diesem Sinne können wir auch seine Formulierung der dreifachen Aufgabe systematischen Denkens unterschreiben : « Die Philosophie muß auf allen Gebieten im Ausgang getreue Beschreibung der Phänomene sein. Sie muß sodann entsprechend dem Stande jeweiliger Forschung die Probleme herausarbeiten, sofern sie das Unverstandene in den Phänomenen ausmachen, also die natürlichen Aporien klarstellen. In diesem Stadium ist sie Aporetik. Erst an dritter Stelle kann sie an die Lösung der Aporien herantreten, d. h. zur Theorie fortschreiten » (I, 9). Aber mit welchem Recht engt H. diesen seinen « Realismus » auf das weltimmanente Sein ein ? Warum, so dürfen wir doch wohl fragen, ist nach ihm die ganze ontische Wirklichkeit identisch mit dem « seienden Werden » — wahrhaftig ein bemerkenswerter Rückfall in präsookratische « Einsicht » ! —, das getragen wird von der stofflichen Grundschicht, sodaß also z. B. Subsistenz überhaupt nur « auf der niedrigsten Stufe des Realen » (I, 208) zu finden sein soll, nämlich in der trägen, passiv-stofflichen Dingwelt ? Auf Grund welcher unbestreitbaren Einsicht in das Gegebene, in die Realität des geistigen Seins z. B., kann H. behaupten, daß Geist immer nur gegeben sein soll als « aufruhender Geist », d. h. daß alles geistige Sein, das wir kennen, und soweit Erfahrung reicht, vom seelischen Sein und dieses wiederum vom Organischen getragen sei (vgl. Das Problem des geistigen Seins, Berlin 1933, S. 62), sodaß in der Folge ein persönlicher Geist nur als Aktzentrum und Aktgefüge möglich wäre ?

Wenn H. trotzdem Seinsphilosoph sein will, kann er dies nur, weil sein Seinsbegriff — oder richtiger : sein Pseudo-Seinsbegriff — ein durchaus positivistischer ist, d. h. weil ihm das Ontische als das allein wirklich Erkennbare und Rationale dieser Welt nur im Phänomenalen gegeben ist. Was dahinter liegt, ist das grundsätzlich für uns Unerkennbare, das Irrationale, und das ist das « Metaphysische », wobei es sich nicht bloß um ein Abweichen vom klassischen Sprachgebrauch handelt, sondern im eigentlichen und wahren

Sinne um die Negation einer Metaphysik als positiver Erkenntnis des Seins schlechthin. Auf diese Weise wird natürlich Metaphysik zur reinen Problemspekulation. « Metaphysik ist von alters her als Kerngebiet der Philosophie empfunden worden », sagt H. (I, 10). Aber dieser Kern beinhaltet nach ihm den « unlösbaren Rest » (I, 11) jener Fragen, die « fast auf allen Gebieten die philosophischen Grund- und Kernfragen » sind (I, 10). Es ist höchst interessant, Hartmanns nähere Umschreibung dieser Probleme auf allen philosophischen Gebieten zu verfolgen, und dabei festzustellen, daß es sich durchwegs um Fragen handelt, die die Substanz unserer Philosophie ausmachen. Es geht also hier wirklich um die Existenz der Philosophie überhaupt, um die Frage nämlich, ob sie — in erster Linie als Metaphysik — die Wissenschaft vom Sein überhaupt ist, vom Sein, das für uns zwar unmittelbar nur im Erfahrbaren gegeben, aber doch hinter aller Phänomenalität zu suchen ist. Wenn der « Kern aller philosophischen Einsicht » jenseits aller Einsicht und Rationalität liegt, dann wird doch wahrlich die Philosophie sich selber zur großen Aporie ! Selbstverständlich finden wir in diesem « unlösbaren Problemrest » Hartmanns eine tiefe Wahrheit mitausgesprochen : das Sein ist für jeden endlichen Verstand nie ausschöpfbar, weder als individuelles noch als allgemeines. Es gibt einen Rest, der im Geheimnis liegt, das hat man längst vor Hartmann gewußt und erkannt. Aber dieser Rest liegt nicht zur Gänze in undurchdringlichem Dunkel. Er hat seinen Zusammenhang mit dem von uns direkt Erkannten, und in dem Maße als dieser höchst reale Zusammenhang besteht, gibt es eben auch eine wenigstens proportionale (analoge) Erkenntnis. Merkwürdig, daß auch H. von diesem « Zusammenhang » spricht, aber er meint, damit würden wir gerade nur bis zur Grenze des Erkennbaren geführt, indem dort das « Unerkennbare » gerade noch konstatiert werde, mehr aber nicht (I, 47). Es dürfte wohl überflüssig sein, angesichts dieser Auffassung noch die Frage aufzuwerfen, ob für H. die Erkenntnis einer welttranszendenten Gottheit überhaupt in Frage kommen kann. Seine gleichsam hermetisch im Weltsein eingeschlossene Philosophie hat diese Welt endgültig « entzaubert » und « entgöttert ».

Kehren wir zurück zum Ausgangspunkt dieser übrigens glänzend geschriebenen und immer sehr anregenden Abhandlungen. H. fordert statt aller Systemkonstruktion das philosophische Problemdenken. Hat er nun selber diese Forderung erfüllt, ja konnte er sie überhaupt erfüllen ? Beides dürfte nicht der Fall sein. Auch H. beweist aufs neue, daß Philosophie systematisch ist und sein muß, nicht nur als Problemsystematik, sondern als wahre Zusammenschau, als Erkenntnis der vielfältigen Wirklichkeit aus wenigen Grundprinzipien und das ist eben systematisches Wissen. Dieses aber ist nichts anderes als das, was die Antike und das ganze Mittelalter schon als Ordnungserkenntnis verstanden und ausgedrückt haben. In diesem Sinne ist natürlich Philosophie als Wissenschaft der Seinswirklichkeit überhaupt *die* systematische Wissenschaft schlechthin, die die Mannigfaltigkeit unserer letzten Erkenntnis zu ordnen hat, nicht um auf irgendwelche Weise zu einem System zu gelangen, sondern um damit entsprechend den Möglichkeiten unseres gewiß sehr begrenzten Geistes die Seinsordnung selber in sich zu reproduzieren, sie zu verstehen. Niemand wird freilich bestreiten können und

wollen, daß ein solches System « konstruiert » sein kann, so oft nämlich und in dem Maße als seine Einheitsprinzipien eben nicht dem tatsächlich Gegebenen entstammen, sondern in das Gegebene hineingetragen werden. Doch präjudiziert diese in der menschlichen Irrtumsfähigkeit begründete Möglichkeit unzulänglicher Systembildung nicht im geringsten den höchst systematischen Charakter der Philosophie. Und deshalb zeigt eben *nolens volens* auch H. auf Schritt und Tritt, daß er mit bloßen Problemen nicht auskommen kann. Auch er stellt Theorien auf als Lösungen der « natürlich gewachsenen » Aporien. Ob sie wirklich nicht konstruiert, ob sie also der Wirklichkeit abgelauscht sind, ist eine andere Frage. Doch ist es nicht allzuschwer, einzusehen, mit welchen sehr « systematischen » Voraussetzungen H. arbeitet und wie er seinem ganzen Philosophieren mit Hilfe seines höchst positivistisch verstandenen Seinsbegriffes — trotz aller Systemangst! — eine unverkennbare Einheitlichkeit und Systematik verleiht. Und könnte es denn überhaupt anders sein? Hängt nicht jede philosophische Teilerkenntnis so gut wie die philosophische Synthese letzten Endes vom Begriff des Seins und des Seienden ab? Dann gilt aber auch je nachdem der aristotelische Satz, mit dem Thomas von Aquin seine Abhandlung « *De ente et essentia* » beginnen läßt: « *Parvus error in principio magnus est in fine!* »

Hartmann schreibt gegen Ende seiner « systematischen Selbstdarstellung » (I, 49 f.): « Unsere Zeit steht vor den Toren einer neuen Metaphysik... Auch diese Metaphysik bedarf als Grundlage einer Ontologie... » Aber für den Aufbau derselben könne jedenfalls niemals « die traditionelle Ontologie des Mittelalters maßgebend sein », denn diese habe « das Reale durchweg unter die Formen der Wesenheit (*essentia*) » gestellt und habe « die letzteren deswegen im Sinne substantieller Formen » verstanden. Aber gerade das habe sich « als fraglich erwiesen, als spekulative Voraussetzung ». An dieser Stelle darf wohl von einer Widerlegung dieser irreführenden Vereinfachung historischer Tatsachen abgesehen werden. Es mag genügen, darauf hinzuweisen, daß es auch heute noch eine sehr lebendige Tradition mittelalterlicher Ontologie gibt, nämlich die aristotelische, die weder identisch ist mit der mittelalterlichen Ontologie überhaupt, noch sich auch auf Hartmanns Schema einer sog. « Wesensontologie » reduzieren läßt. Schade, daß H. sich niemals, wie es scheint, ernsthaft mit dieser Form ontologischer Problemstellung befaßte! Aber auf jeden Fall hat auch er uns aufs neue vordemonstriert, daß sich ohne Seinsanalogie das grundlegendste aller philosophischen Probleme, das des Seins, nicht lösen läßt. Die Metaphysik der Seinsanalogie ist der mittlere Weg zwischen den beiden heute wieder aktuellen Extremen, nämlich der von H. zu recht bekämpften platonisierenden Wesensontologie und der von ihm selber wieder in moderner Form aufgegriffenen positivistischen Auflösung des Seins. Trotzdem verspricht eine besinnliche Lektüre dieser « kleineren Schriften », wie überhaupt des ganzen Lebenswerkes des bedeutenden Berliner Philosophen reichsten Gewinn, denn es gibt wohl keinen zeitgenössischen Philosophen, der außerhalb des scholastischen Raumes in diesem Ausmaße, mit diesem wissenschaftlichen Ernst, mit dieser Gründlichkeit, endlich wiederum einmal echte Seinsphilosophie betreibt.

P. WYSER OP

Psychologie

1. Siegmund, Georg : **Tier und Mensch.** — Parzeller, Fulda 1949. 45 S.
2. — **Tiersprache und Menschengsprache.** — SZ 156 (1955) 6-17.
3. — **Die Voraussetzungen menschlicher Bildung.** — Sch 30 (1955) 73-93.
4. — **Die Natur des Menschen.** Das Bild vom menschlichen Wesen als Grundlage seiner Heilbehandlung. — Echter-Verlag, Würzburg 1955. 167 S.
5. — **Der kranke Mensch.** Medizinische Anthropologie. — Fuldaer Verlagsanstalt, Fulda 1951. 303 S.
6. — **Der Traum.** — Parzeller, Fulda 1949. 120 S.

1. Auf eine ausgedehnte Kenntnis des Tatsachenmaterials sich stützend bietet der Verfasser von « Tier und Mensch » einen klaren Überblick über den gegenwärtigen Stand der Frage nach dem Verhältnis von Tier und Mensch. Auf dreifache Weise wird der Versuch gemacht, den Wesensunterschied zwischen Tier und Mensch zu einem gradmäßigen zu vermindern : auf dem Wege über eine bestimmte Auslegung der bekannten Affenversuche, die W. Köhler auf Teneriffa durchführte, auf dem Wege über die moderne Instinkt- und Trieblehre und auf dem Wege über jene Richtung der Umweltslehre, die meint, der « Geist » des Menschen sei nichts mehr als ein biologisches Ersatzorgan. Diesen Versuchen haftet durchweg der Mangel an, daß sie aus Ähnlichkeiten in einem kleinen Bereich auf die Wesensgleichheit im Ganzen schließen. Dem gegenüber betont S., daß es zur Klärung der gestellten Frage nötig ist, zunächst Bilder des Gesamtverhaltens zu zeichnen, um dann erst aus der Eigenart des Ganzen die Eigenart des Teils verstehen zu können. So macht sich denn der Autor daran, eine Reihe von Bildern des Gesamtverhaltens zu entwerfen, welche die Eigenart von Tier und Mensch sichtbar machen. Das erste Bild ist das der tierischen und menschlichen « Affenliebe ». Tier-Mutter und Menschen-Mutter unterscheiden sich hinsichtlich ihrer « Affenliebe » dadurch, daß die Tier-Mutter nie zur *Einsicht* gelangt, ihre Liebe sei töricht, während die Menschen-Mutter wohl zu dieser *Einsicht* gebracht werden kann. Der von Kellog unternommene Versuch einer Koedukation eines Schimpansenkindes und seines eigenen Kindes macht den wesentlichen Unterschied im Gesamtverhalten besonders deutlich. Das Schimpansenkind überragt zunächst durch seine « Intelligenzleistungen » das Menschenkind. Dann aber kommt es zu einem Stillstand, den das Schimpansenkind nicht mehr zu überwinden vermag. Es ist mit 1 ½ Jahren fertig, während das Menschenkind jetzt erst sich zum vollen Menschen entwickelt. Es ist in seinen Entwicklungsmöglichkeiten unbegrenzt ; in ihm ruhen die Potenzen, die sich so entfalten können, um eine neue Stufe des Selbstbesitzes zu erreichen, die dem Schimpansenkind versperrt bleibt. Ein neues Bild, das den Wesensunterschied im Gesamtverhalten von Tier und Mensch zeigt, tritt uns dort entgegen, wo durch tragische Umstände beim Menschen die Funktionen der höheren Sinne in den ersten Lebensjahren oder sogar von Geburt an fehlten. Der von Louis Arnold im Jahre 1900 berichtete Fall des von Geburt an taubstummen Kindes Marie widerlegt die Grundthese des Sensualismus, daß das Besondere

des menschlichen Seelenlebens lediglich in einer Komplexion der Sinnes-tätigkeiten besteht, sodaß Menschen ohne höhere Sinne niemals zu menschlichen Begriffen kommen können. Der Fall des Kindes Marie zeigt, daß es im Menschen ein von den Sinnen relativ unabhängiges geistiges Prinzip gibt, wodurch es zur Bildung von echten menschlichen Begriffen kommt, während einem Affen solch ein Prinzip abgeht und alle Bemühungen, ihn auf eine höhere Stufe der Bildung zu führen, fehlschlagen.

Eingehend setzt sich dann der Verfasser mit den « Intelligenzleistungen » auseinander, die sich bei den Affen feststellen lassen, mit denen W. Köhler experimentierte. Zunächst erschüttert er an Hand der Beobachtungen eines Bierens de Haan, Bastian Schmid und Dembowski die Auffassung, daß diese Leistungen der Schimpansen etwas Besonderes im Tierreich darstellen. Auch andere Tiere, selbst Amöben, zeigen erstaunliche « Intelligenzleistungen ». Der Schimpanse nimmt somit keine Sonderstellung ein. Die Beobachtungen von Oskar Heinroth sind in der Lage, Licht zu bringen in den Unterschied zwischen tierischer und menschlicher Intelligenz bzw. Klugheit. Die « Klugheit » des Tieres ist eine solche der « Natur », von welcher das Tier verwaltet wird, dem Menschen dagegen ist persönliche Einsicht möglich. Nicht die Größe der Intelligenz macht das eigentümlich Menschliche aus, sondern der urpersönliche Besitz, der dem Tier abgeht. Allen Argumenten, die mit W. Köhler den Wesensunterschied zwischen Tier und Mensch leugnen, liegt eine stillschweigende Voraussetzung zu Grunde, die irrig ist: es ist die Annahme, daß es nur eine Form der Erkenntnis gibt. Dem gegenüber ist wieder auf die Unterscheidung zwischen sinnhafter und intellektiver Erkenntnis hinzuweisen. Den Tieren kommt — so sagt schon Thomas von Aquino (S. Th. 1 q. 78 a. 2) — wohl ein Erkennen zu, kraft dessen sie handelnde Subjekte und nicht nur Automaten sind; es kommt ihnen sogar eine Art sinnlichen Urteilens zu, das seinen Sitz in der *vis aestimativa* hat. Doch ist davon das intellektive Erkennen, das dem Menschen eigentümlich ist, gut zu unterscheiden. Das Tier zeigt ein intelligentes Verhalten; es hat aber kein Selbstbewußtsein seines intelligenten Verhaltens. Das Tier gewinnt An-sichten von seinen Gegenständen, der Mensch gewinnt *Ein-sichten* in seine Gegenstände. Der Mensch gelangt zu einer ganz neuen Art des Besitzes dessen, was ihm als Gegenstand gegeben ist. In dem einmal zufällig Geschauten erfaßt der Mensch etwas, das ein für alle Male gilt; er erkennt Wesensverhalte. Unter dem Druck eines biologischen Bedürfnisses kommt das Tier dazu, Stöcke zusammenzusetzen, um damit eine Frucht herbeizuholen. Stöcke und Frucht müssen zugleich in seinem Gesichtsfeld auftreten, damit es zum zweckbestimmten Zusammensetzen der Stöcke kommt. Schwindet die Frucht aus dem Gesichtsfeld, interessieren die Stöcke nicht mehr. Es ist dem Tier nicht gegeben, sich vom vitalen Begehren zu lösen und völlig bedürfnisfrei einen Sachverhalt um seiner selbst willen zu erkennen. Der Mensch aber kann sich distanzieren, er kann versachlichen, er kann die neuen Eindrücke in das Gesamt seiner bisherigen seelischen Erfahrungen einordnen, wie es die bekannten Bauprobenexperimente zeigen.

2. Der Sache nach greift der Aufsatz über die Tier- und Menschen-sprache das Thema des Verhältnisses von Tier und Mensch wieder auf, nur

hier soweit von der Sprache Licht auf ihr gegenseitiges Verhältnis fällt. Die Vertreter des Evolutionismus lassen die Begründung eines Wesensunterschiedes auf Grund der Sprache fallen, da die Menschengsprache gegenüber der Tiersprache wesentlich nichts Neues darstelle. Gegenüber dieser Position des Evolutionismus gibt der Verfasser nun einen Durchblick durch die Ergebnisse der modernen Tierpsychologie, durch die man wieder sehen gelernt hat, daß die Tiere einerseits wirklich seelische Subjekte und nicht nur Automaten im Sinne eines Descartes oder Pawlow sind und daß sie andererseits im Besitz einer « Sprache » sind, die sich allerdings wesentlich von dem unterscheidet, was menschliche Sprache ist. Die Tierpsychologie erschüttert die Grundthese des Evolutionismus, nach welcher die im Klassifikationsschema obenanstehenden Tiere in ihrer Sprachbegabung dem Menschen am nächsten stehen müßten, tatsächlich aber nicht so gestellt sind, wohingegen sich auf bedeutend niederen Stufen, z. B. bei den Bienen, ein genau entwickeltes System von Verständigungszeichen findet. Der Höhe der Entwicklung entspricht nicht die Höhe der Sprachbegabung, und die Höhe der Psyche entscheidet nicht über den Besitz der Sprache. Die Arbeiten von Konrad Lorenz sind besonders geeignet, diesen Tatbestand zu erkennen und zugleich den Wesensunterschied zwischen Tier-« sprache » und Menschensprache aufzuhellen. So erstaunlich die inzwischen bekannt gewordenen Einzelheiten über tierische Kommunikationsmöglichkeiten sind, lassen sich doch deutlich folgende Unterschiede zwischen tierischen « Kommunikationsmitteln » (Portmann) und Menschensprache feststellen: Das Tier verfügt nur über einen Kodex angeborener und artgebundener Ausdrucks-laute und Ausdrucksbewegungen. Es wirkt zwar tatsächlich auf andere Tiere durch seine Kommunikationsmittel ein, doch ist es nicht ein bewußtes Einwirken. Dem gegenüber stellt die Menschensprache ein selbst erfundenes Kommunikationsmittel dar, das sich frei gewählter Zeichen bedient, deren Verwendung von der Einsicht in Sinnzusammenhänge gesteuert ist und die je nach der Lage zu immer neuen sinnerfüllten Verbindungen zusammengesetzt werden.

3. Es sind zwei Anliegen, denen sich S. in seiner Abhandlung über « Die Voraussetzungen menschlicher Bildung » widmet. Einmal geht es ihm darum, den rechten Weg zu finden, auf dem sich die menschliche Natur bestimmen läßt. Zum andern handelt es sich darum, festzustellen, in welchem Sinne menschliche Bildung möglich sei.

Unter der menschlichen Natur versteht der Verfasser hier die « Urbeschaffenheit » des Menschen, wie sie in der befruchteten Eizelle vorliegt. Wie sie aussieht, wäre dann eindeutig bestimmt, wenn das abgezogen werden kann, was auf Rechnung der Entwicklung geht, die der Mensch durchläuft, und wenn dafür wiederum entschieden ist, wie diese Entwicklung überhaupt aufzufassen ist: im Sinne des Evolutionismus oder im Sinne der Vertreter einer Epigenese. Hat der Evolutionismus älterer oder neuerer Gestalt Recht, dann besteht die Entwicklung nur in der Ausformung der in der Erbmasse schon fertig gegebenen Determinanten. Die Erbmasse ist dann zu vergleichen mit einem Mosaik von Determinanten und die Entwicklung Mosaikarbeit (W. Roux). Während die Vertreter der evolutionistischen Auffassung den

Ton auf das Gleichbleiben des Mannigfaltigen legen, fassen die Vertreter einer Epigenese die Entwicklung als ein echtes Neuwerden auf. Die ältere Form der Theorie, nach der im Keim ein völlig unorganisierter Stoff vorliegt, ist heute aufgegeben. Die neueren Vertreter geben ein bestimmtes Anlagegefüge zu, das den Rahmen abgibt, innerhalb dessen sich echte Neubildungen zeigen. Kennzeichnend für diese Richtung ist die Auffassung, daß die Entwicklung in einer Selbstfestlegung des Organismus besteht, der dabei von einem von Anfang an wirkenden Formprinzip oder ihm innewohnenden Bauplan geleitet wird, in welchem das Ganze schon vorgegeben ist. In ordine intentionis ist das Ganze schon eher da als die Teile. Auf den Menschen angewendet heißt das: in der befruchteten menschlichen Eizelle ist schon der ganze Mensch gegeben. Die Drei-Stufen-Theorie von Karl Bühler, nach welcher die menschliche Frühentwicklung eine Rekapitulation der psychischen Stufen des Tieres darstellt, läßt sich nicht mehr aufrechterhalten; denn was wie Gleichheit auf verschiedenen Stufen oder in verschiedenen Bereichen aussieht, z. B. im Bereich des Instinkts, erweist sich nur als ein Analogon zum andern und bedeutet in der Gesamtentwicklung etwas anderes bei Tier und Mensch.

Hinter der Entwicklung des Menschen steht von Anfang an als Formprinzip die Geistseele des Menschen, die sich aber nicht ohne Mitwirkung eines außerhalb des Menschen liegenden Faktors auswirkt (inadaequante Selbstbewegung der Seele). Dieser Faktor ist der soziale Kontakt, den das Menschenkind findet oder nicht findet. Schon für das Kind im Mutterschoß hat der soziale Kontakt seine Bedeutung. Volkstümliche Redensarten über den Einfluß äußerer Ereignisse gewinnen so wieder an Bedeutung. Der soziale Kontakt entscheidet in gewissem Umfang, welche von bestimmten Entwicklungsmöglichkeiten verwirklicht werden oder nicht. Hier wird die Bedeutung der Erziehung und ihrer Möglichkeiten sichtbar, wodurch aus der Urbeschaffenheit oder ersten Natur eine zweite Natur wird, die unter Umständen nicht mehr umgestaltet werden kann.

4. « Die Natur des Menschen » ist eine Sammlung schon früher veröffentlichter Aufsätze des Verfassers, die in die Diskussion über die Auffassung vom Menschen eingreifen, zu welcher sich die Medizin von heute genötigt sieht. So kommt es, daß der Verfasser weitgehend an Tatsachen anknüpft, die dem Mediziner bekannt sind.

Der Positivismus, der meinte, mit seiner Methode den ganzen Menschen in den Griff zu bekommen, hat sein Ziel nicht erreicht. Das Buch von Alexis Carrel « Der Mensch, das unbekannte Wesen » legt für den Mißerfolg beredtes Zeugnis ab. Alle Bemühungen des Positivismus zeitigten wohl ein Ergebnis, nämlich die Erkenntnis, daß der Mensch nicht mehr in Ordnung ist. In dieser Erkenntnis ist das Eingeständnis eingeschlossen, daß es eine « Norm » und eine « Ordnung » für den Menschen gibt. Der Positivismus stößt so auf ein « a priori » im Menschen. Es gilt nun, von einer positivistischen Wissensanhäufung über den Menschen zu seinem Wesen vorzudringen. Viele der dabei angebotenen Menschenbilder werden dem Menschen aber nicht gerecht. Die einen fehlen dadurch, daß sie wohl das Verschiedenartige, das im Menschen zusammentritt, sehen, es aber — zum Teil unter dem Einfluß

cartesianischer Vorstellungen — in seiner Sonderstellung so sehr betonen, daß die Einheit des Menschen darüber verloren geht. Andere fehlen dadurch, daß sie das Verschiedenartige nur als Aspekte eines unbekannten Dritten auffassen, das sich bald als Seelisches, bald als Körperliches zeigt. Hier erliegt man der Gefahr, die Phänomene nicht ernst zu nehmen. Physisches und Psychisches liegen auf verschiedenen Ebenen und sind nicht nur Aspekte ein und desselben, wie es wohl für die Krümmungseigenschaften einer Linie zutrifft, da sie Eigenschaften des Raumes sind. Physis und Psyche sind aber nicht nur durch den Standpunkt des Beobachters verschieden, sondern an sich verschieden. Aus dem Dilemma : entweder Aufrechterhaltung des Verschiedenartigen, dann aber Preisgabe der Einheit, oder Aufrechterhalten der Einheit (Einerleiheit), dann aber Preisgabe der Verschiedenartigkeit, bietet die Lehre des Aristoteles von der Seele als « *forma corporis* » einen Ausweg. Verschiedenartigkeit und Ganzheit, ein « *unum per se* » aus Teilsubstanzen, die sich wie Potenz und Akt verhalten, bedeutet diese Lösung. Der Leib ist nicht etwas von der Seele vollständig Verschiedenes, sondern von der Seele geformter Stoff (*materia prima*).

Die von der Seele beherrschte leib-seelische Wirkeinheit hat Hippokrates im Auge, wenn er von der « Natur » des Menschen redet. Sie ist die Quelle aller zielgerichteten Steuerungsvorgänge und Heilbestrebungen. Sie ist die « Urheilerin » der Krankheiten. Die Rolle des Arztes besteht darin, Diener dieser Natur zu sein. Diese Dienststellung ist nicht überflüssig. Dadurch scheint der Begriff einer menschlichen Natur allerdings wieder fragwürdig geworden zu sein. Doch ist kein Grund zu einer solchen Skepsis gegeben, wohl aber große Behutsamkeit geboten, wenn es sich darum handelt, den Inhalt dieser Natur und die Art der Naturstrebungen zu bestimmen. Insbesondere ist eine Gleichsetzung mit dem zu vermeiden, was als « Konstitution » aufgefaßt wird. Zu einer Konstitution im Sinne des nur Ererbten kommt man praktisch nicht ; denn es läßt sich nicht sauber zwischen Ererbtem und Erworbenem scheiden.

Die Naturstrebungen sind nicht eindeutig festgelegt. Sie sind vielmehr gestaltbar. Dem Menschen als Person fällt ihnen gegenüber die Aufgabe zu, durch seine Selbstführung den Strebungen ihre endgültige Ausrichtung und Festigung zu geben. Je nach dem, wie diese Selbstführung (und Fremdführung) ausfällt, wird die « zweite Natur ». Die Plastizität der Naturstrebungen hat J. Kneipp geahnt und ausgesprochen in seinem Wort : « Man kann die Natur an alles gewöhnen und auch so gewöhnen, daß sie gierig nach dem verlangt, was sie umbringt. » Auf die Beurteilung der menschlichen Süchte fällt von hier aus ein neues Licht. Nicht alles ist hierbei schicksalhafte Überwältigung, sondern selbstverschuldet erworbene zweite Natur, von der es jedoch durch entsprechende Behandlung und persönliche Mitwirkung eine Befreiung gibt. « Der Mensch ist ein Wesen der Zucht » (Carrel, Gehlen).

Den Anteil der letzten Ausgestaltung des Menschen durch Selbstführung herauszustellen, ist ein Anliegen, auf das der Verfasser immer wieder zurückkommt. Die Triebe sind Mächte, doch keine Übermächte ; der Mensch als Person spricht ihnen gegenüber das letzte Wort. Das gilt auch dem Ge-

schlechtstriebe gegenüber, was alle die vergessen, die in der Onanie und im hemmungslosen Geschlechtsverkehr keine Unordnung sehen. Stufenweise erfolgt diese Beherrschung des Trieblebens, das Reifen des Menschen. Reifen bedeutet, daß der Mensch die vorpersönlichen Kräfte der Natur seiner Person unterwirft. In der Reifezeit kann es allerdings zu verschiedenen Fehlentwicklungen kommen, zu infantilen Retardierungen, zur Hysterie, kurz zu den verschiedenen Formen der Neurose. Ebenso ist dann der Einbruch bestimmter Organkrankheiten möglich, z. B. der Lungentuberkulose. Reifezeit ist Krisenzeit.

5. Das Buch « Der kranke Mensch », das älteren Ursprungs ist als das soeben besprochene, enthält eine Sammlung von Vorträgen und Aufsätzen, die wiederum zur Klärung der Probleme beitragen sollen, vor welche sich die heutige Medizin gestellt sieht. Auf jeder Seite der Arbeit tritt hervor, wie gut sich der Verfasser in die Probleme der heutigen Medizin eingearbeitet hat und so befähigt ist, aus genauer Kenntnis der Tatsachen die Frage nach dem Wesen des Menschen, insbesondere nach dem Sinn des kranken Menschen, der Krankheit, des Schmerzes, des Genesens und Sterbens zu beantworten.

Die Erkenntnis setzt sich in der heutigen Medizin immer mehr durch, daß der Arzt, wenn er seinem Beruf gerecht werden will, sich mit dem ganzen Menschen befassen muß. So ist es zu einer neuen Richtung innerhalb der Medizin gekommen, die sich als « Ganzheitsmedizin » oder « allgemeine Medizin » bezeichnet. Ihr ist es aufgegeben, zu fragen, was der ganze Mensch ist. Sie nähert sich in ihrer Antwort dem Bilde vom Menschen, das ihn als eine Ganzheit aus Geistseele und Leib im Sinne des Aristoteles zeichnet. Mit den einseitigen Bildern vom Menschen, wie sie vom Idealismus und Biologismus entworfen wurden, ist der wirkliche Mensch nicht getroffen. Wer einseitig die Selbstherrlichkeit des Geistes betont, übersieht die Abhängigkeit von der Vitalschicht. Von ihr hängt nicht nur der Antrieb zu geistigen Tätigkeiten, sondern das eigentlich menschliche « In Ordnung sein » ab. Alle spezifisch menschlichen Betätigungen, selbst die religiösen, hängen in ihrem « in Ordnung sein » von dem « in Ordnung sein » der naturhaften (vitalen) Voraussetzungen ab, ohne freilich darin *aufzugehen*. Umgekehrt müssen auch jene Menschenbilder korrigiert werden, welche die Geistseele im Leibe verkennen. Der Mensch ist eine harmonische Einheit von Geistseele und Leib, in welchem die Geistseele bis in die letzten Bausteine hinein wirkt.

Aus dieser Sicht des Menschen ergibt sich nun das rechte Verständnis für das Phänomen der Krankheit und ihrer Ursachen. Sie ist « Ent-ordnung », die im Leiblichen oder im Seelischen ansetzen kann. Weil der Leib schon beseeltes Gebilde ist, weil er nicht aufgeht in einem Geschiebe physikalischer und chemischer Prozesse, ist es nicht verwunderlich, daß er über physikalische und chemische Gesetzmäßigkeiten erhaben ist und den einseitigen Methoden der Chemo- und Kausaltherapie immer noch ein « Schnippchen zu schlagen » versteht. Die Auswirkung bestimmter Spezifika gegen bestimmte Krankheiten ist ohne selbständige Mitwirkung des Organismus gar nicht möglich. Die Therapie mit den sogenannten Spezifika trifft in vielen

Fällen gar nicht den ersten schädigenden Reiz, sondern nachträgliche Schädigungen, die mit dem ersten Reiz nicht mehr spezifisch zusammenhängen (Speransky). Überhaupt wird im Lichte der Erkenntnisse über das Wesen der Krankheit sichtbar, daß der Allopathie nur ein relativer Wert zukommt und die Homöopathie ihr gutes Recht hat.

Die Krankheit oder « Entordnung » kündigt sich an im Schmerz. Er ist Signal dafür, daß der Organismus bedroht ist. Ihm gegenüber kann der Mensch die Haltung des Hypochonders einnehmen, der nur gebannt auf seine Krankheit starrt, oder er kann ihn leichtsinnig übersehen oder er kann an ihm reifen. Der Schmerz kann « Werde » schmerz sein, der das Personale des Menschen auf den Plan ruft, der z. B. im Falle der Geburtsschmerzen es zur tiefverwurzelten Liebe der Mutter zum Kinde kommen läßt. Es ist nicht gut, daß die Ärzte heute so schnell dabei sind, dem Menschen alle Schmerzen zu ersparen. Den Zerstörungsschmerz, der im Falle des Krebses z. B. ungeheuer werden kann, dürfen sie lindern. Den Werdeschmerz aber sollten sie nicht lindern (v. Weizsäcker). Dem größten Werdeschmerz bei der Trennung von Leib und Seele im Sterben sollte man nicht durch konventionelle Lügen die Möglichkeit nehmen, den Menschen zu einer letzten großen Tat kommen zu lassen, sein Leben gehorsam in die Hände seines Schöpfers zurückzugeben.

6. Der Umfang der Literatur, die über den Traum erschienen ist, ist beträchtlich. Die Ansichten, die darin vertreten werden, gehen weit auseinander. Ja, sie stehen in einem anscheinend unversöhnlichen Gegensatz, wenn es um die Wertung des Traumes geht. Für die einen sind Träume nur Schäume; für andere sind sie Vollzug eines Erkennens, das vollkommener am Wirklichen teilnehmen läßt, als es dem rationalen Erkennen möglich ist, und unter Umständen sogar an Wirklichkeiten Anteil gewährt, die dem hellen Bewußtsein völlig verschlossen sind.

Angesichts dieser unerfreulichen Lage versucht nun der Verfasser an Hand eines ausgedehnten und kritisch gesichteten Tatsachenmaterials zu gesicherten Aussagen über den Traum zu kommen. Auszugehen wäre von eigenen Träumen, bei denen am ehesten festgestellt werden kann, wieviel im Traum Rekapitulation oder Vermengung von Ereignissen des Tages ist. Es ist ein Irrweg, von vornherein in jeden Traum bestimmte Theorien zwecks seiner Deutung hineinzutragen. Zur Sicherung einer genügend breiten Erfahrungsgrundlage sind zu den eigenen auch noch fremde Träume hinzuzunehmen.

Über das Wesen des Traumes läßt sich sagen: die maßgebenden Faktoren, die das Bildergewebe des Traumes bestimmen, liegen im Träumenden selbst. Sinnesreize werden zwar noch vom Schlafenden aufgenommen, denn der Schlaf bedeutet keine völlige Bewußtseinsblockade; doch erfahren die Reize eine Verarbeitung, bei welcher weitgehend die Affektlage des Träumenden entscheidet. Diese Affekte sind im emotionalen Gedächtnis gespeichert und suchen nun nach ihrer Entspannung. Das Emotionale leitet dabei die Vorstellungen. Ein unerledigter Affekt kommt im Traum zur Entspannung, z. B. ein Konflikt, den man sich im hellen Bewußtsein nicht eingestehen will, kann so zur Lösung geführt werden. Für die Deutung eines

Traumes ist es unerlässlich, solche nicht erledigten Konflikte in Rechnung zu setzen.

So wirt die Bilder aufeinander zu folgen scheinen, sind sie doch von einer « Traumlogik » beherrscht. So läßt sich sagen, daß im Traum eine Instanz am Werke ist, die klarer sieht und unbestechlicher ist als das Wachbewußtsein. Der Traum ist eingebettet in die Zielstrebigkeit des ganzen seelischen Geschehens. Weil der träumende Mensch ehrlicher mit sich selber ist als der wache, kann der Traum zur Erkenntnis führen, was der Betreffende wirklich ist, will und fürchtet, und bei richtiger Deutung der Entfaltung und Klärung der Persönlichkeit dienen.

Eine besondere Gruppe unter den Träumen bilden die « Wahrträume ». Weitgehend lassen sie sich natürlich erklären. Körperliche Verfassungen, z. B. beginnende Erkrankungen, die dem Wachbewußtsein nicht sichtbar sind, werden im Traum « gesehen » und vergrößert. Die Konsequenz des gegebenen kranken Zustandes wird im Traum schon gesehen ; so ist es nichts Verwunderliches mehr, wenn dann die Erkrankung tatsächlich eintritt. Andere Wahrträume lassen sich so deuten, daß jemand im wachen Zustand unter dem Einfluß von im Traum erhaltenen Impulsen handelt. Endlich zwingen wieder andere Wahrträume zur Annahme einer Instanz, die man als « Ursinnessphäre » bezeichnen kann, aus welcher zielstrebige Handlungen hervorgehen, wie sie im Wachzustand nicht vollbracht werden können. Das Phänomen der Telepathie und des Hellsehens nötigen zur Annahme einer solchen Ursinnessphäre.

E. GRUNERT CSsR

Strasser, S. : Das Gemüt. Grundgedanken zu einer phänomenologischen Philosophie und Theorie des menschlichen Gefühlslebens. — Het Spectrum, Utrecht, Antwerpen ; Herder, Freiburg 1956. xix-291 S.

Das Gemüt wird im umfassenden Sinn als Instanz bestimmt, in der die wechselseitige Durchdringung elementarer « Stimmungen » und geistiger Vollzüge geschieht (110, 122 f.). Danach ist ihm eine « obere und untere » Grenze gezogen : es wird als seelische « Schicht » im ganzheitlichen Gefüge der Person zwischen Bios und Logos verstanden. Was in ihm erscheint, ist unendlich vielfältig. — Das so verstandene Gemüthafte ist heute weitgehend Untersuchungsobjekt der positiven Wissenschaften geworden. Ohne im einzelnen den Wert ihrer Forschungen zu leugnen, haben sie im ganzen eine ungemein verwirrende Lage heraufbeschwört. S. will diesem Umstand nicht durch ein umfassendes System der Gefühle entgegenwirken ; eine systematische Inventarisierung des gesamten Gefühlslebens ist aus der Natur des Gemütes heraus unmöglich (217). Aber er beabsichtigt, unter philosophischer Sichtung des empirisch gewonnenen Materials ein elementares theoretisches Gerüst der Gefühlslehre zu bieten (xiii).

Zu diesem Zweck wird einleitend die einschlägige Lehre von M. Scheler, J.-P. Sartre, F. Krueger, W. Stern und Ph. Lersch knapp aber präzise untersucht (1-52). Fehlinterpretationen werden ausgeschieden und Grundphänomene des Gefühlslebens dabei herausgearbeitet (53-108). Unter selbständiger Verwertung der thomasischen Passiolehre schließt sich eine eigene Deutung

des Gemütslebens (109-216) und eine phänomenologische Untersuchung menschlicher Glückserfahrungen an (217-268).

Die Abhandlung zeugt von einer gediegenen Kenntnis gegenwärtiger empirischer Seelenforschung und der Fähigkeit echt philosophischer Auseinandersetzung. Das Gemüt erweist sich als notwendige Stufe des menschlichen Geistes auf dem Wege seiner Selbstverwirklichung. Seine Akte werden in ihrer fundamentalen Bedeutung für alles transzendierende Erleben sichtbar gemacht.

Einzelheiten der Darstellung sind angreifbar. Gewisse Phänomene des Gemütslebens werden oft nur von einer Seite beleuchtet und dadurch zu schnell bestimmt. Dabei gerät der Autor mit dem Phänomen und mit sich selbst in Widerspruch. So wird dem Genuß einmal jegliche transzendierende Erfahrung abgesprochen (232), ein anderes Mal wird er als « transzendierendes Erlebnis » bezeichnet (205). — Für die thomasische Passiolehre ist die Deutung der concupisciblen und irasciblen Strebungen als primäre und sekundäre Antriebserlebnisse von Interesse (128-160). Aber S. darf sich nicht mehr auf Thomas berufen, wenn er die ersteren dem « vorintentionalen Niveau » und damit der vegetativen Stufe des Lebens zuzählt (137), sie also « als Funktion des Lebens, aber nicht des Erlebens » bezeichnet (ebd.), um dann die letzteren allein als « intentionale Akte » zu erklären (145).

S. PFÜRTNER OP

Antweiler, Anton : Das Problem der Willensfreiheit. (Eichstätter Studien.) — Herder, Freiburg 1955. 204 S.

Die Arbeit versucht unter starker Verwendung philosophiegeschichtlicher Daten eine systematische Monographie des im Titel genannten Problems zu geben. — Beginnend mit einer sprachlichen Untersuchung des Terminus « Willens-Freiheit » und der Abgrenzung menschlicher Freiheit gegen Formen des « Frei-Seins » in außermenschlichen Bereichen (im Physikalischen und Biologischen) folgt ein Aufweis menschlicher Freiheitserfahrungen. An ihnen kann der fragende Geist nicht vorübergehen, sie drängen sich in der sittlichen Verantwortung und in der Zukunftsgestaltung auf, die aus eigener Entscheidung erwächst ; sie verbergen sich hinter dem Verhalten gegenüber der Autorität. Es folgt eine umfangreiche Untersuchung über Begriff und Wesen der Freiheit, die mit dem Hinweis auf den Aufgabencharakter derselben endet.

Die fleißige Bemühung um eine vielseitige Beleuchtung des Problems aus der älteren und neueren Geschichte kann nicht verkannt werden. Ebenso werden dem Leser zahlreiche Anregungen zur Phänomenbeschreibung der Freiheitserfahrung geboten. Andererseits werden die Gedanken an nicht wenigen Stellen durch unklare Begriffe mehr oder weniger verdunkelt. Bisweilen erscheinen komplizierte Sachverhalte in allzu einfacher Sicht. Schließlich entgeht der Autor nicht immer der Versuchung, die anspruchslose Präzision philosophischer Ausdrucksweise einer mehr literarischen Formulierung zu opfern. Zu diesen drei Einwänden je ein Beleg.

Was soll unter der « empirisch-metaphysischen » Unmöglichkeit der Willensfreiheit verstanden werden (61) ? Entweder verhalten sich die Be-

griffe « empirisch » und « metaphysisch » konträr zueinander, dann können sie nicht zur Bezeichnung eines einzigen Sachverhaltes zusammengesetzt werden. Oder sie verhalten sich nicht konträr — welchen Sinn haben sie dann noch ? Oder wenigstens : in welchem Sinn versteht sie der Verfasser ? — Wie läßt sich die Aussage aufrecht erhalten, « der Säugling lebt zuerst pflanzenhaft », weil « an ihn wie bei der Pflanze die Nahrung herangebracht werden muß, und er sie wie diese durch Saugen aufnimmt » (29) ? Wenn das stimmt, passen seine Entwicklungsstufen freilich sehr gut in das gewünschte System : erst pflanzenhaft, dann tierhaft und schließlich menschlich. Aber die psychische Genese des Menschen ist doch viel komplizierter ! Im Grunde ist bereits das « pflanzenhafte » und « tierhafte » Stadium ein echt menschliches. Welch ein Unterschied allein im Saugakt des Neugeborenen gegenüber dem « Saugen » der Pflanze ! Der erstere vollzieht sich nach angeborenen Instinktschemata (Lorenz). Der Säugling besitzt in Verbindung damit vom ersten Augenblick an Sinneswahrnehmung (z. B. in der Mundregion Geschmacks- und taktile Wahrnehmung). Ganz anders die Pflanze, die nie zur Entwicklung des einfachsten Instinktschemas fähig ist ! Bei ihr von einem, wenn höchstens auch « dumpfen Bewußtsein ihrer Lebendigkeit » zu sprechen (50), beruht auf einer Hypothese, die eher zur Verwischung als zur Klärung gewisser Tatbestände beiträgt. — Und schließlich : « Die menschliche Freiheit ist fast nur ein anderes Wort für die Wesensbezeichnung Mensch » (57 ; vgl. : « Verantwortung und Menschsein decken sich weithin » 76). Bekennt sich der Verf. nun zu einer Aktualitätsphilosophie, die die Akte und Fähigkeiten des Menschen mit seinem Wesen identifiziert ? Oder wie soll das « fast nur » vor « Wesensbezeichnung » verstanden werden ? Die Wesensbestimmung und dementsprechend die philosophische Wahrheitsaussage duldet eine so ungenaue Ausdrucksweise nicht.

S. PFÜRTNER OP

Gruehn, Werner : Die Frömmigkeit der Gegenwart. Grundtatsachen der empirischen Psychologie. (Archiv für Psychologie der Arbeit und Bildung, hrsg. von Gerhard CLOSTERMANN, Bd. I.) — Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster i. Westf. 1956. xiv-590 S.

Unter dem Titel « Die Frömmigkeit der Gegenwart » legt Prof. D. Werner *Gruehn* erstmalig eine Zusammenfassung der bisherigen Ergebnisse religionspsychologischer Forschung vor. In zwölf großen Kapiteln werden u. a. behandelt : Aufgaben und Methoden der Religionspsychologie ; Grundlegende Erscheinungen der Frömmigkeit ; Das rein religiöse Erlebnis ; Der Gottesgedanke im Lichte der Erfahrung ; Der Atheismus ; Der Aberglaube ; Sünde, Reue und Gewissen ; Gebet und Meditation ; Die religiöse Entwicklung in Kindheit und Jugend ; Typen der Frömmigkeit ; Religiöse Krankheitserscheinungen ; Religiöse Gemeinschaftsformen. — Angesichts des überaus reichen und anregenden Inhalts des vorliegenden Buches muß sich die Rezension darauf beschränken, einige zentrale Themen herauszustellen.

Die zeitgenössische Religionspsychologie entstand vor allem auf Anregungen amerikanischer Forscher (Starbuck, James) hin erst um die Jahrhundertwende. In einem kurzen geschichtlichen Überblick (8 ff.) schildert

G. Irrwege und Schwierigkeiten der jungen Wissenschaft. Sehr kritisch nimmt er Stellung zu verschiedenen Arbeiten der Jahre 1900-20 und auch zu den Versuchen von « Außenseitern ». Ein wirklicher Fortschritt auf dem Gebiete der Religionspsychologie wurde nur ermöglicht durch die Heranziehung jener Methoden, die in der « Würzburger Schule » (Külpe, Bühler) zur Erforschung des höheren Seelenlebens entwickelt worden waren. Als entscheidend erwies sich die Veröffentlichung von K. Girgensohn über den « Seelischen Aufbau des religiösen Erlebens » (1921). G., ein Schüler von Girgensohn, schließt sich engstens an diese besten Traditionen der deutschen Experimentalpsychologie an. Der gesamte Tenor seines Buches zeigt eine unbedingte Ehrfurcht vor der Welt des Religiösen, der der Verf. mit den Mitteln seiner Wissenschaft gerecht werden will. Viele katholische Forscher (Wunderle, A. und G. Clostermann, Moers, Canesi, Bollay) kommen zu Wort. Gerade von katholischer Frömmigkeit, vom katholischen Gebetsleben spricht G., der protestantischer Pastor und Theologieprofessor ist, stets mit der größten Hochachtung.

Die Religionspsychologie hat als streng empirische Wissenschaft andere Aufgaben als die Theologie und die Religionsphilosophie (17). Als Tatsachenswissenschaft muß sie aber auch von der Religionsgeschichte scharf unterschieden werden (31). Ihre Aufgabe ist es, « die Frömmigkeit oder das seelische Leben der Religion in ihrer ganzen Mannigfaltigkeit zu erfassen, in möglichst all ihren Formen, Stufen, Funktionen ... » darzustellen (16). Dabei hat sie es vornehmlich mit dem religiösen Leben der Gegenwart zu tun (27 ff.). Die zu verwendende Methode ist in erster Linie das psychologische Experiment (22 ff.) ; außerdem läßt die Auswertung sorgfältig vorbereiteter und durchgeführter Gespräche, von Fragebogen und literarischen Zeugnissen sowie — allerdings mit größter Vorsicht — von unmittelbaren Selbstbeobachtungen wertvolle Ergebnisse ermitteln (19 ff.).

Eine empirische Erforschung der Frömmigkeit der Gegenwart mit den Mitteln der Psychologie hat, wie ein genaues Studium des vorliegenden Werkes überzeugend erweist, eine große Bedeutung für die Praxis der Seelsorge, der religiösen Erziehung und den Religionsunterricht. Wenngleich die « Praktischen Anwendungen » (Kap. XI) und viele über das ganze Buch verstreute Hinweise hauptsächlich Verhältnisse innerhalb des deutschen Protestantismus im Auge haben, so ist das Gesagte doch auch für den katholischen Seelsorger in hohem Maße beachtenswert.

Zwar betont G. an einer entscheidenden Stelle einmal die Sonderstellung des Christentums anderen Religionen gegenüber (476). Aber seine nicht überzeugende Polemik gegen die « biblische Anthropologie » (z. B. 176, 179), gegen « Dogma » und « Dogmatik » (« engstirnige Sektierer und Dogmatiker » 44 ; ferner : 75, 79, 183, 217, 225, 345 ...) wirkt sich leider etwas störend in dem sonst so sachlich geschriebenen Buche aus. Ob diese Polemik aus der Überzeugung des Verf. erwächst, daß das Christentum « doch in erster Linie dienende Tat der Liebe » (513) sei, oder ob es der Empiriker G. ist, der der (prot.) Theologie nicht in allem gerecht werden kann, lassen wir dahingestellt. Jedenfalls ist es sehr zu bezweifeln, ob tatsächlich « jede Formel, jeder Begriff eine Verkürzung (Reduktion), also Entstellung der Tatsachenwelt notwendig mit sich bringt » (44).

Selbstredend muß die religionspsychologische Forschung, deren Ergebnisse und offenen Probleme der Verf. mit bemerkenswerter Sachkenntnis darlegt, zunächst empirisch vorgehen. U. E. würde aber eine echte Begegnung mit der Methode der scholastischen Psychologie für die Intentionen G.s eine wirkliche Bereicherung bedeuten. Die Feststellungen : « Die entscheidenden Entdeckungen auf dem Gebiet der Psychologie sind kaum hundert, ja nicht einmal fünfzig Jahre alt. Nicht anders steht es mit der Erforschung der Frömmigkeit » (4), sind doch wohl nur bedingt richtig. Überdies weist der Verf. im Anschluß an Bollay selbst darauf hin, daß Anweisungen für das Gebetsleben, wie sie sich bei Ignatius v. L. finden, durch die moderne Religionspsychologie überraschend bestätigt worden seien (290). Auch die klassische katholische Asketik kennt so etwas wie eine empirische Erforschung der Frömmigkeit, die allerdings nicht ihre erste Aufgabe ist.

Das Wesen der Frömmigkeit wird von G. eingangs dahin umschrieben : « Wir nennen ein seelisches Verhalten fromm, wenn es an Gott orientiert ist ..., wenn die Seele in irgendeiner Verbindung mit dem überirdischen Gott steht, durch Gott bestimmt wird » (1). Daß es ein solches frommes oder religiöses Verhalten tatsächlich gibt, kann nicht bestritten werden. Fraglich bleibt aber wenigstens in einem gewissen Sinne, was der seelische Hintergrund dieses religiösen Verhaltens sei. Denn « ungeheuer weit verbreitet ist heute das Mißverstehen der Frömmigkeit » (2). Gerade unter den « Gebildeten » sind die Projektionstheorien eines D. Fr. Strauss, L. Feuerbach oder W. Wundt (Rückführung der Religion auf Phantasie, auf Furchtgefühle) noch wirksam ; ebenfalls haben die Anschauungen eines Freud und seiner Schüler (Religion sei durch verdrängte sexuelle Triebe bedingt) eine weite Verbreitung gefunden (7, 33).

Ein wissenschaftlich äußerst bedeutsames Ergebnis der empirischen Religionspsychologie liegt nun darin, daß sie in eindringender Analyse religiöser Akte diese Anschauungen als tatsachenfremd erwiesen hat. Weder Furchtgefühle noch sexuelle Erlebnisse klingen im religiösen Akt an (35, 78 ; vgl. 298, 314). Der religiöse Akt läßt sich auch nicht einseitig auf Gefühl oder Wille oder Denken zurückführen (35, 36, 38). Vielmehr wird das Gesamtich, das Zentrum der Persönlichkeit äußerst intensiv und ganzheitlich angesprochen.

Eine solche Beteiligung des Gesamtich findet sich durchaus nicht in allem Erleben ; gelegentlich kann das Zentrum der Persönlichkeit zwar vom Sittlichen oder Schönen angesprochen werden. Aber niemals ist das Gesamtich derart intensiv beteiligt wie im religiösen Erlebnis (36/7).

Doch charakterisiert diese funktionale Seite das religiöse Erlebnis nicht ausschließlich. Es entzündet sich erst am Gottesgedanken (37), der irgendwie anklingen muß. Nur beide Komponenten — die gegenständliche und die funktionale — machen die lebendige Frömmigkeit aus. « Ohne Gottesgedanke ist das Icherlebnis inhaltsleer, ja, käme es sogar nicht zustande. Ohne Ichfunktion aber wäre es kein religiöses Erlebnis, keine lebendige Frömmigkeit » (37).

Das Ergebnis der experimentellen Forschung « schenkt uns einen Begriff der Religion, eine psychologische Beschreibung lebendiger Frömmigkeit,

die über viele berühmte Definitionen (Kant, Hegel, Schleiermacher) weit hinausführt und deren Irrtümer als zeitgebunden verständlich macht » (39). Vollends stellt die Auffassung der Frömmigkeit bei Freud und seinen Schülern « ein unwahres Zerrbild der Religion dar, nichts mehr » (ebd.).

Gehen wir eines sachlichen Zusammenhanges wegen an dieser Stelle bereits auf das ein, was G. als Religionspsychologe über den Gottesgedanken sagt.

Selbstredend fällt ein Gottesbeweis nicht in den Aufgabenbereich der experimentell arbeitenden Religionspsychologie (331). Vielmehr interessiert den Psychologen die Mannigfaltigkeit der Gottesvorstellung bzw. des Gottesgedankens (leider wird die Unterscheidung zwischen Gottesvorstellung und Gottesgedanke nicht hinreichend präzisiert). Gott kann erfaßt werden als der Urheber der Natur, des Geisteslebens, als Hüter der Sittlichkeit und auch als Herr der Geschichte. Dagegen ist ein reines Gotteserlebnis, das auf jede Beziehung zur irdischen Welt verzichten würde, menschlicher Erfahrung nicht zugänglich (333). Gott gegenüber tritt ein eigentümliches Gefühl der Ehrfurcht zutage; diese Ehrfurcht ist aber etwas sehr viel anderes als das, was R. Otto in seinem bekannten Buche dargestellt hat (336).

Der Gottesgedanke ist sehr allgemein verbreitet; er wird begünstigt durch die natürlichen Veranlagungen des Menscheingeistes. « Es ist gegen die menschliche Natur, den Gottesgedanken abzulehnen, aus dem Denken zu verbannen » (341). Denn « der Gottesgedanke hat eine nicht hoch genug einzuschätzende Bedeutung im Seelenleben ... Er hebt den Menschen aus der irdischen Beschränktheit heraus ... Er verleiht dem Menschen dadurch Würde, seinem schwankenden Selbstbewußtsein einen festen Halt. Wie es die Psychotherapie entdeckt hat, ist damit die Wurzel der Persönlichkeitsbildung gesichert. Der Gottlose muß notwendig zum Sklaven des Alltags werden und sein Sein in kleinlichen Fragen verzetteln. Einzig der Gottesgedanke ist stark genug, diese Fesseln eines beschränkten Daseins zu sprengen » (341/42). — Pastoral bedeutsam ist es, daß durch religionspsychologische Untersuchungen auf die dringende Notwendigkeit und die Möglichkeit einer Vergeistigung des Gottesgedankens zumal bei Jugendlichen hingewiesen worden ist (342 ff.). — Der Atheismus ist keineswegs etwas « Natürliches » (356). Als « Wissenschaftlicher Atheismus » ist er ein künstliches Schreibprodukt (341, 356). Seine philosophische Begründung ist sogar etwas durchaus Sekundäres. Die primären Motive sind vielmehr emotionaler Art. Überdies ist ein fanatischer Atheismus psychologisch gesehen nur dort möglich, wo einmal ein lebendiger Gottesglaube vorhanden war (358). — Andere Formen des Atheismus beruhen auf Unglaube (nicht glauben wollen oder können), auf seelischer Unreife, Bequemlichkeit, Flüchtigkeit, Genußsucht oder anderen Fehlhaltungen, die den Menschen in Bann halten (358, 361 ff.).

Das Menschenbild, wie es G. zeichnet, ist äußerst lebensnahe. Er stützt sich in seinen Ausführungen (176 ff.) auf Ergebnisse der medizinischen Psychologie, Psychotherapie, Psychoanalyse und Kriminalpsychologie. Der Mensch steht fast zu jedem Zeitpunkt seines Lebens verschiedenen Möglichkeiten gegenüber: einer Abwärts- und einer Aufwärtsentwicklung (183).

Leider machen sich in dem Abschnitt über « Die Menschenkunde » einige

Mißverständnisse über die Aufgaben der philosophischen Anthropologie und anderer spezieller Disziplinen störend bemerkbar. Auf die nicht glückliche Polemik des Verf. gegen die « biblische Anthropologie » wiesen wir bereits hin. Tatsache ist es doch wohl, daß ein einseitiges und lebensfremdes Bild vom Menschen, wie es von einer idealistischen und auch materialistischen Philosophie vorgetragen wurde, gerade von der christlichen Theologie auf Grund der Bibel stets entschieden abgelehnt wurde.

Sehr treffende psychologische Beobachtungen bringen die Abschnitte über die Reue (191 ff.) und das Gewissen (200 ff.). G. stützt sich hier vor allem auf die grundlegenden Arbeiten katholischer Autoren (Moers, A. und G. Clostermann). Sachlich steht damit im Zusammenhang, was der Verf. über das Sündenbewußtsein zu sagen hat (347 ff.). « Sünde ist ein rein religiöser Begriff und bedeutet in erster Linie eine Verfehlung Gott gegenüber. Wo kein Gottesglaube vorhanden ist, kann es auch keine Sünde geben » (ebd.). Diesen Ausführungen eines Psychologen kann der Theologe nur dankbar zustimmen.

Einen sehr breiten Raum nehmen die psychologischen Untersuchungen zur religiösen Wandlung (Bekehrung) des Menschen ein. Über das sachlich Bedeutsame hinaus mag die Ausführlichkeit der Darstellung dadurch bedingt sein, daß die Amerikaner James und Starbuck dieses Problem sehr in den Mittelpunkt ihrer Darstellungen setzten. Die Ergebnisse von James, Starbuck und des deutschen Methodisten Leitner werden sehr ausführlich referiert und kritisch bewertet (42-78). Von eigenen Arbeiten zur Psychologie der Wertung her bringt G. endlich eine schöne Vertiefung der empirischen Befunde. Bei der Bekehrung wandelt sich in Tiefererlebnissen die Struktur des Ich (90). Die « Tiefe », von der hier die Rede ist, hat allerdings nichts mit jener « Tiefe » zu tun, welche als « Unterbewußtsein » in der zeitgenössischen « Tiefenpsychologie » herangezogen wird. « Tiefe » ist für G. vielmehr das, was dem gesamten Leben des Menschen (der Persönlichkeit in ihrem « Kern ») Sinn und Inhalt verleiht (91 ff.). Wenn von der Religionspsychologie im Zusammenhang mit der « Wandlung » (Bekehrung) von einem « Neuen Leben » gesprochen und dieses beschrieben wird (z. B. 47/48, 63, 77, 224 ff.), so bleibt zu beachten, daß doch nur eine gewisse Außenseite erfaßt werden kann. Die eigentlich entscheidenden Aussagen (z. B. über Gnade, Übernatur) hat ausschließlich die Glaubenstheologie zu treffen. Eine saubere Unterscheidung der Zuständigkeitsbereiche von Theologie und Religionspsychologie macht die etwas abschätzige Bemerkung des Verf. über « christliche Dogmatiken und Ethiken », über eine einseitige Orientierung an den « Normen und Idealen des Neuen Testaments » (225) gegenstandslos.

Vielleicht das Gelungenste des großen Werkes ist der kleine Abschnitt über die « Voraussetzungen der Neuen Geburt » (95 ff.). G. behandelt an dieser Stelle im einzelnen die psychologisch maßgebenden Faktoren, die erfahrungsmäßig Bedingungen für die Gesinnungswandlung eines Menschen sind. Gerade diese wenigen Seiten wird der praktische Seelsorger mit großem Nutzen lesen.

Für die praktische Arbeit des Seelsorgers scheint es u. E. äußerst wertvoll zu sein, wenn des öfteren das tatsächliche Leben der Frömmigkeit

psychologisch ermittelt wird ; so z. B. in den lesenswerten Abschnitten über die « Niederungen des Gebetslebens », « Niederungen des Glaubenslebens », « Das durchschnittliche Glaubensleben von heute ».

Leider konnte in der Rezension nur ein kleiner Teil der vielen Tatsachen und wertvollen Anregungen des Buches von G. zur Sprache kommen. Nur durch seine langjährige Arbeit als Geschäftsführer der « Internationalen Gesellschaft für Religionspsychologie » sowie durch zahlreiche eigene Forschungen war der Verf. in der Lage, ein solch gediegenes Werk über den derzeitigen Stand der Religionspsychologie zu schreiben. Unbeschadet aller Kritik wird « Die Frömmigkeit der Gegenwart » für die nächsten Jahrzehnte für die religionspsychologische Arbeit grundlegend bleiben. D. SCHLÜTER OP

Nuttin, Joseph : Psychoanalyse und Persönlichkeit. (Arbeiten zur Psychologie, Pädagogik und Heilpädagogik, hrsg. vom Institut für Pädagogik und angewandte Psychologie der Universität Freiburg in der Schweiz, Bd. 10.) — Universitätsverlag, Freiburg Schw. 1956. 338 S.

Diese Arbeit will die Psychoanalyse ins Gesamt der psychologischen Wissenschaften einbauen und hauptsächlich einen Beitrag zur Erforschung der normalen Persönlichkeit leisten. Eine Einführung umreißt kurz die Psychoanalyse Freuds. Im ersten Teil erklärt der Verf. die psychologische Bedeutung der Psychoanalyse. Gut wird geschieden zwischen dem wissenschaftlich Wertvollen und den voreingenommenen philosophischen Anschauungen Freuds. Für die Psychoanalyse als therapeutische Methode hebt N. einige neuere, nicht-europäische Richtungen hervor, die es ihm im Rahmen seiner Arbeit besonders ermöglichen, die Psychoanalyse der allgemeinen und der experimentellen Psychologie zu nähern. Großen Wert legt der Autor auf die nicht-direktive Therapie C. Rogers, welche sich eher zum Entwurf eines personalistischen Menschenbildes eignet. In einer Skizzierung der neuen Ideen der Psychoanalyse wird besonders das Unbewußte behandelt. Es kommen so zur Sprache die Beziehung zwischen dem Unbewußten und der Freiheit, wie auch das Problem der Freiheit und Moral in der Psychotherapie. Im Hauptteil der Arbeit entwirft der Verf. eine dynamische Theorie der normalen Persönlichkeit. Er wendet sich gegen die Erklärung des normalen Menschen ausschließlich von der Pathologie oder der Tierpsychologie her. Es wird gezeigt, wie das dynamische Leben des Menschen auch von Bedürfnissen durchdrungen ist, die sich nur aus der besonderen Art der menschlichen Erkenntnis verstehen lassen. So versucht der Autor, den Menschen darzustellen in seiner inneren Spannung und in seinen Grundbedürfnissen. Ausgezeichnet sieht man, wie sich aus dem Konflikt, dem wesentlichen Spannungszustand des Menschen die Persönlichkeit entfaltet, weniger durch Verdrängung, als durch konstruktive Ausscheidung nicht mehr befriedigender Entwicklungsformen. Schließlich wird die Dynamik des Menschen gezeigt in seinem Doppelbedürfnis nach Selbstentfaltung und Kontakt. Zwei Grundbedürfnisse, die sich auf allen Ebenen des menschlichen Seins durchdringen : im biologischen, sozialen und geistigen Leben. So wird die Komplexität des ganzen Menschen gut herausgestellt und das Einseitige des psychoanaly-

tischen Menschenbildes überwunden und ergänzt von der allgemeinen Psychologie her wie auch im Lichte einer geistig-personalen Gesamtschau.

Die gute Übersetzung nach der zweiten Auflage der französischen Ausgabe besorgte A. Guggenberger. Im Anhang findet sich eine Übersicht über die Theorie Adlers und die Ansprache Papst Pius XII. vom 13. 4. 1953 an die Teilnehmer des Kongresses für Psychotherapeutik und klinische Psychologie. Das Werk wird abgeschlossen mit einer reichhaltigen Bibliographie und mit Registern. Es wird vielleicht als Mangel empfunden, daß moderne deutschsprachige Psychologen kaum erwähnt und nur amerikanische verwertet wurden. Dies kann uns aber nicht abhalten, den eigentlichen Wert dieses Buches anzuerkennen, das geeignet ist, die Diskussion um die Psychoanalyse zu klären.

H. R. STAMPA OP

Religionsphilosophie — Ästhetik

Todoli, José, O. P. : Filosofía de la Religión. — Editorial Gredos, Madrid 1955. 570 p.

Gegenstand dieses Buches ist die Religion, d. h. die ethisch-metaphysische Wirklichkeit der Rückgebundenheit des Menschen an Gott (Religatio), das Bewußtsein dieser Tatsache und die darausfolgende moralische Antwort des Menschen. Das Materialobjekt ist der Mensch ; das Formalobjekt ist seine Rückgebundenheit an Gott und seine Verbundenheit mit Gott, gesehen im Lichte der natürlichen Verstandeskräfte.

Das umfassende Thema des Buches wird in fünf Kapitel aufgeteilt. Das erste behandelt in fünf Artikeln die historische Entwicklung der Religionsphilosophie als Sonderwissenschaft. Obschon dieser Teil den Charakter einer Einleitung hat, sind die verschiedenen Autoren doch recht gründlich behandelt, besonders Kant. Nach einer ausführlichen phänomenologischen Darstellung der Religion gibt das folgende Kapitel im zweiten Artikel eine auf Thomas fundierte Begriffsbestimmung. Die 3 Artikel des 3. Kapitels behandeln die Fundamente der Religion (= Religatio), ausgehend von der ontischen, axiologischen und dynamischen Seinsweise der Religatio. In ebenfalls drei Artikeln spricht das vierte Kapitel von der Noetik der Religatio und vom Bewußtsein dieser Rückgebundenheit im Menschen in Bezug auf Verstand, Wille und Gemüt (los sentimientos). Es ist dies vielleicht das aktuellste und interessanteste Kapitel, besonders der Abschnitt über das Gemüt, dessen große religionsphilosophische Bedeutung T. hervorhebt. Das fünfte Kapitel schließlich handelt von der moralischen Antwort des Menschen auf Gott, von der Religion im engeren Sinn.

Das Thema des Buches ist von höchster Bedeutsamkeit, berührt es doch das Hauptproblem unserer Tage, das anthropologische. Es will die Scholastik anregen, eine tiefere Antwort auf dieses Problem zu suchen. Ohne Zweifel hat T. damit einen glücklichen Anfang gemacht. Besonders hervorheben darf man vielleicht die organische Schau, mit der der Verfasser das weitläufige Thema behandelt und dabei immer wieder betont, daß der Mensch in erster Linie eine Person ist und nicht die Zusammenfassung von Fähigkeiten.

B. M. PEREIRA SAC

Piemontese, Filippo : L'intelligenza nell'arte. Ricerche sui fondamenti ontologici e gnoseologici dell'attività artistica. — Dott. Carlo Marzorati editore, Milano (1955). 199 p.

Das Buch behandelt das Problem des Schönen. Im Vorwort bekennt sich der Verfasser zur Philosophie des hl. Thomas, ohne sich aber damit binden zu wollen. Im ersten Kapitel befaßt er sich mit der Rolle des Verstandes in der Betrachtung des Schönen. Er weist hin auf die verschiedenen Meinungen in der Frage, ob das Schöne mehr im Konkreten oder im Universellen begründet sei, und sucht eine Synthese zwischen beiden Ansichten zu geben. Im zweiten Kapitel nimmt er die Schöne Kunst als eine « ars » (recta ratio factibilium) — ohne dabei ihre Besonderheit zu vergessen — und zeigt, wie der Künstler die Regeln der Kunst anwenden muß.

Im folgenden befaßt sich P. mit der Metaphysik des Schönen. Nachdem er seine Grenzen umrissen hat, beginnt er mit der Definition des hl. Thomas : « splendor formae ». Die Schönheit als eine Seinseigenschaft wird formell vom Verstande erkannt. Der Unterschied zum Wahren besteht darin, daß das Schöne im Betrachter ein Wohlgefallen auslöst, welches verursacht wird durch die Übereinstimmung des sinnenhaft erfaßten Objektes mit dem Verstande und dessen Gesetzen. Es handelt sich um eine Art abstraktiver Intuition ohne Reflexion über den Gegenstand. Sodann erörtert der Verfasser die Beziehungen der Idee in der Kunst zur Phantasie als Wirkursache und Werkzeug sowie zur Verwirklichung des Werkes. Im weiteren führt er aus, wie die Nachahmung in der Kunst beurteilt werden muß. Das letzte Kapitel ist dem lyrischen Charakter der Kunst gewidmet, d. h. dem Anteil des Gefühls in der ästhetischen Betrachtung. Piemontese weist in der Ästhetik den Primat dem Verstande zu, ohne jedoch das Mitwirken der Phantasie als Werkzeug und des Gefühls als notwendige Folge zu vergessen.

Das Buch enthält noch zwei weitere Abhandlungen, eine über die Ästhetik von Rosmini, die andere über Verstand und Dichtung bei Croce.

V. M. FONTAINE SAC

Ethik — Wirtschaft und Gesellschaft

Messner, Johannes : Kulturethik mit Grundlegung durch Prinzipienethik und Persönlichkeitsethik.. — Tyrolia-Verlag, Innsbruck-Wien-München 1954. 681 S.

Messner legt in allen seinen ethischen Untersuchungen größten Wert auf Klarheit über die erfahrungsmäßige Grundlage philosophischer Überlegungen. Darum ist sein erstes Anliegen : wo ist das Phänomen ? Auf den ersten 142 Seiten wird der Aufweis der sittlichen Tatsachen geführt. « Die Tatsachen des sittlichen Bewußtseins zu erfassen und erst genau zu beschreiben, ist die Aufgabe der wissenschaftlichen Ethik, soweit sie ihre Grundlage wirklich in der Erfahrung selbst sucht » (S. 9) und nicht aus Offenbarung empfängt. Mit unaufhaltsam steigendem Interesse liest man die tiefsinnige Analyse der Gewissenseinsicht, in welcher unser Verf. darlegt, daß es sich bei diesem sittlichen Urphänomen um eine, wenngleich nicht philosophische,

so doch ursprüngliche und naturhafte Einsicht handelt. Der Verf. setzt sich mit der ganzen Geschichte der Ethik auseinander. Wenn er betont, daß die von der Scholastik gebotene Erklärung des Gewissens als eines Urteils nur ein Ausschnitt aus dem anzeigt, was wir heute unter Gewissen verstehen, dann ist ihm beizupflichten (S. 47 f.).

Die Erklärung der Tatsachen des Sittlichen gipfelt gewissermaßen in der Definition des Guten oder Sittlichen: « Das Gute oder Sittliche ist für den Menschen die von seiner Natur geforderte Seinsvollkommenheit in der Entfaltung und Betätigung der ihr eigenen Triebe gemäß den ihnen innewohnenden Zwecken, wie sie der Mensch durch seine Vernunft zu erkennen und durch seine Selbstbestimmung in dem seiner Natur eigenen zweckbestimmten Handeln zu verfolgen vermag » (S. 153 f.). Treffend fährt dann der Verf. fort: « Demnach besteht der *Seinsgrund* der Sittlichkeit in der Vernunftnatur des Menschen mit den seiner Selbstbestimmung in ihren Trieben vorgezeichneten Zwecken. Und das *Wesen* der Sittlichkeit besteht in der ihm auf diese Weise in seiner Natur selbst vorgezeichneten Ordnung seines Verhaltens » (S. 154). Folgerichtig sieht der Autor dieses « Vorgezeichnetsein » zuletzt in dem « im Sittengesetz kundgetanen Willen des Schöpfers » begründet (S. 171 f.).

Nachdem der Verf. das Wesen und den Grund der Sittlichkeit (allgemeine Ethik, Prinzipienethik) betrachtet hat, geht er zur « Persönlichkeitsethik » über (S. 270 ff.). Mit dem Ausdruck « Persönlichkeitsethik » meint er die Individualethik. Er will also keineswegs in Abrede stellen, daß die allgemeine oder Prinzipienethik nicht auch Persönlichkeitsethik sei. In der « Persönlichkeitsethik » im engeren Sinn spricht er von den Verhaltensweisen, die vom Einzelmenschen gefordert sind. Gegen diese Individualethik ist die Sozialethik abgetrennt, die ebenfalls unter der Prinzipien-, also der allgemeinen Ethik steht.

Als Grundpflichten des Menschen von heute bezeichnet der Verf.: Selbstbesinnung, Selbsterkenntnis, Selbstzucht, Selbstlosigkeit; als Grundtugenden: Verantwortungsbewußtsein, Nächstenliebe, Demut, Ehrfurcht; als Grundgüter: das Leben in der Liebe und das Leben im wohlgeordneten Gemeinwesen. Es möchte scheinen, als ob hier der Verf. in die Sozialethik abirren würde. Doch meint er offenbar auch hier den individuellen Menschen, der als Individuum seine Vollendung in der Gemeinschaft mit andern sucht. Somit bleibt er im Rahmen der Individualethik. Anders allerdings verhält es sich, wenn man die Struktur des Gemeinschaftslebens untersucht. Mit diesem Gedanken wäre man bereits in der Sozialethik im strengen Sinne.

Gegen die moderne Anschauung, daß die Grundsituation der menschlichen Existenz in der Unerkennbarkeit des Daseinssinnes, im Entscheidungszwang und daher in der Angst bestehe, stellt der Verf. die Wahrheit, daß die Grundsituation des sittlichen Menschen durch vier Merkmale geprägt ist: geistig, psychologisch, biologisch und soziologisch. Entsprechend diesen Grundsituationen offenbart der Mensch seine sittliche Leistung, geistig in der Selbstbehauptung seines Willens gegenüber der Gebrochenheit der Natur, psychologisch in der Ordnung des Gefühlslebens, biologisch in der Einordnung des Geschlechtstriebs in die durch die menschliche Natur vorge-

zeichneten Zwecke, soziologisch in der Erfüllung des Berufes innerhalb der menschlichen Gesellschaft. Mit dem letzten Gedanken unterstreicht der Verf. die schöpferische Lebenserfüllung des Menschen in der Berufsarbeit. « Das Mittel ist die Verwirklichung seiner Rechte auf Mitverantwortung und Mitbestimmung hinsichtlich des Arbeitsgeschehens » (S. 327). Der Verf. fordert diese Mitverantwortung und Mitbestimmung auf den drei Ebenen der sozialwirtschaftlichen Kooperation: im Betrieb, in der Berufsgemeinschaft und in der Sozialwirtschaft.

Im 3. Buch kommt nun die Kulturethik zur Sprache. Ausgehend davon, daß Kultur immer ein gesellschaftliches Geschehen ist und vom ganzen Menschen her begriffen werden muß, bestimmt der Verf. die Kultur als « die gesellschaftlich-geschichtliche Form der Lebensentfaltung eines Volkes als Ganzheit mit dem Grundziel der Persönlichkeitsentfaltung seiner Glieder durch Anteilnahme an dieser Lebensentfaltung auf den einzelnen Lebensgebieten » (S. 343). Damit hebt der Verf. seine Einstellung ab von der Kultursoziologie, die eine reine Tatsachenwissenschaft ist, wie auch von der bloßen Kulturphilosophie, die nur die geschichtlich gewordenen Kulturen und Kulturerscheinungen im Zusammenhang grundsätzlich zu erklären sucht. Kultur ist unserem Verf. eine Forderung an den Menschen, darum Ethik. Im Grunde handelt es sich also um die inhaltliche Bestimmung des wahren, von der menschlichen Person her bestimmten *Gemeinwohls*. Somit könnte die Kulturethik als die Überleitung von der Individualethik zur Sozialethik bezeichnet werden. Der Verfasser sagt darum auf S. 272: « Die Kulturethik steht verbindend zwischen den beiden (Individualethik und Sozialethik) und kann an die eine oder andere angeschlossen werden. » Streng genommen gehört sie aber bereits zur Sozialethik und zwar als die aus der Persönlichkeitsethik sich ergebende Ethik vom gemeinsamen Wert und der gemeinsamen Pflicht menschlichen Lebens.

In drei großen Abschnitten wird die Kulturethik entfaltet: 1. Kultur als Lebensform (Tradition, Ethos, Recht, Religion), 2. Kultur als Ordnung (Rückführung der Kulturtatsachen auf die im Wesen des Menschen liegenden Zweckbestimmungen), 3. Kultur als Aufgabe, und zwar im Hinblick auf die moderne Kulturentwicklung und deren gegenwärtige Situation.

Mit Staunen steht man vor der ungeheuren denkerischen Leistung, die hier überall in diesem grundlegenden Werk spürbar ist. Jeder Satz ist eine tiefdurchdachte Aussage. Jeder Gedanke reiht sich in logischer Konsequenz an den andern. Nicht zu vergessen ist die meisterhafte Bewältigung eines geradezu unabsehbaren historischen Materials. Hier wird das Gedankengut der *Philosophia perennis* in lebendigen Kontakt mit der Geistesgeschichte gebracht. Das Werk verdient nicht nur Lesung, sondern eifrigstes Studium.

A. F. Utz OP

Messner, Johannes : Ethik. Kompendium der Gesamthethik. — Tyrolia-Verlag, Innsbruck-Wien-München 1955. xv-531 S.

Das Kompendium gibt in gedrängter Form das wieder, was Messner in « Naturrecht » und in der « Kulturethik » dargestellt hat. Man kann sich vorstellen, daß viele Laien, die es eilig haben, gerade zu diesem Buch greifen. Es wäre aber schade, wenn sich Studenten damit begnügen würden. Der Student sollte sich der Mühe unterziehen, die beiden andern gründlichen, reich dokumentierten und mit umfassenden geschichtlichen Kenntnissen geladenen Werke zu lesen. Er sollte sie als Handbücher der Ethik und Sozialethik benützen lernen. Gewiß hat das Kompendium seine eigenen Vorzüge. Der Student wird leichter einen Gesamteinblick gewinnen. Trotzdem wäre es zu bedauern, wenn das Kompendium die beiden andern Werke, die zu der unentbehrlichen Bibliothek eines modernen Menschen gehören, verdrängen würden.

A. F. Utz OP

Flückiger, Felix : Geschichte des Naturrechtes. Erster Band : Altertum und Frühmittelalter. — Evangelischer Verlag, Zollikon-Zürich 1954. 475 S.

Die vorliegende Arbeit möchte zeigen, welches die rechtlichen Vorstellungen waren, mit denen sich die Theologie in der Vergangenheit auseinanderzusetzen hatte und auf denen sie zumeist ihre eigenen Soziallehren aufbaute, ferner welchen Wandlungen diese Vorstellungen bis zur Gegenwart unterworfen waren. Damit sah sich der Verf. auf die Darstellung der Naturrechtslehre verwiesen. Ohne nun die an sich durch die Zielsetzung gegebene Einschränkung auf die theologischen Aspekte durchzuführen, geht der Verf. überhaupt auf die Entwicklung des Naturrechtsdenkens ein. Er will diese in drei Bänden schildern, wovon nun der erste vorliegt.

In der « Vorgeschichte » zeigt F., wie das Rechtsdenken der ältesten Zeit von zwei gegensätzlichen Strukturauffassungen des Rechts beherrscht war, vom Traditionsrecht der Sippe (themis) und vom Beschlußrecht der Polis (dike). Erst die griechische Philosophie und der Monotheismus seien in der Lage gewesen, eine eigentliche Naturrechtslehre zu entwickeln aufgrund des Glaubens an die Einheit des göttlichen Gesetzes, wie der Verfasser im zweiten Teil ausführt. Allerdings möchte man dies für Aristoteles weniger gelten lassen, weil bei ihm das Naturrecht im Gegensatz zum platonischen Denken von der Immanenz der Natur, vor allem von der Entelechie her begründet wird. Das « Vernünftige » ist nicht mehr so sehr die ewige Idee, sondern vielmehr die aus der Sache herausgelesene Sinngemäßheit, wie übrigens unser Verf. mit dem Hinweis auf die « Nützlichkeit » anzudeuten scheint (S. 183).

Damit ist das eingeleitet, was F. im dritten Teil bei der Stoa verwirklicht sieht : « Das natürliche Recht (jus naturale) gründet auf der Seinsordnung, nicht auf einer bloß idealen Ordnung des Sollens » (S. 204). Das Sollen wird jedoch nicht verkannt, da die Stoa, wie ausgeführt wird, auf Gott zurückgreift. Allerdings wird man im Hinblick auf den Pantheismus die stoische Auffassung doch mehr als naturalistisch bezeichnen müssen.

Der Verf. weist (S. 280 ff.) darauf hin, daß im Altertum von Menschenrechten als subjektiven Individualrechten nicht gesprochen werden kann. Bei der Proklamation der Gleichheit aller Menschen dachten die Alten doch mehr an einen ursprünglichen *Zustand* als an Rechte, die immer noch beansprucht werden könnten. Selbst die kosmopolitischen Menschheitsideale der Stoa blieben wirkungslos. Andererseits wird man den revolutionären Charakter der Stoa nicht gering schätzen dürfen. Die Bedürfnislosigkeit hat nicht zuletzt auch etwas vom Ethos des Weltproletariats an sich. Allerdings darf man dabei nicht gerade an Cicero denken, der sich eifrig bemüht hat, dem stolzen und egoistischen römischen Bürgertum eine philosophische Grundlegung zu verschaffen.

Mit einem gewissen Bedauern stellt unser Verf. fest, daß die typisch biblische Sicht des Naturrechts als eines gottgewollten und gottgeschaffenen Urzustandes, wie sie noch durchweg in der Theologie der Kirchenväter vorherrscht, in der Scholastik und vor allem bei Thomas von Aquin durch den aristotelischen Naturbegriff verdrängt worden sei. Nun besteht kein Zweifel darüber, daß die Kirchenväter ihre Naturrechtsspekulation an den theologischen Begriff des Menschen im Paradies angeknüpft haben. Dabei ging es ihnen aber nicht nur um eine geschichtstheologische Betrachtung. Sie waren vielmehr von dem Gedanken beherrscht, daß die Natur am leichtesten und offenbarsten in jenem Zustand erkannt werden könne, in welchem die Sünde noch keine Verheerung angerichtet hatte. Auch Thomas hat diese Spekulation noch geliebt. Sie war ihm der Weg, um das zu ermitteln, was Gott als immanente Triebkräfte in den Menschen hineingelegt hat. Es ist darum nicht einzusehen, was unser Verf. auf S. 332 (und auch sonst an verschiedenen Stellen mit andern Worten) erklärt: « Mit der Übernahme des aristotelischen Naturbegriffs wurde nämlich auch der Begriff der Imago Dei jenes Inhaltes entleert, der ihm in der Theologie der Väter noch als seine eigentliche, vom Evangelium her erkannte Fülle zukam. » Sollte es nicht eine Vertiefung und eine Bereicherung für die Imago-Lehre gewesen sein, daß man mit Hilfe der Unterscheidung zwischen Schöpfung und Begnadung eine doppelte Ebenbildlichkeit zu erkennen verstand? (vgl. hierzu Bd. 7 der Deutschen Thomasausgabe, S. 270 ff.). Es ist also völlig unberechtigt zu sagen, daß die Übernahme der griechisch-römischen Begriffe und Vorstellungen « ein Abgleiten ins Naturalistische » bedeute (S. 333). Unser Verf. vertritt auch die Meinung, daß um dieser naturalistischen Umformung (und um der Abhängigkeit vom neuplatonischen Ordnungsgedanken) willen eine Verteidigung von Menschenrechten unmöglich geworden sei. Offenbar glaubt F., daß die Menschenrechte, wie sie vom englischen Individualismus herkommen, ein Richtmaß sozialemoralischen Denkens seien. Die moderne Rechtsphilosophie hat dort, wo es um die sog. subjektiven Rechte ging, stets größte Bedenken angemeldet, weil Rechte nur im Zusammenleben mit andern und nur von einer übergeordneten (Gemeinwohl-)Norm her verständlich sind. Thomas hat sehr wohl vorstaatliche Rechte gekannt. Von den Menschenrechten des 19. Jahrhunderts zu sprechen, wäre ihm aber nur eingefallen, wenn ihm die völlige Abirrung des Menschen von der Vernunft und dem damit gegebenen Begriff der natürlichen Gottebenbildlichkeit bekannt ge-

worden wäre. Diese Abirrung setzte aber erst ein, als man den Naturrechtsbegriff von der *lex aeterna* trennte.

Die Naturrechtslehre des hl. Thomas ist unverständlich ohne diesen Rückblick auf den Ursprung aller Gesetze, nämlich die *lex aeterna*. Diese *lex aeterna* aber ist nicht der stoische Begriff des ewigen Weltgesetzes, wie unser Verf. (S. 447) meint, sondern ein Element typisch christlichen Denkens, nämlich der Lehre von der Erschaffung der Welt durch Gott. Bzgl. der thomasischen Naturrechtsauffassung sei es gestattet, den Verf. auf Bd. 18 der Deutschen Thomasausgabe, ferner auf die Bände 5 und 6 der Sammlung *Politeia* (Kerle-Verlag, Heidelberg) aufmerksam zu machen.

Es ist natürlich für einen Autor sehr schwer, in einem umfassenden geschichtlichen Werk sich von gewissen Verallgemeinerungen und den damit gegebenen Ungenauigkeiten frei zu halten. Bei der Lesung eines solchen Werkes wird man mehr die Grundtendenz, die große Synthese berücksichtigen müssen. Allerdings muß man dann auch erwarten, daß der Autor sich mit Vorsicht und Vorbehalt ausdrückt. Vor allem müßte er wissen, welcher Literatur er Glauben schenken darf. Konrad Farner (*Christentum und Eigentum bis Thomas von Aquin*, Bern 1947) auch nur zu zitieren, um einen Gewährsmann mehr für die These des vermeintlichen Kommunismus der Kirchenväter zu haben, dürfte wohl nicht angängig sein, da Farner seine Arbeit aus Schilling abgeschrieben hat, wobei er lediglich — und dies ist seine eigene Leistung — die abgeschriebenen Vätertexte im gegenteiligen Sinn von Schilling auslegt. Zudem hat man sich Klarheit darüber zu verschaffen, daß der Kommunismus, von dem wir heute reden, überhaupt nicht im Blickfeld der Kirchenväter lag. Wer bedenkt, daß Thomas von Aquin für die Naturrechtslehre geradezu von weltgeschichtlicher Bedeutung ist, bedauert es ungeheuer, daß sich gerade dieser Teil der Verallgemeinerung und der Verwischung schuldig macht. Was da über Zins geschrieben steht, erregt in einem auch nur von ferne in den Problemen bewanderten Leser das aufrichtige Bedauern, daß ein im großen und ganzen so interessantes Buch mit solchen Plattheiten schließen kann: « Weil das Zinsverbot Dogma war, konnte die Kirche es später nicht mehr gänzlich preisgeben, aber sie führte doch Schritt für Schritt Lockerungen ein, die in der Praxis einer Aufhebung dieses Verbotes gleichkamen » (S. 467). Hätte der Verf. sich auch nur ein wenig in der dazugehörenden Literatur umgesehen, dann wäre ihm eine solche Verdrehung der Wahrheit nicht unterlaufen.

Und dennoch! Das Werk möchte man nicht missen. Es ist geistreich und eröffnet dem Kenner der Probleme manche neuen Horizonte, freilich nur dem Kenner. Jedem andern, der Einzelerkenntnisse sucht, möchte man raten, die Fragen in einer Monographie nachzulesen. A. F. Utz OP

Wörterbuch der Soziologie. Unter Mitarbeit zahlreicher Fachleute herausgegeben von Wilhelm BERNSDORF und Friedrich BÜLOW. — Ferdinand Enke-Verlag, Stuttgart 1955. VIII-640 S.

Es gehört auf dem Büchermarkt heute weithin zu den Reklametricks, einem Buch einen verlockenden, universalen Namen zu geben und dann im Vorwort zu erklären, eigentlich sei der Titel anders gemeint. Beim vorliegenden Werk besagt nun zwar der Titel nicht mehr als der Inhalt, er ist aber dennoch ein täuschendes Modeschlagwort. Tatsächlich findet man nämlich in diesem Wörterbuch nicht nur Soziologie, sondern alles, was irgendwie in die Gesellschaftslehre gehört. Das mag ein Vorteil sein, weshalb sich die « Entschuldigung » im Vorwort vielleicht erübrigt. Zugleich ist es aber auch ein Nachteil, weil damit dem Werk der einheitliche Gesichtspunkt und damit das innere Format fehlt. In den sieben Zeilen von *E. E. Hirsch* (Berlin) über « Gerechtigkeit » steht grenzenlos dummes Zeug, das besser aus einem Wörterbuch der Soziologie weggeblieben wäre. In seinem Artikel über « Soziologie », also eigentlich dem Standardartikel des Wörterbuches, vermag der Herausgeber *F. Bülow* keine Klärung in die Definition der Soziologie zu bringen. Er scheint Soziologie überhaupt mit der Wissenschaft vom Sozialen zu verwechseln. Was dabei über Aristoteles geschrieben wird, zeugt von völliger Unkenntnis. Dagegen hebt sich der Artikel « Sozialwissenschaft » (*L. H. A. Geck*) in glänzender Weise ab. Hier ist Klarheit und Unterscheidung. Der Artikel über « Eigentum » (*F. Bülow*) zeigt sozialphilosophische und wirtschaftliche Aspekte, weiß aber nichts von der soziologischen Seite des Problems zu berichten. Leider ist das bedauernde Eingeständnis im Vorwort nur zu wahr, daß eine Abstimmung der einzelnen Artikel nicht erreicht werden konnte. Diese Disharmonie besteht nicht nur in der ethischen Wertung, sondern auch in der Definition der einzelnen sozialen Wissensgebiete, vor allem der Soziologie. Trotzdem ist man froh um das Werk, weil eilige Leser, wie z. B. Journalisten, eine kurze Einführung in wichtige Stichwörter der Sozialwissenschaften erhalten und vor allem auch deswegen, weil immerhin einzelne Artikel mit bemerkenswert klarem Wissen geschrieben worden sind.

A. F. UTZ OP

Die Einheit der Sozialwissenschaften. Franz Eulenburg zum Gedächtnis. Hrsg. v. Wilhelm BERNSDORF u. Gottfried EISERMANN. — Ferdinand Enke-Verlag, Stuttgart 1955. 258 S.

Im einleitenden Artikel gedenkt *Ed. Spranger* (Tübingen) Eulenburgs, des « immer philosophierenden Soziologen ». *H. Peter* (Tübingen) bespricht sodann das Verhältnis der Sozialwissenschaften zur Naturwissenschaft unter dem Titel « *Weltanschauung und Einheit der Wissenschaft* ». Dieser Titel rechtfertigt sich durchaus, da es im Grunde um die philosophische Auffassung vom « Gesetz » und der « Gesetzmäßigkeit » geht. Wie die Natur, so hat auch das gesellschaftliche Leben seine Gesetzmäßigkeit. Man denke nur an die Marktgesetze. Sehr richtig betont der Verf., daß die empirische Wirtschaftsforschung in keinem Falle für sich allein eine politische Forderung

zu begründen oder zu verwerfen vermag, daß vielmehr unter allen Umständen ein echtes Werturteil notwendig ist. — Im Artikel « *Die Einheit der Sozialwissenschaften als Grundlage der Nationalökonomie* » stellt F. Lenz (Bonn) zunächst das soziale Wesen des Menschen heraus und verfolgt dann die wesentlich soziale Orientierung menschlicher Zielsetzungen beim wirtschaftlichen Handeln. Es bewahrheitet sich, so führt der Verf. aus, auch in der Nationalökonomie, daß jeder Wert an und für sich gesellschaftlich ist, wie immer die konkreten Produktionsverhältnisse geordnet sein mögen. — G. Eisermann (Heidelberg) befaßt sich mit « *Wirtschaftsform und Gesellschaftsform* ». Mit Interesse folgt man hier den Darlegungen, wie der Mensch durch die Wirtschaft gesellschaftlich geprägt, geradezu vermachtet wird (seelische « Entfremdung » des Menschen durch die Zerreißung von Arbeits- und Lebensraum, Entfremdung gegenüber der Familie durch die Verlängerung der Arbeitszeiten, Verlagerung der sozialen Stellung der Frau, veränderte Rechtsordnung, nicht zuletzt Umformung der « herkömmlichen » Moral). Der Verf. kommt zum Schluß, daß soziologische Erkenntnisse für den Nationalökonom unerläßlich sind, damit die Gesellschaft nicht blind der Vermachtung durch die Wirtschaft anheimfällt. — T. Parsons (Harvard) kommt in seinem Artikel « *Die Stellung der Soziologie innerhalb der Sozialwissenschaften* » zum Ergebnis, daß es nicht ratsam sei, die Theorie des sozialen Handelns als eine gesonderte Disziplin anzusehen, genau so wenig, wie man etwa von der allgemeinen Physik als einer eigenen Disziplin sprechen könne. — Die folgenden Beiträge besprechen Einzelprobleme: Typologie und Mechanik der gesellschaftlichen Fluktuation (T. Geiger, Aarhus), Franz Eulenburgs Außenhandelspolitik nach 20 Jahren des Neo-Merkantilismus (H. Rittershausen, Köln), Das Grundproblem der europäischen Wirtschaftsintegration (M. Palyi, Chicago), Die Grundlagen der heutigen Gesellschaftskrise (A. Vierkandt, Berlin), Primitive Gruppe, primitive Mentalität und Traumstruktur (W. Bernsdorf, Berlin), Neue Währungspolitik und die Frage der Konvertibilität (R. Kerschagl, Wien), Wirtschaftstheorie und Institutionalismus in den Vereinigten Staaten (F. K. Mann, Washington), Musikformen und Gesellschaftsformen (P. Honigsheim, East Lansing), Zur Problematik der Politologie (O. K. Flechtheim, Berlin). Das Nachwort widmet G. Eisermann, Persönlichkeit und Werk Franz Eulenburgs.

Das Werk bietet, obwohl man darin — wie dies bei Festgaben durchweg beklagt wird — die Einheit vermißt, einen tiefen Einblick in Fragen der Sozialwissenschaften. Jeder Autor hat hier ohne Zweifel sein Bestes gegeben. Jeder Beitrag beweist den wissenschaftlichen Ernst, dessen es in der Auseinandersetzung mit den aktuellen Problemen des Gesellschaftslebens bedarf.

A. F. Utz O-P

Messner, Johannes : **Die soziale Frage im Blickfeld der Irrwege von gestern, der Sozialkämpfe von heute, der Weltentscheidungen von morgen.** 6. neubearbeitete Aufl. — Tyrolia-Verlag, Innsbruck-Wien-München 1956. 742 S.

Aus der letzten Auflage, die im Jahre 1938 erschienen war, ist ein neues Werk geworden. Immerhin konnte der Verf. Bausteine jener Auflage über die Geistes-, Wirtschafts- und Sozialgeschichte benützen, ein Zeichen der Bewährung der früheren Veröffentlichung.

Der Verf. definiert die soziale Frage als « die Frage nach den Fehlentwicklungen und Fehlwirkungen der Sozialordnung einer Gesellschaft hinsichtlich der gesamten Gemeinwohlaufgabe, nach ihren Ursachen und den Mitteln zu deren Überwindung » (S. 23 f.). Da es nicht um eine abstrakte, sondern überaus konkrete Frage geht, war es notwendig, von den geschichtlichen Tatsachen auszugehen. So spricht M. zunächst über den liberalistischen Kapitalismus und den Sozialismus, um im dritten Teil die christliche Sozialreform, also den christlichen Vorschlag zur Lösung der sozialen Frage darzustellen. Die einzelnen Teile behandeln in paralleler Entsprechung : geschichtliche Entwicklung, philosophisch-weltanschauliche Grundlagen, Wirtschaft, Gesellschaft, Staat und Kultur. Entsprechend der Grundauffassung des Verfassers, daß die soziale Frage nicht nur eine Arbeiterfrage, sondern vielmehr auch ein geistiges Problem bedeutet, worauf, wie Messner eigens betont, bereits A. M. Weiss hingewiesen hat, wird im Teil über die Kultur auch die Krise des religiösen Lebens behandelt.

Wer Messners « Naturrecht » kennt, findet hier manche Gedanken in neuem Licht wieder. Ziemlich weit ausholend zeichnet der Verf. nicht nur die « Gegenmaßnahmen » gegen die Krise, sondern auch in großen Zügen nochmals die gesamte christliche Sozialdoktrin, so daß z. B. auch Grundsatzfragen des Naturrechts zur Sprache kommen. Auch dieses Werk Messners liest man mit Spannung, erstaunt über das reiche Wissen des Verf., und mit Freude an der Klarheit in der Darstellung der schwierigsten Gedankengänge.

A. F. Urz OP

von Nell-Breuning, Oswald, S. J. : **Wirtschaft und Gesellschaft.** Bd. I : Grundfragen. — Herder, Freiburg 1956. VIII-462 S.

Der Verfasser deutet in seinem Vorwort an, was die vorliegende Auswahl-Sammlung seiner Aufsätze und Vorträge *nicht* sein soll : ein Lehrbuch. Das beeinträchtigt aber keineswegs ihren hervorragenden Wert als zeitgeschichtliches Dokument. In 8 Abschnitten (Grundsatzfragen, Wirtschaft u. Gesellschaft, Mensch u. Arbeit, Einkommen u. Kapitalbildung usw.) spiegelt sich wieder, wie in den Jahren 1946-1956 ein katholischer Soziologe von hohem Rang die Entwicklung der deutschen Wirtschaft sah und was er dazu zu sagen hatte. Zwischen dem Vortrag « Wesens- und Ordnungsbild der menschlichen Gesellschaft » (Jan. 1946) und dem Aufsatz « Eigentumsbildung in Arbeiterhand » (Sommer 1955) erstreckt sich der Weg aus tiefstem Zusammenbruch zum verführerischen Glanz des deutschen Wirtschaftswunders. Dort der erste Versuch, inmitten der Katastrophe wieder ein geistiges Funda-

ment für christliche Sozialarbeit zu schaffen, hier das Bemühen, das ständig wachsende Sozialprodukt recht aufzuteilen, der neugeschaffenen Güterfülle die Richtung zu geben, wie sie in « Quadragesimo anno » Nr. 61 gewünscht wird.

Begreiflicherweise sind die einzelnen Beiträge von verschiedenem Gewicht. Von scharf formulierten programmatischen Arbeiten sei hervorgehoben die Vorlage für das Bundeswirtschaftsmin. v. 19. I. 52; daneben stehen Arbeiten von Gelegenheitscharakter wie die über Monopolkontrolle, Wettbewerbsbeschränkung u. a. Besonders erwähnt sei ein nur drei Seiten umfassender Beitrag « Die christliche Überwindung des Sicherheitskomplexes »; man möchte ihn eine feine kleine Studie nennen, die besonders den Seelsorger anspricht.

Bis auf wenige Ausnahmen wurden die Arbeiten bereits veröffentlicht und dürften ihre Kritiker schon gefunden haben. Im Einzelnen sei deshalb nur folgendes bemerkt. S. 80: Daß die Entwicklung der Technik den Haushalt von wertschaffender Tätigkeit entleert und so die Hausfrau und Mutter zu außerhäuslicher Erwerbsarbeit drängt, kann generell kaum behauptet werden. Heute führt der Wunsch, für die Aussteuer und die künftige Wohnung etwas zu verdienen, um bald heiraten zu können, schon die heranwachsenden Töchter aus dem Haus, und solche gewerbliche Arbeit wird dann auch in der jungen Ehe — leider! — beibehalten. Daß die überlastete Landfrau in ihrem Haushalt noch viel zu wenig Technik hat, steht ohnehin fest. S. 154: So richtig es ist, daß die Soziale Frage — in ihrer Gesamtheit! — nicht in den Betrieben gelöst werden kann, so wenig werden fortschrittliche Unternehmungen darauf warten wollen, daß ihnen die Früchte der staatlichen oder öffentlich-rechtlichen Sozialpolitik in den Schoß fallen. Statt zahlloser Beispiele aus neuerer Zeit nur eins: Duisburger Kupferhütte. An vielen Stellen werden höchst dankenswerte Versuche gemacht bzgl. Mitbestimmung, Miteigentum usw., eine Schrittmachertätigkeit, aus deren Ergebnissen vielleicht umfassende staatliche Maßnahmen entwickelt werden können. S. 222: Die Ablehnung der « keine Gemeinschaftsbande anerkennenden Berufsausübung » könnte leicht zum closed job führen, was sicher nicht im Sinn des Autors liegt.

Aber solche Einzelheiten verschwinden gegenüber der großen Linie, die sich durch die Arbeiten des Verfassers hindurchzieht. Die Ordnung der menschlichen Gesellschaft ist für ihn die große Aufgabe; vornehmlich durch die Berufsständische Ordnung (B. O.), auch Leistungsgemeinschaften genannt, sucht er sie zu erreichen. Um dieses zentrale Thema kreisen seine Gedanken; von stets neuen Aspekten sucht er seine Vorzüge darzustellen. Dabei geht der Blick auch über die Grenzen; Belgien, Holland werden zum Vergleich herangezogen, ebenso wie die Montanunion und die werdende europäische Wirtschaftseinheit. — Einen Eckstein der B. O. bildet das Subsidiaritätsprinzip. Die Literatur hierüber ist umfangreich, die Auffassung auch innerhalb der katholischen Soziologen nicht ganz einheitlich (vgl. *A. F. Utz*: NO 10, 1956, 11-21). Auch beim Autor sind Nuancen festzustellen; das Wörtchen « nur », das er S. 69 kritisch behandelt, bringt er selbst auf S. 43, — hier bewußt und recht angebracht. Zuzustimmen ist dem Autor, daß der

Begriff der Subsidiarität über die katholischen Kreise hinaus bekannt geworden ist und vielfach, wenn auch nicht immer richtig, angewandt wird. Von der B. O. läßt sich allerdings nicht behaupten, daß sie bis jetzt in der Bundesrepublik viele Freunde gefunden habe ; auch die « christliche » Bundesregierung hat noch keine Schritte in dieser Richtung getan. N.-B. befaßt sich mit den Gegenargumenten (S. 234 ff., 246) ; vielleicht ist aber der Hauptwiderstand anders zu erklären. Mittels der B. O. sollen die wirtschaftlichen Vorgänge möglichst aus dem Bereich der Politik, der Macht, herausgelöst und in die kühlere Atmosphäre der Fachleute überführt werden. In erster Linie denkt unser Autor an eine « Entmachtung » der staatlichen Bürokratie (S. 280 « Zuständigkeiten », S. 300/I). Niemand läßt sich gern « entmachten » und sägt gutwillig den Ast ab, auf dem er selbst sitzt. Hinzu kommt, daß auch das Verhältnis der Bundes-Ständekammer zum Parlament unklar ist (S. 303/4). Die Kammer soll eine unpolitische Spitze sein, das Parlament nicht ersetzen ; aber selbst wenn sie nur *neben* das Parlament tritt, wird diesem nicht nur Arbeit, sondern auch Einfluß genommen werden.

Noch an einer anderen Stelle begegnet der Gedanke der B. O. starkem Widerstand. Für den Kampf gegen die Monopole, welche die soziale Marktwirtschaft beeinträchtigen, erblickt der Autor in ihr die geeignete Organisation (S. 272 ff.). Zu den Monopolen rechnet er auch das bilaterale Monopol der beiden Arbeitsmarktparteien, das also beseitigt werden soll. Zutreffend nennt der Autor den Lohn in der Bundesrepublik einen politischen, andererseits betont er gerade vom Standpunkt der christlichen Gesellschaftslehre die Verpflichtung, die breiten bis jetzt vermögenslosen Schichten der Arbeitnehmerschaft über eine bessere Einkommensverteilung zu einem Anteil am Kapitalbesitz, an ertragbringenden Produktionsmitteln, zu führen. « Zu einer sozialen Marktwirtschaft gehört eine befriedigende Einkommens- und Vermögensverteilung ; alle wirtschaftlichen Maßnahmen müssen diesem Erfordernis Rechnung tragen » (S. 422). Aber wie soll man weiter kommen ? Die B. O. will N.-B. nicht mit der Regelung von Preisen und Löhnen befassen ; er verweist auf abschreckende Beispiele aus der Weimarer Periode (Kohle, Kali). Die Arbeitgeber- und Arbeitnehmerverbände sollen auch nicht aufgelöst werden. Aber zu erwarten, daß mit der Bildung körperschaftlich fundierter Leistungsgemeinschaften « die Sachlage eine völlig andere sei » und « dem, was sachlich ohnehin das Übergewicht besitzt, nunmehr auch strukturell-organisatorisch die Möglichkeit gegeben sei, sein Übergewicht auszuwirken », ist doch etwas optimistisch.

Allerdings soll man dem Autor seinen Optimismus nicht zum Vorwurf machen, im Gegenteil ! Man kann ihm nur aufrichtig dafür danken, daß er unermüdlich den Arbeitsmarktparteien, besonders den Gewerkschaften, seine grundlegenden Gedanken über Produktion, Lohn, Konsum usw. nahezubringen sucht und zu positivem Handeln drängt. Schon Januar 1948 hatte er betont : « Es ist unerläßlich, die Einkommensbezieher dahin zu bringen, jenen Teil ihres Nominaleinkommens, der dem in Investitionsgütern bestehenden Teil des Sozialproduktes entspricht, auch in Investitionsgütern anzulegen. » Immer wieder wird ihnen dieser Gedanke mit geradezu beschwörenden Worten vorgetragen und die Möglichkeit gezeigt, den breiten Massen

in wirklich spürbarem Ausmaß Zugang zum Kapitalbesitz, zur Vermögensbildung zu geben. Die Antwort war nicht nur Ablehnung in der Sache, sondern auch häßliche persönliche Verunglimpfung. Der DGB will keinen Investivlohn, keinen Arbeiterkapitalisten, keine B. O. Wenn trotzdem gesetzgeberische Maßnahmen eingeleitet wurden zur Erleichterung der Eigentumsbildung in Arbeiterhand, ist N.-B.'s Verdienst hierbei nicht gering.

Unmöglich ist es, die zahllosen treffenden, schlagwortartigen Einzelformulierungen des Autors festzuhalten. Nur auf die beiden Beiträge S. 181 und 185 sei noch hingewiesen, in denen der Verfasser das speziell Christliche in Berufsauffassung und Wirtschaft darlegt. « Zu der menschenwürdigen Befriedigung menschlicher Bedürfnisse gehört : der Christ braucht Zeit (eines der knappsten wirtschaftlichen Güter !) für den Umgang mit Gott ... », eine Mahnung, auf die bei der ständig zunehmenden Gefährdung des Sonntags heute besonderes Licht fällt.

Abschließend ist festzustellen, daß der vorliegende Band, der durch einen zweiten — über Einzelfragen — ergänzt werden soll, jedem, der sich mit wirtschafts- und sozialpolitischen Fragen zu beschäftigen hat und über die Fakten der Gesetzgebung hinaus an der Dynamik ihres Entstehens interessiert ist, eine Fülle wertvollen Materials übermittelt. Daß der Autor sein reiches Wissen klar und lebendig zu bieten weiß und auch der Verlag für eine angemessene Ausstattung des Bandes gesorgt hat, braucht kaum besonders betont zu werden.

A. THIELE OSB

Burghardt, Anton : Eigentumsethik und Eigentumsrevisionismus. Vom Abfindungslohn zum Miteigentum. (Handbuch der Moraltheologie, hrsg. v. Marcel Reding, X. Bd.) — Hueber, München 1955. XI-238 S.

Der Untertitel des Buches kennzeichnet zur Genüge den Standpunkt, von dem aus das Eigentumsproblem untersucht wird. Ausgehend von der Tatsache, daß die Eigentumskontroverse stets im Zentrum der sozialen Auseinandersetzung gestanden hat, hebt der Verf. mit Recht hervor, daß in früheren Zeiten das Eigentum in der Hauptsache auf Konsumgüter bezogen wurde, während durch die industrielle Gesellschaft das Eigentum an Produktionsmitteln dem ganzen Problem einen neuen Aspekt und eine erhöhte Bedeutung gegeben hat. Der Autor legt zunächst die Versuche dar, die im Laufe des vergangenen Jahrhunderts unternommen wurden, um eine Neuordnung der Güterwelt herbeizuführen, und bemüht sich, diese Versuche vom Standpunkt der christlichen Ethik aus zu beurteilen. Dabei hält er unbedingt daran fest, daß jeder christliche Eigentumsrevisionismus das Sondereigentum an der Mehrheit der Produktionsmittel als vom Gemeinwohl gerechtfertigt ansehen muß, daß aber andererseits dieses Sondereigentum, da wo es unternehmerisch genutzt wird, auf die beiden anderen Sozialpartner, Konsument und Arbeiter, Bedacht nehmen muß. Ferner behauptet der Verf. mit Recht, daß die bestehende Eigentumsordnung den Bedürfnissen einer mündig gewordenen Gesellschaft nicht mehr entspricht, weil die Entwicklung der sozialökonomischen Wirklichkeit nicht gleichen Schritt gehalten hat mit der geistigen Entwicklung. Das Mißverhältnis zwischen

dem, was ist, und dem, was sein soll, bedarf einer Korrektur. Diese Eigentumsneuordnung besteht im gesellschaftlichen Miteigentum der Arbeitnehmer. In diesem Zusammenhang kommt der Verf. auch auf das in den letzten Jahren so heiß umstrittene wirtschaftliche Mitbestimmungsrecht der Arbeiter zu sprechen. Seine Stellungnahme ist umsichtig und maßvoll. Ein innerhalb der vom Verf. aufgestellten Grenzen der Belegschaft zugestandenes Mitbestimmungsrecht auch in wirtschaftlichen Fragen dürfte wohl kaum den von der höchsten kirchlichen Autorität wiederholt gegebenen Weisungen und Mahnungen zuwiderlaufen. Die diesbezüglichen Ausführungen lassen erkennen, daß der Verf. nicht nur Sozialtheoretiker ist, sondern auch ein Betriebswirt, der mit der Wirklichkeit der Dinge genügend vertraut ist, um zwischen Idee und Ideologie unterscheiden zu können.

Auf der Suche nach einer Möglichkeit, den Arbeitnehmern ein formelles Miteigentum zu sichern, glaubt B., das kommanditistische Prinzip erscheine am ehesten geeignet, das Kapital so einzusetzen, daß der natürliche Kern des Eigentumsrechtes realisiert wird, nämlich allgemeiner menschlicher Wohlfahrt zu dienen. Allerdings muß er sofort zugeben, daß vorläufig der Anwendungsbereich des kommanditistischen Prinzips noch sehr schmal ist. Dasselbe gilt von dem arbeitgenossenschaftlichen Prinzip, das den Unternehmer im eigentlichen Sinne des Wortes funktionslos macht und dem Arbeitnehmer selber unternehmerische Wirksamkeit einräumt.

Zum Schlusse hebt der Verf. noch hervor, daß die Lösung der sozialen Frage und die Entproletarisierung des Arbeiters weitab auch ein sozialpädagogisches Problem ist, da das der menschlichen Natur entsprechende Eigentumsinteresse sich in weitesten Kreisen der Arbeiterschaft in ein Einkommensinteresse verwandelt hat, verbunden im besten Falle mit einem Besitzinstinkt für kurzlebige Gebrauchsgüter. Somit kann eine Neuordnung des Eigentums seine wohltuenden Wirkungen nur dann hervorbringen, wenn im Arbeiter wieder das Bedürfnis geweckt ist, Eigentümer zu werden, es zu bleiben und sich als solcher sachgemäß zu verhalten.

Die eine oder die andere Formulierung des Verf. dürfte Widerspruch erregen. Zunächst war es nicht ratsam, an den Anfang dieses Buches den Ausdruck « Eigentumsethik » zu setzen, da aus dem großen Bereiche, der mit diesem Ausdrucke bezeichnet wird, nur ein Kapitel zur Sprache kommt, nämlich « Fragen der Ethik am Gegenstand des Eigentums an den Produktionsmitteln » (S. 3), mit anderen Worten das Verhältnis zwischen Kapital und Arbeit. Was die Beurteilung der zur Lösung dieses Problems gemachten Versuche angeht, beruft sich B. auffallend stark auf deren mehr oder weniger große Nützlichkeit. Er berücksichtigt nicht genug, daß die Ethik, wie die Philosophie überhaupt, eine Prinzipienwissenschaft ist, daß somit eine zu utilitaristische Betrachtungsweise den Ethiker nie vollauf befriedigen wird.

Ganz besonders gibt Anlaß zur Beanstandung das Kapitel über den Eigentumsgebrauch (S. 38-55). So ist es nicht richtig, daß es sich beim Eigentum immer nur um ein *dominium imperfectum* handelt. Über sich selbst und seinen Nächsten hat der Mensch nur ein *dominium imperfectum*; über die untermenschlichen Dinge kann er sehr wohl auch ein *dominium*

perfectum erwerben und ausüben. Es ist nicht klug, an dieser Terminologie zu rütteln, da ja anerkanntermaßen das dominium perfectum weder die Rechte Gottes noch die Ansprüche der Gesellschaft ausschließt. S. 43 lese ich folgenden Satz: « Die Okkupation schafft also die Bedingung zum Erwerb eines ursprünglichen Eigentumsrechtes, ausgehend vom Faktum, daß die Güter disponibel sind, die entweder niemandem oder ohnmächtigen Eigentümern gehören, also für den auf Eigentumserwerb Bedachten res nullius sind. » Dieser « ohnmächtige » Eigentümer scheint uns sehr verdächtig, besonders wenn aus seiner Ohnmacht die These abgeleitet wird, sein Eigentum sei einer res nullius gleichzusetzen. Vielleicht wäre es gut gewesen, den Begriff des « ohnmächtigen Eigentümers » etwas näher zu umschreiben; der Verf. hätte dann wahrscheinlich selber festgestellt, daß seine Aussage nicht haltbar ist. S. 53 wird behauptet, das primäre Naturrecht sei irgendwie « geschichtslos, auf den noch nicht gefallenen Adam bezogen ». Demgegenüber ist zu sagen, daß das Naturrecht — sei es primär oder sekundär — weder auf den gefallenen noch auf den nicht gefallenen Adam bezogen ist, sondern auf den Menschen schlechthin. Der Verf. rührt hier an das schwierige und heikle Problem der Möglichkeit eines « Natur »-rechtes überhaupt, ein Problem über das bereits viel Tinte geflossen ist und wahrscheinlich noch mehr fließen wird, doch läßt sich in dieser Frage mit der Unterscheidung zwischen dem gefallenen und dem nicht gefallenen Adam nicht viel anfangen.

Trotz dieser Einschränkungen bleibt bestehen, daß das Buch sowohl für den Sozialtheoretiker als auch für den Sozialpraktiker von großem Werte und von aktueller Bedeutung ist, da es den letzten Stand der Entwicklung sowie deren Zukunftsbedeutung in weitestem Umfang berücksichtigt.

L. THIRY OSB

Lio, Hermenegildus, O. F. M. : *Determinatio « superflui » in doctrina Alexandri Halensis eiusque scholae.* (Spicilegium pontif. Athenaei Antoniani, 6.) — Antonianum, Romae 1953. xvi-236 p.

Die Lehre über das Superfluum bildet ein Kernstück der katholischen Soziallehre. Pius XI. redet in « Quadragesimo anno » von der Sozialfunktion der sogenannten freien Einkünfte, die keineswegs dem Belieben des Menschen überlassen sind. Es ist ein Verdienst des Verf., daß er in seiner Schrift diese wichtige Frage gründlich untersuchte. Im Mittelpunkt der Studie stehen Alexander von Hales und seine mittelbaren und unmittelbaren Schüler bis Bonaventura einschließlich. Die ganze Abhandlung wird aber in einen größeren Rahmen gestellt. Wir werden mit der Lehre der Vorgänger bekannt gemacht und die Resultate werden mit den Ergebnissen des hl. Albert d. Gr., des hl. Thomas und anderer Scholastiker verglichen.

Die Schwierigkeit dieser wissenschaftlichen Arbeit lag in den Quellen, die zum größten Teil noch unveröffentlicht sind. So eröffnet uns dieses Werk ganz neue Schätze über unsere Frage.

Ein erster Teil gibt einen *geschichtlichen Überblick* über die Lehre des Superfluums bis Alexander von Hales. Teilstücke finden wir bereits im Konfutianismus, dann bes. bei den Griechen, bei Aristoteles, wenn er von

der Freigebigkeit, der Magnificentia und andern sozialen Tugenden spricht. Ausdrücklich und direkt bestimmt er aber das Superfluum nicht. Die römischen Gesetze enthalten verschiedene Vorschriften über den mäßigen Gebrauch von Kleidung und Nahrung. Eine allgemeine Bestimmung des Superfluums suchen wir aber auch bei ihnen umsonst. Die Offenbarung, besonders das Neue Testament, war den Vätern Anlaß, die überflüssigen Güter nach ihrem Wesen und ihren Aufgaben näher zu bestimmen. Bis zu Alexander von Hales hat kein Theologe die Frage des Superfluums als eigene, gesonderte Quaestio behandelt. Dieser kam zur folgenden Unterscheidung: den Armen aus dem Superfluum zu helfen, ist ein Werk der Gerechtigkeit, aus dem Notwendigen aber ein Werk der Barmherzigkeit (S. 42). Damit war er gezwungen aufzuzeigen, was ein Superfluum ist. In verschiedenen Werken, besonders in der Quaestio disputata de superfluo, kommt er darauf zu sprechen.

Nachdem der Verf. diesen wertvollen geschichtlichen Überblick gegeben hat, stellt er die *Hauptgrundsätze* auf. Die irdischen Güter sind nur Mittel, die wir maßvoll gebrauchen, aber nicht mißbrauchen dürfen. Sie sind für alle Menschen und nicht nur für wenige da. Die Einführung des Privateigentums als Folge der Erbsünde hindert die Bestimmung des Superfluums nicht, sondern fordert sie erst recht. Die Zweckbestimmung des Eigentums, daß nämlich jeder leichter das Notwendige besitze und daß der Gebrauch überflüssiger Dinge vermieden werde, muß immer im Auge behalten werden. Der einfache Besitz und Nichtgebrauch eines Dinges besagt noch nicht, daß dieses in jeder Hinsicht überflüssig ist.

Was ist also ganz allgemein ein Superfluum? Diese Frage wird im dritten Teil untersucht. Hier geht der Verf. analytisch vor. Den Ehrenplatz nimmt Alexander von Hales ein; doch kommen auch seine Schüler reichlich zur Sprache. Die unveröffentlichte Quaestio des hl. Bonaventura De superfluo wird zum ersten Mal allen zugänglich gemacht (S. 88). Im Anschluß an Alexander von Hales und Bonaventura kommt L. zum Schluß, daß die Bestimmung des Superfluums auf zweifache Art und Weise geschehen muß: in Bezug auf die *eigene* Notwendigkeit und die der *andern*. Darum muß man das necessarium naturae, personae und proximo unterscheiden. Zum *necessarium naturae* gehören jene Güter, ohne die die menschliche Natur nicht bestehen kann. Auch da müssen Ort und Zeit berücksichtigt werden. Sein Korrelativ bildet das superfluum naturae: das, was klugerweise nicht für die Erhaltung der menschlichen Natur notwendig ist. Es ist ein superfluum secundum quid. Das *necessarium personae* ist jenes, wodurch einer menschenwürdig lebt in bezug auf eine soziale Stellung. Sein Korrelativ ist das superfluum personae. Dieses überschreitet die Bedürfnisse, welche sich aus der persönlichen Stellung und der der Familie ergeben. Hier wird also nicht die menschliche Natur schlechthin betrachtet. Was diese Bedürfnisse überschreitet, bildet das Superfluum simpliciter. Zum *necessarium proximo* gehören jene Güter, die nicht notwendig sind, um die Natur zu erhalten oder um menschenwürdig zu leben, die aber andern, mit denen wir sozial verbunden sind, notwendig sind. Das Korrelativ bildet das superfluum proximo. Wer Güter besitzt, die er nicht gebraucht, aber die Absicht hat, sie für gute Zwecke zu nützen, dem sind sie nicht überflüssige Güter, sondern ein neces-

sarium proximo. So kommt L. zur folgenden Begriffsbestimmung des Superfluum: *Superfluum est quod caret ratione (causa finalis) iustae (a legibus vel consuetudine saltem permissae) necessitatis (respectu sui, secundum naturam et personam: superfluum naturae et personae) vel intentione piae utilitatis (superfluum respectu aliorum)* (S. 94).

Nach dieser allgemeinen Bestimmung des Superfluum behandelt L. dessen spezifische Bestimmung nach den Gegenständen, wie irdischer Besitz, Kleidung und Nahrung, und nach den verschiedenen Personen. Unsere Autoren gehen bei der Behandlung dieser Fragen nicht rein kasuistisch vor, sondern sie geben uns immer wieder allgemeine Prinzipien, die berücksichtigt werden müssen. Wir werden mit der Lehre des Superfluum bei den Königen, unverheirateten Laien, bei Verheirateten, bei den Klerikern und bei den Minderen Brüdern vertraut gemacht. Wirklichkeitsnah sprechen sie z. B. von der Berechtigung der schönen Kleider für die Frau, sogar vom mäßigen Gebrauch der Schminke und von der Notwendigkeit einer kräftigen Fleischnahrung für die Mütter und von der Sorge der Eltern für ihre Kinder (S. 106 f.). Ein Franziskaner wird mit besonderem Gewinn lesen, was vom Superfluum bei den Minderen Brüdern geschrieben ist. Ganz allgemein können wir sagen: Superfluum generice respectu sui definiri quod caret ratione iustae et legitimae necessitatis. Alles was zur Sünde führt, muß als nicht notwendig betrachtet werden.

Von besonderer Wichtigkeit für die moderne Sozialethik ist die Frage: « Was ist für diesen bestimmten Menschen überflüssig? » Sie kann nicht a priori gelöst werden, sondern dies muß von Fall zu Fall geschehen; denn hier müssen die verschiedenen Umstände ins Auge gefaßt werden. Weil wir aus dem Superfluum andern helfen müssen, ist es Pflicht jedes einzelnen, zu bestimmen, was für ihn überflüssig ist. Dies vermag nur der *vir prudens et bonus*. Diese Bonitas besagt aber vollständige Güte, die verschiedene andere Tugenden einschließt. Die Führerin in der Beurteilung ist die Klugheit, die sich von andern auch belehren läßt, den Rat anderer einholt. Die Güte schließt andererseits verschiedene Laster aus, sie fordert ein Freisein von Begierlichkeit, von ungeordneter Anhänglichkeit an die irdischen Güter, von Geiz. Positiv sind Mäßigkeit, die jeden Überfluß haßt, Liebe zur Armut, Gerechtigkeit, Freigebigkeit, Großzügigkeit (*Magnificentia*), Mitleid und Barmherzigkeit gefordert. Sehr oft wird die Bestimmung des Superfluum von den Franziskanerautoren als ein Akt der Gerechtigkeit bewertet; öfters aber wird sie mit der Barmherzigkeit in Zusammenhang gebracht. Dies aus dem zweifachen Grunde, weil damals die gewöhnliche Art, die überflüssigen Güter zu verteilen, das Almosen war, dessen wesentliches Element das Mitleid ist, und weil die Barmherzigkeit auch von dem gibt, was der « kluge », nur von der Gerechtigkeit geleitete Mann, als *necessarium*, d. h. etwas ihm Unentbehrliches beurteilt (153). Die richtige Beurteilung der freien Einkünfte kann nur aus einem tief christlichen Geiste heraus geschehen.

Um aber zu einem richtigen Urteil zu kommen, müssen auch alle *Umstände* berücksichtigt werden. Man muß die Person ins Auge fassen, Ort und Zeit beachten. Etwas kann für eine Person oder zu einer Zeit als überflüssig betrachtet werden, für eine andere Person oder zu einer andern Zeit kann

es notwendig sein. Damit ist der *relative Charakter* der Bestimmung der freien Einkünfte hervorgehoben. Ein allseitig gültiges Urteil verlangt zudem, daß die richtige *Absicht* vorhanden sei. Die Heiden ließen sich von natürlichen Motiven leiten, die Christen müssen übernatürliche Beweggründe beachten. Also nur der « vir prudens et bonus » ist imstande, das Superfluum richtig zu bestimmen.

Wenn Alexander von Hales und Bonaventura die einzelnen Elemente ihrer Untersuchung bereits vorfanden, so liegt ihr Verdienst darin, daß sie diese zu einer Einheit zusammengefügt und als besondere Quaestio behandelt haben. In verschiedenen Punkten sind sie vollständiger als ihre Vorgänger. L. untersucht und vergleicht die Resultate mit denen anderer Scholastiker. Uns interessiert besonders der Vergleich mit Albert d. Gr. und Thomas von Aquin.

Im wesentlichen stimmen *Albert d. Gr.* und Alexander von Hales überein. Albert bestimmt die Superflua « quibus sublatis adhuc potest conservari domus et familia et exerceri negotium et officium licitum ipsius personae : et hoc secundum aestimationem sapientis et boni viri. Necessarium autem est, quo ablato, haec commode fieri non possunt » (IV. Sent. d. 15 a. 16). Albert lenkt unsere Aufmerksamkeit auf das, was zur Arbeit notwendig ist, und fügt zur näheren Bestimmung des Notwendigen das « commode » hinzu. Er sagt aber nichts von der Bestimmung des Superfluums in bezug auf die andern (S. 188). Wiederholt bestimmt *Thomas von Aquin* das Superfluum und das Notwendige, aber nicht in einer gesonderten Quaestio. Die Terminologie des hl. Thomas deckt sich nicht einfach mit der Alexanders. Für diesen bezeichnet die necessitas personae das zum standesgemäßen Leben Notwendige. Für Thomas schließt das necessarium personae das für den einzelnen und seine Angehörigen Notwendige ein. Wenn es sich um das standesgemäß Notwendige handelt, so sagt der Aquinate « secundum conditionem seu statum personae ». Was seine Vorgänger eine necessitas naturae nannten, bezeichnet er als necessitas absoluta oder personae, das standesgemäß Notwendige als necessitas conditionata vel secunda (II-II 32, 5 u. 6). Besser als seine Vorgänger bestimmt Thomas das, was für die Zukunft als notwendig bezeichnet werden muß. Man muß nach dem urteilen, was probabiliter und ut in pluribus vorkommt (II-II 32, 5 ad 3). Thomas nimmt auch an, daß Güter, die nicht zum standesgemäßen Leben notwendig sind, aufbewahrt werden können, um sie andern zur gegebenen Zeit zu überlassen (S. 189). Wenn Thomas auch nicht eine besondere Quaestio über das Superfluum geschrieben hat, so finden wir doch bei ihm die verschiedenen Elemente, die eine solche Bestimmung ermöglichen. Ebenso finden wir bei ihm leicht jene Prinzipien, die eine Bestimmung der überflüssigen Güter im Einzelfalle ermöglichen. Auch Thomas hebt hervor, daß diese Feststellung nicht a priori geschehen kann, sondern nur kraft der Klugheit und des Glaubens (Quodl. VI q. 7, a. 12 ad 1). Besondere Aufmerksamkeit verdient der Text des hl. Thomas in IV. Sent. d. 15, q. 1 ad 4, in dem er die Rangordnung der Hilfe in der Not bestimmt. Hier ist Thomas vollständiger als seine Vorgänger.

Auch für unsere Zeit ist die dargelegte Lehre noch aktuell. Die sozialen

Verhältnisse haben sich zwar geändert. Die angeführten Prinzipien haben aber allgemeinen Wert, weil sie auf der Natur des Menschen aufbauen und sowohl seine persönlichen wie sozialen Pflichten berücksichtigen. Die Tatsache, daß nur der « vir prudens et bonus » im Einzelfalle recht bestimmen kann, welche Güter für ihn überflüssig sind, erklärt uns, warum wir in der Welt von heute so viele soziale Not finden. Was uns not tut, ist der christliche Geist, ohne den man für den Notleidenden nichts oder nur wenig übrig hat.

Die Arbeit, zu der wir dem Verf. von Herzen gratulieren, hat einen einzigen Schönheitsfehler, und das sind die verhältnismäßig vielen Druckfehler. Sie beziehen sich fast durchwegs auf die zahlreichen Fußnoten und sind meistens als Corrigenda vermerkt.

C. HUBATKA OFM Cap

Desqueyrat, A., S. J. : Bilan spirituel du Capitalisme. (Bibliothèque de la recherche sociale.) — Editions Spes, Paris (1956). 207 p.

Unter den vielen Definitionen des Kapitalismus — wie D. im Vorwort trefflich bemerkt, gibt es deren ebensoviele, wie es Leute gibt, die von Kapitalismus reden, — hebt der Autor die vier wichtigsten hervor, jene Leos XIII., des Liberalismus, der Wirtschaftswissenschaftler und schließlich des Durchschnittsfranzosen. Das Ziel des Buches ist, eine « geistige » Bilanz des Kapitalismus zu ziehen und nicht schlechterdings eine Bilanz des Kapitalismus. Ferner soll diese Bilanz im Hinblick auf die objektiven Ursachen der religiösen Ungläubigkeit gezogen sein. In einfacher, aber klarer Sprache gibt D. eine eingehende Analyse der Definitionen, um daraufhin in seiner geistigen Bilanz die Synthese herzustellen.

N. KETTERER OP

Wagenführ, Horst : Wie die Wirtschaft funktioniert. Eine Wirtschaftskunde für jedermann. 2. Aufl. — C. Bertelsmann-Verlag, Gütersloh 1955. 477 S.

Das Buch, das im September 1955 in erster Auflage erschien, konnte bereits im darauffolgenden November seine zweite Auflage erleben (21. bis 35. Tausend). Tatsächlich gehört es zu den praktischsten Einführungen in das Wirtschaftsleben. In fünf umfangreichen, gut gegliederten Kapiteln erhält der in wirtschaftliche Probleme noch uneingeweihte Leser einen Einblick in die Fragen: Mensch und Wirtschaft, Erzeugung und Verbrauch, Umlauf der Güter und des Geldes, Verteilung der Güter, Dynamik im Wirtschaftsleben. Reiches Bildmaterial veranschaulicht die schwersten wirtschaftswissenschaftlichen Gedanken. Man möchte das Buch jedem empfehlen, der als Nicht-Fachmann sich für Nationalökonomie interessiert. Selbst derjenige, der diesen Problemen noch fernsteht, wird, wenn er das Buch nur einmal zur Hand genommen hat, zur Lesung verlockt. Und er wird es mit viel Genuß und auch Lust lesen, da es seine lehrreiche Unterhaltung mit verborgenem Humor bietet.

A. F. Utz OP

Geschichte der Philosophie

Huonder, Quirin : Gott und Seele im Lichte der griechischen Philosophie.
— Max Hueber Verlag, München 1954. 243 S.

Diese vorzügliche Schrift ist offenbar das Werk eines geschulten Denkers, der die griechische Philosophie aus den Quellen kennt und der es versteht, seine Überlegungen und Feststellungen in anregendster Form zum Ausdruck zu bringen. Sein eigentliches Anliegen besteht darin, wie auch der Titel es andeutet, Gott und Seele an Hand eingehender Erforschung und sorgfältiger Deutung der einschlägigen Texte, « als die zwei größten Seinswirklichkeiten überhaupt » (6) zu erweisen. Er verfolgt also nicht so sehr ein historisches, als ein philosophisches, ja religiöses Ziel, wenn auch mit historischen Mitteln : die persönliche Aneignung des nach seiner Auffassung wichtigsten Gedankengutes jener Paideia, die Werner Jaeger zum Gegenstand seines großangelegten Hauptwerkes gemacht hatte und zwar bereits in der gleichen Gesinnung. « Gelingt es, Gott und Seele uns heutigen, vom Nihilismus durchtränkten, weil vom Schicksal so sehr betroffenen Menschen wieder als Realitäten lebendig zu erfahren, so mögen wir uns wieder lösen aus der bebenden und zitternden Angst am Abgrund des Nichts, der uns ständig zu verschlingen droht » (6).

Die Erinnerung an jene großartige Übersicht über die antike Theologie, die Augustinus, aus ähnlichen apologetischen Gründen, mit der ihm eigenen genialen Selbständigkeit der Gestaltung im 8. Buch seiner *Civitas Dei* (VIII 1-11) vorlegt, drängt sich dem Leser von selbst auf und bringt ihm zugleich den Vorteil einer streng quellenmäßigen Behandlung, wie sie Verf. befolgt, recht lebendig zum Bewußtsein.

« Nur auf das Wesentliche griechischer Gottes- und Seelenlehre » (5) will er sich beschränken. Daraus erklärt sich die Unvollständigkeit seiner Darstellung, wie z. B. in Bezug auf die weitere, absteigende Entwicklung der platonischen Theologie (Gesetze, *Epinomis* : kosmische Religion, Astralreligion) oder auf bestimmte Züge der philonischen Theologie (Lehre der göttlichen Potenzen) und auf die so sehr gemischte Psychologie desselben Philon mit ihrem steten Hin und Her zwischen platonischem Idealismus und stoischem Empirismus. Es lag eben nicht in seinem Plan, auf solche Nebensätze einzugehen.

Nach einer ergreifenden Einleitung über « Gott und Seele als Aufgabenheiten echten Philosophierens » (11-18) skizziert er die mehr oder weniger mythischen Anfänge der griechischen Religion und Anthropologie (19-33), um sich dann mit der Gottes- und Seelenlehre der vorplatonischen Philosophie, also bis Sokrates einschließlich, in längeren Ausführungen zu befassen (42-98), denen man meist zustimmen wird. Allerdings dürfte die zuversichtlich religiöse Wertung des ionischen Urwesens (Stoff), die er von Jaeger übernimmt, wohl zu optimistisch sein (42-47). Ferner war, nach der sehr bestimmten Angabe der platonischen Apologie, « Sokrates sich dessen » gar nicht « gewiß, daß die Seele nach dem Tode noch irgend eine Zukunft hat » (95).

Wichtig sind die zwei kurzen Kapitel über personalen Gott (34-38) und Schöpfungsgedanken (39-41) in der Antike, die zuvor eingeschaltet sind. Nachdem sehr richtig bemerkt wurde, daß in der Gottesfrage, um nicht anzustoßen, « die griechischen Denker eine Doppelsprache führen » mußten (33), die des Monotheismus und die des Polytheismus, heißt es weiter, daß die griechische Philosophie der Frage nach dem personalen Gott aus dem Wege geht (34). Dennoch sind die Eigenschaften, die sie dem ersten Wesen zuerkennt, vorab bei Plato und auch bei Aristoteles, dem nach Hirschberger das Wort vom personalen Gott auf der Zunge liegt, derart, daß sie es stillschweigend als personales Wesen denknötwendig voraussetzen muß (37). Dabei gibt Verf. zu bedenken, daß die objektiv-realistische Denkweise von Aristoteles (und noch mehr die von Platon) « stets Reales, Gegenständliches » (38) meint. Demnach wird denn auch die reale Subsistenz der Ideen bei Platon entschieden bejaht (101, 109).

Daß der Schöpfungsgedanke der ganzen Antike fremd gewesen sei, läßt sich nicht ganz halten (39). Eine Schöpfung aus dem Nichts kennt sie zwar bis auf Philon nicht. Dennoch klingt der Schöpfungsgedanke bei manchen Philosophen deutlich an (39), insofern etwa aus dem Urwesen des Anaximander oder des Heraklit oder ebenfalls, was Verf. nicht anmerkt, der Stoiker (ein wichtiger Streitpunkt zwischen ihnen und den Platonikern) alle Wesen der Welt nach ihrem ganzen Sein entstammen. Plato und Aristoteles hingegen lassen wohl den Weltstoff unabhängig von Gott bestehen (40). Was dagegen hier und später vorgebracht wird, hat wenigstens keine durchschlagende Bedeutung.

Bei Philon, der jedenfalls diese Frage niemals direkt angefaßt hat, besonders nicht in seiner Schrift über die Schöpfung (*De opificio Dei*), liegen doch gelegentliche Hinweise vor. Verf. bringt (193 vgl. 41) zwei Belegstellen. *Leg Al II 2* : Vor der Entstehung der Welt gab es nichts neben Gott. *Heres 36* : Gott trägt das Nichtseiende (= den Stoff) und erzeugt das All. Aber ib. 216 heißt es von Gott, daß er die mutterlose « Siebenheit » aus sich allein hervorgebracht hat, ohne einen Stoff irgendwie dabei zu gebrauchen. Demnach wäre es also bei der Weltschöpfung anders gewesen.

Es gibt aber bei Philon noch andere diesbezügliche Stellen, die seine eigentliche Überzeugung durchblicken lassen. *Planta 48* : Gott hat die Samen und Wurzeln aller Dinge gelegt (καθείς). Vgl. ib. 120 wo, nach Empedokles, als Wurzeln der Dinge die vier Elemente genannt sind, und ib. 2, wo der Urstoff die eine Wurzel ist, aus der die ganze Welt sich entfaltetete. *Conf 137* : Gott hat alle Dinge eingesetzt (ἔθηκε). Vgl. *Migr 182*, *Muta 29*, *Abrah 121*. Dann *Mos II 199* : Gott hat das Weltall eingesetzt und gebildet und zusammengeordnet. Und schließlich *Somn I 76* : Was früher nicht war, hat Gott hervorgebracht, οὐ δημιουργὸς μόνον, ἀλλὰ καὶ κτίστης αὐτὸς ὢν, nicht bloß als Bildner, sondern als Schöpfer.

Was nun Plotin anbelangt, so darf es wohl als ausgemacht gelten, daß er « mit seiner Ausstrahlungslehre eine wirkliche Schöpfung im Auge hat » (41 vgl. 215-219).

Von den folgenden Hauptstücken sind die bedeutendsten Plato (99-144), Aristoteles (145-179), Philon (189-200) und Plotin (201-229) gewidmet. Die

Stoiker (180-186) hätten wohl mehr Beachtung verdient. Wenigstens wird aber der wunderbare Zeushymnus des Kleanthes vollinhaltlich mitgeteilt (183).

Besonders gelungen ist die Darstellung der platonischen Theologie (99-128), wie sie im *Timaios* ihre letzte Vollendung erhält. « Ob Platon im *Symposion* zum Urschönen, im *Staat* zum Urguten, im *Parmenides* zum unbedingt Einen, im *Sophistes* zur weltordnenden Vernunft, im *Philebos* zum Nus, der uns König des Himmels und der Erde ist, und endlich im *Timaios* zum Demiurgen als Vater und Schöpfer des Alls vordringt, es ist immer der eine und derselbe Gott, nur in verschiedenen Einkleidungen und unter verschiedenen Aspekten » (115). « Die augustinische Theologie zeigt, wenn auch durch die Augen Plotins, durchaus platonische Wesenszüge. Die platonisch-plotinisch-augustinische Gotteslehre inauguriert die theologische Spekulation der Scholastik und verbleibt in ihr als wesentlicher Bestandteil ... Leider wurde (bei den Modernen) dem theologischen Gehalt der Dinge vielfach wenig ernste Aufmerksamkeit geschenkt » (128).

In der Seelenlehre (129-144) ist Plato der große Anwalt der Unsterblichkeit. Seinen Hauptbeweis hat Verf. in den folgenden Sätzen zusammengefaßt: « Die Seele ist in der Lage, Erkenntnisse des Ewigen zu gewinnen, die unverlierbar sind. Ist dem so, so muß die Seele am Ewigen selbst teilhaben, das zu erfassen sie fähig ist. Denn die Erkenntnis des Ewigen setzt notwendig den Ewigkeitscharakter der Seele voraus » (135). Daß der Beweis über das Ziel hinausschießt, ist uns ja klar. So hat denn Plato nur zu folgerichtig die Präexistenz der Seele (130) vertreten und später, nach dem *Staat*, die Seelenwanderung. Diese Irrtümer dürfen uns aber für sein wesentliches Verdienst nicht blind machen. Er hat vor allem die Jenseitsfrage in ihrem ganzen Ernst mit erschütternder Eindringlichkeit den Menschen vor Augen geführt und hat ihre Beantwortung « der christlichen Heilsordnung erstaunlich nahe gebracht » (140). In der Tat ist seine Eschatologie im *Gorgias* (138) und im *Phaidon* (139) — *Politeia*, *Phaidros*, *Timaios* und *Gesetze* werden hier nicht eigens angeführt — in ihrer herben Größe von bezwingender Wucht.

In der Darlegung der aristotelischen Gotteslehre (145-169) folgt Verf. im großen und ganzen der thomistischen Deutung, die auch seinerzeit von Brentano energisch befürwortet wurde. Vielleicht ist der historische Sachverhalt nicht ganz so einleuchtend. Immerhin kann sich diese Auffassung auf beachtliche Gründe berufen. Kennzeichnend ist es, wenn Verf. *Met* 1072b 14 übersetzt: « Auf diesem Urgrund also ruht der Himmel und die Natur », wo es heißen sollte: « An diesem Urwesen also hängt der Himmel und die Natur. » Ein Hängen durch Streben scheint ja nach dem Kontext gemeint zu sein.

Bei der Seelenlehre (170-179) weicht der spätere Aristoteles von Plato ab. Zum Teil mit Recht, wie bekannt. Zum Teil aber weniger glücklich, wie aus folgender Ausführung erhellt. « Der 'Denkgeist' von übernatürlicher Art und Herkunft führt ein Sonderdasein im Leib ... Mit dem leiblichen Tod kehrt er wieder dahin, woher er gekommen ist, nachdem er während des Lebens ... auf die niedere Denkseele ... eingewirkt hat ... Ob das Fortleben der höheren Geistesseele nach dem leiblichen Tod von Aristoteles als ein persönliches gedacht ist oder nicht, ist nicht klar ersichtlich » (178).

Höhere und niedere Denkseele ist hier zu verstehen nach der Lehre vom doppelten Intellekt, dem tätigen, ewigen und dem leidenden, vergänglichen (176). Der erstere übt eine immerwährende Denktätigkeit. « Es ist aber nicht so, daß der Geist bald denkt, bald nicht denkt. Freilich ist er erst nach der Trennung ganz er selbst und dieser Teil der Seele allein ist unsterblich und ewig. Wir haben aber keine Erinnerung davon, weil ja jener Teil nichts leiden kann, der leidensfähige Geist jedoch ist vergänglich, dessen sich der tätige bedient » (177). Man wird über den Sinn dieses Abschnittes wohl immer streiten. Wir möchten jedenfalls anders übersetzen. « Wir haben keine Erinnerung davon (von der steten Denktätigkeit des tätigen Intellekts in seiner ewigen Präexistenz — gegen die platonische Anamnese), denn wenn auch jener Geist unveränderlich ist, so ist doch der leidende Geist vergänglich und ohne ihn οὐθὲν νοεῖ = wird von uns nichts gedacht. » Als Subjekt zu νοεῖ dürfte nach dem « wir » des Satzanfanges und nach dem ganzen Zusammenhang des Textes (*De an.* 430 a. 10-25) die Seele (wir) gemeint sein.

Über die Darstellung von Philon und Plotin wollen wir nicht näher eingehen. Sie ist geradezu hervorragend und zeugt von einer ebenso genauen wie umfangreichen Kenntnis dieser zwei ganz besonders religiös eingestellten Denker. Wir konnten durch Stichproben feststellen, daß die deutschen Übersetzungen Plotins, die Verf. benutzte, von ungewöhnlicher Treue und Sprachfertigkeit sind. Die Verdeutschung Philons hingegen ist nicht immer sehr genau.

Philon gilt mit Recht als einer der ersten systematischen Vertreter der « negativen Theologie ». Sehr zu beherzigen wäre indes folgende treffliche Bemerkung. « Obwohl Philon so sehr betont, wir wüßten nur, daß Gott ist, nicht aber was er ist, erblickt er dennoch in der grenzenlosen Seinsfülle ebensosehr die Wesenheit wie die Existenz Gottes, die ja beide in Gott als dem schlechthin Seienden zusammenfallen. In der Auswertung seiner Seinspekulation entdeckt der Alexandriner einige wichtige Eigenschaften Gottes, wie seine Einheit und Einfachheit, Selbstgenügsamkeit und Bedürfnislosigkeit, Unwandelbarkeit, Ewigkeit und Allgegenwärtigkeit » (191). Bei der negativen Theologie darf es und kann es eben nicht bleiben.

Wir wünschen diesem schönen und gedankenreichen Werk recht viele Leser, noch mehr aber fleißige Benutzer. Wir haben daran eine Art Brevier jener religiösen Philosophie, deren bleibende Schätze würdig gewesen sind, in das große Erbgut der christlichen Offenbarung restlos einzugehen. Der Gott der Philosophen und der Gott der Propheten ist eben der eine und derselbe Gott, dessen ewiges Wort Mensch geworden ist zum Heil der Menschen.

M.-St. MORARD OP

Staritz, Ekkehart : Vom Schein zum Sein. Von der Phänomenologie zur Philosophia perennis, ein Abriß der Philosophie des 19. und 20. Jahrhunderts. (« Mensch und Welt », eine Schriftenreihe zu den Fragen unserer Zeit, hrsg. v. H. FENYVESSY O. P., Bd. I.) — Bouvier, Bonn 1953. 127 S.

Anregend, unterhaltend, journalistisch aufgeputzt mit markanten Zitaten und schlagfertigen Sprüchen in der Art seines Titels, gescheit und kenntnisreich, aber gewiß nicht ohne Tiefe, führt uns dieses kleine Werk durch die ganze Entwicklung der Philosophie im modernen Zeitalter vom Positivismus Comtes bis zur heutigen Neuscholastik.

Letztere, die merkwürdiger Weise der Romantik angehängt wird, hat Verf. mit dem höchsten Lob bedacht, wovon unser kleiner Freiburgerkreis seinen reichlichen Anteil bekommt. Es war ein gewagtes Unternehmen, diese vielgestaltige und weltumspannende Geistesbewegung in den knappen Raum von zwanzig Seiten (103-123) einzufangen. Verf. hat sich indes mit viel ernstem Fleiß bemüht, dieser Aufgabe gerecht zu werden, und man wird ihm dafür aufrichtig dankbar sein. Dabei hat er aber leider « Das Wesen des Thomismus » von P. Manser O. P. selig zu erwähnen versäumt, wo es ja kaum sonst heutzutage ein Werk geben dürfte, das so kräftig und folgerichtig die streng thomistische Denkrichtung verträte. Unsere Leser wissen, daß es bereits in einer dritten, von P. Wyser O. P. besorgten und sorgfältig revidierten Auflage erschienen ist.

Daß Etienne Gilson, das berühmte Mitglied der französischen Akademie, am Institut Catholique von Paris wirke und gar der Societas Jesu angehöre, ist ein Irrtum von erstaunlicher Massivität (113). Verf. weiß ja vieles, aber nicht immer alles, was man wissen sollte, um ein Werk wie das seinige zu schreiben. So ist ihm das letzte und wichtigste Werk Bergsons (58) « Les deux sources de la morale et de la religion » unbekannt geblieben wie auch, daß dieser große Denker in seinem Testament seinen inneren Anschluß an den katholischen Glauben ausdrücklich bekannte und um die Gunst eines kirchlichen Begräbnisses bat, die ihm auch, wenn wir nicht irren, vom Pariser Ordinariat gewährt wurde. Er hatte sich nämlich nicht taufen lassen, weil er sein angestammtes Volk in der Zeit seiner größten Bedrängnis nicht verlassen zu dürfen glaubte.

Gern verweist Verf. auf den für ihn wichtigen Unterschied zwischen « idealistischer » und « ideologischer » Einstellung. Die meisten neuzeitlichen idealistischen Philosophien, bemerkt er z. B. (45), « offenbaren eine ganz bestimmte Vorstellungs- und Wertungswelt, die nicht mehr rein idealistisch, auf ein Urbild ausgerichtet bleibt, sondern einem Abbild zugewandt und damit ideologisch wird ». Da weht uns fühlbar ein Lufthauch aus platonischen Regionen an. Berechtigt aber ist die Mahnung zu realistischem Ernst, die wir darin erblicken möchten.

Im gleichen Sinn bewerten wir die folgende, tiefblickende Bemerkung. « Um der Phänomenologie gewissermaßen eine nachträgliche Ehrenrettung zu bereiten, ist versucht worden, einen Unterschied zwischen ihr und dem Phänomenalismus zu konstruieren. Das scheint ein Spiel mit philosophischen Worten, hinter dem eine säuberliche Begriffsbestimmung nicht steckt. Denn,

wenn gesagt wird, der Phänomenalismus wolle nur die Erscheinung als solche erkennen, die Phänomenologie dagegen das Seiende, das Ding an sich, so muß darauf erwidert werden, daß sowohl Brentano wie auch Husserl und Scheler mit ihren psychischen Phänomenen, mit ihrer immanenten Intuition und ihrem Wertfühlen doch immer nur Abbildern nachgejagt sind, ohne die letzte Wahrheit zu erreichen. Wer sie bei Gott weiß, der wird bescheiden nur immer versuchen, ihr näher zu kommen, es aber vermeiden, sie phänomenologisch oder phänomenalistisch zu ergründen » (67). Hier wieder begrüßen wir gern den Hinweis auf jene realistische Denkweise, die allein den Aufstieg von den Geschöpfen zum Schöpfer beweiskräftig zu vollziehen vermag.

Notieren wir zum Schluß, wie Verf. sein eigenes Werk selbst charakterisiert. Er hat eben die Zeitgebundenheit der existenzialistischen Systeme betont. « Und damit gleichzeitig », fährt er weiter, « ist etwas angerührt, was vielleicht reichlich spät, aber sicherlich nicht zu spät in diesem Überblick über die Philosophie des 19. und 20. Jahrhunderts Erwähnung zu finden hat, die Frage nämlich *nach dem eigentlichen Zweck solcher gedrängter Übersicht*. Soll sie nur die bereits vorhandenen um eine neue vermehren? Dann wäre das Unterfangen sinnlos, weil es nicht darauf ankommt, das Gebäude der Lehrmeinungen mit anderen Zimmernummern zu versehen. Oder darf sie die Beziehungen der Menschheit zur Philosophie zu entschlüsseln suchen? Muß sie, um das mit anderen Worten auszudrücken, Wert darauf legen, *die menschliche Reaktion auf die Philosophie ihrer Zeit offenbar werden zu lassen*? Wir meinen, daß hierin *die eigentliche Aufgabe* beschlossen liegt, daß wir also von der Hoffnung, aber auch von der Enttäuschung, berichten dürfen, die den nach philosophischer Bereicherung Strebenden erhebt oder schüttelt, beschwingt oder lähmt » (76, von uns unterstrichen).

Auf existenzialistische Belehrung also richtig existenziell reagieren!

Wer eine anregende Rundreise durch die Kurorte der modernen Weisheit unternehmen will, wird unser Büchlein mit Gewinn und Genuß gebrauchen.

M.-St. MORARD OP

Castelli, Enrico : Le temps harcelant. (Bibliothèque de philosophie contemporaine.) — Presses universitaires de France, Paris 1952. XI-135 p.

Das italienische Werk, dessen französische Übersetzung hier vorliegt, erschien 1947 in Rom unter dem Titel: « Il tempo esaurito ». In seinen Analysen und Beschreibungen, in denen die Sehweise des Existenzialismus oft zu merken ist, zeigt der Verfasser, welche Auswirkungen die stets fortschreitende Technisierung des Lebens auf den Menschen hat. Der Mensch verliert immer mehr die Muße und lebt dem Augenblick. So hart und düster die Schilderungen manchmal wirken mögen: Castelli verschreibt sich nicht dem Pessimismus. Er schneidet und brennt, damit der Mensch wieder zu sich kommt. Der Mensch muß zunächst schonungslos seiner Lage bewußt gemacht werden; dann erst kann die Umkehr einsetzen. Sie ist möglich, und zu ihr will das Buch beitragen.

E. GRUNERT CSSR

Spier, J. M. : **Christianity and Existentialism**. Translated with an Introduction and notes by David Hugh FREEMAN. — The Presbyterian and Reformed Publishing Company, Philadelphia 1953. XIX-140 p.

Traduit du hollandais, l'ouvrage de M. Spier exprime le jugement d'un penseur protestant sur l'existentialisme. L'introduction du traducteur présente la pensée philosophique de M. Spier, qui se rattache à celle de H. Dooyeweerd. On pourrait l'appeler un criticisme religieux, c'est-à-dire qu'elle considère comme dogmatique, et donc non-critique, toute philosophie qui ne se rend pas compte que des présupposés religieux, au sens le plus large de ce mot, de toute pensée théorique. L'exposé de M. Spier se divise en deux parties. La première expose le contenu de l'existentialisme. Un premier chapitre en présente les origines historiques, c'est-à-dire la situation créée par les grands systèmes idéalistes allemands, et insiste particulièrement sur Kierkegaard et Nietzsche, les pères de l'existentialisme, pour se terminer par un tableau des conditions générales de la culture, responsables de la naissance de la nouvelle philosophie. Un deuxième chapitre, intitulé : l'existentialisme proprement dit, traite de Jaspers et de Heidegger. Le troisième est consacré à l'existentialisme en France : Marcel, Lavelle et Sartre. Enfin un quatrième chapitre présente l'existentialisme théiste de Lœn, philosophe hollandais.

Une deuxième partie est consacrée au jugement que le penseur chrétien doit porter sur l'existentialisme. Un premier chapitre dégage les traits généraux de ce courant de pensée, un second met en valeur les éléments de vérité qu'il contient. En quelques pages, brèves mais énergiques, le dernier chapitre conclut au rejet de cette philosophie et fournit les raisons de ce verdict sévère.

Il y a peu à dire de cet ouvrage. L'intention est certainement excellente. Les développements sont clairs. Rien cependant ne permet de penser que l'auteur a eu entre les mains les textes mêmes des auteurs qu'il expose et critique. Les références sont de seconde main et renvoient, à peu près exclusivement, à des travaux en néerlandais. L'ensemble reste donc sommaire, sans être inexact, sauf pour Heidegger. On ne voit pas sur quoi l'auteur peut s'appuyer pour affirmer que la pensée de Heidegger ne fut connue que de ses collègues, jusqu'au moment où sa réputation internationale fut développée par les écrits de Sartre, son ancien étudiant (p. 27). Le traducteur a fort heureusement éclairé par quelques notes telle ou telle argumentation qui ne se comprend que dans la perspective de la pensée personnelle de M. Spier. Si donc le présent ouvrage peut faire connaître les très grandes lignes de l'existentialisme et les thèmes majeurs de la pensée de ses principaux représentants, il est utile surtout pour faire connaître à l'étranger la pensée d'un groupe original de philosophes réformés des Pays-Bas.

L.-B. GEIGER OP

Besprechungen

Bulletin de Théologie biblique du Nouveau Testament

Selon J. W. Bowman¹, professeur au Séminaire de Théologie de San Francisco, il y aurait trois positions dominantes en théologie biblique : *L'optimisme humaniste*, inspiré de Fichte et Hegel, et qui s'exprime dans le libéralisme et le modernisme. C'est un « monologue de la raison » qui oppose le Jésus de l'histoire et le Jésus de la foi. *Le pessimisme apocalyptique*, représenté par Kierkegaard et K. Barth, où la conversation avec Dieu est possible, mais *a long* : Dieu reste dans les cieux et l'homme sur terre. *Le réalisme prophétique*, adopté par notre auteur, et qui serait l'équivalent de la *Heilsgeschichte*² : Le contenu de l'Écriture est déterminé par le Saint-Esprit, l'homme connaît Dieu et cherche à faire sa volonté ; un dialogue intime, personnel et vivant avec Dieu est possible.

La théologie paulinienne de l'histoire fixe le thème du réalisme prophétique : L'Évangile n'est pas autre chose, en effet, que la proclamation, puis le récit de l'acte rédempteur de Dieu en faveur de l'homme ; la promesse, puis la réalisation du salut dont la foi est la condition *sine qua non*, accessible à toutes les générations (cf. *Is.* LII 7) ; de ce chef, Jésus-Christ, réalisant le propos divin, est le centre de toute l'histoire antérieure et postérieure ; comme l'ont compris de façon indépendante saint Étienne et l'Épître aux Hébreux.

Quant au contenu des Écritures, J. W. B. le distribue heureusement sous quatre chefs : L'Évangile de Jésus-Christ³, de Dieu⁴, du Règne⁵,

¹ John Wick Bowman : *Prophetic Realism and the Gospel*. A Preface to Biblical Theology. — The Westminster Press, Philadelphia [1956]. 288 p.

² La position de J. W. B. est bonne, mais son expression peu claire : « La théologie du réalisme prophétique est un évangélisme s'exprimant dans la terminologie de l'époque actuelle et dans le contexte de la pensée moderne » (p. 13) ; c'est une théologie révélatrice (p. 14) ; tout le contenu de l'Évangile est une révélation prophétique (p. 15). On corrigera cette équivocité du langage par les précieuses mises au point de H. SCHLIER ; *Sinn und Aufgabe einer Theologie des Neuen Testaments*, dans : *Biblische Zeitschrift*, 1957, pp. 6-22.

³ Rejetant le rationalisme de T. Craig et de R. Bultmann, B. s'efforce de situer la place de l'Incarnation, de l'Expiation et de la Résurrection dans la Théologie biblique : Jésus-Christ, révélateur de Dieu lui-même, est Dieu dans l'histoire.

⁴ Dieu Créateur et Père, Docteur, Rédempteur et Ami : sa Justice, sa Sainteté et sa Fidélité.

⁵ Le concept et la réalisation de la Souveraineté de Dieu. La contribution de

de notre salut ⁶. — Ce livre, plus intelligent que fouillé, contient maintes notations intéressantes, notamment sur l'homogénéité de l'histoire, la relation : Promesse-Evangile, Création-Rédemption. Ecrit avec foi, il est de l'authentique théologie biblique.

L'inspiration de *J. S. Thomson* ⁷ est analogue à celle de *J. W. B.* Comment mettre en valeur l'actualité de l'Evangile ? Comment le message du Christ et des Apôtres demeure-t-il valable pour nos contemporains ? Ce sera par l'espérance du salut et du bonheur engendrée dans l'âme par l'annonce de la Bonne Nouvelle. Les pages les plus neuves de ce volume, d'une lecture aisée, sont consacrées à étudier la relation entre l'Evangile annoncé par Jésus et l'Evangile élaboré et prêché par la primitive Eglise. Jésus, en effet, a prêché l'Evangile du Royaume de Dieu, c'est-à-dire du pardon et de la vie nouvelle accordés par Dieu à la foi. Mais les Apôtres ont annoncé le Christ, Seigneur, Fils de Dieu, crucifié et ressuscité. Y aurait-il deux évangiles ? Celui de Dieu et celui de Jésus ? En réalité, on ne peut dissocier le Père et le Fils. Si l'Evangile prêché par le Christ est devenu l'Evangile ayant le Christ pour objet, c'est que — déjà durant sa vie terrestre — Jésus et son Evangile ne faisaient qu'un ; sa vie, sa mort, sa résurrection étaient le complément et l'achèvement de sa prédication. Son message n'était pas dissociable de sa personne. C'est donc à bon droit que l'Eglise primitive définissait son objet de foi dans la puissance de Dieu concrète et actuelle manifestée dans le Christ ressuscité, en qui les hommes, réconciliés avec Dieu, sont purifiés de leurs péchés et ont accès au ciel. Tout ceci, exposé avec lucidité et sobriété, a — entre autres mérites — celui de réagir contre l'eschatologisme à la mode.

Dans une exégèse minutieuse de *Rom. v, 12-21*, *Karl Barth* souligne l'unité profonde de la rédemption et de la création ⁸ : C'est la nature humaine du Fils de Dieu qui, non seulement donne son sens à l'homme lui-même, mais qui est le fondement de la vie chrétienne et de l'Eglise. C'est dire que notre unité avec Adam est moins essentielle et moins significative que notre véritable unité avec le Christ ⁹.

Jésus à l'Evangile du Royaume : Il l'annonce, il est l'agent de son établissement ; son dernier repas est le symbole du banquet céleste ; le devoir présent de l'Eglise d'établir ce royaume universel ; ce que saint Paul appelle l'*oikodomé*.

⁶ L'homme comme pécheur, la repentance ; L'Eglise, communauté de sanctification, l'eschatologie.

⁷ James Sutherland Thomson : *The Hope of the Gospel*. (Alexander Robertson Lectures delivered at the University of Glasgow, 1954.) — S. C. M. Press, London 1955. 188 p.

⁸ Karl Barth : *Christ and Adam*. Man and Humanity in Romans 5. Translated by T. A. Smail. (Scottish Journal of Theology, Occasional Papers, 5.) — Oliver and Boyd, Edinburgh 1956. 45 p. Ce fascicule est la traduction de « Christus und Adam nach Römer 5 », dans les « Theologische Studien » de Zurich.

⁹ Ces pages, stimulantes pour la réflexion du lecteur, traduisent par des formules à l'emporte-pièce une pensée systématique : « La correspondance et l'identité formelle entre Adam et le Christ est basée sur leur disparité matérielle » (p. 44) !

Professeur au Séminaire diocésain de Barcelone, *J. Capmany Casamitjana* met en relief la valeur rédemptrice de la Résurrection¹⁰, dans sa double acception de lumière (dans l'ordre de l'exemplarité intentionnelle) et de vie (dans l'ordre de la causalité efficiente et instrumentale). Pour résoudre les difficultés qui se posent à propos de *Rom. iv, 25* : « *resurrexit propter justificationem nostram* », l'auteur recourt à saint Thomas (III^e P. q. 56) et à Cajetan¹¹. A la fin de cette étude, menée avec une rare maîtrise, deux appendices précisent l'influence de la Résurrection du Christ sur la spiritualité chrétienne, et son rapport avec l'histoire humaine.

Les lecteurs de langue française sauront gré aux éditions Alsatia d'avoir mis à leur portée le beau livre de *E. Stauffer*, évoquant la lutte trois fois centenaire entre l'*Imperium romanum* et l'*Imperium Christi et gratiae*¹². Dans cette fresque historico-théologique, est évoqué de façon saisissante le mensonge des mythes antiques (divinisation de la nature, de la fatalité, de l'Empereur) ; à quoi s'oppose le fait du Fils de Dieu incarné et sauveur, rétablissant la frontière entre le sacré et le profane, et du même coup la transcendance du divin. L'épiphanie de Jésus est la réponse aux problèmes, aux illusions, aux désirs et aux impératifs du *prôton pseudos* exaltant la créature, comme un blasphème vivant : « Le christianisme apportait le témoignage de la Vérité au sein d'un monde menteur, et c'est pourquoi il l'a emporté sur les vieilles religions païennes¹³. »

Après cette lecture, on trouvera décevantes les trois conférences que *M. A. C. Warren* réunit en brochure¹⁴. Il est vrai qu'elles se présentent

¹⁰ JOSÉ CAPMANY CASAMITJANA : *La Resurrección del Señor. Ensayo de síntesis teológica. Oración inaugural del curso académico 1956-1957* — Seminario Conciliar de Barcelona, 1956. 110 p.

¹¹ La Résurrection de Jésus-Christ exerce une influence sur notre justification et sur notre résurrection selon une double causalité « efficiente-instrumentale » et « exemplaire-sacramentelle ». Le *modus efficientiae* dont parle saint Thomas est une causalité qu'il faut attribuer, non à l'acte instantané et fugitif de la résurrection, mais à la réalité permanente qu'est son effet immédiat, c'est-à-dire au Christ en tant qu'homme ressuscité. Cette efficence de la Résurrection ne doit pas être séparée de la Passion et de la mort de Jésus ; mais il faut distinguer leur exemplarité, puisque la mort se rapporte plutôt à la rémission des péchés et la résurrection principalement à la « revivification ». Ceci doit évidemment s'entendre en fonction du rapport étroit que saint Thomas établit entre causalité efficiente et exemplaire.

¹² Ethelbert STAUFFER : *Le Christ et les Césars*. Traduction de G. Duchet-Suchaux. — Editions Alsatia, Colmar-Paris [1956]. 331 p.

¹³ *Op. cit.*, p. 229. Les lecteurs non avertis apprendront ici l'essentiel sur le culte impérial et la déclaration de guerre apostolique contre cette adoration du César romain ; les exégètes eux-mêmes ne liront pas ces pages sans profit. Le chapitre consacré au paiement du tribut (*Mc. xii, 13-17*) constitue ce qu'on a écrit de plus pénétrant et de mieux informé sur ce sujet. Les illustrations sont excellentes. La langue de E. S. n'est pas facile, et c'est dire le mérite du traducteur.

¹⁴ M. A. C. WARREN : *Caesar the beloved Enemy. Three Studies in the Relation of Church and State* — S. C. M. Press, London 1955. 94 p.

comme un examen préliminaire de certains aspects de la relation de l'Eglise et de l'Etat, envisagée dans le contexte de la mission chrétienne dans le monde contemporain. Exposé curieux, où le conférencier exalte un « impérialisme spiritualiste » et identifie *agapè* et *philanthropie* ; élaboration insuffisante de *Rom. XII-XIII*, qui semble ignorer la production considérable sur ce thème.

De la même valeur sont les considérations de *T. F. Torrance* sur le Christ-prêtre, l'Eglise, le ministère, l'épiscopat¹⁵ et dont le pivot semble être constitué par cette phrase : Parce que l'Eglise est formée par un Esprit pour former un corps avec le Christ, la participation de l'Eglise au ministère du Christ est d'abord corporelle (p. 35). Ainsi le ministère de l'Eglise se réfère premièrement au sacerdoce royal qui appartient à tout membre du corps du Christ... Mais on voit aussitôt que la rigueur logique n'est point le don propre de T. F. T. Celui-ci a lu sa Bible et il exploite les données les plus disparates en faveur de sa thèse, sans tenir compte de la date et du contexte de tel verset, et sans même faire valoir les arguments essentiels¹⁶.

De bien meilleure qualité est l'étude parallèle du ministère et de l'épiscopat dans l'Eglise primitive par *J. K. S. Reid*¹⁷, distribuée en trois chapitres. Le premier s'attache d'abord au prototype de tout ministère, celui du Seigneur, défini comme un « service » (Mc x, 42) ; mais délégué aux Douze et aux Apôtres. Dans Mc. III, 14, l'apostolat est une fonction missionnaire ; pour Lc. VI, 12, il semble qu'il soit déjà un office (confirmé par Mt. XIX, 28 ; Apoc. XXI, 14), habilitant chaque sujet, de façon permanente et définitive, à prêcher et à baptiser (Mt. XXVIII ; Act. I, 21), donc au ministère de la Parole et des sacrements, comme délégué du Christ (Mt. x, 40 ; Mc. IX, 41 ; Lc. x, 16). Un second chapitre étudie le ministère à l'âge apostolique. Que font les Douze ? Ils enseignent, prient, rompent le pain (Act. I, 2 ; II, 42), imposent les mains et gouvernent (v, 12) ; ordonnent les diacres (vi, 1-6), communiquent le Saint-Esprit (VIII, 14-24) : Ils dirigent activement la vie et l'expansion de l'Eglise. Telle sera l'œuvre de Paul, dans le monde gréco-romain, en vertu de son don d'Apostolat qui lui confère l'autorité nécessaire. Il n'est pas possible de déterminer exactement les pouvoirs propres à l'épiscope des Pastorales. D'où les judicieuses réflexions du dernier chapitre : Comment l'apostolat est-il devenu épiscopat ? L'office de l'Evêque corres-

¹⁵ T. F. TORRANCE : *Royal Priesthood*. (Scottish Journal of Theology, Occasional Papers, 3.) — Oliver and Boyd, Edinburgh 1955. ix-108 p.

¹⁶ Par exemple, le sacerdoce de Melchisédech, roi-prêtre, n'est pas évoqué en faveur du sacerdoce royal de Jésus ; par contre, on apprend que *leitourgos* est bien adapté à cette conception. Il y a pire. L'auteur ne sait pas lire un texte. Il écrit : « La Congrégation du Saint-Office déclarait en 1944 que la foi au retour du Christ ne devait pas être enseignée avec certitude » (p. 57). Son sens théologique n'est pas moins suspect : « La promulgation romaine de l'assomption de la Vierge Marie dans les cieux est le signe d'une incroyable impatience, car cela signifie la réinterprétation de la *parousia* du Christ en termes d'assomption de l'Eglise » (p. 57). *Credis hoc?*

¹⁷ J. K. S. REID : *The Biblical Doctrine of the Ministry*. (Scottish Journal of Theology, Occasional Papers, 4.) — Oliver and Boyd, Edinburgh 1955. vii-47 p.

pond-il à celui de l'Apôtre ? Les faits sont ambigus et il ne faut pas demander aux textes plus qu'ils ne disent. Toute théorie de l'origine de l'épiscopat suppose une interprétation des faits, légitime d'ailleurs, mais par conséquent d'une autorité relative. Ce qui est sûr, c'est que les traits de l'Evêque correspondent exactement à ceux de l'Apôtre ; en particulier, son caractère de gardien de la foi et de la tradition reproduit celui des Douze « témoins » du Christ. Or ce témoignage est permanent, car c'est celui du Christ ressuscité que l'Eglise a pour fonction de continuer et de transmettre... Telle est la conclusion de l'auteur, dont on louera la sobriété et l'honnêteté intellectuelle. Dans cette question si délicate, où tant de passions se sont faites jour, ces pages représentent l'exposé le plus lucide et le plus probe que nous ayons lu ; ce qui ne veut pas dire que nous partagions toutes les positions de R., notamment son scepticisme sur l'« épiscopat » des Pastorales.

Si étrange que cela paraisse, les études sur la notion biblique de grâce sont rares. On saura gré à C. Ryder Smith d'avoir élucidé le concept de *Charis*¹⁸. Sa manière, très personnelle, reflète bien les orientations de l'exégèse contemporaine. D'une part, il s'attache aux vocables, hébraïques et grecs, cherchant à préciser leurs différentes nuances profanes ou religieuses, sans majorer ni infléchir leur signification usuelle ; c'est l'usage seul, en effet, qui permet de reconstituer toutes les composantes d'une notion. D'autre part, il envisage la grâce en fonction des thèmes connexes d'élection, *agapè*, péché, miséricorde, etc., ce qui permet de la situer exactement dans l'économie du salut. Cette ampleur d'horizon — qui nuit quelque peu à la détermination précise du concept de grâce — est certainement l'apport le plus neuf de ce volume à la théologie biblique.

R. S. conçoit les choses ainsi : Pardon et salut sont intimement liés à *charis* et à *éléos*, puisque ceux-ci impliquent libération des péchés passés. De cette intervention divine, marquée par l'élection et une absolue gratuité, naît une nouvelle création, œuvre de la grâce proprement dite. Cette dernière va conduire toute la vie chrétienne, Dieu la fomentant et stimulant par la paracèse aux formes multiples, qui communique secours et réconfort. Cette vie de la grâce, en effet, est soumise à une pédagogie divine la mettant aux prises avec des épreuves, des « tentations » ; mais ce test de la fidélité chrétienne est œuvre d'amour et de grâce. C'est une bénédiction qui s'épanouit en paix chez ceux qui sont « dans le Christ ». L'amour, enfin, est sous-jacent à tous ces aspects de la grâce¹⁹.

¹⁸ C. RYDER SMITH : *The Bible Doctrine of Grace and related Doctrines*. — The Epworth Press, London 1956. VIII-247 p.

¹⁹ Autant l'analyse des vocables est minutieuse, autant celle des notions laisse le lecteur sur sa faim. Sans doute, R. S. ne veut pas dépasser le domaine proprement scripturaire ; mais le fruit de tous ces rapprochements de textes pourrait cependant donner une intelligence moins fruste de leur contenu. Le chapitre sur la coexistence de la grâce et du péché (p. 125 sv.) montre précisément la capacité de l'auteur de fournir une telle élaboration. On est surpris de lire (p. 53, 98) : c'est une erreur d'attacher de l'importance au fait que l'amour de Dieu est toujours exprimé dans les Septante par *agapè*. Le terme lui-même n'impose pas de limite ni ne dénote

Excellente est la plaquette consacrée par *Pablo Termes Ros* au *Travail selon la Bible* ²⁰. On pourrait, certes, chicaner l'auteur sur quelques points de vue modernes, tels que la noblesse du travail développant la personnalité et facteur de civilisation — un sémite et surtout un Israélite comprendrait-il ? — et sur la difficulté d'élaborer une théologie à partir des faits concrets et d'une morale « de situation », comme en fournissent la plupart des textes bibliques. Mais, à son plan, cet exposé à la fois dense et agréable à lire apporte une lumière authentiquement chrétienne sur le labeur. Nous félicitons l'auteur d'avoir au moins mentionné le travail intellectuel ; ses pairs le traitent par préterition, et pourtant n'est-il pas lui aussi « à la sueur de son front » ?

Dans un tout autre genre, les notations de *R. Dupuis* et *P. Celier* sur la courtoisie ²¹ montrent ce que la révélation chrétienne ajoute à la réflexion profane. Spinoza définissait la courtoisie : « Le désir de faire ce qui plaît aux hommes et de renoncer à ce qui leur déplaît. » Mais ce sentiment au Moyen Age se revêtait d'affabilité et de joie (*hilaris*), et comportait tout ensemble : accueil et hospitalité, loyauté et fidélité, pitié et douceur, bonté et service ; toutes valeurs correspondant à la bénignité et à la mansuétude biblique ; si bien que nos auteurs conçoivent la courtoisie comme la liturgie de la dilection fraternelle ²².

Quant à la force, la discipline, l'esprit d'équipe et l'amour de la paix, ce sont — d'après *Jean Molager* ²³ — les constituantes de l'idéal du soldat, tel qu'on peut le reconstituer en fonction de la théologie paulinienne. On sait combien l'Apôtre a exploité le symbolisme militaire dans sa panoplie des vertus, et J. M. en a tiré intelligemment parti. Les citations, très nombreuses, sont reproduites in extenso, et à peine glosées ; si bien que le lecteur est introduit avec discrétion et sécurité dans la pensée apostolique elle-même.

C. SPICQ OP

aucune forme particulière d'amour. C'est justement le mot grec ordinaire pour toute sorte d'amour... Ce n'est certainement pas ce qui ressort du lexique des papyrus et des inscriptions hellénistiques. Quant au Grec classique, il ignore ce substantif.

²⁰ Pablo TERMES ROS : *El Trabajo según la Biblia*. Oración inaugural del Curso académico 1955-1956 — Seminario conciliar de Barcelona, 1955. 94 p. Dans la précieuse bibliographie contemporaine, la brochure de E. B. ALLO, *Le Travail selon saint Paul*, est omise.

²¹ Roger DUPUIS S. J. et Paul CELIER : *Courtoisie chrétienne et Dignité humaine*. — Mame, Tours 1954. 277 p.

²² D'où un bref commentaire des textes évangéliques, mettant en relief la délicatesse de Jésus envers tous ceux qui l'approchent ; puis l'évocation de l'Apôtre et d'autres saints traduisant leur charité en courtoisie, cette politesse du cœur. — Il est superflu de souligner l'opportunité de ces exemples !

²³ Jean MOLAGER : *Saint Paul et l'idéal chrétien du soldat*. Esquisse d'une spiritualité adaptée au milieu militaire. — Chez l'auteur, 86 rue de la Part-Dieu, Lyon 1955. 110 p.

Dogmatik

Brinktrine, Johannes : Die Lehre von der Schöpfung. — Ferdinand Schöningh, Paderborn 1956. 367 S.

Wie die schon erschienenen Bände der Dogmatik des Paderborner Theologen, so schließt sich auch die Schöpfungslehre eng an die Lehre des Aquinaten an. Das kommt sowohl in Einzellehren als auch in dem Bestreben zum Ausdruck, dieses Lehrstück ganz dem Gottesgedanken unterzuordnen. Wie Thomas, so widmet auch B. der Engellehre einen außergewöhnlich großen Raum. Es schien ihm « eine eingehendere Behandlung der Welt des Immateriellen . . . gerade im Zeitalter des Materialismus, der die Existenz des Geistigen leugnet, am Platze zu sein ». Doch bietet gerade die Schöpfungslehre reichlichen Anlaß, die Lehre des hl. Thomas durch Hinweise auf die Ergebnisse der Profanwissenschaften, so der Astronomie, der Physik und Biologie, zu ergänzen und zu erläutern. Das geschieht in diesem Lehrbuche bei allen einschlägigen Problemen, so in der Entwicklungslehre, der Deutung des Hexaemeron, bei der Lehre von der Erschaffung des Menschen und der Abstammungslehre. Wir wünschen auch diesem Bande weite Verbreitung unter den jungen Theologen.

A. HOFFMANN OP

Hophan, Otto : Die Engel. — Räber, Luzern 1956. 367 S.

Der Traktat über die Engel wird in der Dogmatik meistens sehr kurz behandelt, obwohl der hl. Thomas in der Summa den Engeln nicht weniger als 24 Quaestionen widmet. Daher ist es sehr zu begrüßen, daß der bekannte Schriftsteller aus dem Kapuzinerorden ein ausführliches Werk über die himmlischen Geister geschrieben hat. Es ist nicht eine wissenschaftliche Arbeit, welche der theologischen Forschung neue Ergebnisse vorlegen möchte, sondern eine auf soliden und fleißigen Studien beruhende Darstellung der Engellehre für weitere Kreise. Für die Einteilung des Buches ließ sich der Verfasser von der bekannten Stelle (De genesi ad litteram 2, 26) inspirieren, wo der hl. Augustinus von der « cognitio matutina und vespertina » der Engel spricht. Im ersten Kapitel: « Die Engel des Urlichts », behandelt Hophan die Existenz, das Wollen und das Erkennen der Engel. In den folgenden Kapiteln: « Die Engel des Frühlichtes und die Engel des Morgens », ist die Rede von der Erschaffung der reinen Geister, von ihrem Einwirken auf die materielle Welt und ihren Hierarchien. Das Walten der Engel in der Geschichte des auserwählten Volkes wird im Kapitel: « Die Engel des Vormittags », geschildert. Das Verhältnis der Engel zum Gottmenschen und ihre Dienste während des Erdenlebens Christi finden in einem eigenen Kapitel ihre Darstellung, welches den Titel trägt: « Die Engel des Mittags ». « Die Engel des Nachmittags » stehen im Dienste des mystischen Herrenleibes und vereinigen sich mit den Gläubigen im liturgischen Gebet. Die « Engel des Abends » stehen den Gläubigen bei in der entscheidenden Stunde des Übergangs ins jenseitige Leben. Im Kapitel über die « Engel der Nacht »

wird die Lehre über die gefallenen Geister dargelegt. Das Schlußkapitel: « Die Engel des ewigen Tages », schildert wie Engel und Menschen in seliger Gemeinschaft den dreieinigen Gott lieben und loben.

Die theologischen Fragen über Wesen, Erkenntnis und Wollen der Engel über die verschiedenen Chöre, das Wirken der guten und der bösen Engel werden in engem Anschluß an den hl. Thomas behandelt. Leider — und das scheint dem Rezensenten der einzige Fehler an diesem wertvollen Buch zu sein — sind die Thomaszitate nicht immer genau angegeben (so im Kap. 1 die Anmerkungen 88, 89, 109, im Kap. 4 Anm. 44; im Kap. 6 Anm. 29; im Kap. 6 die Anm. 14, 31, 125). Der Verfasser hält mit Alexander von Hales und Suarez die Ansicht, daß Christus den Engeln alle Gnaden verdient habe, für die wahrscheinlichere. Weil P. Otto Hophan ein Meister der Sprache ist, der auch einen Blick hat für die Probleme unserer Zeit, ist die Lektüre seines Engelbuches ein Genuß. Immer wieder findet der Leser diskrete Hinweise auf modernstes Geschehen. Dem Verfasser ist besonders dafür zu danken, daß er die Heilige Schrift sehr oft zu Worte kommen läßt, die ja die wichtigste Quelle für die Engellehre ist. B. DRACK OSB

Xiberta, Bartholomaeus M., O. Carm. : Tractatus de Verbo Incarnato. 2 vol. I : *Introductio et Christologia* ; II : *Soteriologia*. — Consejo superior de investigaciones científicas, Matriti 1954. 766 p.

Die vorliegenden Bände enthalten die Vorlesungen, die der Verfasser am Carmeliterkolleg zu Rom gehalten hat. Nach einem kurzen Überblick über die christologischen Kontroversen der christlichen Frühzeit, des Mittelalters und der Gegenwart (28-61) werden im ersten Teil (*Christologia seu De Constitutione Christi*) in drei Sektionen die einschlägigen Fragen behandelt: Die Grundlinien der Konstitution Christi (62-272), deren Folgen (273-352), die übernatürlichen Gaben der Menschheit Christi (353-455). Der zweite Hauptteil befaßt sich mit der Erlösungslehre (*Soteriologia seu De operibus ad humani generis redemptionem*), wieder in drei Sektionen aufgeteilt. Sect. I enthält die Lehre von den Mysterien des Lebens Christi (465-538). Es kommen hier alle Geheimnisse des irdischen Lebens Christi zur Sprache, von der Empfängnis bis zur Himmelfahrt des Herrn. Bemerkenswert ist, daß nicht nur die Beziehungen Christi zu seiner Mutter, sondern auch die eigenartigen zum hl. Josef behandelt werden und folgende These aufgestellt wird: « Christus Dominus ad S. Joseph relationem habet Filiationis imperfectae prout huic deest quaelibet participatio in generationem. Cetera vero paternitatis officia eidem plane conveniunt » (480 ff.). In einer zweiten Sektion wird die eigentliche Erlösungslehre dargestellt (539-579), d. h. es wird die Heilsbedeutung der schon vorher behandelten Mysterien des Lebens Christi aufgezeigt. Eine letzte Sektion (*De muneribus Christi seu de permanenti influxu Christi in salutem hominum instaurandam*) enthält die Lehre von den Ämtern Christi, dem Lehr-, Priester- und Hirtenamt, dem Mittlertum Christi und seiner Stellung als Haupt der Menschheit. Was Thomas in der ersten Frage seiner Christologie behandelt, die Angemessenheit und der Beweggrund der Menschwerdung, findet hier seinen Platz in

einem Complementum (De Incarnatione Verbi sub luce rationis humanae). So wird in diesem Werke der im dritten Teil der Summa behandelte Stoff von Xiberta unter andern Gesichtspunkten dargeboten. Ein sehr umfassender Conspectus bibliographicus (671-739) schließt den zweiten Band ab. Die eigentümliche Note dieser Christologie ist diese: sie wendet sich, wo immer die Sache es fordert, gegen heutige Bestrebungen, der Menschheit Christi eine übergebührende Selbständigkeit zuzuerkennen. Ihr Anliegen ist es, einer Christologie zur Anerkennung zu verhelfen, welche im Sinne Cyrills und des hl. Thomas die Einheit Christi herausstellt. A. HOFFMANN OP

Dillenschneider, Clément, C. Ss. R. : Le principe premier d'une théologie mariale organique. Orientations. — Editions Alsatia, Paris [1955]. 186 p.

D. hat seinen Stoff ähnlich wie in seiner Schrift *Le Mystère de la Co-rédemption Mariale*, Paris (1951), ausgezeichnet systematisiert und disponiert: von der ersten bis zur letzten Seite läuft der Gedanke in zügiger Folge ab. Ein erster Teil (13-27) entwickelt in einer geschichtlichen Übersicht und jeweils mit kritischen Reflexionen das Problem, ob ein eigener Traktat der Mariologie wünschenswert, und wenn ja, ob für ihn ein Grundprinzip (*principe premier, idée-mère*) anzunehmen sei, und wenn auch dies zutrefte, was man von ihm erwarten dürfe. Ein zweiter Teil (31-86) breitet vor dem Leser die bisher vorgetragenen Grundprinzipien aus, die auf zwei Gruppen (eine christologisch und eine ekklesiologisch orientierte) zurückgeführt und einzeln einer Kritik unterworfen werden. Ein dritter, biblischer Teil (89-144) bereitet den letzten entscheidenden Teil, die Synthese, vor, wonach die messianische Gottesmutterchaft Mariens in ihrer Auswirkung auf Maria selbst, auf die Erlösung, und zwar der ganzen Welt (*la maternité messianique divine de Marie dans sa dimension personnelle, sotériologique et œcuménique*) das Grundprinzip einer organisch aufgebauten Mariologie abgibt, — ein Ergebnis, dessen Sinn und Wertgehalt ein Epilog (171-172) noch einmal zu gedrängten Formulierungen verdichtet.

Der unbestreitbare Wert der Arbeit liegt in der systematischen Inventarisierung des bisher Erarbeiteten und (vor allem für den deutschen Sprachraum) in der Registrierung sowie Auswertung der zum großen Teil französischen Literatur. Der dritte exegetische Teil hat sogar einen Wert für sich: er stellt eine kleine (für die vorliegende Frage nach dem Fundamentalprinzip der Mariologie vielleicht schon zu ausführliche), bibliographisch reich unterbaute biblische Mariologie dar.

Ob die Schrift das letzte Wort zu ihrer eigentlichen Frage nach dem Fundamentalprinzip der Mariologie ist, steht freilich auf einem anderen Blatt. Vermutlich wird die Diskussion darüber weitergehen. Vielleicht wäre schon darüber noch eindringender nachzudenken gewesen, was man sich unter einem Grundprinzip genauer vorstellt. In zwei Dingen kommen wahrscheinlich alle überein: daß ein solches Prinzip die vielen Einzelzüge zunächst je für sich als sinnvoll erweise und dadurch verständlich mache; weiter, daß es aus ihnen allesamt eine geordnete Einheit stifte. In der Durchführung dieser sinnerschließenden und einheitstiftenden Funktion lassen sich aber

verschiedene Muster denken, zwischen denen die einzelnen Versuche stillschweigend eine Wahl treffen. Hat das Fundamentalprinzip etwa den Charakter einer metaphysischen Wesenheit, aus der sich die Einzelzüge vielleicht sogar zwingend (was D. aber mit Recht ablehnt) deduzieren lassen, weil sie in ihm enthalten sind ? Oder hat man es nach Art einer physischen Wesensform zu denken, aus der eine Reihe Proprien « emanieren » ? Oder hat das als Fundamentalprinzip ausgegebene Moment den Charakter eines Zieles, auf das die übrigen einzelnen Momente der Mariengestalt wie Mittel hingeordnet sind ? Oder entspricht das Verhältnis des fundamentalen Zuges zu den übrigen etwa dem Verhältnis, das zwischen einem Amt und den dazu unerläßlichen Privilegien besteht ? Oder schließlich : verhält sich das im Fundamentalprinzip formulierte Moment zu den übrigen Zügen wie ein Allgemeines zu seinen konkreten Ausprägungen ? An dieser (letzten) Vorstellung war der (auch von D. besprochene und gewogene, aber zu leicht befundene) Vorschlag des Rezensenten orientiert. Die « personale Spitze der erlösungsbedürftigen Menschheit vor dem Sohne Gottes » war wie ein Allgemeines, die Einzelelemente Durchdringendes, Verbindendes gedacht, auf das die konkreten Situationen der Heilsgeschichte mit ihren differenzierten Anforderungen jeweils als individualisierender Faktor wirksam werden, — ein Vorgang, der in Nazareth die *Mutter*, auf Golgotha die *Miterlöserin*, nun im Himmel die *Orante* als Mittlerin aller Gnaden zum Ergebnis und Inhalt hat.

Die Vertreter des Fundamentalprinzips: *Maria Prototyp der Kirche*, werden nicht zugeben, daß Maria in die Schar der übrigen eingeebnet sei (22) ; daß Maria Prototyp sei, hebe sie ja gerade über alle hinaus. Es ist wahr (wie D. von Philips zitiert), daß die Gottesmutter dem christlichen Bewußtsein klarer ist als der Parallelismus Maria-Kirche (57-58). Indes, die Frage nach dem Fundamentalprinzip ist eine theologische Frage ; die Antwort muß da nicht notwendig dem allgemein christlichen Bewußtsein nahe liegen ; sie kann denen vorbehalten sein, denen « es gegeben ist, die Geheimnisse des Reiches Gottes zu verstehen ». Die Vertreter des Prinzips: *Maria das Hochbild der Erlösten*, werden einem ähnlichen Vorwurf (auf Nivellierung der Mariengestalt) entgegen, daß Mariens Empfänglichkeit bereits auf der Ebene der objektiven Erlösung spielt ; das sichere ihr über allen anderen den erforderlichen Sonderplatz. Die Vorteile, die D. für seinen Vorschlag aufführt (172), werden vermutlich auch andere für ihre abweichende Perspektive in Anspruch nehmen.

Vielleicht ist es auch eine voreilige, nicht zu rechtfertigende Voraussetzung, es gäbe nur *ein* richtiges Fundamentalprinzip. Können sie nicht alle von verschiedenem Ansatz- und Standpunkt aus verschiedene Blicke (Perspektiven) auf einen Ausschnitt der übernatürlichen Landschaft (eben auf die Mutter Jesu und ihre heilsgeschichtliche Rolle) sein, wobei jeder Blick und Standort seine Vorzüge und Schwächen hat, indem jeweils verschiedene Züge und Zusammenhänge der Wirklichkeit sichtbar werden, während andere zurücktreten ? Vielleicht gilt auch für die übernatürliche Welt im ganzen und darin für die Mutter Jesu im besonderen, was der Prediger (3, 11) von der natürlichen Welt sagt : « Cuncta fecit bona in

tempore suo, et mundum tradidit disputationi eorum, ut non inveniatur homo opus, quod operatus est Deus ab initio usque ad finem.»

Wie dem auch sei — jeder Mariologe wird D. für seine sammelnde und sichtende Arbeit dankbar sein. Und wenn die weitere Diskussion gar erweisen sollte, daß sein Lösungsvorschlag nach vielen Vorversuchen anderer endlich ins Schwarze traf, gratulieren wir ihm schon jetzt.

H. M. KÖSTER SAC

Huhn, Joseph : Das Geheimnis der Jungfrau-Mutter Maria nach dem Kirchenvater Ambrosius. — Echter-Verlag, Würzburg 1954. 289 S.

Wer immer sich mit der Gedankenwelt des Ambrosius und ihrer sprachlichen Einkleidung befaßt hat, weiß, welche hohen Anforderungen dieser Kirchenlehrer an einen Bearbeiter seiner Theologie stellt. Prof. J. Huhn von der philosophisch-theologischen Hochschule in Fulda war ihnen wie kaum ein anderer gewachsen; hat er doch seit mehr als 30 Jahren in zahlreichen Veröffentlichungen über Ambrosius sich als einer seiner besten Kenner ausgewiesen. Nach der jugendlichen, notgedrungen unreifen Darstellung der Mariologie durch Annibale Pagnamenta (1932), den seine südländische Frömmigkeit allzu oft von der sachlichen Beurteilung fortriß, harrete das wichtige Thema längst einer Neubearbeitung.

Prof. J. Huhn ordnet den weiten Stoff etwas anders als üblich. Der erste Teil « Maria – die Gottesmutter » behandelt auch die jungfräuliche Empfängnis und Geburt. Der zweite Teil « Die heilsgeschichtliche Stellung Mariens » beginnt mit dem aktuell gewordenen Thema « Maria und die Kirche ». Der dritte Teil « Das ethische Marienbild » umfaßt außer der Sündelosigkeit und Gnadenfülle die immerwährende Jungfräulichkeit und Ehe Mariens. Der vierte und fünfte Teil « Das Lebensende – Die Verehrung Mariens » sind naturgemäß kurz geraten. Der sechste Teil untersucht den Einfluß des Ambrosius auf Augustinus und Leo d. Gr.

Man findet in diesem Buch eine zuverlässige und vollständige, reife Darstellung seines Themas, die außerdem bestrebt ist, auch die Quellen aufzudecken und den Einflüssen nachzugehen. Es war höchste Zeit, der unkritischen und daher untheologischen Sucht jener entgegenzutreten, die in Ambrosius' Texten die Mariologie des zwanzigsten Jahrhunderts finden wollen (Miterlöserschaft, Himmelfahrt) — eine Gefahr, der man, vom Enthusiasmus des Bischofs erfaßt und durch seine schillernde allegorische Schriftauslegung getäuscht, leicht verfallen kann. Ich möchte nicht behaupten, daß selbst Prof. Huhn ihr stets und überall entgangen ist. Der Nachweis im einzelnen würde eingehende Analysen erfordern und den Rahmen dieser Besprechung sprengen. Erwähnt sei noch die vortreffliche Behandlung der so schwierigen Frage der Ehe Mariens, die von der Kenntnis des römischen Rechts her aufgeheilt werden kann.

Abschließend seien folgende Korrekturen oder Anregungen erlaubt: Nicht Ambrosius, sondern Tertullian (Adv. Praxeas) hat als erster die Einheit der Person Christi in den zwei vollständigen Naturen stark hervorgekehrt (zu S. 10). Ich frage mich, ob bei den Beziehungen des Ambrosius zu Sirmium in der Christologie bisweilen nicht die Irrlehre des Photinus

bekämpft wird oder in Betracht gezogen werden muß (S. 13 u. 43). Der bekannte eucharistische Text des Justinus I Apol. 66 scheint mir nach verschiedener Hinsicht unrichtig übersetzt und gedeutet (S. 93 ; vgl. DTfR 18, 1940, 296 ff.). Das Verhältnis von Methodius und Athanasius wird gerade das umgekehrte gewesen sein : Athanasius könnte von Methodius abhängen und nicht umgekehrt, nachdem der Tod des Methodius um 311 angesetzt wird (S. 215, Anm. 93). Daß die Verehrung der Märtyrer bis tief ins vierte Jahrhundert hinein nur eine lokale war (S. 272), wird z. B. durch das älteste römische Martyrologium (des Chronographen von 354) widerlegt, nach welchem der hl. Cyprian auch in Rom und zwar im Coemetrium Callisti am 14. September gefeiert wurde, geradeso wie in Afrika. Manche Texte Leos d. Gr., aus denen seine Abhängigkeit von Ambrosius geschlossen wird, lassen sich ebensogut, ja oft noch besser aus Augustinus erklären, der bekanntlich einen tiefgreifenden Einfluß auf diesen Papst ausgeübt hat. O. PERLER

Evangelische Marienverehrung. — Eine heilige Kirche, Zeitschrift für ökumenische Einheit, hrsg. von Friedrich HEILER und Fr. SIEGMUND-SCHULTZE, 1955/56, Heft 1. — Ernst Reinhardt Verlag, München-Basel 1955. 96 S.

Wie anläßlich des Ephesus-Jubiläums vor 25 Jahren die « Hochkirche » (1931, Heft 6/7) und anläßlich des neuen Mariendogmas die « Ökumenische Einheit » (I / 1951, II / ohne Jahr), so widmet nun, wohl nicht ohne Zusammenhang mit dem marianischen Jubiläumsjahr 1954, die « Eine heilige Kirche » der Gestalt Mariens und ihrer Verehrung eine gesonderte Nummer. Nach einer gewandten Übersetzung eines lateinischen *Marienhymnus des Erasmus von Rotterdam* aus der Feder von F. Weckerle schreibt Paul Schorlemmer über *Die Verehrung der Gottesmutter in der Divina Commedia*, Paula Schaefer über *Die Marienverehrung in der anglikanischen Kirche* und Friedrich Heiler über *Evangelische Marienverehrung*. Es folgen Beiträge von Martin Leuner über *Mutter meines Herrn*, von Esther v. Kirchbach über *Die Gestalt Marias als Hilfe für die evangelische Frau*, und von Jakob Amstutz über *Die Verehrung Marias vom freien Protestantismus her gesehen*. Oskar Schroeder bespricht dann *Die Diskussion über die wahre Marienverehrung in der römisch-katholischen Kirche von heute*. Es folgen schließlich von Friedrich Heiler zwei Predigten über *Das Geheimnis der Mutterschaft* und eine Predigt über *Transitus Sanctae Mariae*. Zwei weitere Beiträge von Friedrich Heiler *Ein deutscher Religionsforscher: Joachim Wach* und *Ein römisches Konvertitenbuch* sind themafremde Beigaben.

Dem ökumenischen Charakter der Zeitschrift entsprechend stehen die Verfasser in verschiedenen Lagern. Dabei wiegt (in den nicht rein historischen, sondern systematischen Beiträgen) der reformatorische Standpunkt vor. Esther v. Kirchbach bringt desungeachtet für die Mutter des Herrn soviel Wärme auf und weiß ihr für die Formung des Christen und Menschen, und vor allem der Frau, soviel erzieherische Kraft abzugewinnen, daß nur der eine oder andere Gedanke die Nichtkatholikin verrät. Auch wo die Abweichung zum katholischen Standpunkt erheblich ist, bleibt bei allen Ver-

fassern fühlbar, was Heiler (63) als allgemeines Zeichen verbucht, daß « die evangelische Kirche wieder mit einem größeren Verständnis als in den vergangenen Jahrzehnten der Mutter Christi gegenübersteht ».

Nimmt man die Gedanken im ganzen, entsteht gedrängt etwa folgendes Bild: Die « Rückkehr zum altlutherischen Bekenntnisglauben » fordert für die Mutter Jesu zwar nicht « den römischen Madonnen-Kult », aber nichtsdestoweniger die höchste Verehrung; « est dignissima amplissimis honoribus » (Leuner 25). Dies sei « katholisch » und zugleich « ganz evangelisch, weil . . . biblisch, neutestamentlich » (Leuner 25/26). Eine « schroffe Ablehnung jeglicher Marienverehrung » finde sich wohl « bei Calvin und dem von ihm beeinflussten Protestantismus, der leider auch viele Lutheraner antimarianisch und antikatholisch gestimmt hat », sie sei aber nicht « neutestamentlich » und ebensowenig « lutherisch » (Leuner 27). Für einen echten Schüler Luthers ergibt sich also die Forderung: « Er bekennt sich zu dem altkirchlichen Dogma von der Theotokos und bejaht unter Ablehnung des Madonnenkultes grundsätzlich die Marienverehrung » (Leuner 28). « Gute Lutheraner pflegen deshalb die Verehrung der Gottesmutter in ihrer evangelischen Weise » (Heiler 67). Diese Verehrung darf nicht nur die Form des Gedächtnisses in Gebet und Lied, sondern auch die der Seligpreisung, der direkten Anrede und Anrufung haben, wenn auch nicht als Gebet (das in der Terminologie des Verfassers nur an Gott gerichtet werden darf), so doch als Bitte um ihre Fürbitte (Leuner 28-30). Die « lutherischen Bekenntnisschriften (hätten) bei der Verwerfung der invocatio sanctorum dem fundamentalen Unterschied von 'Gebeten' und 'Bittrufen' nicht Rechnung (ge-)tragen »; man könne aber « so Verschiedenes doch *nicht in einen Topf werfen* » (Leuner 31). Das « Ave Maria ist ganz christozentrisch gehalten. Es läßt uns immer an die Inkarnation denken, und die Bitte um 'Fürbitte' verletzt weder das alleinige Erlösermittlertum Christi noch das *Soli Deo gloria* ». Nur daß es « in der römischen Kirche . . . endlos 'gebetet' und immer und immer wieder unmittelbar nach dem Vaterunser gesprochen und damit in den Augen der schlichten Gläubigen diesem 'Gebete aller Gebete' geradezu gleichgeordnet » wird, macht solche Verehrung bedenklich (Leuner 31-32).

Maria ist das « Symbol der die Gnade Gottes aufnehmenden Seele » (E. v. Kirchbach 33), sie illustriert das *sola gratia* wie auch das *sola fide*, so daß « die Geschöpflichkeit des Menschen » im Falle Mariens unangetastet bleibt und die Verherrlichung Gottes nicht gefährdet ist (Leuner 28). Maria ist « demütig ohne Minderwertigkeitsgefühle », « rein aber nicht unwissend »; eben deshalb ist sie « eine große Hilfe für die verheiratete und unverheiratete Frau zugleich, die Brücke zwischen beiden ». Sie ist ferner « das Beispiel der ersten christlichen Fürbitte » und « das Vorbild unserer Mutterschaft » geworden: wir können « von Maria lernen . . ., wie man ein Kind erwartet mit dem Lobpreis Gottes auf den Lippen, wie man ein Kind hineinträgt in ruhiger Zuversicht auch in die Stunde der Angst », wir lernen auch von ihr, « wie man ein Kind hergibt » (E. v. Kirchbach 34-35), — Gedanken, die auch Luther schon bewegten, als er Maria für die Christenheit, vor allem für « das Weibervolk » als « ein mächtig schönes Exempel » hinstellte (Heiler 22).

Abweichungen gegenüber dem Katholizismus kommen in der Beurteilung der mariologischen Dogmengeschichte zum Ausdruck: « Die Volksfrömmigkeit und der Kultus sind da, lange bevor daraus die Kirche die dogmatischen Konsequenzen zieht. Die bestimmende, treibende Macht des Volksglaubens tritt besonders auch darin zutage, daß es sowohl 1854 wie auch (wenn schon weniger) 1950 an Widerspruch von Seiten gelehrter Theologen gegen die neuen Mariendogmen nicht fehlte. Aber der Volksglaube — unter der Fürsprache von Jesuiten und Kapuzinern — setzte sich durch » (Amstutz 40). Nicht daß das strenge Schriftprinzip proklamiert würde. Nein! Man sieht manchen « Widerspruch innerhalb des Neuen Testamentes », und « daß auch die Autorität der Schrift uns nicht eigenes Denken und Entscheiden ersparen kann ». Aber man bemängelt am Katholizismus, daß hier die « Kirche für die Gläubigen autoritativ entscheidet, daß sie (was nicht vergessen werden darf) jeden verdammt, der nun nicht an die unbefleckte Empfängnis und die Himmelfahrt der Maria ... glauben kann —, das ist es, was wir gegen sie haben » (Amstutz 41). Wenn auch die Verkündigungsgeschichte im Lukas-Evangelium an Schönheit die zahlreichen antiken « Mythen, wie ein Gott zu einer Jungfrau kam und sie ihm einen Sohn gebar » übertrifft, so ist doch eben auch sie nicht mehr als ein « Mythos » (Amstutz 37; ähnlich 38). In der Frage der leiblichen Aufnahme Mariens in den Himmel können wir « deutlich das Wachsen und Wuchern der miraculösen Phantasie in den Einzelheiten der Legende verfolgen » (Heiler 68-69). Nicht viel besser als die dichtende Kirche der Frühzeit sei die heutige Kirche, die durch « die theologische Spekulation diese Lehre aus der Gottesmutter-schaft Mariens logisch zu deduzieren glaubt », ja, « diese übernatürliche Logik, dieser theologische oder — richtiger gesagt — mythologische Rationalismus ist vielen modernen Menschen noch fremder als die glühenden Phantasiegebilde orientalischer Legendenerzähler » (Heiler 69). Maria ist ein Ersatz « für die vom Christentum entthronten heidnischen Muttergöttinnen » und für die schon bei Paulus (monophysitisch) verkürzte Menschheit Jesu » (Amstutz 39). Heiler (63) meint ähnlich: « Schon längst ehe Christus von Maria empfangen und geboren wurde, stand die Menschheit betend vor der großen Muttergöttin, der Göttin der Barmherzigkeit und Liebe, die unter tausend Namen und in tausend Formen in der Geschichte der ganzen Menschheit verehrt wurde. Es wäre unrecht, wollten die Christen verächtlich und geringschätzig auf diesen alten Kult herabsehen, der in grauester Vorzeit geboren ist aus der Ehrfurcht vor dem Geheimnis der Mutterschaft. Wohl wurde durch das Christentum manches Rohe und Unschöne aus diesem Kult abgeschnitten, aber es durfte nicht das ewig Menschliche unterdrücken, darum mußte es dem berechtigten Kern jenes Kultes Raum schaffen. Und es tat dies, indem es die feinsten, tiefsten und zartesten Züge dieses Kultes auf die Mutter Jesu Christi übertrug. » Und der Grund, diese Anlehnung zu dulden? « Das Heidentum ist ja nicht bloß Finsternis und Frevel, sondern es birgt in sich eine tiefe Frömmigkeit, denn es lebte in der Vorschau oder wenigstens Vorahnung des Christusmysteriums » (Heiler 69-70). Es ist also das Ergebnis aus einem langen Prozeß, wenn « Maria ... für die christliche Verehrung der Prototyp jeder Jungfrau und Mutter geworden (ist), das

Vorbild jeder Jungfräulichkeit, jeder Mutterfreude, jedes Mutterleides. In ihr ist jeder Strahl weiblicher Reinheit, Zartheit, Güte und Schönheit wie in einem Brennspeigel aufgefangen ... Das Leben Marias ist das Mutterleben schlechthin, und die Verehrung Marias muß ihre natürliche Fortsetzung und selbstverständliche Ausstrahlung finden in der Verehrung jeder Mutter » (Heiler 62). Dem Katholiken ist dabei nicht wohl. Manche Ausführungen dieser Art könnten, für sich genommen, aus dem katholischen Glauben an die geschichtliche Realität der jeweiligen Vorzüge gesprochen sein. Im Kontext wird man aber das peinliche Empfinden nicht los, daß an wenig mehr als an symbolische Gültigkeit gedacht ist.

Heiler (83) bemängelt die Kritik namhafter Konvertiten am Protestantismus. Sie konfrontiere den Katholizismus als ideale (wenn nicht gar illusionäre) Größe dem Protestantismus in seiner realen (naturgemäß manchmal mangelhaften) Erscheinung. Tut aber Amstutz (40-41) seinerseits etwas anderes? Er beschwört das Schreckgespenst eines illusionär degenerierten Katholizismus', wenn er fürchtet, « daß in der Volksfrömmigkeit Maria eben angebetet wird mit einer Inbrunst, wie sie oft durch den Gedanken an Gott-Vater, Sohn und Geist kaum erweckt werden kann », und daß, « wie so manche 'Krönung Marias' durch Christus in Gegenwart Gott-Vaters und der Taube des Heiligen Geistes zeigt », « die Weiterentwicklung ... der Quaternität entgegen (gehe) ». Auf diese Besorgnis antworten wir mit der Versicherung K. Rahners (Maria, Mutter des Herrn, Theologische Betrachtungen, Freiburg [1956] S. 105): « Wir können auch einem durchschnittlichen katholischen Christen ruhig zutrauen, daß er in seiner Weise den Unterschied begreift und in seinem religiösen Leben beachtet, der zwischen der Mittlerschaft Christi und der der seligsten Jungfrau obwaltet. Er kann diesen Unterschied vielleicht nicht mit wohlgesetzten theologischen Begriffen erklären, aber er weiß ihn doch. »

In der ersten Predigt Heilers über das Geheimnis der Mutterschaft (61), viertletzte Zeile des ersten Abschnittes, muß es sicher *Mutter Goethes* statt *Mutter Gottes* heißen. Der Setzer leistete das Versehen, das ein Korrektor wohl nicht als Druckfehler erkannte, woraufhin er aus dem anschließenden Satz die Mutter Gottes (Jesu) streichen mußte, was aber die innere Führung des Gedankens zerstört.

Der Beitrag des katholischen Studienrates und Religionslehrers Dr. Oskar Schroeder, besonders seine Darlegungen über das Verhältnis der Hl. Schrift und der Tradition zur Kirche, forderte eine ausführlichere Besprechung, als hier möglich ist. Er wiederholt Grundgedanken aus einer Kontroverse mit dem Rezensenten in den Spalten des (nunmehr unter diesem Namen nicht mehr bestehenden) « Michael » (Düsseldorf). Meine Entgegnung darauf hat, da sie im « Michael » aus begreiflichen Gründen keine Aufnahme fand, der « Rosenkranz », Limburg/Lahnverlag, 1956 Nr. 3/5 veröffentlicht. Sie ist fast ganz aus den Äußerungen anderer Theologen zusammengesetzt. Es kann den Rezensenten darum nicht der Vorwurf treffen, eine Sondermeinung zu vertreten. O. Schröder hat recht: wenn seine Vorstellung vom Verhältnis zwischen Schrift, Tradition und Kirche zutrifft, sind die neuesten Entwicklungen (leibliche Aufnahme Mariens in den Himmel, allgemeine Gnaden-

mittlerschaft) undurchsichtig, wenn nicht gar bedenklich. Aber (so möchten wir ihm zu erwägen geben) nicht nur diese neuesten Entwicklungen sind es, sondern auch eine Reihe der früheren und frühesten. Bleibt also nur, daß O. Schroeder entweder gegen seine eigene Vorstellung (vom rechten Verhältnis zwischen Schrift, Tradition und Kirche) oder gegen die Kirche mißtrauisch werden muß. Ein Mittleres gibt es nicht.

H. M. KÖSTER SAC

Hengstenberg, Hans-Eduard : Der Leib und die letzten Dinge. — Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 1955. 302 S. Kart. DM 9.—, Lwd. DM 11.—.

In einem Nachwort zu seinem Buch gibt der Verfasser einen Überblick über das Werden seines philosophischen Denkens. Was seit etwa 1936 von ihm erschien, ruhte auf einer festen metaphysischen Grundkonzeption. Die deutsche Öffentlichkeit gab aber dieser Konzeption damals nicht Gehör, und so konnten ihr auch die Verleger nicht Raum geben. Statt des deduktiven beschritt der Verfasser deshalb den induktiven Weg: was in der metaphysischen Schau bereits klar war, wurde zuerst in phänomenologischem Aufweis an den Problemen des Lebens dargestellt und bewährt. Das brachte den Nachteil, daß man den metaphysischen Gehalt nicht herauszulösen vermochte. Immerhin wurden aber auch weitere Kreise angesprochen, und man sah die Ansichten des Autors wenigstens als interessante Lösungen von Teilfragen der christlichen Existenz und Lebensbewältigung an. Der wirkliche Vorteil war, daß die Phänomene in einer sachangepaßten Methodik in sich erkannt wurden und, da die metaphysische Grundkonzeption nur als heuristisches Prinzip wirksam war, jedenfalls nicht von einer vorgefaßten metaphysischen Theorie her vergewaltigt werden konnten; im Gegenteil, die phänomenologische Untersuchung brachte eine gewisse Bestätigung für die Gültigkeit der metaphysischen Auffassungen, und diese konnten langsam ausreifen. Gegenüber dem traditionellen Dualismus der Seinsprinzipien (Form-Materie, Substanz-Akzidens, Akt-Potenz) gelangte der Autor zu einem Ternar von konstitutiven Prinzipien des Selbstandseienden (Wesen, Dasein und Existenzprinzip), und vom 3. Prinzip (Existenz) erhielt das ganze Selbstandseiende den Namen « Metaphysische Existenz », was nichts mit dem Versuch zu tun hat, Sein aus Existenz abzuleiten, vielmehr eine Revision des Substanzbegriffs darstellt — Konstanz und dynamischer Vollzug waren zu verbinden — und in eine gewisse Nähe der skotistischen « Haecceitas » führt, ohne den Primat des Allgemeinen vor dem Besonderen mitzubehaupten. Der Mensch als Selbstandseiendes ist konstituiert in Geist (Wesen), Leib (Dasein) und Persönlichkeits-(Existenz-)prinzip.

1938 ließ der Verfasser das Buch « Tod und Vollendung » erscheinen, deren völlige Neubearbeitung unser Buch ist; es geht als seine 2. Auflage, ist aber ganz aus den inzwischen erarbeiteten metaphysischen Ansichten gestaltet. Er nennt seine Verknüpfung von Theologie und Physik über das Mittelstück der Metaphysik selbst einen « Optimismus », der ihm aber für berechtigt gilt, weil er nicht Wissensinhalte einer Disziplin aus einer anderen ableiten, sondern nur die volle Wirklichkeit gewinnen will, da unabhängig

voneinander gewonnene gleiche Ergebnisse auf Sachverhalte am Sein zielen. Der Tod ist Ort der Begegnung von Zeit und Ewigkeit, und darum behandelt unser Buch zuerst Raum und Zeit, die Körperwelt, Gottes Anteilnahme am Sterben des Menschen. Materie ist nicht grobe Massenhaftigkeit, Körperlichkeit, und nur deshalb kann es schon jetzt einen Leib geben, Materie, in der der Geist sich ausdrückt. So ist die Lehre der Offenbarung begreiflich, daß der Mensch seine Körperlichkeit ganz abstreift und nur mehr Leib ist. Durch diese Unterscheidung von « Körper » und « Leib » hält es der Verfasser für möglich, daß dem Auferstehungsleib keine Beziehung zu einem bestimmten Ort wesentlich ist. Überhaupt sucht er das über die Eigenschaften der verklärten Leiber in der Offenbarung Ausgesprochene näher verständlich zu machen, indem er eine « natürliche » Verklärung ausdenkt und die tatsächliche « übernatürliche » einerseits von ihr abhebt, andererseits Einzelanalogien zwischen natürlicher und übernatürlicher Verklärung herausstellt.

Bei allem Bemühen des Verfassers nach klarer Darbietung stellt die Lektüre des Buches doch hohe Anforderungen, weil man sich Definitionen stets gegenwärtig halten muß, die von den gewöhnlichen wesentlich abweichen.

V. FLESCH OFMCap

Moraltheologie

1. Lumbreras, Petrus, O. P. : *Praelectiones scholasticae in secundam partem D. Thomae, I : De fine ultimo hominis* (I-II 1-5). — Ediciones Studium de Cultura, Madrid ; Angelicum, Romae 1954. x-129 p.

III. *De habitibus et virtutibus in communi* (I-II 49-70). — Officium Libri Catholici, Romae ; Pont. Athenaeum « Angelicum », Romae 1950. xv-281 p.

VIII. *De spe et caritate* (II-II 17-46). — Ediciones Studium de Cultura, Madrid ; Angelicum, Romae 1954. xii-256 p.

IX. *De prudentia* (II-II 47-56). — Ediciones Studium de Cultura, Madrid ; Angelicum, Romae 1952. xi-120 p.

2. Rodrigo, Lucius, S. J. : *Praelectiones theologico-morales Comillenses, Series I : Theologia moralis fundamentalis, Tomus III : Tractatus de conscientia morali, pars prior : Theoria generalis de conscientia morali.* (Bibliotheca Comillensis.) — « Sal Terrae », Santander 1954. xxiii-571 p.

3. Lanza, Antonius (†) - Petrus Palazzini : *Theologia moralis, Tomus II : De virtutibus in specie, pars I : De virtutibus theologicis ac de religione.* — Marietti, Torino-Rom 1955. xx-425 p.

4. Häring, Bernard, C. Ss. R. : *La loi du Christ. Théologie morale à l'intention des prêtres et des laïcs. Tome I : Théologie morale générale.* — Desclée et Cie, Tournai 1955. 648 p.

1. In vorteilhafter Kürze, klarer Ausdrucksweise und traditioneller Darstellung veröffentlicht der Verf. in diesen Bänden weitere Vorlesungen zur II^a Pars der Summa Theologica des hl. Thomas. Wenn er dabei auch wiederum keineswegs die Gedanken der Summa einfach nur mit eigenen Worten

wiederholt, sondern die Lehre des Aquinaten da und dort erweitert und ergänzt, so beschränken sich diese « Praellectiones » doch im großen und ganzen auf die « solida doctrina » des Doctor Communis und der Thomisten. Diese Begrenzung hat sich der Verf. ausdrücklich auferlegt, und sie ist für seine Schüler und die unmittelbaren Interessenten scholastischer Theologie sicher ein Vorteil. Andererseits wird durch die Drucklegung der Leserkreis naturgemäß erweitert, und darum wäre eine noch ausgedehntere Rücksichtnahme auf die moderne Literatur wünschenswert gewesen. Der verehrte Autor hätte sich dann wohl auch einen breiteren Weg in die weniger scholastikfreundlichen Länder gebahnt und so in hohem Maße die Intentionen des kirchlichen Lehramtes verwirklicht. — Rein äußerlich gesehen ist es schade, daß die Bände, die zusammen einen geschlossenen Kurs über die II^a Pars bilden, nach Format und Satz nicht alle gleichmäßig sind.

2. Dieser voluminöse Band beschäftigt sich ausschließlich mit der « Theoria generalis de conscientia morali ». Wesen, Objekt und Subjekt des Gewissens werden untersucht sowie seine Beziehungen zu Psychologie, Synderesis, Moralwissenschaft und Klugheit. In weiteren Hauptkapiteln kommen der Wert des Gewissens, seine Eigenschaften und seine Mißformen zur Sprache. Es ist bedauerlich, daß dem gelehrten Verf. die umfangreiche Literatur über die neuere Erforschung des Gewissensphänomens nicht zu Gebote stand (als Repräsentant innerhalb der katholischen Theologie und als Wegweiser zur entsprechenden Literatur — wenigstens deutscher Sprache — sei nur genannt: *Theodor Müncker*, Die psychologischen Grundlagen der katholischen Sittenlehre, Düsseldorf 1950, 4. Aufl.). Vielleicht hätte dann die Definition des Gewissens als « *judicium rationis practicae* » auch im Bereich der scholastischen Philosophie eine Modifikation zugunsten einer komprehensiveren Wirklichkeitserfassung erfahren. Dies sei nur nebenbei erwähnt. Im übrigen bietet dieser Band in hervorragender Form alles vom Standpunkt scholastischer Theologie, bzw. Psychologie Aussagbare über das Gewissen.

3. Dieser Band eines groß angelegten Gesamtwerkes behandelt aus der speziellen Tugendlehre die Traktate über die theologischen Tugenden sowie den Traktat über die Religion. Der Schule machende Brauch, auch Handbücher reichlich mit Literaturhinweisen zu versehen, hat sich auch hier in begrüßenswerter Weise eingeführt, und man kann den Verfassern zu ihrer internationalen Belesenheit nur gratulieren. Ob dabei das Prinzip der *chronologischen* Reihenfolge in der Aufzählung der einzelnen Titel das glücklichste ist, bleibt freilich dahingestellt, wenngleich man so mit einem Blick die zuletzt notierte Publikation erkennt und es bei weiteren Auflagen leicht möglich ist, Neuerscheinungen einfach anzufügen. Bei der Beschränkung der Literaturangaben, wie sie sich bei einem Werk der vorliegenden Art notwendig nahe legt, müßte man natürlich eine strenge Auswahl der bedeutendsten wissenschaftlichen Arbeiten treffen und diese auf jeden Fall zitieren. Wenn man da und dort auf belanglose Artikelchen in irgendeiner Zeitschrift verwiesen wird, andererseits jedoch beispielsweise den hervorragenden Band 15 der Deutschen Thomasausgabe (Glaube als Tugend, kommentiert von A. F. Utz) nicht findet, so mindert sich der Eindruck von der Qualität der

Literaturverzeichnisse doch etwas. — Der Aufbau des Bandes folgt dem bekannten Schema scholastischer Lehrbücher, sodaß man sich leicht darin zurecht findet. Inhaltlich gesehen kann man nur bewundern, wie die Autoren mit dem ganzen Aufwand theologischer Spekulation vorgehen, ohne dabei den geschichtlichen Hintergrund und die Bezogenheit zum praktischen Leben aus den Augen zu verlieren. Eine anregende Diktion in flüssiger Latinität drängt den Leser unaufhaltsam vorwärts, wobei ihn die erstklassige typographische Gestaltung des Buches vor einer allzu raschen visuellen Ermüdung schützt.

4. Die Hauptbedeutung dieser Übersetzung des gleich betitelten deutschen Originalwerkes (*Das Gesetz Christi*, Freiburg i. Br. 1954, einbändig) wird wohl darin liegen, daß sie im romanischen Raum die Front der nur « scholastisch » eingestellten Moralthand- und Lehrbücher in Bewegung bringt, bzw. diese Bewegung, die bereits in Gang ist, beschleunigt. Der Vorteil des Buches, der vor allem in der Vielseitigkeit des Blickes auf die sittliche Wirklichkeit besteht, darf gewiß seine Anerkennung erwarten, der Verf. wird sich jedoch mit Starkmut wappnen müssen, um die Kritik, die sich gerade in jenem Raum, wo Systematik, präzise Aussageweise, abgewogenes Urteil über geschichtliche Zusammenhänge u. dgl. traditionell zu Hause sind, erheben wird, mit akademischer Gelassenheit auszuhalten. J. F. GRONER OP

Leclercq, Jacques : Christliche Moral in der Krise der Zeit. Probleme des christlichen Moralunterrichts. — Benziger, Einsiedeln 1954. 306 S. [Deutsche Übers. v. Joseph ZÜRCHER S. M. B.]

Seit der Veröffentlichung des französischen Originaltextes « L'enseignement de la morale chrétienne » (Paris 1950) ist manche Besprechung über dieses Buch geschrieben worden. Dabei fand das pädagogische und unterrichtstechnische Anliegen des Verfassers als solches verständliche Anerkennung. Andererseits wurden begriffliche Schwächen und vor allem allzu negative und ungerechte Urteile über die bisherige Moral bzw. deren Unterricht nicht verschwiegen. Mit einem größeren Artikel im *Osservatore Romano* vom 2. Februar 1956 (« Critiche costruttive e critiche distruttive »), der L.s 'Reform' mit dem Erneuerungsbemühungen des « Handbuches der katholischen Sittenlehre » von Fritz Tillmann (Th. Steinbüchel und Th. Müncker) verglich, verstummte nun so ziemlich der Chor der Rezensenten. — Es wäre zu wünschen, daß der Verf. seine « konstruktiven » Gedanken in einer zweiten, abgewogeneren Auflage erneut zur Diskussion vorlegte. J. F. GRONER OP

Schöllgen, Werner : Aktuelle Moralprobleme. — Patmos-Verlag, Düsseldorf 1955. 473 S.

In diesem Band vereinigt der bekannte Bonner Moralist 37 bisher in Zeitschriften zerstreute Artikel, die er mit besonderer Rücksicht auf konkrete Gegenwartsverhältnisse geschrieben hatte. Die Arbeiten sind in vier Teilen gruppiert : Grundsätzliches zur Moral- und Pastoraltheologie ; Moraltheologische Probleme des Rechts und der Politik ; Anthropologische Pro-

bleme der Moralthologie ; Moralthologische Probleme der Medizin. Ein Sachregister bringt am Schluß die wichtigsten Stichwörter. — Es wäre ungerecht, wollte man dem Verf. den Vorwurf machen, seine Gedanken führten nicht gerade immer in fachtheologische Tiefen, wurden diese Aufsätze doch größtenteils für ein nichttheologisches Publikum verfaßt. Es ist Schöllgens unbestreitbares Verdienst, gerade in diese Kreise philosophisch-theologisches Gedankengut getragen zu haben, und zwar in einer literarischen Form und sachlichen Beziehungsfülle, die den modernen gebildeten Menschen wirksam ansprechen mußte und in dieser Sammlung nun aufs Neue anspricht. Davon kann auch der Theologe und vor allem der praktische Seelsorger Nutzen ziehen, zumal dann, wenn er nicht wie Schöllgen Gelegenheit hat, so nahe an den Brennpunkten der Probleme zu stehen. — In einer etwaigen weiteren Auflage müßte im Thomaszitat S. 450 « natura universalis » anstatt mit « Natur der Gemeinschaft » mit « Gesamtnatur » wiedergegeben werden.

J. F. GRONER OP

Kraus, Johannes : Situationsethik als pastoral- und moralthologisches Problem. — Bischöfliches Ordinariat Mainz 1956. 62 S.

In der vorliegenden Schrift wird das Problem der « Situationsethik » unter dem sittlichen und pastorellen Gesichtspunkt untersucht. Wie gründlich der Verf. dabei zu Werke geht, erkennt man schon rein äußerlich aus der Tatsache, daß er die 62, allerdings sehr klein gedruckten Textseiten mit nicht weniger als 225 Anmerkungen versieht. Mit gesundem Wirklichkeitssinn unterstreicht K., daß es die « situationsethische » Frage in einem gewissen Sinn auch bei denen gibt, die sich nicht mit verdächtiger Ausrede dem konkreten Anspruch des Sittengesetzes entziehen wollen. Die ethische Problematik wird von der biblischen, philosophischen und theologischen Seite angefaßt. Dabei geht es eigentlich immer um die Frage: kann ein *Individuum* die *allgemeine Norm* der Sittlichkeit erfüllen? Die Antwort lautet: ja, aber auf die Weise des Individuums. Nach dieser Formel ist « Situation » lösbar und zu lösen. Pastorell gesehen stellt sich dann die Aufgabe, die sittliche Persönlichkeit so zu bilden, daß sie in ihrer individuellen Entscheidung jeweils die objektive Norm in möglicher Vollkommenheit verwirklicht. — An der sicheren Hand des Aquinaten führt K. den Leser durch die nicht immer leicht gemachten Gedankengänge. Mancher, der nach allzu praktischen Rezepten sucht, wird diese Schrift « enttäuscht » aus der Hand legen. Doch darf der Verf. anderseits mit der sicheren Dankbarkeit derer rechnen, welche seine Ausführungen wirklich studieren.

J. F. GRONER OP

1. **Thomas von Aquin : Die menschlichen Leidenschaften**, kommentiert von Bernhard ZIERMANN C. Ss. R. † (I-II 22-48.) (Die Deutsche Thomasausgabe, hrsg. von der Albertus-Magnus-Akademie Walberberg b. Köln, 10. Bd.) — Kerle, Heidelberg ; Styria, Graz 1955. (16)-672 S.

2. **S. Thomas d'Aquin : Somme théologique. Les passions de l'ame.** I-II,

qq. 22-48. Traduction française par M. CORVEZ O. P. 3 vol. (Editions de la Revue des Jeunes.) — Desclée et Cie, Paris-Tournai 1950-52. 301, 326, 271 p.

1. Dieser Band bringt die Leidenschaftslehre des hl. Thomas mit den modernen Anschauungen von Gefühl und Gemüt in Zusammenhang. Zugleich bedeutet er das Ergebnis einer allzufrüh abgebrochenen Lebensarbeit des Verfassers, der kurz nach Ablieferung des Manuskripts verstorben ist. Z. hat richtig erkannt, daß man die moralische Frage der Leidenschaften nicht beantworten kann, ohne sich gründlich mit ihrer psychologischen und physiologischen Seite auseinanderzusetzen. Er bezeichnet darum den Traktat über die Leidenschaften bei Thomas als « Lehre über die psycho-somatischen Grundkräfte des Menschen als Antriebe der sittlichen Person » (S. 467). Mit dieser Formulierung stellt der Verf. die Leidenschaften in das Gesamtgefüge des Menschen und betrachtet sie nicht nur als gesonderten Komplex mit eigener Gesetzlichkeit. Dem Gedanken der Person und des Kreisens der Leidenschaften um die Person ist tatsächlich auch der ganze Kommentar gewidmet. Die Überschriften zu den einzelnen Quästionen und Artikeln beweisen, wie enge Z. die thomasischen Gedanken mit der modernen Denkweise zu verbinden versteht. — Ein langes Kapitel beschäftigt sich mit dem *Wesen der Leidenschaft* und ihren Beziehungen zum Gesamtseelischen und vor allem zum Willen. Hier vor allem hatte der Kommentator Gelegenheit, den vorgegebenen Text mit der heutigen Psychologie und Medizin in Kontakt zu bringen, setzt Thomas doch die *mutatio corporalis* in die Definition der Leidenschaft. Und gerade hier beweist Z. denn auch seine Stärke, indem er sich die Ergebnisse der Physiologie durch seine umfassende Literaturkenntnis auf diesem Gebiete zunutze macht und so die *mutatio corporalis* auf exakte naturwissenschaftliche Weise belegen kann. — Interessant sind sodann die Ausführungen über die beiden *Gattungen der Leidenschaften*, die auf der Unterscheidung der Strebevermögen in den *appetitus concupiscibilis* und den *appetitus irascibilis* beruhen. Der Verf. führt diese beiden Kräfte auf den Selbsterhaltungs- und den Selbstbehauptungstrieb zurück und betont im Anschluß an Thomas, daß die Unterscheidung der beiden Strebevermögen eine wesentliche sei: Die beiden Triebe « gehören wegen ihres verschiedenen Vermögens sogar verschiedenen *Gattungen* an, ähnlich wie bei den Naturdingen die gattungsmäßige Verschiedenheit von der Verschiedenheit der stofflichen Wesensgrundlage abhängt, die der Art dagegen von der Verschiedenheit der Wesensform bei gleichbleibender Wesensgrundlage. So unterscheiden sich auch die Leidenschaften, die von verschiedenen Anlagen ausgehen, der Gattung nach; diejenigen aber, die zwar auf verschiedene Gegenstände gehen, aber unter dem gemeinsamen Gegenstand einer Fähigkeit zusammengeschlossen sind, unterscheiden sich wie die Arten jener Gattung » (S. 503/504). — Z. weist sodann bei der Frage der *Einteilung der einzelnen Leidenschaften* auf den wesentlichen Gesichtspunkt des hl. Thomas hin, daß es sich hierbei um eine Einteilung nach dem Objekt handelt, das die vitalen Kräfte auf verschiedene Weise mobilisiert. Damit werden die Leidenschaften grundsätzlich von den rein physiologischen Gegebenheiten abgehoben und in den Strebebereich verlagert. —

Im 3. Kapitel untersucht Z. den *sittlichen Wert der Leidenschaften* und die Möglichkeiten ihrer Lenkung, den Vollzug ihrer Lenkung und vor allem die Pflicht der Lenkung, — der eigentliche sittliche Aspekt. — Soweit der 1. Teil des Kommentars.

Im 2. Teil kommen die *einzelnen Leidenschaften* zur Sprache, die des begehrenden Strebevermögens: Liebe, Haß, Begierde und Sehnsucht, Lust und Freude, Schmerz und Trauer, und die des überwindenden: Hoffnung und Verzweiflung, Furcht, Kühnheit, Zorn.

Noch nie ist bisher die Lehre von den Leidenschaften bei Thomas von Aquin im Gesamt so vollständig und auch so lebendig im Kontakt mit der modernen Psychologie und Physiologie behandelt worden wie bei Z. Dabei wird — um es noch einmal zu unterstreichen — überall betont, daß es im Grunde genommen nicht um ein physiologisches, sondern um ein moralisches Anliegen geht, um die Erfassung der Antriebskräfte aus dem leiblich-seelischen Bereich des Menschen im Hinblick auf das sittlich-religiöse Leben.

Am Schluß des Kommentars steht ein Exkurs über die Leidenschaften bei Aristoteles. Hierfür zeichnet verantwortlich *Dr. Eginolf Roeder von Diersburg*. So wichtig vielleicht dieser Traktat für die Aristotelesforschung sein mag, so möchte man doch bezweifeln, ob diese sehr spezialisierte textkritische Darstellung für die Deutsche Thomasausgabe von Wert ist. Sie gehört eigentlich eher in eine Zeitschrift als in die Thomasausgabe.

Die *Übersetzung* wurde in Gemeinschaft von Heinrich Christmann O. P. und dem Kommentator hergestellt. Sie beweist lange und eingehende Überlegung, die gerade hier besonders notwendig war, weil es in der vorliegenden Materie sehr schwer ist, für die vielen lateinischen Termini einen guten deutschen Ausdruck zu finden. Man muß jedoch zugeben, daß es den Übersetzern gelungen ist, eine lesbare Übersetzung in modernem Deutsch zu bieten, die dem Text des hl. Thomas vollständig entspricht. So reiht sich auch dieser Band der Deutschen Thomasausgabe würdig in die Zahl der bisher erschienenen ein.

Mit Genugtuung stellt man zum Schluß noch fest, daß die Liste der Nachträge und Berichtigungen nicht jenes geradezu gigantische Ausmaß wie im Band über die Gnade angenommen hat. — Das *Sachverzeichnis* beweist wiederum die Sorgfalt der Bearbeiter (Coelestin Dorlöchter O. P. und Dr. Rudolf Tannhof). Das *Literaturverzeichnis* gibt einen guten Hinweis auf die einschlägigen Publikationen.

2. Die Bedeutung, die den Leidenschaften im menschlichen Leben zukommt, findet auch in der an sich bedeutend kürzer angelegten französischen Ausgabe der Theologischen Summe des hl. Thomas ihren Ausdruck: drei Bändchen mit zusammen gegen 300 Seiten Anmerkungen und Kommentar sind der Erklärung dieser Seelenkräfte gewidmet. Dabei bietet C. keineswegs nur treffliche Textanalysen und tiefeschürfende philosophische Spekulationen, sondern erhellt die physiologischen Grundlagen des Gemütslebens ebenfalls — wenn auch nicht in jenem Umfang wie Ziermann im entsprechenden Band der Deutschen Thomasausgabe — mit den Erkenntnissen der in Frage kommenden Naturwissenschaften.

J. F. GRONER OP

Williams, Cornelius, O. P. : De multiplici virtutum forma iuxta doctrinam Sancti Thomae Aquinatis expositio synthetico-speculativa. — Romae 1954. xv-159 p.

Die Caritas als forma virtutum wird erst dann richtig erkannt, wenn man über den gesamten Komplex der « Beformung » der Tugenden im Bilde ist, denn nicht nur die Caritas verhält sich zu andern Tugenden wie eine forma, sondern auch, wenngleich in anderm Sinne, die Sapientia und die Prudentia. Diese Synthese besorgt hier Williams aus historisch und spekulativ gründlicher Kenntnis.

Bezüglich der Sapientia erklärt unser Verf., daß diese höchste sittliche Tugend die andern intellektuellen Tugenden in der Weise « beforme » wie die visio beatifica die Tugenden überhaupt.

Die Prudentia beformt die sittlichen Tugenden in « fieri », in « esse » und « agere ». Dagegen beformt die Sapientia die intellektuellen Tugenden nicht in « fieri », noch in « esse », sondern nur in « agere ». Dies will heißen : die Weisheit gibt den andern intellektuellen Tugenden nicht das Sein, auch nicht die Tätigkeit, sondern einzig die Vollendung, sie leitend und richtend. Dennoch ist sie wahre Form der intellektuellen Tugenden.

Überaus aufschlußreich ist der Abschnitt, in welchem der Verf. die Beformung der sittlichen Tugenden durch die Klugheit mit der Beformung aller Tugenden durch die Caritas vergleicht (S. 111-118). Im Hinblick auf Thomas ist die Frage deswegen schwierig, weil es an mehreren Stellen bei Thomas heißt, die Caritas beforme die andern Tugenden « wie » die Klugheit die sittlichen Tugenden (Textangaben bei Williams auf S. 83 und 112). Der Verf. löst das Problem, indem er (S. 83 u. 100 f.) sagt, die Caritas sei Form per modum causae finalitatis et causae efficientis, indem sie sie auf ein weiteres, nämlich überragendes Ziel hinordnet und bewegt, die Klugheit dagegen sei Form per modum causae finalitatis et causae efficientis *und* als forma extrinseca. Letztere Bewandnis mache die sittlichen Tugenden wesentlich von der Klugheit abhängig. Innere Wesensform kann die Klugheit deswegen nicht sein, weil man sonst ebensoviele Klugheiten annehmen müßte, als es sittliche Tugenden gibt.

Es sei noch beigefügt, daß unser Verf. im Gegensatz zu andern Autoren die These verteidigt, daß die von der Caritas informierten Tugenden die Beformung erst über den Akt erhalten (S. 106).

Williams' interessante Arbeit zeichnet sich durch folgende Eigenschaften aus : straffen logischen Aufbau, Klarheit der Gedanken und des Ausdrucks, eingehende Kenntnis der geschichtlichen Hintergründe der Frage, tiefe spekulative Durchdringung des Problems.

A. F. Utz OP

Feckes, Carl : Die Lehre vom christlichen Vollkommenheitsstreben. — Verlag Herder, Freiburg 1949. XII-462 S.

Nach den Worten des Verfassers sollen « die aszetischen Wahrheiten erkannt werden als organisch den Glaubensmysterien und namentlich dem sakramentalen Leben der Kirche entwachsen, so daß sich die aszetischen Forderungen und Ziele davon herschreiben ». Darum werden Taufe und

Firmung als sakramentale Grundlegung des übernatürlichen Lebens und seines Wachsens dargetan und dann das Ideal christlicher Vollkommenheit kurz aufgewiesen, das je nach dem Gesichtspunkt in Gottähnlichkeit, Christusnachfolge, Liebe oder Erfüllung des Gotteswillens angetroffen wird. Da die Situation des Christen die des Sünders nach der Taufe ist, erwächst das Absterben des sündigen Menschen aus Wesen und Forderungen des Bußsakraments: gegenüber den Feinden (Konkupiszenz, Welt, Teufel) und Hemmnissen (Versuchung, Sünde, Lauheit) des christlichen Wachsens müssen die Sündenschäden durch das Bußsakrament behoben werden, der Mensch der Sünde muß sich mittels vertiefter Selbsterkenntnis entlarven, durch Selbstverleugnung bekämpfen und schließlich im christlichen Sterben siegreich überwinden (zum letzten hilft die letzte Ölung als Sakrament der Todesweihe). Von der Eucharistie als Opfer und Speise her muß gleichzeitig das Wachsen des neuen Menschen in Christus vor sich gehen; sie ist ja das Sakrament der Umgestaltung in Christus. Durch den Gebetsverkehr mit Gott muß sich der Christ verinnerlichen, in seinem Tugendstreben muß er sein Leben betätigen. Wie aber die Eucharistie sowohl Sakrament des Einzelnen wie der Gemeinschaft ist, so muß der Christ als Einzelpersönlichkeit und als Gemeinschaftsglied wachsen. Die Vollendung ist die übernatürliche Gottesliebe, die bei einigen Christen durch mystische Gnaden gekrönt wird. — Man darf dem Buch viele Vorzüge nachrühmen. Es ist modern, besonders in der Indienstnahme der neueren Psychologie, und doch traditionsgebunden, die Erfahrungen der Kirche in der Seelenführung leuchten überall durch. Es baut auf dem richtigen Fundament auf, nämlich den Sakramenten — wir suchten es schon zu schildern —, und führt diesen Bau konsequent bis zum Schlußstein. Bei jeder Darlegung und Forderung geht es von der Hl. Schrift aus, zeigt den Gegenstand im Leben Jesu auf, verfolgt ihn durch die Kirchengeschichte und macht so gegenwärtige Verhältnisse verständlich. Es ist einfach, klar und fromm geschrieben und weckt im Leser nicht nur das Wissen, sondern auch das liebende Wollen. Der Dogmatiker zeigt sich in der Begriffsdarlegung und der soliden Begründung vor allem auch durch das Wort der kirchlichen Lehrbehörde. Man lese z. B. die Ausführungen über die böse Begierlichkeit, über die Tugenden im allgemeinen, über die wesentlichen und die außergewöhnlichen mystischen Phänomene, und man wird an der klaren Behandlung dieser oft so verworrenen Probleme helle Freude haben. Bei der berühmten Streitfrage, ob das mystische Leben als der normale Gipfel des christlichen Daseins anzustreben ist, empfiehlt der Verfasser den Mittelweg Magers: theologisch liegt zwischen gewohntem Christen- und mystischem Gnadenleben nur ein Gradunterschied vor, psychologisch ein Artunterschied. Die mystischen Gnaden sind der Normalabschluß der Kindschaftsgnade, die damit gegebene Gotteserfahrung ist jedoch erlebnismäßig etwas vom gewöhnlichen Christenleben völlig Verschiedenes.

Namenverzeichnis und Sachweiser erhöhen die praktische Brauchbarkeit des schönen Buches, das man wirklich in die Hand jedes Priesters und Religiosen wünscht. Und der strebsame Laie wird erst recht hier das finden, was er braucht.

V. FLESC OFMCap

Geschichte der Theologie

Landgraf, Artur Michael : Dogmengeschichte der Frühscholastik, IV. Teil : Die Lehre von der Sünde und ihren Folgen. 2 Bde. — Pustet, Regensburg 1955-56. 385, 365 S.

Hiemit schließt der unermüdliche Forscher der Frühscholastik seine « Dogmengeschichte » jener Epoche ab. Die beiden letzten Bände sind den ersten sechs (s. FZPT 1 [1954] 222 f. ; 2 [1955] 249) durchaus ebenbürtig. Die im 11.-13. Jh. erörterten theologischen Probleme, welche der Verf. darstellt, und die ungedruckten Quellen, die er heranzieht, sind ebenso zahlreich wie in den vorigen Bänden. Die Nützlichkeit derselben für den Theologieunterricht ist auch nicht geringer. Dem Verf. gebührt also aufrichtiger Dank. Der Titel seines reichhaltigen Werkes hatte uns zwar etwas anderes erhoffen lassen, doch war dies beim heutigen Stand der Forschung wohl kaum möglich. Der Verf. scheint sich dessen mehr oder weniger bewußt zu sein : « Zweck der in diesem Teil vorgelegten Untersuchungen ist nicht, eine Geschichte der damaligen Moral zu geben. Hiefür liegen in den gewaltigen Bänden der 'Psychologie et morale aux XII^e et XIII^e siècles' die von der auf diesem Gebiet unerreichten Meisterhand Dom Odon Lottins erarbeiteten Ergebnisse vor, die wohl für immer maßgebend werden. » Dieser Satz, den wir aus dem Vorwort entnehmen, ist im Grunde ein Geständnis : der ganze Stoff ist nicht behandelt worden, und das dürfte keinen wundern, denn er ist zu groß ! Noch andere Einschränkungen mußte der Verf. sich auferlegen : « Es wird noch eine eigene Aufgabe sein, einen Überblick über das zu geben, was an Lehren damals in den theologischen Hörsälen zu Wort kam. » Und ferner : « In diesen letzten Bänden der Dogmengeschichte ist es auch nicht geplant, von den einzelnen Sünden wider den Dekalog und ihrer theologischen Behandlung im 11. und 12. Jahrhundert zu sprechen. » Wenn wir überdies bedenken, daß in diesem achtbändigen Werk die Lehre vom einen und dreifaltigen Gott, die Lehre von der Kirche u. a. nicht besprochen werden, dann begreift man, warum der Verf. sein Werk nicht Geschichte der « früh-scholastischen Theologie » genannt hat. Daß es aber eigentlich auch nicht « Dogmengeschichte der Frühscholastik » genannt werden kann, dürfte auch klar sein. Vielleicht wäre es zutreffender gewesen, die vielen Untersuchungen über die Gnadenlehre (I), die Christologie (II), die Sakramentologie (III) und die Lehre von der Sünde (IV) als « Studien über einige frühscholastische Fragen der Theologie » zu bezeichnen.

G. G. MEERSSEMAN OP

Bernhard von Clairvaux, Mönch und Mystiker. Internationaler Bernhard-kongreß Mainz 1953, hrsg. u. eingeleitet von Josef LORTZ. (Veröffentlichungen des Institutes für europäische Geschichte Mainz, Bd. 6.) — Franz Steiner, Wiesbaden 1955. LVI-245 S.

Der 800. Jahrestag des Todes des hl. Bernhard von Clairvaux hat ein großes Echo gefunden. Neben den üblichen Gelegenheitsveröffentlichungen, deren wissenschaftlicher Ertrag gering oder gleich Null ist, sind zu diesem

Anlaß auch eine Anzahl Festschriften mit bedeutungsvollen Arbeiten erschienen (vgl. das Verzeichnis S. 229). Unter den zu Ehren des hl. Bernhard abgehaltenen Kongressen verdienen jene von Dijon, Mailand und Mainz besondere Beachtung. Während die Akten von Dijon und Mailand schon früher erschienen sind, werden nun im vorliegenden Band die Arbeiten der Mainzer Versammlung einer weitem Öffentlichkeit zugänglich gemacht. Drei Vorträge, die damals gehalten wurden, fehlen zwar in der Publikation; vor allem aber fehlt der Vortrag von Jos. Lortz selbst über « Bernhard und Luther », der als eigener Band in erweiterter Form später erscheinen soll. Dafür steuert Lortz eine fast 50 Seiten umfassende Einleitung bei, in welcher er sich über die verschieden gearteten Probleme der Bernhard-Forschung ausspricht. Das ist sein gutes Recht. Aber es berührt irgendwie eigenartig und entspricht nicht der literarischen Sitte, daß er sich in dieser « Einleitung » mit den folgenden Beiträgen zum Teil sehr kritisch befaßt. Es wäre meines Erachtens wertvoller und sachlicher gewesen, wenn den einzelnen Referaten ein kurzes Protokoll der gewalteten Diskussion beigelegt worden wäre.

Aus den rein historischen Arbeiten hebe ich hervor: M. Bernards, *Der Stand der Bernhardforschung* (S. 5-43), eine klare und übersichtliche Darstellung. Ihr ist eine ausgedehnte Bibliographie angeschlossen, für welche man sehr dankbar ist. Für die Benützung derselben wäre es wohl von Vorteil gewesen, wenn sie nicht als Anmerkungen zum Referat, sondern systematisch angeordnet werden wäre. A. M. Landgraf steuert eine gediegene Abhandlung über *Der hl. Bernhard in seinem Verhältnis zur Theologie des 12. Jahrhunderts* bei (S. 44-62). Dom J. Leclercq referiert über *Die Verbreitung der Bernhardinischen Schriften im Deutschen Sprachraum* (S. 176-191) und erweist sich hier aufs neue als ausgezeichnete Kenner der handschriftlichen Überlieferung der Werke Bernhards. Wiederum M. Bernards beschäftigt sich mit den *Flores S. Bernardi* (S. 192-201), also mit den verschiedenen Florilegien und Kompilationen aus den Werken oder Aussprüchen des Heiligen. Beizufügen wären die drei Kapitel, welche in einigen Handschriften des *Horologium sapientiae* Seuses am Schluß beigelegt sind und die ich als eine Kompilation aus Sermones des hl. Bernhard nachweisen konnte. Vgl. Divus Thomas (Fr) 1934. S. 150 ff. C. H. Talbot, *Die Entstehung der Predigten über Cantica canticorum* (S. 202-214) sucht die ziemlich verwickelten Überlieferungsverhältnisse dieser wichtigen Predigtsammlung zu klären. Kleiner an Umfang sind die beiden letzten Beiträge: Kol. Spahr, *Die Anfänge von Citeaux* (S. 215-224) und H. P. Eydoux, *Die Zisterzienserbauten und die Architektur des 12. Jahrhunderts* (S. 225-227).

Die übrigen Beiträge beschäftigen sich mit der Theologie des hl. Bernhard. Da der zur Verfügung stehende Raum und die Vielfältigkeit der Themata es nicht gestatten, auf Einzelheiten einzugehen, begnüge ich mich mit dem Verzeichnis der Titel. Gute Analysen der Referate und etliche kritische Bemerkungen bietet J. Cottiaux in *Rev. d'hist. eccl.* 51 (1956) 967-972. — Ich erwähne also: J.-M. Déchanet, *La Christologie de saint Bernard* (S. 63-75), Y. Congar, *Die Ekklesiologie des hl. Bernhard* (S. 76-119), A. Forest, *Das Erlebnis des consensus voluntatis beim hl. Bernhard* (S. 120-127),

E. Kleineidam, Wissen, Wissenschaft, Theologie bei Bernhard von Clairvaux (S. 128-167), *E. von Ivánka, Byzantinische Theologumena und hellenische Philosophumena im zisterziensisch-bernhardinischen Denken* (S. 168-175). — Der Festschrift sind noch ein ausgewähltes Literaturverzeichnis in alphabetischer Reihenfolge und sehr gute Indices angeschlossen. Sie zeugt dafür, daß auf dem Mainzer Kongreß tüchtige Arbeit geleistet wurde.

D. PLANZER OP

Stroick, Clemens, O. M. I. : Heinrich von Friemar. Leben, Werke, philosophisch-theologische Stellung in der Scholastik. (Freiburger theologische Studien, 68.) — Herder, Freiburg 1954. xvi-286 S.

Für die Scholastikforschung ist die genaue Kenntnis auch zweitrangiger Persönlichkeiten von großer Bedeutung. Diese greifen die Lehren der großen Scholastiker auf und stellen sie zur Diskussion, suchen eine Meinung zu verteidigen und weiterzuführen, eine andere zu widerlegen, und bieten uns so ein lebendiges Bild von dem Nachwirken der verschiedenen Schulrichtungen. Zu diesen Persönlichkeiten gehört auch Heinrich von Friemar, dem S. in vorliegendem Band eine gründliche Untersuchung widmet.

Zunächst galt es, die Lebensdaten dieses Magisters aus dem Orden der Augustinereremiten festzustellen, eine schwierige Aufgabe, da es im 14. Jh. in diesem Orden vier Männer gab, die den Namen Heinrich trugen, von Friemar gebürtig und, zeitweilig wenigstens, im Ordensstudium von Erfurt tätig waren. Unser Heinrich — in den Hss. wird er Henricus de Alemannia genannt — wurde um 1245 in Friemar bei Gotha geboren, studierte um 1265 in Bologna, wurde 1290 Provinzial der damals einzigen deutschen Ordensprovinz und blieb in diesem Amt bis zur Aufteilung der Provinz im Jahre 1299. Darauf begab er sich nach Paris zum Studium der Theologie, wurde also Baccalaureus mit 54 Jahren. (Das beweist übrigens, daß wir die mittelalterlichen Baccalaurei der Theologie nicht ohne weiteres als « junge Baccalaurei » bezeichnen dürfen !) Einige Jahre darauf wurde er Magister actu regens, denn als solcher hielt er 1306 eine Disputatio de quolibet. Sein Aufenthalt in Paris ist noch 1308 und 1309 bezeugt. 1315 war er wieder in Deutschland, trat als Prediger, Beichtvater und asketischer Schriftsteller hervor und beschloß 1340 sein langes Leben.

Zur Erfassung der Schriften Heinrichs legt S. mit Recht den Katalog des Jordanus von Quedlinburg (ca. 1300-1380) in seinem Werk « Vitae fratrum » zu Grunde. Diese Angaben des Zeit- und Hausgenossen Heinrichs müssen sicher echt sein. Leider hat S. übersehen, daß unter Nr. 6 zwei verschiedene Werke angegeben werden : « Quodlibet duo cum multis quaestionibus ordinariis disputatis Parisius. » Die Quaestiones ordinariae, die natürlich verschieden sind von den zwei Quodlibet, erwähnt S. mit keinem Wort. Sie scheinen, ebenso wie das zweite Quodlibet, nicht erhalten oder noch nicht aufgefunden zu sein, doch darf das Zeugnis Jordans, daß Heinrich Quaestiones ordinariae hinterlassen hat, nicht stillschweigend übergangen werden. Aus Bibliothekskatalogen und Bibliographien werden die Schriften ergänzt, die Jordanus unter einem Sammelbegriff « Sermones et tractatus quam plures praedicabiles » zusammenfaßt. In einem wertvollen

Abschnitt (S. 31-76) macht uns S. sodann mit den gedruckten und ungedruckten Werken Heinrichs, die heute noch erreichbar sind, bekannt. Er beschreibt sie genau, mit Angabe der Hss., in denen sie überliefert sind, gibt kurz ihren Inhalt an und prüft sie auf ihre Echtheit.

Für den weiteren Abschnitt, die philosophisch-theologische Stellung Heinrichs, kommen ausschließlich zwei ausgesprochen scholastische Werke in Betracht, die auszugsweise im Anhang (S. 191-286) ediert werden: der Kommentar zur *Ethica Nicom.* des Aristoteles und das erste *Quodlibet*. In diesem Kapitel befinden sich häufig Zahlen in Klammern, die offenbar auf die edierten Texte verweisen sollen. Leider hat der, der für die Drucklegung verantwortlich ist, diese Verweise so gelassen, wie sie in der Druckvorlage standen, statt sich die Mühe zu geben, sie nach den gedruckten Seiten umzukorrigieren, so daß sie nur Verwirrung hervorrufen.

Aus dem Ethikkommentar werden die Fragen der Willensfreiheit erörtert, während aus dem *Quodlibet* einzelne Fragen herausgegriffen und nach systematischem Aufbau behandelt werden, nämlich aus der Philosophie psychologische (Potenz und Habitus, Erkenntnislehre) und metaphysische Fragen (Ideen Gottes, menschliche Begriffe und göttliches Sein), aus der Theologie Verhältnis von Glauben und Wissen, Trinitätslehre, Gnadenlehre, Eschatologie.

Aus der Untersuchung geht hervor, daß Heinrich sowohl auf philosophischem wie auf theologischem Gebiet entschieden Thomas von Aquin folgt. Sogar wenn Aegidius von Rom, der offizielle Ordenslehrer der Augustinereremiten, von Thomas abweicht, schließt sich Heinrich Thomas gegen Aegidius an. Heinrich, wahrscheinlich Schüler des durchwegs thomistisch orientierten Jakob von Viterbo, trat ganz in die Spuren seines Lehrers. So bietet uns das Werk einen Einblick in die thomistische Lehre, wie sie zu Beginn des 14. Jh. in Paris vorgetragen wurde.

Die Textedition des *Quodlibet* (S. 191-246) erhebt keinen Anspruch auf Endgültigkeit. Sie ist abgekürzt, mit viel Auslassungspunkten versehen, doch bietet sie uns in der Hauptsache das wertvollste, den Text. Hinzugefügt werden Auszüge aus dem Ethikkommentar (S. 246-264), die im Buch besprochen werden, ein Auszug aus einer *Quaestio ordinaria* des Johannes de Polliaco (S. 264-271), der eine Lehre Heinrichs erörtert, und drei *Quaestiones*, die dem Thomas de Balliaco zugeteilt werden (S. 271-286), die sich aber inhaltlich mit dem Text des *Quodlibet* Heinrichs decken.

Leider fehlt sowohl Namen- als Sachregister, die den Gebrauch des inhaltreichen Werkes erleichtert hätten.

J. P. MÜLLER OSB

Haubst, Rudolf : Studien zu Nikolaus von Kues und Johannes Wenck. Aus den Handschriften der Vatikanischen Bibliothek. (Beiträge zur Gesch. der Phil. u. Theol. des Mittelalters, Bd. 38, 1.) — Aschendorff, Münster Westf. 1955. XII-143 S.

Koch, Jos. : Die Ars coniecturalis des Nikolaus von Kues. (Arbeitsgemeinschaft f. Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen, Geisteswissenschaften, Heft 16.) — Westdeutscher Verlag, Köln-Opladen 1956. 48 S.

Nikolaus von Cues : Vom verborgenen Gott, Vom Gottsuchen, Von der Gotteskindschaft. Eingeleitet und übers. v. Johannes PETERS. — Herder, Freiburg i. Br. 1956. 80 S.

1. R. Haubst hat sich zum Ziel gesetzt, die in der Vatikanischen Bibliothek erhaltenen Handschriften zu beschreiben, welche sich auf Nikolaus von Kues und seinen Gegenspieler Johannes Wenck beziehen. Die Ausbeute war bei Nikolaus von Kues nicht sehr groß, was wohl daraus zu erklären ist, daß in Italien weniger seine philosophischen als seine kirchenpolitischen Schriften Beachtung fanden (S. 32). Aus dem Besitz des Kardinals stammen eine Plautus- und eine Proklushandschrift. Dann begegnen uns *De concordantia catholica*, *De auctoritate praesidendi in concilio generali* und die Reformschrift des Cusanus, ferner einige Predigten und kleinere Abhandlungen mystischen und mathematischen Inhaltes, Briefe usw. Bemerkenswert ist eine von Peter Numagen angelegte Dokumentensammlung über den Streit des Kardinals mit Sigismund von Tirol, die wohl einst der Zürcher (nicht *Züricher*, wie der Verf. schreibt!) Stiftsbibliothek gehört hat. Zu S. 23 Anm. : zu Zamometić und Peter Numagen ist beizuziehen A. Stöcklin, Der Basler Konzilsversuch des Andrea Zamometić vom Jahre 1482, Basel 1938. — Bedeutender war die Ausbeute bezüglich Johannes Wenck († 1460, Professor in Heidelberg und Anhänger des schismatischen Basler Konzils). Von besonderem Reichtum ist Cod. Pal. 600, der viele kirchenpolitische Schriften und Predigten Wencks enthält. Die Beschreibung umfaßt allein 37 Seiten und ist viel eingehender als die seinerzeit von Stevenson gebotene. Dazu kommen noch fünf weitere Handschriften (alles Palatini, also ursprüngliche Heidelberger Hss.) mit Schriften Wencks, unter welchen ein Kommentar zu drei Traktaten der *Summulae logicales* des Petrus Hispanus und ein Kommentar zu *De coelesti hierarchia* besondere Beachtung verdienen. Über weitere Handschriften mit Werken Wencks vgl. S. 84 ff. — Wenck war ein unerbittlicher Gegner des Cusanus; in dessen *De docta ignorantia* hatte er sich eigentlich verbissen und auch auf Meister Eckehart und die Begharden ist er herzlich schlecht zu sprechen. Diesem Kampf und seinen Beweggründen geht Haubst sehr eingehend nach (S. 83-136) und gelangt dabei zu einer Beurteilung Wencks, die in wesentlichen Stücken neu und dem Heidelberger Magister auch günstiger ist als die bisherige Auffassung; nicht bloß kirchenpolitische Gegnerschaft, sondern auch ernste Bedenken theologischer Art haben den konservativen Theologen Wenck zum Gegner des Cusanus werden lassen. — Haubst hat in seinem Buch ernste und genaue Arbeit geleistet. Für schweizerische Leser erwähne ich, daß durch gelegentliche Bemerkungen auch auf Felix Hemmerlin, den Zürcher Kantor, neues Licht fällt.

2. Josef Koch bereitet für die Heidelberger Ausgabe der Werke des Cusanus die Schrift *Ars coniecturalis* vor. Die hier zu besprechende Arbeit — sie ist aus einem Vortrag entstanden — ist als Einführung in dieses Werk gedacht. Während man die *Ars coniecturalis* wegen des Zusammenhanges mit *De docta ignorantia* bisher auf 1440 festlegte, glaubt Koch nachweisen zu können, daß man die Schrift auf « vor 1444 » ansetzen müsse.

Er hält auch dafür, daß sie nicht in einem Zuge geschrieben wurde. Hauptsächlich aber bemüht er sich um eine genaue Darlegung des Inhaltes der *Ars coniecturalis*, besonders auch um die Festlegung ihrer geistesgeschichtlichen Stellung im Verhältnis zu *De docta ignorantia*. Da den Gedankengängen des Cusanus und seiner oft auf reiner Dialektik beruhenden Denkmethode nicht immer leicht zu folgen ist, nimmt man diese Einführung sehr dankbar an, sofern uns die Schrift und deren Inhalt heute liegen mag. Kochs Einleitung gehört sicher zum Besten und Klarsten was in diesem Zusammenhang bisher über Nikolaus von Kues geschrieben wurde.

3. Zum Schluß erwähne ich eine Übersetzung kleinerer mystischer Schriften des Cusanus, die Johannes Peters besorgt und der Verlag Herder in einem handlichen Bändchen herausgegeben hat. Ihr ist eine kleine Einführung vorangeschickt. Die Übersetzung ist sprachlich gut gestaltet und, soweit ich sehen konnte, auch getreu. D. PLANZER OP

Staehelin, Ernst : Amandus Polanus von Polansdorf. (Studien zur Geschichte der Wissenschaften in Basel, hrsg. zum fünfhundertjährigen Jubiläum der Universität Basel 1460-1960, Bd. 1.) — Helbing und Lichtenhahn, Basel 1955. VII-139 S.

— **Dewettiana.** Forschungen und Texte zu Wilhelm Martin Leberecht de Wettes Leben und Werk. (Studien z. Gesch. d. Wiss. in Basel, Bd. 2.) — Helbing und Lichtenhahn, Basel 1956. 222 S.

Wohl kaum eine Stadt hält ihre Gelehrten so in Ehren wie Basel. So hat auch Prof. Staehelin gleich zwei wichtige Monographien über ehemalige Basler Professoren herausgegeben und damit seine Stadt und deren jublierende Universität ehren wollen. Die eine ist Amandus Polanus von Plansdorf (1561-1610, endgültig in Basel seit 1596), die andere Wilhelm Martin Leberecht de Wette (1780-1849, in Basel seit 1822) gewidmet, die beide in Basel Theologie dozierten. Für beide standen dem Verf. vor allem die Schätze der Basler Universitätsbibliothek als Quellen zur Verfügung. Doch wurden in weitem Umfang auch andere Materialien herangezogen, so daß bezüglich der Information alle Wünsche restlos befriedigt sind.

Für *Polanus* wird vorerst eine Darstellung seines Lebens geboten, das ziemlich unstet verlief, bis er endlich in Basel eine bleibende Wirkungsstätte fand. Staehelin hat über ihn alles irgendwie Erreichbare zusammengetragen, so daß ein lebendiges Bild der Persönlichkeit des Polanus und seines Lebensschicksals entsteht. Dann folgt ein ausgedehnter Katalog der Schriften des Polanus, mit Verzeichnis der Ausgaben derselben und kurzer Inhaltsangabe; unter den Werken des Polanus nehmen die von ihm selbst verteidigten oder bei Disputationen geleiteten Thesen eine wichtige Stellung ein. Bemerkenswert ist, daß er sich 1590 mit Bellarmin auseinandersetzt (S. 67). Dann folgt im dritten Teil eine Gesamtdarstellung der Lehre des Polanus anhand des « *Kurzer Inhalt der ganzen Lehre, welche in der theologischen Schule der loblichen Universität Basel gelehrt wird.* »

In ähnlicher Weise ist im zweiten Band *de Wette* behandelt, doch ist die Methode der Darstellung leicht geändert worden. Der Verf. bietet für

jeden Lebensabschnitt de Wettes kurz die Lebensdaten, worauf er dann gleich die aus dieser Periode stammenden gedruckten und ungedruckten Schriften und die Briefe des Gelehrten verzeichnet. Auch hier ist ein großes Material gewissenhaft zusammengetragen worden; vor allem die Anmerkungen sind mit biographischen Angaben über eine sehr große Anzahl von Gelehrten und andern Persönlichkeiten eigentlich gespickt. Und dann folgt die große Überraschung: die Edition von 190 Aktenstücken, zumeist Briefen, die de Wette betreffen. Ich hebe aus ihr nur die Korrespondenz mit Schleiermacher hervor.

Prof. Staehelin hat mit diesen beiden Monographien eine sehr gründliche und wertvolle Arbeit geleistet, die ihn, seine Stadt und seine Universität ehrt. Obwohl ihnen — wie sich das aus der Sache ergibt — für die Geschichte der katholischen Theologie nur sehr wenig zu entnehmen ist, bilden sie einen wichtigen Beitrag zur Basler Gelehrtengeschichte. Auch methodisch dürfen sie als Vorbild dienen, wenn etwa einmal ein katholischer Theologe aus den gleichen Zeiträumen monographisch zu behandeln ist.

D. PLANZER OP

Brück, Anton Ph. : Die Mainzer Theologische Fakultät im 18. Jahrhundert. (Beiträge zur Geschichte der Universität Mainz, Band 2.) — Steiner, Wiesbaden 1955. xvii-168 S.

Die interessante, auf Quellenstudium fundierte Habilitationsarbeit gibt einen lehrreichen Einblick in die Verhältnisse einer deutschen theologischen Hochschule des 18. Jahrhunderts. Sie zeigt den Kampf der Aufklärung um die Aufnahme der neuen positiven Disziplinen in das Studienprogramm. Was E. CL. SCHERER in seinem Werk « Geschichte und Kirchengeschichte an den deutschen Universitäten » (Freiburg i. Br. 1927) im allgemeinen festgestellt, wird hier im Einzelfall Mainz bestätigt: Die « Ratio studiorum » der Gesellschaft Jesu von 1599 beherrschte noch immer den Studienbetrieb. « Die Jesuiten blieben allein Inhaber der theologischen Lehrstühle. — Die Mainzer Jesuitenschule in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts bot so das typische Bild: Absolute Vorherrschaft der spekulativen Theologie, neben der die positive Theologie nur schwer eine Stellung erobern konnte. Der häufige Wechsel der Professoren ... machte eine kontinuierliche Arbeit in der positiven Theologie fast unmöglich » (S. 22). Die Kirchengeschichte z. B. wurde noch 1763 und 1768 « total vernachlässigt » (33, 39). Im Jahre 1773 wird erstmals ein Professor für dieses Fach ernannt; in den im Anhang publizierten Studienplänen ist die « Geistliche Geschichte » erst 1784 vermerkt (Professor: H. Jung; Lehrbuch: Berti, Breviarium), während die Kirchengeschichte beispielsweise in Paris schon 100 Jahre früher eifrig gepflegt wurde. Gerade in diesem Zusammenhang wäre ein vermehrter Hinweis auf das in verschiedener Hinsicht vorbildliche französische akademische Studium sehr instruktiv. — Die im zweiten Teil (105-164) wiedergegebenen zahlreichen Statuten, Vorlesungsverzeichnisse, Verordnungen, Pläne, Gutachten, Listen der Dekane und Professoren, der verteidigten Thesen und der Dissertationen machen die Arbeit besonders wertvoll.

A. HÄNGGI

Kirchenrecht

Studia Gratiana post octava decreti saecularia auctore consilio commemorationi gratianae instruendae edita, vol. III., curantibus Ios. FORCHIELLI Ord. Iur. Eccles. Universitatis Bononiae. Alph. M. STICKLER Prof. Hist. Iur. Can. Pont. Athen. Sales. Augustae Taurin. — Institutum Gratianum apud Universitatem Studiorum Bononiae 1955. 632 p.

Den beiden ersten Bänden der « *Studia Gratiana* » [vgl. FZPT 2 (1955) 213-219] konnte der dritte rasch folgen. Er enthält, wie die vorangehenden, Studien und Forschungsbeiträge, die sich mit dem Werk des großen Meisters von Bologna auseinandersetzen und seinen Ausstrahlungen auf Theologie und Kirchenrechtswissenschaft der folgenden Jahrhunderte nachgehen.

Zwei Beiträge befassen sich mit den Handschriften des Dekretes. So *Louis Guizard* (Paris) — « *Manuscripts du 'Decretum Gratiani' conservés à l'Université de Paris, Bibliothèques de la Sorbonne et de Sainte-Geneviève* » (III, 17-50) —, der zunächst eine kurze Beschreibung dieser Handschriften gibt, um dann auf deren Eigentümlichkeiten näher einzugehen. *Bernard Jacqueline* (Roma) — « *Le Décret de Gratien à l'abbaye de Clairvaux* » (III, 425-432) — weist darauf hin, daß bereits der alte Katalog von Clairvaux, der im zwölften Jahrhundert redigiert worden war, zwei Handschriften des Dekretes aufzählt; im Lauf der Zeit kamen noch mehrere hinzu. Trotzdem Bernhard von Clairvaux mit Gratian freundschaftlich verbunden war, begegnete man dem Studium des Dekretes im Zisterzienserorden lange Zeit mit Mißtrauen. — Die Studien von *Roger Grand* (Paris), « *Nouvelles remarques sur l'origine du Pseudo-Isidore, source du Décret de Gratien* » (III, 1-16), und *Ermenegildo Lio* O. F. M. (Rom), « *Le obbligazioni verso i poveri in un testo di S. Cesario riportato da Graziano (can. 66, C. XVI, q. 1) con falsa attribuzione a S. Agostino* » (III, 51-99), setzen sich mit Quellenfragen auseinander.

Pierre Michaud Quantin (Paris) analysiert in seinem Aufsatz: « *La ratio dans le début du Décret (dist. 1-12) et ses commentateurs* » (III, 101-116), den Begriff und zeigt, daß diesem Terminus in der Kanonistik ein normativer Wert zukommt. *Marcel David* (Strasbourg) untersucht in seiner Abhandlung: « *Parjure et mensonge dans le Décret de Gratien* » (III, 117-141), inwieweit Gratian in seiner Lehre von der Vertragsverpflichtung hinsichtlich Meineid und Lüge auf dem Boden der traditionellen Lehre steht und zeigt, daß er diese beiden Begriffe weniger juristisch als vielmehr theologisch faßt. *Piero Rasi* (Padova) entwickelt im Aufsatz: « *Il concetto di 'res' nel 'Decretum Gratiani'* » (III, 143-158), die diesbezügliche Lehre des Meisters. Gratian betrachtet die *res ecclesiasticae* als *res sacrae*; als solche sind sie ein Teil des Patrimoniums Christi.

G. Hubrecht (Bordeaux) widmet seine Studie einer Frage, der heute erhöhte Aktualität zukommt: « *La 'juste guerre' dans le Décret de Gratien* » (III, 159-177). Das Problem des gerechten Krieges beschäftigte zu allen Zeiten die Theologen und löste, vor allem auch in neuester Zeit, verschiedene Diskussionen aus. Gratian hat sich im zweiten Teil seines monumentalen

Werkes (causa 23, q. 1-8) mit diesem Problem und den damit zusammenhängenden Fragen, wie z. B. mit der Erlaubtheit der Todesstrafe, ausführlich auseinandergesetzt und im Lichte ausgewählter Quellentexte eine Antwort gesucht. Durch die große Verbreitung des Dekretes im MA übte die Lehre Gratians einen nicht zu unterschätzenden Einfluß auf das Denken der Theologen aus.

Mit dem Verhältnis von Kirche und Staat befaßt sich die Arbeit von *Francesco Marchesi* S. J. (Cuglieri): « De rationibus quae intercedunt inter ecclesiam et res publicas in Gratiani Decreto » (III, 179-191). Ohne Zweifel sah Gratian in beiden « duae societates in suo ordine perfectae et independentes », wobei die Präeminenz der Kirche zukommt. Was die berühmte Frage der « potestas indirecta » der Kirche betrifft, so schließt M. nach eingehender Prüfung der Texte, daß dem Meister die diesbezüglichen Grundsätze bekannt waren. Strikte lehnt übrigens Gratian die Laieninvestitur ab.

In seiner längeren Abhandlung: « L'accettazione popolare della legge canonica nel pensiero di Graziano e dei suoi interpreti » (III, 193-276), examiniert *Luigi De Luca* (Catania) das Dictum von Gratian (c. 3 D. IV): « Leges instituuntur cum promulgantur, cum moribus utentium approbantur », und geht dessen Auslegung bei den Dekretisten nach, während der strafrechtliche Beitrag von *Peter Huizing* S. J. (Roma): « The earliest development of excommunication latae sententiae by Gratian and the earliest Decretists » (III, 277-320), sowie die beiden ordensrechtlichen von *Mario Sinopoli* (Roma): « Influenza di Graziano nell'evoluzione del diritto monastico » (III, 321-348), und von *Giuseppe Olivero* (Ferrara): « Fonti graziane nella dottrina 'De statu religionis' di Tommaso d'Aquino » (III, 433-450), spezielle Fragen besprechen, wobei letzterer mit Nachdruck hervorhebt, daß Gratian eine der Hauptquellen war, aus der Thomas in seinem Traktat *De statu religionis* geschöpft hat. — *Ugo Gualazini* (Parma) stellt in seiner Untersuchung: « Natura, idest Deus » (III, 411-424), einen Begriff klar, der im Zusammenhang mit der Lehre vom Naturrecht oft falsch interpretiert wurde.

Luigi Prosdocimi (Siena): « La 'Summa Decretorum' di Uguccione da Pisa. Studi preliminari per una edizione critica » (III, 349-374), referiert über den Stand seiner textkritischen, seit Jahren betriebenen Arbeiten. Die Summa von Huguccio ist zweifelsohne das bedeutendste Werk der Bologneser Schule und übte, wie schon Kuttner hervorhob, einen nicht zu unterschätzenden Einfluß auf die großen Apparate bis zur Glossa Ordinaria aus. *Alphons M. Stickler* (Torino) führt in seiner Untersuchung, betitelt: « Decretisti bolognesi dimenticati » (III, 375-410), — in deutscher Sprache bereits veröffentlicht im *Salesianum* (14 [1952] 476-503) — das Thema weiter und weist auf verschiedene Autoren hin, die, trotzdem sie der Vergessenheit anheimfielen, vollste Beachtung verdienen.

Mit dem Verhältnis des Dekretes zum Protestantismus befassen sich zwei Studien. *Alberto Pincherle* (Roma) — « Graziano e Lutero » (III, 451-481) — sucht das Verhältnis des deutschen Reformators zum Corpus Iuris Canonici aufzuhellen. Trotz seiner bekannten Abneigung gegen Recht und Juristen im allgemeinen und gegen das kanonische Recht und die Kanonisten

im besonderen — übrigens eine logische Schlußfolgerung seiner Theologie — hat Luther doch in späteren Jahren dem Werk des Kamaldulensermonches seine Bewunderung nicht versagt. *Johannes Heckel* (München) — « Das Decretum Gratiani und das deutsche evangelische Kirchenrecht » (III, 483-537) — geht der Begegnung des Bologneser Kanonisten mit dem deutschen evangelischen Kirchenrecht nach. Trotzdem Luther in Wittenberg das Corpus Iuris Canonici öffentlich verbrannte und das Decretum Gratiani als « vergiftetes Recht » verwarf, hat dieses kanonische Recht sich im Protestantismus Deutschlands als subsidiäre Rechtsquelle behauptet, wenn auch in der Gegenwart sein Anwendungsbereich stark eingeschränkt ist und praktisch nur noch das kirchliche Vermögensrecht (Pfründe- und Baulastrecht) sowie das Patronatsrecht ordnet. Was den Grund der Fortgeltung des kanonischen Rechtes betrifft, so muß nach Auffassung des Autors die Theorie der Rezeption aufgegeben werden ; es kam nicht « fremdes Recht » in das Rechtssystem der evangelischen Kirche Deutschlands ; das kanonische Recht gilt darin, soweit es heute nicht in Kraft steht, vermöge der reformatorisch begründeten Rechtskontinuität.

Zwei weitere Forschungsbeiträge sind dem kanonischen Recht als Unterrichtsfach gewidmet. So untersucht *Hans Liermann* (Erlangen) in seiner Abhandlung : « Das kanonische Recht als Gegenstand des gelehrten Unterrichts an den protestantischen Universitäten Deutschlands nach der Reformation » (III, 539-566), seine Geschicke als Hochschulfach in den ersten drei Jahrhunderten des nachreformatorischen Deutschlands. Bemerkenswert ist seine Feststellung, « daß der vielbegehrte Titel eines Doktors beider Rechte sicherlich dazu beigetragen hat, das kanonische Recht an den Universitäten des protestantischen Deutschland am Leben zu erhalten » (S. 554). *Henri Wagnon* (Louvain) stellt in seinem Beitrag : « Les leçons ad Decretum Gratiani à la faculté de droit canonique de l'ancienne Université de Louvain (1426-1797) » (III, 567-598), die Entwicklungsphasen der Exegese des Dekretes in den verschiedenen Perioden der alten Löwener Hochschule dar.

Arnaldo Bertola (Torino) beschließt mit dem Artikel : « La moderna critica graziana e l'opera di Carlo Sebastiano Berardi » (III, 599-625), den dritten Band der *Studia*. Berardi leistete als Kommentator und Kritiker des Dekretes, wie seinerzeit schon Schulte unterstrich, äußerst Wertvolles.

So reiht denn der vorliegende Band sich würdig den bereits erschienenen an. Seine Forschungsbeiträge runden das Bild des großen Meisters und Mönches von St. Felix und Nabor zu Bologna ab und bieten z. T. schätzenswerte neue Erkenntnisse. Auch diesem Bande sind auf 44 Tafeln die Reproduktionen prächtiger Initialien von Manuskripten und Drucken des Dekretes beigegeben. Es ist nur zu hoffen, daß auch die weiteren versprochenen Bände, trotz mannigfacher Schwierigkeiten, bald erscheinen können.

H. O. LÜTHI OP

Regatillo, E. F. - M. Zalba S. J. : De statibus particularibus Tractatus. — Editorial Sal Terrae, Santander 1954. 267 p.

Unter dem etwas mißverständlichen Titel « De statibus particularibus » behandeln die beiden Autoren berufsethische Fragen, die sich aus dem

Pflichtenkreis der verschiedenen Stände ergeben. Der erste Teil (S. 13-55) ist den weltlichen Ständen gewidmet und handelt, jedoch nicht erschöpfend, von den Pflichten jener Personen, die mit der Rechtspflege zu tun haben (Richter, Advokaten, Geschworene usw.), sowie von denen der Ärzte und Apotheker. Bei den Richtern und Advokaten wird ihr Verhalten, bzw. ihr Mitwirken bei Ehescheidungen nicht erörtert. Handels- und Geschäftsmoral sowie verschiedene andere, heute aktuelle Fragen werden gleichfalls nicht berührt. Der zweite, weitaus größere Teil (S. 54-174), bringt die bekannten, im Kirchenrecht verankerten Pflichten des Klerikerstandes und der einzelnen Kleriker zur Darstellung, während der dritte (S. 175-253) die Pflichten der Religiösen zum Gegenstand hat. Der Traktat hätte eigentlich der dreibändigen, von beiden Verfassern gemeinsam herausgegebenen « *Theologiae Moralis Summa* » eingegliedert werden sollen, doch wurde dies aus buchtechnischen Gründen unterlassen. Im übrigen haben die Autoren vorab die Verhältnisse in Spanien berücksichtigt.

H. O. LÜTHI OP

Goyeneche, S[ervus], C. M. F. : Quaestiones canonicae de iure religiosorum. 2 vol. — M. d'Auria, Neapoli 1954-55. VIII-536, 496 p.

Goyeneche, Professor am Lateran und Konsultor der Religiösenkongregation, faßt in diesen beiden stattlichen Bänden die das Ordensrecht betreffenden « *Consultationes* » zusammen, die er seit mehr als drei Jahrzehnten laufend im « *Commentarium pro religiosis et missionariis* » veröffentlicht hat. Er entspricht damit dem oft geäußerten Wunsch vieler Kanonisten und Ordensobern. Die Anordnung der Materie folgt dem Aufbau des *Codex Iuris Canonici*. Die « *Consultationes* » setzen sich mit allen, die Ordensleute und das Ordensrecht irgendwie berührenden Fragen auseinander. Der Autor, einer der angesehensten Kenner des Ordensrechtes, der zudem über eine reiche praktische Erfahrung verfügt, bringt durch seine sachlichen Untersuchungen und wohlabgewogenen Lösungen schwierigster Fälle oft Klarheit in vieldiskutierte Fragen. Ein reichhaltiger Sachindex ermöglicht eine rasche und zuverlässige Orientierung. Einige öfters zitierte päpstliche Dokumente sind im Anhang abgedruckt. Die beiden Bände stellen für die Kanonisten ein willkommenes Hilfsmittel dar, dürften aber auch den Ordensobern wertvolle Dienste leisten.

H. O. LÜTHI OP

Lemoine, Robert, O. S. B. : Le droit des religieux du Concile de Trente aux Instituts Séculiers. Préface de Gabriel Le Bras (Museum Lessianum). — Desclée de Brouwer, [Bruges] 1956. 631 p.

Die Arbeit, zu der Gabriel Le Bras das Vorwort schrieb, bietet einen geschichtlichen Überblick über die Entwicklung des Religiösenrechtes vom Konzil von Trient bis zur Gegenwart. Die einzelnen Formen des Ordenslebens erhalten eine ausführliche Darstellung. Freilich beschränkt der Verfasser seine Untersuchung vorwiegend auf das französische Sprachgebiet, wie auch in der Bibliographie fast nur französische Literatur verzeichnet ist. Von besonderer Aktualität dürfte die juristische Studie über die Welt-

institute sein, die der Verfasser im vierten Teil seines Werkes vorlegt. Dabei kommentiert er zunächst die einschlägige päpstliche Konstitution « *Provida Mater* » sowie die andern, sich mit diesen Instituten befassenden Dokumente, um hernach die sich aufdrängenden juristischen Fragen zu klären. Das Werk ist ein Beitrag zur Geschichte des Ordenswesens. H. O. LÜTHI OP

Romita, Florentius : De missarum satisfactione et reductione. — Officium Libri Catholici — Catholic Book Agenca, Romae 1952. 95 p.

In unveränderter Form werden in der vorliegenden Schrift mehrere Artikel geboten, die in den Jahren 1946 und 1947 in den zu Rom erscheinenden « *Ephemerides Iuris Canonici* » veröffentlicht wurden. Zunächst wird im ersten Teil: « *De missarum satisfactione* », die traditionelle Lehre über die Verpflichtung der Meßapplikation erklärt. Im zweiten Teil, betitelt: « *De missarum reductione* » geht der Verfasser ausführlich auf die Reduktion dieser Verpflichtung ein, wobei er sich weitgehend auf die Jurisprudenz der Römischen Kurie stützt und vor allem auch Anleitung gibt, wie die entsprechenden Gesuche abzufassen sind. Die Schrift darf in der heutigen Zeit aus rein praktischen Gründen weiteres Interesse beanspruchen, denn verschiedentlich wird man sich vor die Frage gestellt sehen, von Rom eine Reduktion zu verlangen, weil infolge Geldentwertung besonders bei Stiftungsmessen oder aus anderen Gründen die vorhandenen Kapitalien gänzlich oder teilweise nicht mehr vorhanden sind. H. O. LÜTHI OP

Torre, Joannes : Processus matrimonialis. Editio tertia revisa et aucta recentissima jurisprudentia rotali. — M. d'Auria, Neapoli 1956. xi-755 p.

Der Verfasser, eine anerkannte Autorität auf dem Gebiet des kanonischen Eheprozeßrechtes, kann hier die dritte, stark vermehrte Auflage seines seit zwanzig Jahren best eingeführten Kommentars zur Eheprozeßordnung der Sakramentenkongregation vom 15. August 1936 vorlegen. Er hat seine Darstellung zu einem für Lehre und Praxis gleich unentbehrlichen Handbuch und Nachschlagewerk ausgeweitet. Es dürfte wohl kaum eine einschlägige prozeßrechtliche Frage geben, die er nicht gründlich und mit Sachkenntnis behandelt hat. Die 19 Appendices sammeln alle päpstlichen Dokumente und Erlasse, die für das Studium und zur Durchdringung des Stoffes notwendig sind. Sie enthalten außerdem Angaben, die man nicht missen möchte. Die praktischen Beispiele und Anleitungen, wie die verschiedenen Eheprozesse geführt werden sollen, sowie die Auszüge aus der neuesten, leider noch nicht allgemein zugänglichen Rechtssprechung der S. Romana Rota u. a. m., sind für Kanonisten und Mitglieder kirchlicher Gerichtshöfe nicht nur wertvolles Illustrationsmaterial, sondern in jeder Hinsicht schätzenswerte Hilfe. Der ausführliche Sachindex würde zwecks rascher Orientierung noch gewinnen, wenn bei den einzelnen Abschnitten statt der Artikel und Paragraphen der angeführten Instruktionen die entsprechende Seitenzahl des vorliegenden Werkes angegeben würde, in dem sie doch abgedruckt sind. Eine einheitliche bibliographische Zitierungsweise wäre gleichfalls wün-

schenswert. Das Literaturverzeichnis (S. IX-XI) ist leider sehr ungenau und ungenügend. Meist fehlt die Angabe des Erscheinungsortes und Jahres, der Auflage oder des Bandes. Trotz dieser leicht behebbaren Mängel — auch etliche störende Druckfehler gehören dazu — wird man dem Verfasser für seine ausgereifte und verdienstliche Arbeit wirklich dankbar sein.

H. O. LÜTHI OP

Pastoraltheologie

Sellmair, Josef : Der Priester in der Welt. 6., neubearb. Aufl. — Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 1953. 287 S.

Ich kann mich noch gut erinnern, wie Sellmairs Priesterbuch bei seinem ersten Erscheinen vor gegen zwanzig Jahren uns Theologiestudenten von damals gepackt hat. Wir fühlten uns darin von einem aufgeschlossenen Religionspädagogen unmittelbar angesprochen und auf unsere künftige priesterliche Existenz ausgerichtet. Sellmairs Werk hat noch nichts von seiner Aktualität verloren. Es will nicht sosehr das Wesen des Priestertums und die Aufgaben des Priesters darlegen, als den Priester in die richtige innere Verfassung, in die richtige Stellung zu sich selber, zur Welt und zum Menschen rücken. Es stellt den « Priester *in* der Welt » dar, doch ohne das Bewußtsein zu mindern, daß der Priester nicht *von* der Welt sein darf. U. a. wird erfreulicherweise die Pflicht zur stetigen Weiterbildung in der Theologie betont.

A. BERZ.

Arnold, Franz Xaver : Glaubensverkündigung und Glaubensgemeinschaft. Beiträge zur Theologie der Verkündigung, der Pfarrei und des Laientums. — Patmos-Verlag, Düsseldorf 1955. 141 S.

In der vorliegenden Schrift hat der namhafte Tübinger Pastoraltheologe F. X. Arnold fünf Vorträge gesammelt, die auf seinen bedeutsamen « Untersuchungen zur Theologie der Seelsorge » (Band I : « Dienst am Glauben », Herder, Freiburg Br. 1948 ; Band II : « Grundsätzliches und Geschichtliches zur Theologie der Seelsorge », Herder, Freiburg Br. 1949) basieren und diese weiterführen. Die beiden ersten Vorträge « Glaubensverkündigung in der Gegenwart » und « Glaubensschwund und Glaubensverkündigung » decken Fehlhaltungen der neuzeitlichen christlichen Unterweisung auf und zeigen Wege zu deren Korrektur. Der Aufsatz « Kirche und Kirchen » spricht einem Abbau der konfessionellen Polemik und einem besseren Sich-Verstehen und Zusammengehen der christlichen Bekenntnisse das Wort (ohne etwa Glaubensgrenzen verwischen zu wollen). Besonders wertvoll erscheint mir das Referat « Zur Theologie der Pfarrei », worin Arnold von der Begriffsgeschichte, von der rechtlichen Gestalt und vom dogmatischen Gehalt der Pfarrei her eine nicht bloß kanonistische, sondern eine theologisch-dogmatische Sicht der Pfarrei zu gewinnen versucht. Die damit im Zusammenhang stehende Frage nach der Stellung und Funktion des Laientums in der Kirche klärt die 1954 an der Universität Tübingen gehaltene Rektoratsrede über « Kirche und Laientum » historisch und grundsätzlich ab. Möchten

doch die Seelsorger sich immer wieder an solch richtungsweisenden wissenschaftlichen Arbeiten orientieren ! Sie würden dadurch in den Stand gesetzt, gemäß einem Wort Pius XII. « klar zu sehen, um wirksamer zu handeln ».

A. BERZ

Bovet, Theodor : Das Geheimnis ist groß. Ein Handbuch für Eheleute und ihre Berater. (Der Mensch und seine Ordnung, Bd. II.) — Haupt, Bern 1955. 164 S.

Das vorliegende Ehebuch stellt eigentlich die 2. Bearbeitung des gleichen Themas dar, das der Verf. vor zehn Jahren unter dem Titel « Die Ehe, ihre Krise und Neuwerdung » im gleichen Verlag veröffentlicht hat (vgl. Bespr. in « Divus Thomas » (Fr.) 25 (1947) 225 ff.). Beim Vergleich beider Ausgaben stellt man fest, daß B. heute manches, ja vieles, richtiger sieht, besser beurteilt, glücklicher formuliert. Wenn der bekannte Züricher Psychiater, dessen umfassende Bildung und Kenntnis der einschlägigen Literatur und dessen edles Wollen außer jedem Zweifel stehen, einerseits das Grundmotiv des Buches immer wieder anklingen läßt : « Die Liebe beherrscht die ganze Geschlechtlichkeit, und Gott beherrscht die ganze Liebe », und andererseits in konkreten Fragen doch öfters Anschauungen vertritt, die sich mit dem Herrschaftswillen Gottes nach katholischer Auffassung nicht oder nicht ganz decken, so sei ihm daraus keineswegs ein grober Vorwurf gemacht. Als Protestant fühlt sich der Verf. nicht einer eindeutigen und objektiv fixierbaren Schauweise verpflichtet, und bisweilen hat man den Eindruck, als sei es der Psychiater in ihm, der ihn geneigt macht, « allen alles » zu sein. So wird der Leser am entscheidenden Punkt da und dort im Stich gelassen : er weiß nicht, welche von den verschiedenen vorgelegten Möglichkeiten er wählen soll. Als Beispiel sei auf den Abschnitt « Unfruchtbarkeit » hingewiesen (82-84) : man muß bei der medizinischen Untersuchung des Übels zunächst einmal « gründlich » vorgehen. Liegt die Sterilität beim Mann, so « kann man die künstliche Befruchtung erwägen ». « Sie erfolgt » mit dem Samen des Ehemannes, nötigenfalls auch mit dem eines anderen. Dagegen gibt es allerdings « viele psychologische und ethische Bedenken ». Die katholische Kirche ist strikt dagegen, die anglikanische nicht ganz, nach K. Joël wird « wirkliche Hilfe » gebracht, wo die Eheleute « keinerlei Bedenken » haben. Jedenfalls soll man « alle Mittel » versuchen, bevor man sich mit der Tatsache der Kinderlosigkeit abgibt. — Trotzdem wird der katholische Theologe und auch der in seinem Standpunkt gefestigte katholische Laie dieses Buch nur mit großem Gewinn aus der Hand legen. Das persönliche Ethos des Verfassers, sein vielerfahrener Blick, die klare Sprache und die passende Ausdrucksweise bei aller notwendigen Offenheit bleiben trotz aller Vorbehalte in ihrem hohen Wert bestehen.

J. F. GRONER OP

Besprechungen

Rechtfertigung in dialektischer Besinnung

Das Sensationelle am Buch von Hans Küng über « Rechtfertigung »¹ besteht zum großen Teil im Geleitbrief von Karl Barth. Zwei höchst bedeutende Erklärungen werden hier gegeben. Erstens anerkennt Prof. Barth die korrekte Darstellung seiner Rechtfertigungslehre, und zwar nicht nur im einzelnen, sondern im ganzen, gemäß den « größeren Zusammenhängen » der 10bändigen « Kirchlichen Dogmatik ». « Ihre Leser dürfen sich also zunächst (bis sie mich vielleicht auch selbst lesen werden) daran halten, daß Sie mich sagen lassen, was ich sage, und daß ich es so meine, wie Sie es mich sagen lassen » (11). In dieser Beziehung ist die Untersuchung also ein vollendeter Erfolg. Es dürfte nur wenige katholische Theologen geben, die von seiten eines protestantischen Autors, dessen Lehre sie umfassend darzustellen versuchten, einen ähnlichen Lobspruch erhielten. Zweitens beteuert Barth : « Wenn das, was Sie in ihrem zweiten Teil als Lehre der römisch-katholischen Kirche entfalten, ihre Lehre tatsächlich ist, dann muß ich gewiß zugeben, daß meine Rechtfertigungslehre mit der ihrigen übereinstimmt » (11/12). « ... dann werde ich wohl, nachdem ich, um mit dem *genius loci* Zwiesprache zu halten, schon zweimal in der Kirche S. Maria Maggiore zu Trient gewesen bin, ein drittes Mal dorthin eilen müssen : diesmal zum Bekenntnis eines zerknirschten : *patres peccavi !* » (12). Bevor wir aber auf diese « grundsätzliche Übereinstimmung » eingehen, sehen wir uns zu einigen kritischen Bemerkungen verpflichtet.

Zum ersten Teil, zur Darstellung der Rechtfertigungslehre von Barth, bleibt also nicht viel zu sagen. K. hat sich die Sache nicht leicht gemacht. Auf knappem Raum gibt er nicht nur die wichtigsten Barth'schen Gedanken wieder, sondern bietet auch — neben einer Überfülle von Verweisen — zahlreiche Texte als Belege, ferner meisterhafte Resümees. Das einzige, was wir aussetzen haben, ist dies, daß der Verf. manchmal etwas zu unbekümmert über tiefere Probleme hinweggeht. Niemand erwartet zwar in diesem Teil eine einschneidende Kritik. Wenn aber zur bedeutungsvollen Lehre der « *gemina praedestinatio* » — « Jesus Christus ist sowohl der Er-

¹ Hans KÜNG : *Rechtfertigung. Die Lehre Karl Barths und eine katholische Besinnung*. Mit einem Geleitwort von Karl Barth. (Horizonte, 2.) Johannes-Verlag, Einsiedeln 1957. 304 S.

wählte wie der Verworfenene » (30) — die Frage, ob nun Gottes Wille nicht zugleich Ja und Nein sei, mit dem Satz beantwortet wird, das göttliche Nein sei dem göttlichen Ja « untergeordnet » (31), so macht das doch etwas stutzig. Daß Barth so spricht, begreifen wir, daß aber ein katholischer Theologe sich mit dieser Formulierung zufrieden gibt, scheint uns zum mindesten merkwürdig. Die göttliche Vorherbestimmung ist eines der schwierigsten Probleme der Theologie, und Präzision im Ausdruck hat hier nichts zu tun mit Pedanterie (und noch weniger mit der von K. meist in Anführungszeichen erwähnten Scholastik !), — sie ist nur ein Zeichen gesteigerten Bewußtseins der eigentlichen Grenzen am Geheimnis.

Von solchen und ähnlichen Äußerungen fällt ein gewisser Schatten auf die Einleitung und Kap. 1 : « Die andere Sprache. » Wir sind durchaus mit dem Verf. einverstanden, daß man auf die These nicht allzu schnell mit einer Anti-These antworten, daß man nicht nur den Gegner, sondern den « Partner » sehen soll, um in ein wahrhaftes Gespräch hineinzukommen. Doch das alles bezieht sich auf die Sichtung, nicht auf die Lösung der Probleme. Letztere muß bei einem echten ökumenischen Dialog von katholischer Seite aus bis zum letzten verantwortet werden können, sonst wird die « andere Sprache » entweder zur untheologischen Glosse oder läuft auf das Phänomen der Doppelzüngigkeit hinaus. Oft geht es ja um mehr als um den bloßen Ausdruck, nämlich um den Gedanken und um die Methode. Wird Nein nur so im Handumdrehen dem Ja einfach « untergeordnet », dann sind wir eben in einer « Sprache » (soll man sie « dialektisch » nennen ?), in der man praktisch alles sagen kann.

Was nun den zweiten Teil von K., die « Selbstbesinnung », betrifft, so interessiert uns auch hier zuerst die formale Seite. Das erste Prinzip heißt : zurück zur Schrift ! Was damit angesichts der Erneuerung der biblischen Studien gemeint ist, ist klar. Auch ist es selbstverständlich, daß wir im Gespräch mit protestantischen Theologen so scharf wie nur möglich von der Schrift ausgehen müssen. Aber wieso werden dazu Formulierungen aufgestellt, die die allgemeine dogmatische Methodologie betreffen, und dies in einem sehr zweifelhaften Licht ? Die Schrift wird « primäre Quelle » der Theologie genannt (118). Gut. Dann aber auch « primäre Norm » der Theologie (118). Die amtlichen kirchlichen Lehrdokumente sind nur « äußerst wertvolle und unabdingbare Hilfe für das Sichten der kirchlichen Tradition » (121). « Wir müssen also immer von der Formel wegstreben » (122). « Die allermeisten dogmatischen Definitionen sind *polemische* Formeln » (109). Besonders dem Tridentinum kommt ein « *polemischer* Charakter » (110) zu ; auf den « massiven Angriff der Reformatoren » antwortete es mit einem « ebenso massiven *Gegenangriff* » (215). Die dogmatischen Formeln haben für die Kirche einen « *doppelten Effekt* : Gewinn an theologischer Präzision und Gefahr eines Verlustes an Vitalität » (109). Von all diesen ziemlich fraglichen Sätzen greifen wir nur die uns am wichtigsten scheinende Wendung heraus : die « polemischen Definitionen » (nicht zuletzt wegen der von K. angeführten Liste von « Autoritäten » !). Niemand wird leugnen, daß es Polemik und Einseitigkeiten gibt in der Kirche, vornehmlich bei den Theologen. Doch glauben wir, nicht im geringsten einem « idealistischen Begriff » der Kirche (K. Rahner

gegen Journet) zu verfallen, wenn wir — und zwar *verbis propriis* — sagen, daß es *nicht die Kirche* ist, die polemisiert, — vor allem nicht die *definierende Kirche*! Was diese tut, ist nichts anderes, als im Angesicht des Irrtums Zeugnis von der Wahrheit ablegen (selbst wenn sie dieses Zeugnis in für unser Empfinden etwas harten Anathemen ausspricht). Würde sie dies *hic circumstantiis visis* unterlassen, *dann* würde sie die « Gefahr des Verlustes an Vitalität » direkt und positiv veranlassen.

In erweiterter Form lautet der oben angeführte Grundsatz : zurück zu den Quellen ! Nicht nur die Schrift, sondern besonders auch die Werke der Väter sollen unsere theologischen Bemühungen anregen und befruchten. Doch handelt es sich dabei im Hinblick auf den Fortschritt immer nur um *eine* Seite des Problems. Nie werden wir die spezifische Problematik unserer Tage die nun einmal da ist und in derselben Schärfe früher nicht existierte, bei unserer theologischen Arbeit verleugnen können (vorausgesetzt, daß es wirklich nicht um Pseudo-Probleme geht). Die veränderte Lage fordert auch (soll es sich um befriedigende Lösungen handeln) einen Fortschritt in der Begrifflichkeit. Und gerade in dieser Beziehung ist das, was man oft unter dem Schlagwort : zurück zu den Quellen ! anbietet, eine Enttäuschung. Nicht zuletzt leidet ja die protestantische Theologie mit ihren vielen zweideutigen Formeln (selbst wenn sie die Lehre der Reformatoren korrigiert) unter einem begrifflichen Mangel (wodurch sie immer wieder ihre Opposition zur katholischen aufrechtzuhalten versucht). Ähnliches gilt von nicht wenigen Stellen im zweiten Teil von K. Vor allem die Ausführungen über die « Schöpfung als Heilsgeschehen », « Gnade als Gnädigkeit », « simul iustus et peccator », « fremde » und « eigene » Gnade scheinen nicht nur am eigentlichen Sinn der früheren Gedankenarbeit vorbeizugehen, sondern kommen auch oft über schon so oft betonte « Akzente » nicht hinaus.

Wie steht es nun mit dem, was eigens und inhaltlich gelehrt wird ? In dieser Hinsicht haben wir nach dem Gesagten eher weniger einzuwenden. Der erste Abschnitt, « Grundlagen », ist sehr allgemein gehalten, an brennendere ökumenische Fragen führt erst der zweite Abschnitt, « Wirklichkeit der Rechtfertigung ». Aus dem ersten ist als Sonderheit die Perspektive zu erwähnen, die zum Thema : Christozentrik der Schöpfung, entfaltet wird. Faktischer « Seinsgrund » der Schöpfung ist nach K. nicht einfach ein Deus unus Creator, sondern Jesus Christus, d. h. der Gottmensch (147, 150). Dann wird ausgeführt, wie des Menschen Sünde an und für sich den sofortigen Tod verdient hätte, und vom Tod geht dann der Verf. zur Annihilation des ganzen Kosmos über. Wenn dieser samt dem Menschen weiterbesteht, so wegen des Werkes der göttlichen Barmherzigkeit und Gnade in Jesus Christus (150-179). Dieser Gedanke wird anfangs nur angedeutet, tritt im weiteren aber immer deutlicher hervor, bis Jesus Christus « die eine große gratia praeveniens » genannt wird, die dem « Vernichtungswerk der Sünde » zuvorkommt (163), und sogar die Reformatoren des 16. Jahrhunderts beschuldigt werden, diese biblisch-tragische Linie zu wenig radikal durchdacht zu haben (179). Gewiß wird man den Ernst jener Bibel-Texte, die in Verbindung mit der Allmacht vom « Zorne » Gottes reden, um kein Jota schmälern dürfen. Doch bleibt die hier entworfene Theorie, so wie sie formuliert

wird (« faktisch », « Seinsgrund », « nicht unus Deus »), reine Spekulation und erinnert in gewisser Beziehung an Gnosis.

Was den an und für sich wichtigeren zweiten Abschnitt des zweiten Teiles angeht, so würden unsere Einwände vielmehr die « Gewährsmänner » des Verf. als ihn selber betreffen (besonders bezüglich der « traurigen ekklesiologischen Weite des simul », der « Ecclesia simul iusta et peccatrix » !). Im großen und ganzen besteht das weniger Befriedigende darin, daß an bedeutsamen Stellen die katholische Lehre nur angebrochen, nicht aber in integraler Weise vertieft wird (so besonders bei den beiden Hauptpunkten : « simul iustus et peccator » und « sola fide »).

Ganz merkwürdig mutet das letzte Kapitel, die Schlußbetrachtung, « Getrennt im Glauben ? », an. Die Formulierung « grundsätzliche Übereinstimmung » ist zwar vorsichtig. Doch wird der Consensus (wenigstens in der Rechtfertigungslehre) im Verlauf der Darstellung immer mehr (dialektisch ?) übersteigert, bis man am Schluß fast nicht mehr weiß, worin denn überhaupt noch ein Unterschied bestehen soll (271 werden — in Kleindruck — ein paar « gefährliche Tendenzen » bei Barth angegeben !). Der eigentliche Dissensus liegt nach K. in der verschiedenen Kirchen- und Sakramentenlehre. Doch wird auch hierzu gleich bemerkt, daß eben jede Theologie, sowohl die von Barth als auch die von Thomas und Augustinus, ihr « Gefälle » und ihre « Beschränktheiten » habe (271) ; die Divergenz wird also auf die « andere » theologische Systematisierung zurückgeführt. Diese Interpretation der katholisch-protestantischen Kontroverse ist bekannt (vgl. z. B. L. Bouyer : *Du Protestantisme à l'Eglise*. Paris 1956). Sie scheint uns aber auf eine falsche Verharmlosung der so beklagenswerten Trennung hinauszulaufen. Denn der Gegensatz liegt in erster Linie auf der Ebene des Bekenntnisses, der Predigt und der Verkündigung und erst in zweiter auf der Ebene der Theologie. Das übersehen heißt soviel, wie das eigentliche Kreuz und Skandalon, an dem wir leiden, verkennen.

Was ist nun zum Ergebnis der ganzen Untersuchung zu sagen ? Wie schon erwähnt, besteht es darin, daß K. zu einer « grundsätzlichen Übereinstimmung » (192, 193, 213, 269, 274) der Barthschen und der katholischen Rechtfertigungslehre kommt. Daß das vorliegende Buch wichtige Anknüpfungspunkte aufzeigt, in denen wir mit Barth übereinstimmen, wollen wir nicht im geringsten leugnen. Darin liegt die Bedeutung der Arbeit von K. Auch freuen wir uns darüber, daß Barth dieses Gemeinsame ausdrücklich anerkennt. Trotzdem sind es nicht wenige und nicht sekundäre Punkte, in denen uns auch nach der Darstellung von K. die Übereinstimmung mit Barth nicht einleuchtet. Wir erlauben uns hier, wenigstens die wichtigsten zu nennen :

1. die *geschaffene Gnade*. — Ohne Zweifel geht Barth in dieser Richtung immer weiter (vgl. besonders : *Die Menschheit Gottes*. Evang. Verlag, Zollikon-Zürich 1956) und spricht von einer « effektiven Gerechtsprechung », die ihre Wirklichkeit nicht *nur* bei Gott hat, sondern auch beim Menschen. Doch schließt nach unserer Ansicht K. zu schnell auf eine « wesentliche Übereinstimmung » (201, vgl. auch 76 f.) mit der katholischen Lehre. Dazu genügt es nämlich noch nicht, die bloße Existenz irgend einer geschaffenen Wirkung zu konzедieren. Auch abgesehen von jeder (« schulmäßigen » !) For-

mulierung hat die Kirche auch eine ganz bestimmte Ansicht über das Wesen der geschaffenen Gnade. Alles was Barth unter diesem Blickpunkt sagt, klingt (im Anschluß an dialektisch-existentialen Ausdrucksweise) so «aktualistisch», daß uns hier noch ein sehr großer Abstand von der auch auf das Minimum reduzierten katholischen Auffassung zu bestehen scheint.

2. das «*allein durch den Glauben*». — Nach K. bedeutet diese Formel die Leugnung einer von menschlichen «Werken» ausgehenden Gerechtigkeit, «die völlige Unmöglichkeit des Menschen zu irgendeiner Art von Selbstrechtfertigung» (244, ebenso 252). Unter diesem sehr allgemeinen (antipelagianischen) Blickpunkt ist es leicht, nicht nur die Übereinstimmung der katholischen Lehre mit der Lehre von Barth, sondern auch mit der gesamten, streng protestantischen Überlieferung nachzuweisen. Der eigentliche nervus quaestionis liegt anderswo, vorwiegend in der Frage nach der Beteiligung oder Nicht-Beteiligung der *Liebe* im Akt der Rechtfertigung (worauf K. nur äußerst kurz und oberflächlich anspielt, 250). Barth scheint in dieser Beziehung eindeutig von einer Ausklammerung der Liebe zu sprechen. Nach katholischer Lehre handelt es sich bei der Rechtfertigung um mehr als um ein «schlichtes Anerkennen des Werkes Gottes» (vgl. 252, 253, 256, 257). Das Entscheidende, vom Menschen aus gesehen, liegt, in Übereinstimmung mit der Schrift, in der *Rückkehr*, in der *Reue*. Diese aber muß von der übernatürlichen Liebe zu Gott ausgehen. Also gehören sowohl Glaube als auch Liebe konstitutiv (es handelt sich noch nicht um den «Glauben, der durch die Liebe tätig ist»!) zum Rechtfertigungsgeschehen. Beides aber ist nicht «Menschenwerk», sondern wird bewirkt von der göttlichen Gnade, dem einzigen aktiven Prinzip der Rechtfertigung des Sünders. Diese wirklich grundlegenden Zusammenhänge (die im Rechtfertigungsdekret des Tridentinums nicht im geringsten von «philosophischen» Kategorien ausgehen) werden von K. sowohl in der Darlegung der katholischen Lehre als auch beim Urteil über die Kontroverse mit Barth völlig außer acht gelassen.

3. das *übernatürliche Verdienst*. — Nach K. würde Barth nur den «pharisäischen Verdienstgedanken» zurückweisen und das Wort «Verdienst» ablehnen, im übrigen aber den «Lohngedanken» bejahen (265). Doch ist damit das Problem des Verdienstes noch nicht gelöst. Wir müssen weiter fragen, was Barth unter «Lohn» versteht. Dies scheint nämlich etwas sehr Äußerliches zu sein, nämlich: daß es Werke gibt, die von Gott «gelobt» werden, weil «zum Lobe Gottes getan» (88). Mit diesem Verständnis des Lohngedankens ist aber zu den zwei elementarsten Punkten der katholischen Verdienstauffassung noch nichts gesagt: zur göttlichen Anordnung und Bestimmung, nach der der Mensch sich bei Gott *seinen* Lohn erwerben soll und zum innerlichen, geschaffenen und übernatürlichen Prinzip, das die «toten» Werke der Menschen zu wahrhaft «lebendigen», d. h. in den Augen Gottes verdienstvollen macht. Es scheint uns also, daß K. auch hier die Übereinstimmung mit Barth auf einem zu abgekürzten Weg begründet.

Wir möchten aber unsere Bemerkungen nicht ohne ökumenischen Ausblick schließen. Vieles hatten wir gegen die Darstellung bei K. einzuwenden. Doch sei hier mit aller Klarheit betont, daß die wichtigsten Ausstellungen

sich auf Fragen bezogen, die « intra muros » verhandelt werden. Übergehen konnten wir sie nicht, da K. ja nicht nur ein paar weniger beachtete Punkte hervorheben wollte, sondern wirklich eine vollgültige katholische « Selbstbesinnung » nach streng dogmatischer Methode im Auge hatte. Hier war nicht alles im Blei. Positiv aber hat er bedeutende Anknüpfungspunkte mit Barth gezeigt, und die Anerkennung des letzteren bürgt für die Echtheit dieser « Übereinstimmung ». Ein ganz besonderes Gewicht hat in diesem Zusammenhang die von K. gegebene Interpretation des Tridentinums. Vollständig wird die Lehre zwar auch hier nicht entwickelt, doch ist das Wesentliche, was gesagt wird, in den Texten fundiert. Barth braucht sich also diesbezüglich keine Sorgen zu machen, seine Zustimmung trifft wirklich in vielem das Konzil und nicht nur Dinge, die anhand seiner « Kirchlichen Dogmatik » in den Akten « entdeckt » wurden. Es handelt sich hier um wertvolle « Grundlagen » für ein weiteres « verständiges » Gespräch. Mag also der charmante Brief auch für die Zukunft programmatische Bedeutung haben !

H. STIRNIMANN OP

La théologie du Verbe

La théologie du Verbe est l'œuvre de saint Augustin et de saint Thomas. Depuis le moyen âge cette théologie s'est imposée dans le monde chrétien, et l'on serait tenté de déclarer inutile toute question soulevée à son sujet. Mais les tendances de la pensée moderne invitent le théologien à éprouver les qualités et la puissance de cette doctrine traditionnelle. Si la théologie est bien cet instrument de pensée permettant à l'intelligence une connaissance plus savoureuse de la foi, son importance même rend légitime une clairvoyance toujours plus exigeante à son égard. Éprouver signifie dès lors prendre conscience d'une richesse acquise, l'évaluer et la mesurer, pour ne pas se laisser tromper par l'habitude. Saint Augustin et saint Thomas ont remis en chantier sans cesse la théologie du Verbe ; il ne faut pas être infidèle à leur pensée.

C'est dans cette perspective que se présente le travail du P. Paissac ¹. Dans la pensée de son auteur, il ne constitue qu'une première étape de cette épreuve. Avant de juger de la valeur d'une doctrine, il est nécessaire d'en dégager soigneusement la nature authentique. La théologie du Verbe est bien connue, mais plus un instrument est connu et utilisé, c'est-à-dire plus il a de valeur, plus son usure peut avoir déformé ses contours véritables. Il importe de connaître avec exactitude les moindres détails de sa structure ou de son fonctionnement, pour pouvoir apprécier sans parti pris l'opportunité de son usage. On s'est servi pendant longtemps de la 'théorie psychologique' pour exposer le dogme de la Trinité ; il faut commencer par retrouver les lignes précises de l'instrument (cf. p. 6, 7).

¹ H. PAISSAC OP : *Théologie du Verbe. Saint Augustin et saint Thomas*. Les Editions du Cerf, Paris 1951. 248 p. — Cf. p. 5 s.

Dans une première partie, le P. P. étudie la pensée de saint Augustin et conclut son exposé (p. 100) en notant que la théologie du Verbe est bien l'œuvre de saint Augustin. La création de l'évêque d'Hippone, ce n'est pas certes l'affirmation du Verbe. Ce n'est pas davantage la simple comparaison du Verbe en Dieu avec le produit de la pensée dans l'âme humaine ; les Pères y ont pensé depuis le début. Mais le plus grand des Pères latins a dépassé le plan de la simple comparaison ; il a reconnu nettement dans l'affirmation du verbe mental un moyen authentique d'approfondir la connaissance véritable du Verbe divin. Il a pu adopter cette façon de voir grâce à son analyse du verbe comme relatif : la mise en plan du verbe mental dans une doctrine de la relation est en définitive la grande nouveauté permettant de construire une théologie du Verbe. La théologie de l'Esprit Saint envisagé comme Amour s'élèvera normalement dans les mêmes perspectives.

Mais saint Augustin n'est pas le seul fondateur d'une doctrine appelée à tant de célébrité. Saint Thomas partage sa gloire. Une seconde partie exposera donc la pensée du Docteur Angélique.

En réalité, dans le Commentaire aux Sentences de Pierre Lombard, saint Thomas est très loin de considérer la doctrine du verbe mental comme une clé de voûte capable de maintenir en place tout un traité de la Trinité. Il ne voit pas encore comment les affirmations de saint Augustin peuvent s'imposer avec certitude. La synthèse théologique se construit autour du nom de Fils. Au contraire, dans la *Somme de théologie*, l'édifice théologique s'organise autour de la notion de Verbe. Evolution incontestable déjà notée très tôt. Mais le P. P. ne se contente pas d'enregistrer ce progrès, il tente d'en découvrir le fondement. « La question est de savoir comment, après avoir suivi le mouvement théologique laissant au nom Verbe une place de second ordre, il (saint Thomas) en est arrivé à donner à ce nom une importance capitale dans la *Somme* » (p. 122). Plus particulièrement, l'auteur concentre son attention sur ce point précis : d'après l'enseignement du *Commentaire sur les Sentences*, le nom de Verbe n'est pas réservé à la désignation d'une Personne ; dans la *Somme*, saint Thomas dira que ce nom est exclusivement personnel. Deux textes illustrent cette évolution : « Dicendum est cum aliis, quod hoc nomen 'Verbum', ex virtute vocabuli potest personaliter et essentialiter accipi » (In I Sent., d. 27, q. 2, a. 2, sol. 1). « Oportet quod nomen Verbi, secundum quod proprie in divinis accipitur, non sumatur essentialiter, sed personaliter tantum » (I, q. 34, a. 1).

L'enquête du P. P. qui constitue la partie la plus neuve et la plus élaborée de l'ouvrage se développe en deux étapes.

L'auteur remarque d'abord que « si le nom de Verbe ne peut être réservé à la désignation d'une Personne, comme le nom de Fils, c'est, pense saint Thomas, que ce nom ne signifie pas seulement une relation, mais on s'en sert pour désigner quelque chose d'absolu en même temps qu'un rapport » (p. 124, cf. p. 131, 135, etc.). Dans ses œuvres postérieures, le Docteur Angélique pourra affirmer que le nom de Verbe, du moins si on le prend dans son sens propre, est uniquement personnel, parce que le verbe mental est une pure relation (cf. p. 198, 202, 204, etc.).

Le sens de la double évolution ressort clairement de cette explication. Cependant, du point de vue noétique, on s'est refusé à voir dans cette description du verbe mental la pensée authentique de saint Thomas (Bulletin Thomiste, t. VIII, 1947-53, p. 1122 ss.). Mais on peut remonter plus haut dans la critique de l'interprétation du P. P. Est-ce vraiment parce que le nom 'verbe' signifie à la fois un absolu et un rapport qu'il ne peut être réservé à la désignation d'une Personne en Dieu ? En l'affirmant, le P. P. pense traduire la doctrine de ce passage du *Commentaire* « Hoc nomen verbum ex virtute vocabuli potest personaliter et essentialiter accipi. Non enim significat tantum relationem, sicut hoc nomen pater vel filius, sed imponitur ad significandum rem aliquam absolutam simul cum respectu, sicut hoc nomen scientia... » (In I Sent., d. 27, q. 2, a. 2, sol. 1, cité p. 124). A première vue l'exégèse du P. P. paraît la plus obvie. La particule « enim » semble bien introduire l'explication de ce qui précède. Le nom « verbe », si on s'en tient à sa signification, peut être personnel ou essentiel. La raison en est qu'il ne signifie pas seulement une relation, comme les noms « père » ou « fils » qui, eux, sont réservés à la désignation de Personnes, mais on s'en sert pour indiquer quelque chose d'absolu en même temps qu'un rapport.

En réalité, cette explication introduit une inconséquence dans l'argumentation de saint Thomas. Il s'agit pour celui-ci de justifier l'opinion qu'il fait sienne : « Dicendum est cum aliis, quod hoc nomen 'Verbum' ex virtute vocabuli potest personaliter et essentialiter accipi. » Pour que l'explication qu'en donne saint Thomas, immédiatement après, soit valable, il faut qu'elle ne contredise pas la thèse énoncée. Si l'on suppose l'Aquinatisme logique avec lui-même, on doit donc affirmer que, selon lui, le fait pour le verbe de signifier un absolu en même temps qu'un rapport, n'empêche pas ce nom de désigner aussi une Personne en Dieu. Or, s'il est vrai, comme le note le P. P., que ce qui chez nous est relatif par dénomination — et c'est le cas du verbe — ne peut pas conserver son caractère relatif quand on le transpose en Dieu, saint Thomas ne pouvait conclure de son explication qu'une chose : le nom de verbe, en vertu de sa signification, désigne l'essence divine, non une Personne distincte.

L'interprétation du P. P. suppose que le rapport impliqué dans la signification du nom « verbe » ne peut être en Dieu qu'une relation de raison. Nous sommes ainsi conduits à examiner le sens attribué par le P. P. aux expressions « relatif par dénomination », « relatif par essence » qui traduisent les formules latines « relativum secundum dici », « relativum secundum esse ». A ce propos note l'auteur : « Dans l'une et l'autre classe de relatifs, relatifs par essence ou relatifs par dénomination, on trouve des choses qui impliquent une relation réelle, et d'autres qui impliquent une relation de raison » (p. 131). Mais tout relatif par dénomination comporte en soi une imperfection. Si donc nous transposons en Dieu la notion d'un tel relatif, elle ne représentera plus un rapport réel, mais de raison seulement. Ainsi, l'opération n'a pas pour essence même d'être relative, mais d'être quelque chose : la perfection d'un sujet. Elle est relative pour cette seule raison qu'elle ne constitue pas en soi-même un être assez parfait pour subsister en soi. En Dieu on ne concevra donc pas l'opération comme détermination

de tel sujet : Dieu, mais l'Opération subsistante, l'Opération absolue. N'étant plus imparfaite en Dieu, l'opération ne peut y être relative réellement. C'est aussi le cas du verbe. Si l'on s'en tient à l'examen du verbe de chez nous, il s'agit d'un être qui est quelque chose et non pas une pure relation. En ce cas, le nom de Verbe ne saurait désigner proprement une Personne divine (cf. p. 131-135).

La classification des relatifs constitue ainsi une pièce maîtresse de l'explication du P. P., qui s'emploie à bien délimiter le partage de ces deux catégories héritées d'Aristote. « Toute la théorie du Verbe dépend, en définitive, de la façon de comprendre les divers genres de relatifs » (p. 126). Saint Thomas admet deux grandes classes de relatifs, mais la distinction n'est pas à faire du point de vue auquel s'est placé saint Augustin (cf. p. 126). Dans la pensée de l'Aquinate, d'après le P. P., le relatif par dénomination « n'a pas pour essence de l'être relatif », il est quelque chose qui se tient en soi. Par exemple « *être tête* de ce corps, cela n'a pas pour nature même d'être en rapport avec ce corps... la nature même de la couleur est de comporter tels éléments capables de qualifier tel corps de telle façon, c'est d'être *quelque chose* avant d'être *en rapport avec* quelque chose... *Etre couleur* n'est pas de l'être par essence relatif » (p. 129). Mais cet absolu comme conséquence implique une relation (p. 128) : tête de ce corps, être couleur d'un corps.

Passons à l'autre classe de relatifs, illustrée encore une fois par un exemple. « Le fils est une substance, sans doute, en rapport avec une autre substance, mais non pas comme la tête en rapport avec un corps. Car c'est bien la tête qui est le sujet substantiel se tenant en soi-même, et voilà pourquoi ce sujet n'est pas par essence relatif. Mais ce n'est pas le fils qui est précisément la substance subsistant en soi ; ou plutôt *être fils* n'est pas ce qui constitue dans sa substantialité cet homme, qui est fils... ; *être fils* n'est rien qui puisse jamais constituer un absolu. L'essence de *être fils* c'est purement *être en rapport avec* un père ; *être fils*, c'est de l'être relatif par essence » (p. 129-130). Brièvement, on peut ainsi, semble-t-il, résumer cette position : le relatif par essence, c'est la relation à l'état pur, alors que le relatif par dénomination est un absolu qui implique une relation.

Mais quelle est la nature de cette dernière relation ? Un nouvel exemple montrera la pensée du P. P. « Entre la tête et le corps, la relation est réelle, et non pas construite par l'esprit, comme l'union est réelle et la distinction réelle ; mais comme l'union ou la distinction réelle n'est pas en réalité de l'être distinct de ce qui est uni ou séparé, de même la réelle relation entre la tête et le corps n'est pas en réalité de l'être se distinguant de ce qui fonde cette relation. En d'autres termes, entre la tête et le corps, il y a relation réelle, mais non pas une réalité qui soit, essentiellement, relation » (p. 132). Cette dernière remarque donne la note caractéristique du relatif par dénomination. Les Thomistes pensent à quelque chose de semblable en parlant de relation transcendante.

Ainsi la position du P. P. s'éclaire. Si le verbe est un relatif par dénomination, la relation qu'il implique ne peut être réelle en Dieu. Dans le *Commentaire*, saint Thomas n'aurait pas dépassé ce stade. Plus tard, en transposant le verbe mental d'une classe de relatif dans l'autre, rien ne

l'empêchait d'affirmer que le nom « verbe » dit de Dieu est réservé à la désignation d'une Personne.

Nous pensons cependant qu'on oriente ainsi la pensée de saint Thomas dans une direction erronée. Pour délimiter exactement le partage entre les deux classes de relatifs, il y aurait intérêt à se tenir avant tout sur le plan des noms, plutôt que sur celui des réalités. Le nom relatif par dénomination, comme l'indique saint Thomas, signifie un absolu en même temps qu'un rapport. Mais en identifiant purement cette relation avec son fondement, on ne traduit pas la pensée de l'Aquinat. Si cette identification est possible, elle n'est pas essentielle du point de vue envisagé par saint Thomas. Le nom qui désigne directement le fondement d'une relation (mouvant, action, etc.) et indirectement le rapport qui naît de ce fondement et s'en distingue réellement, entre dans la catégorie des relatifs par dénomination. En d'autres termes, il n'est pas requis que les relations désignées par les deux classes de relatifs soient d'un type différent. Bien plus, un relatif par dénomination et un relatif par essence peuvent désigner la même relation, le premier l'atteindra indirectement, par connotation, alors que le second la signifiera directement.

A la lumière de ces remarques essayons de saisir le sens du passage où dans son *Commentaire* saint Thomas affirme que le nom « Verbe » en vertu de sa signification, peut être dit de Dieu personnellement et essentiellement. De fait, dans la théologie chrétienne, le nom « Verbe » est réservé à la désignation de la seconde Personne. Ce qui importe, c'est l'usage qu'en font l'Écriture et les Pères. Pour saint Thomas la difficulté ne se pose pas précisément sur ce plan. Le théologien se soumet aux « autorités ». Lorsque saint Thomas, en proposant son opinion, affirme que le nom « Verbe » peut être dit personnellement ou essentiellement, il n'entend pas se référer à l'emploi de ce nom dans la tradition ; il a soin de préciser « ex virtute vocabuli ». Saint Jean et les Pères ont porté leur choix sur ce nom pour désigner une Personne. Cette décision est-elle arbitraire ? Est-ce par extension ou par simple appropriation que le nom « Verbe » désigne une Personne, comme saint Thomas le note à propos de l'expression « Spiritus Sanctus » ? « Spiritus Sanctus potest dupliciter considerari : vel quantum ad virtutem vocabulorum, et sic convenit toti Trinitati, prout sumitur in virtute duarum dictionum ; vel quantum ad impositionem Ecclesiae, per quam impositum est ad significandum unam Personam » (In I Sent., d. 10, a. 4, ad 1). Dans le *De Veritate*, le Docteur Angélique situe exactement le problème à propos du Verbe. « Usus horum nominum, scilicet 'verbum' et 'imago', aliter est apud nos et Sanctos nostros, et aliter apud antiquos Doctores Graecorum... nos et Sancti nostri in usu nominum horum aemulamur consuetudinem canonicae Scripturae, quae aut vix aut numquam 'verbum' vel 'imaginem' ponit nisi pro Filio... Sed de verbo satis rationalis noster usus apparet » (De Ver., q. 4, a. 3). Les noms divins tirent leur signification des créatures. La question pour saint Thomas sera d'accorder l'usage théologique du nom « verbe » avec sa signification originelle, pour montrer que le choix de ce nom pour désigner le Fils, est justifié. Si le verbe mental auquel le nom « verbe » doit sa signification, comporte une relation

qui, transposée en Dieu, est réelle, ce nom sera personnel « ex virtute vocabuli ». La valeur et la portée de l'analogie psychologique sont engagées ici. La solution de cette question dépend en définitive de l'idée qu'on se fait du verbe mental. Le P. P. l'a souligné avec raison.

Le nom « verbe », affirme saint Thomas dans son *Commentaire*, signifie à la fois un absolu et un rapport, tandis que le nom « fils » ne désigne qu'une relation. Mais il ne faut pas voir dans cette distinction la raison qui empêche le premier nom d'être réservé à la désignation d'une Personne. Le débat porte en réalité sur la nature de ce rapport. En Dieu on affirme un double type de relations : les unes, réelles, qui impliquent une distinction réelle (Père, Fils), les autres, de raison, qui ne posent pas de distinction réelle (opération). Toute la question est de savoir si la relation qu'importe le nom « Verbe » sera réelle en Dieu ou non. « Si igitur relatio importata hoc nomine Verbum sit relatio rationis... Si autem importet relationem realem... » Les vues personnelles de saint Thomas l'inclinent vers la première solution : « Si igitur relatio importata hoc nomine 'verbum' sit relatio rationis tantum, sic nihil prohibet quin essentialiter dicatur, et videtur sufficere ad rationem verbi, secundum quod a nobis in Deum transumitur ; quia in nobis... nihil aliud est verbum nisi species intellecta, vel forte ipsa operatio intelligentis : et neutrum eorum realiter distinguitur ab essentia divina » (In I Sent., d. 27, q. 2, a. 2, sol. 1). Mais saint Augustin, l'Aquinat ne l'ignore pas, insiste sur le second aspect. Il s'agit toujours de la signification du nom. Saint Thomas ne récuse pas absolument la seconde opinion. Mais il hésite. Elle ne cadre pas exactement avec sa conception du verbe mental. L'Aquinat a en vue la psychologie du Docteur d'Hippone et non pas précisément son autorité théologique. Ici s'opposent deux théories philosophiques du verbe. L'explication du P. P. nous met sur la bonne voie.

Saint Augustin parle du verbe comme de la progéniture de l'âme. « Le verbe est bien la connaissance, c'est l'idée, mais illuminée dans toute la mesure du possible. Par quel soleil, et quelle lumière, se trouve ainsi transformée l'idée cachée dans mon obscure mémoire ?... Cette lumière ne vient pas de mon expérience sensible, elle ne vient pas de moi... La lumière transformant mon idée, c'est la lumière éclairant tout homme venant en ce monde ; c'est Dieu illuminant ma vision à la lumière de sa vérité » (p. 140).

Mais cette théorie de l'illumination est loin de la doctrine du Philosophe adoptée par saint Thomas. « Considérée dans les perspectives aristotéliennes, l'opération de l'intelligence se comprend beaucoup mieux comme une réception passive que comme une génération ; connaître, pour l'intellect, ce serait pâtir et subir l'intelligible, ou quelque chose d'analogue » (p. 146). Alors, que représente le verbe mental dans l'âme ? « Si l'on cherche ce que peut bien être ce verbe par lequel on se parle à soi-même, il n'est rien d'autre, on le voit, que la conception de l'intellect. Conception de l'intellect qu'on peut entendre soit de l'opération même consistant à connaître, soit de l'espèce connue. Ainsi, nécessairement, le verbe se dit de l'opération même de connaissance, ou de l'espèce, similitude de la chose connue... Le verbe n'est pas autre chose que l'espèce connue, ou bien peut-être l'opération elle-même de celui qui connaît » (In I Sent., d. 27, q. 2, a. 2, sol. 1).

Transposons en Dieu ces notions du verbe. L'acte de connaître importe bien un rapport au sujet dont il émane ; mais en Dieu cette relation ne peut être réelle : l'intellect et son opération sont identiques. Il faudra en dire autant de l'espèce dont saint Thomas considère l'aspect de manifestation de la chose connue. La relation de similitude entre l'espèce et l'objet n'exige qu'une distinction de raison en Dieu.

Si au contraire on adopte la position de saint Augustin, le verbe mental représentera quelque chose d'analogue à la génération divine. Le verbe conçu comme terme procédant implique un rapport à son principe, semblable à la relation d'origine du Fils. « *Dicendum quod Augustinus... accipit verbum prout dicit realem exitum et distinctionem a dicente... et ideo accipit Verbum tantum personaliter* » (loc. cit. ad 5).

Ces deux manières d'envisager le verbe sont en dernier ressort l'explication de la thèse énoncée par saint Thomas : « *Hoc nomen 'verbum', ex virtute vocabuli, potest personaliter et essentialiter accipi* ». Pourtant le Docteur Angélique ne place pas les deux acceptions sur le même plan. Il accorde davantage sa faveur à la seconde, sans refuser totalement la première. A ce propos le P. P. note justement : « Tout serait simple si le verbe représentait vraiment une réelle et très visible émanation, comme celle du fils ; tout serait simple encore si le verbe était absolument identique à l'idée ou à l'opération intellectuelle. Mais il n'est pas possible d'accepter nettement l'une ou l'autre de ces affirmations. Saint Thomas est incliné sans doute par ses vues personnelles à réduire le verbe à l'idée... Mais l'intuition de saint Augustin le fait hésiter, qui voit dans le verbe la progéniture de l'intelligence » (p. 139). Cependant, comment pourrait-on expliquer cette fécondité ? Saint Thomas tâtonne. Il retourne le problème sous différentes faces sans en voir clairement la solution (cf. p. 139-151).

En définitive, saint Thomas aboutit à un échec. La théorie aristotélicienne ne lui permet pas de rendre compte de l'emploi du nom « Verbe » en théologie. On comprend dès lors que l'analogie psychologique passe au second plan. La ressemblance entre la vie trinitaire et son image créée est trop lâche pour qu'elle soit d'un secours appréciable dans l'organisation d'une synthèse théologique. Pourtant la question est importante, saint Thomas ne peut se résoudre à cette impasse. Dans ce débat, c'est toute sa méthode théologique qui est en jeu. Celui qui fut accusé d'avoir introduit des idoles dans la maison du Seigneur, n'a-t-il pas fait fausse route en utilisant hardiment dans la construction de son édifice théologique la philosophie du Stagirite ? Saint Thomas avait conscience d'innover. Il repense les problèmes théologiques à l'aide de l'aristotélisme. Pourquoi ne pas s'en tenir sagement à la doctrine traditionnelle, d'autant plus que l'Eglise avait déjà manifesté à plusieurs reprises sa méfiance à l'égard de la philosophie d'Aristote ? En concédant que sur un point important où la spéculation augustinienne avait apporté une contribution appréciable à l'illustration du dogme trinitaire, la psychologie du Philosophe était d'un secours insignifiant, saint Thomas n'avouait-il pas du même coup l'échec de son entreprise ? Il ne pouvait s'en tenir là. Dans ses œuvres postérieures, il remettra constamment sur le chantier la difficile question du verbe. Patiemment, il

approfondira et dépassera la pensée du Philosophe. Au delà d'elle, et dans un sens différent de celui de saint Augustin, il découvrira une théorie du verbe mental capable d'être transposée en Dieu et de rejoindre ainsi les grandes intuitions théologiques de l'évêque d'Hippone. Mais pour y parvenir, toute une vie de travail fut nécessaire. Dès lors on ne s'étonnera pas de l'insistance avec laquelle, dans ses œuvres postérieures, il affirme la fécondité de l'acte intellectuel : « In qualibet natura intellectuali necesse est ponere verbum ; quia de ratione intelligendi est quod intellectus intelligendo aliquid format ; huius autem formatio dicitur verbum » (In Ioan., cap. I, lect. 1). « Quicumque... intelligit, ex hoc ipso quod intelligit, procedit aliquid intra ipsum, quod est conceptio rei intellectae, ex vi intellectiva proveniens, et ex eius notitia procedens. Quam quidem conceptionem vox significat, et dicitur verbum cordis » (I, q. 27, a. 1). Ainsi, « nulle réalité dans le monde des créatures, ne saurait manifester à l'esprit plus que lui (le verbe) le mystère de la deuxième Personne » (p. 201). On comprend que désormais l'analogie psychologique tirée de l'image créée forme le centre de l'explication théologique des processions divines. Il ne serait pas difficile, par ailleurs, de montrer que ni les premiers disciples du Docteur Angélique, ni ses adversaires, n'ont saisi le parti que saint Thomas a tiré de cette analogie.

Le P. P. en historien soucieux de suivre pas à pas la pensée de l'Aquinate et d'en noter avec scrupule toutes les nuances, s'est employé à marquer le progrès de l'enseignement de saint Thomas sur la question du verbe. Nous ne pouvons cependant pas le suivre dans toutes ses conclusions. Il est en effet difficile d'admettre qu'au terme de son évolution, saint Thomas voie dans le verbe mental une pure relation et nullement un absolu. Comme nous croyons l'avoir montré plus haut, il n'est pas nécessaire de donner ce sens au progrès de la noétique thomiste. Que le nom « verbe » désigne un absolu en même temps qu'un rapport, n'empêche nullement que ce nom soit personnel et non essentiel. Saint Thomas n'y voit pas d'inconvénient, comme il ressort d'un texte explicite : « Hoc nomen 'Verbum' imponitur ad significandum aliquid absolutum cum aliquo respectu adiuncto ; est enim idem Verbum quod Sapientia genita, ut dicit Augustinus... Nec ob hoc impeditur quin Verbum personaliter dicatur, quia, sicut Pater personaliter dicitur, ita et Deus generans, vel Deus genitus » (De Ver., q. 4, a. 5). Les deux types de noms : relatifs par essence (Père) et relatifs par dénomination (Verbe, Dieu engendrant, Dieu engendré), sont mis par saint Thomas sur le même plan : ils sont tous personnels. Mais il reste exact que la théologie du Verbe est, chez saint Thomas, solidaire de sa noétique. La formation philosophique du théologien médiéval l'empêcha d'exploiter d'emblée la trouvaille de saint Augustin : l'analogie psychologique. Sur ce point l'enquête du P. P. conserve sa valeur. Elle a le mérite de situer la pensée de saint Thomas dans son cadre historique et de la replacer dans sa problématique authentique.

F. VON GUNTEN OP

Philosophie

Brunner, August, SJ : Die Grundfragen der Philosophie. Ein systematischer Aufbau. 4. neubearb. Aufl. — Verlag Herder, Freiburg 1956. 314 S.

Die neue Auflage weist vor allem in buchtechnischer Hinsicht (Format, Größe der Typen, Zwischenüberschriften) viele Verbesserungen auf. — Wie bisher, bietet das Buch einen knapp gehaltenen systematischen Aufriß der gesamten Philosophie, der didaktisch äußerst geschickt ist. Wohltuend wirkt die einfache und klare Sprache. Neuzeitliche Systeme der Philosophie (Idealismus, Lebensphilosophie, Existenzphilosophie, Relativismus usw.) werden an geeigneter Stelle zutreffend charakterisiert, sodaß die entscheidenden Punkte einer sachlichen Kritik gut sichtbar sind. Aus persönlichem Durchdenken der Fragen glaubt der Verf. manche Grundlagen anders als die traditionelle scholastische Philosophie fassen zu müssen. Da seine Thesen jedoch zumeist nur kurz angedeutet und erst von den anderen größeren Veröffentlichungen her (« Erkenntnistheorie », « Der Stufenbau der Welt » u. a.) verständlich werden, erübrigt sich an dieser Stelle eine weitere Auseinandersetzung.

D. SCHLÜTER OP

Lotz, Johannes - Josef de Vries : Die Welt des Menschen. Ein Grundriß christlicher Philosophie. 2. neubearb. Aufl. — Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 1951. 470 S.

Die Verf. haben es sich zur Aufgabe gemacht, in Ergänzung zu bekannten « Laiendogmatiken » den positiven Gehalt der Philosophie, wie sie in der Scholastik vertreten wird, weiteren Kreisen zugänglich zu machen. Sie wollen damit die Bemühungen um ein vertieftes Glaubenswissen im Sinne der « Katholischen Aktion » unterstützen und darüber hinaus durch eine gediegene Schulung dem katholischen Laien die Bildung eines sachlichen Urteils in « weltanschaulichen Fragen » ermöglichen. Ein solcher, in unserer Zeit notwendiger Versuch hat vornehmlich in didaktischer Hinsicht mit vielerlei Schwierigkeiten zu rechnen. Es muß sowohl ein gründliches, die Probleme wirklich lösendes Wissen vermittelt als auch eine einfache, verständliche und lesbare Darstellung gewählt werden. Beiden Forderungen sind die Verf. in jeder Hinsicht gerecht geworden. Ihr Buch zeichnet sich durch eine klare und faßliche Sprache aus, die nie schulmeisterlich wirkt. Fremdwörter sind nach Möglichkeit vermieden worden. Wo sie unumgänglich waren, wurden sie knapp und eindeutig erläutert. Die philosophischen Probleme sind in keiner Weise simplifiziert. In geschickter Weise wird auf Zusammenhänge aufmerksam gemacht, sodaß das ganze Lehrgebäude der Philosophie gut sichtbar wird. Dem Zweck des Buches entsprechend finden sich an vielen Stellen Verweise auf die Heilige Schrift und auf kirchliche Lehrentscheidungen. Sicherlich wird das Buch an den « Laien » manche Anforderungen stellen. Doch wird ihn eine aufmerksame, besinnliche Lektüre reichlichst lohnen. Gut ausgewählte Literaturhinweise am Schluß leiten zu einem vertiefenden Studium an.

D. SCHLÜTER OP

Pfeil, Hans : Überwindung des Massenmenschen durch echte Philosophie.
— Verlag Styria, Graz-Wien-Köln 1956. 290 S.

Duplizität der Fälle : Im gleichen Jahr (1956), in welchem sich die amerikanische katholische Philosophengesellschaft mit der Bedeutung der Philosophie an den humanistisch ausgerichteten Kollegien befaßt, erscheint diese Arbeit, in welcher der Verfasser einen Beitrag im Chor der Stimmen jener liefert, die eine stärkere Berücksichtigung der Philosophie in der Ausbildung der Akademiker fordern. Der Verfasser konzentriert seine Darstellungen um den Aufweis, wie eine echte ganzheitliche Philosophie die Gefahren bannen helfen kann, die im Massenmenschen drohen. Der Massenmensch ist gekennzeichnet durch vier Merkmale, die innerlich zusammenhängen und auseinanderfolgend eine Reihe bilden : Nurdiesseitsmensch, Nurfachmensch, Taumelmensch, Herdenmensch.

Echtes, ganzheitliches Philosophieren ist durch Merkmale gekennzeichnet, die der Vermassung entgegenwirken. Ihr propädeutischer Charakter oder ihre mittlere Stellung zwischen Einzelwissenschaft und Theologie überwindet den « Nurdiesseitsmenschen ». Ihr Prinzipiencharakter verleiht Überblick und Tiefblick und überwindet den « Nurfachmenschen ». Ihr perenner Charakter steht diametral gegenüber dem Taumelmenschen, dem das Bewußtsein von dem Geiste zugänglichen ewigen Wahrheiten und Werten fehlt. Ihr existenzieller Charakter überwindet schließlich den Herdenmenschen.

Wer in der Philosophie nichts als eine brotlose Kunst sehen sollte, von denen betrieben, die zu nichts anderm nütze sind, wird durch das Buch eines andern belehrt werden. Alle jene aber, die sich schon für eine stärkere Betonung einer philosophischen Ausbildung der heranwachsenden Jugend einsetzen, werden angeregt, auf ihrem Wege unbeirrt weiterzugehen.

E. GRUNERT CSsR

Meyer, Hans : Weltanschauungsprobleme der Gegenwart. — Paulus-Verlag, Recklinghausen 1956. 287 S.

Es ist zu begrüßen, daß der Verlag diese Sammlung der hier und dort gelegentlich veröffentlichten Abhandlungen des Verfassers besorgt hat. Die 1953 gehaltene Rektoratsrede in Würzburg ist wiedergegeben in der Abhandlung « Zur Weltanschauung des Ostens und Westens », worin das Selbstverständnis der Russen vom Beginn der Neuzeit bis zur jüngsten Gegenwart eingehend dargestellt wird. Zu aktuellen pädagogischen Fragen nehmen drei Aufsätze Stellung : « Der dialektische Materialismus und seine Menschenformung », « Unsere Universitäten und das Bildungsproblem » und « Friedrich Wilhelm Foerster ». In der weitausholenden Abhandlung « Christliche Philosophie ? » wird besonders interessieren der Abschnitt über das Verhältnis der christlichen Philosophie zum modernen Existenzialismus. Die Ausführungen über « Augustins geistesgeschichtliche Bedeutung », über « Schelling und die Gegenwart », und über die « Geltung des natürlichen Sittengesetzes — nisi daretur deus » vertiefen die Problematik einer christlichen Philosophie nach verschiedenen Seiten hin.

E. GRUNERT CSsR

Gohlke, Paul : Aristoteles. Die Lehrschriften herausgegeben, übertragen und in ihrer Entstehung erläutert. — Ferdinand Schöningh, Paderborn 1947-1952.

- I/1. **Aristoteles und sein Werk.** 1948. 168 S.
- VI/1. **Über die Seele.** 1947. 149 S.
- VI/2. **Kleine Schriften zur Seelenkunde.** 1947. 198 S.
- VII/6. **Über Hauswirtschaft.** 1947. 64 S.
- IV/4. **An König Alexander Über die Welt.** 1949. 88 S. [griechisch u. deutsch].
- VII/1. **Große Ethik** [mit : Über Tugenden und Laster]. 1949. 157 S.
- VIII/1. **Tierkunde.** 1949. 544 S.
- II/4. **Topik.** 1952. 365 S.

Zehn volle Jahre sind bereits vergangen, seitdem Dr. Paul Gohlke mit unentwegtem Mut daranging, den ganzen Aristoteles, den jetzt lange genug die Philologen bearbeitet hätten, den Philosophen zurückzugeben (1, 5) und in deutscher Übersetzung mit ausgiebigen historisch-kritischen Erläuterungen den Wißbegierigen vorzulegen, « um die Besten mit entsprechend besten Gaben zu erfreuen » (τοῖς τοιοῦτοις δώροις δεξιοῦσθαι τοὺς ἀρίστους), wie sich der Verfasser der Schrift Über die Welt (5, 19) in seiner barock anmutenden Preziosität ausdrückt. « Um von solchen Gaben die schönsten Früchte zu ernten », übersetzt G., falsch und lahm, den betreffenden Satz (5, 18).

Man täte ihm aber schwer Unrecht, wenn man seine Übersetzungen nach diesem einen Fall beurteilte. Sie sind durchwegs gut und lesbar, hin und wieder sehr gut, aber auch hin und wieder mißglückt, wie es eben meist bei solchen nicht gerade leichten Aufgaben zu geschehen pflegt. Hierin wird man wohl des Philologen Hilfe nicht gut entraten können. Und auch er wird manchmal sich kaum zu helfen wissen. Wer wäre z. B. imstande, das letzte Buch der Topik, über die sophistischen Spiegelfechtereien (8, 247 ff.), zu übersetzen, ohne bei Schritt und Tritt auf verzweifelte Schwierigkeiten zu stoßen, und wäre er auch Philolog und Philosoph in einer Person.

Oft geht es eben bei Aristoteles so, daß man seinen Text ohne Übersetzung kaum meistern kann, andererseits aber die Übersetzung erst dann versteht, wenn man auf den Text zurückgreift. So hätte denn G. besser den griechischen Text seiner Übersetzung gleich beiducken lassen, wie er es für die kleine, von ihm — als Gipfel der aristotelischen Metaphysik ! — so hochgeschätzte Schrift « Über die Welt » getan. Das hätte aber das ganze Unternehmen zu sehr verteuert. G. aber wünschte mit seinen aristotelischen Gaben möglichst weite Kreise zu erreichen, wie es ihm auch allem Anschein nach gelungen ist.

Mit letztgenannter Schrift hat er aber ganz besonders leidenschaftlichen Widerspruch erfahren müssen. Und zwar allein schon wegen seiner aggressiven Behauptung ihrer Echtheit.

Bei G. handelt es sich hier um die folgerichtige Anwendung seines kritischen Glaubenssatzes : « Mein Unternehmen wäre gar nicht durchführbar », schreibt er (1, 17), « wenn ich nicht das Vertrauen haben dürfte, in jeder Zeile der überlieferten Schriften echte Zeugnisse aristotelischen Geistes vor mir zu haben. » Danach werden denn Schriften, die heutzutage ganz all-

gemein auch von den nüchternsten und vorsichtigsten Fachgelehrten als zweifellos unecht betrachtet werden, wie, neben der eben erwähnten Schrift, « die Rhetorik an Alexander », « Über Tugenden und Laster », « Große Ethik » und ganze Teile der « Tierkunde » per fas et nefas dem Stagiriten zugesprochen. Begreiflich, daß ein solches Vorgehen aufs heftigste beanstandet wurde.

Durch derartige Einseitigkeiten hätte G. den Erfolg seiner Arbeiten geradezu in Frage gestellt, wäre nicht das Interesse für Aristoteles so groß, daß man dessen ungeachtet nach seinen Übersetzungen eifrig gegriffen hat, zumal sie in handlichen, sauberen und geschmackvollen Bändchen vom Schöninghschen Verlag herausgegeben wurden.

Und es ist auch gut so, denn in den Einleitungen und Erläuterungen, die G. seinen Übersetzungen beigefügt hat, steckt unbestreitbar eine ganze Anzahl von gültigen Einsichten oder beachtlichen Überlegungen, derentwegen allein schon die Fachkreise sich wohl oder übel mit ihnen werden ernstlich befassen müssen, ohne sich allzu sehr durch etwaige kritische bzw. unkritische Entgleisungen stören zu lassen. Als Beispiel einer glücklichen Konjektur möge nur aus den kleinen Schriften zur Tierkunde 447 b 1 angeführt werden: ὧν τὰ ἔσχατα ἐν ἂν τι ἤ statt dem sinnwidrigen ἐν παντί (3, 8 und 55).

Auch rein materiell findet sich bei diesem fleißigen Kenner des Aristoteles recht viel Brauchbares. So sei insbesondere auf das kostbare Tierverzeichnis von im ganzen nicht weniger als 549 Tierarten verwiesen, das der Tierkunde angehängt ist (7, 501-544), mit Angabe aller betreffenden Stellen aus « Tierkunde », « Teile der Tiere », « Zeugung der Tiere » und « Wunderberichte », allerdings von G. nur revidiert und ergänzt. Selbst Mathematisches wird aus den Schätzen des Meisters sorgsam gehoben und mit einer technischen Fertigkeit beleuchtet, die nur Kundige werden richtig zu würdigen wissen (1, 25 ff. und noch sonst öfters).

Nach allem scheint indes G. stärker im Behaupten als im Begründen und im Entscheiden als im Überlegen zu sein. Das führt aber leicht zu Unausgeglichenheiten, wie z. B. im folgenden Fall: « Nur die oberflächliche Betrachtung », heißt es zuerst (1, 126), « wird sich die Sache so leicht machen, daß sie die Schriften ans Ende setzt, die sich von Platon am meisten entfernen. » Später aber lesen wir (1, 139) ganz umgekehrt: « Die eigentliche Entwicklung des Philosophen setzt erst mit seiner Rückkehr nach Athen ein. Bis dahin war er nicht nur äußerlich, sondern auch in der Lehre seinem Meister treu geblieben. » Das wäre bis 336/5. « Bis zu seinem vierzigsten Lebensjahr also », fährt G. fort und das wäre bis 344/3, « hielt Platon ihn in seinem Bann, dann aber holte er in kürzester Zeit eine Entwicklung nach, die ... bis dahin gewissermaßen gewaltsam hintangehalten wurde. » Gemeint ist aber vielleicht das Todesjahr Platons 348/7. Der Leser mag nun selber wählen: 348/7 oder 344/3 oder 336/5. Die Akribie des Philologen würde hier dem Philosophen nicht übel anstehen.

Nun komme ich noch kurz auf die Schrift « Über die Welt » zurück und zwar mit reuigem Schuldbewußtsein. Nicht daß ich jetzt ihre aristotelische Echtheit anerkennen möchte. Das kommt gar nicht in Frage. Eine Schrift, wo die chrysippische Definition der Welt wörtlich angeführt und

die stoische Weltimmanenz der göttlichen $\alpha\lambda\eta\gamma\epsilon\iota\sigma\mu\epsilon\tau\alpha$ ausdrücklich bekämpft wird, die sich zudem in seitenlangen Amplifikationen eines und desselben Gedankens nach Rhetorenart ergeht, kann nicht von Aristoteles stammen. Sie fällt in die römische Zeit nach Christus, wo sie der afrikanische Schöngeist Apulejus, nebst anderen platonisierenden Neuerscheinungen, in kunstreiches Latein umgoß. Wohl aber bedauere ich die archäologische Unwissenheit, mit welcher ich seinerzeit (FZPT 2, 1955, Heft 3, S. 343) die Erwähnung von Gewölbebauten als Anzeichen ihrer späteren Entstehung zuversichtlich naiv geltend machte. Diese Bauart war bereits im klassischen Griechenland durchaus allgemein bekannt, wie der Torbogen beim Treppenaufgang zum Stadion von Milet und der gewölbte Aufgang zum Stadion von Olympia sattem beweisen (vgl. Hellas und Rom, Verlag Wasmuth, Berlin 1936, S. 288, und *Le Miracle Grec, L'édition universelle*, Bruxelles 1946, p. 254). So sei denn das begangene Unrecht in aller Form wieder gutgemacht.

Zum Schluß wünschen wir dem Verfasser von Herzen Mut, Ausdauer und Erfolg zur Vollendung seines trotz allem bedeutenden und verdienstvollen Unternehmens.

M.-S. MORARD OP

The Catholic University of America : Philosophical Studies. — The Catholic University of America Press, Washington, D. C.

Im folgenden sollen einige Dissertationen bzw. Auszüge aus Dissertationen referiert werden, die 1955-56 der philosophischen Fakultät der katholischen Universität von Washington zur Erlangung des Doktorgrades vorgelegt und von ihr angenommen wurden. Die Arbeiten, die vom Dekan der Fakultät, R. P. Ignatius Smith O. P., maßgebend gefördert wurden, bewegen sich durchweg in den Gedanken des hl. Thomas von Aquino.

No. 169: **Mother Mary Cecelia Wheeler RSCJ.: Philosophy and the Summa Theologica of Saint Thomas Aquinas.** 1956. ix-109 p.

Die Arbeit will zwar nicht in die Diskussion eingreifen, die unlängst die Gemüter der katholischen Erzieher in den U.S.A. bewegte, und die sich darum drehte, wem der Vorzug zu geben sei: Religiösen Kursen gegenüber theologischen Kursen, einem christozentrischen Gehalt der Kurse gegenüber einem theozentrischen, einer Betonung des Emotionalen und Willentlichen gegenüber dem Intellektuellen.

Das Anliegen der Arbeit besteht nun darin, den Hintergrund aufzuzeigen, aus dem heraus die Summe zu verstehen ist. Ohne diese Kenntnis besteht zu leicht die Gefahr, einfach Schlußfolgerungen zu übernehmen, ohne deren Prinzipien verstanden zu haben. Thomas hat mit Bedacht soviel Philosophie in die Summe eingearbeitet mit Rücksicht auf den Geist und die erzieherischen Bedürfnisse seiner Schüler, auf das Verhältnis zwischen Theologie und Philosophie und aus der Überzeugung, daß so der Wahrheit am besten gedient werde.

Wer vorhat, ein Wissen über Gott im Sinne des hl. Thomas zu vermitteln, wird nicht daran vorbeikommen, den Hörern die philosophischen Grundlagen zu vermitteln. Sonst soll er die Hände davon lassen.

- No. 166: **Benedict A. Paparella, BS : Sociality and Sociability.** A philosophy of sociability according to St. Thomas Aquinas. (Abstract No. 21.) 1955. VIII-35 p.

Die Arbeit entwickelt keine neuen Theorien des Gemeinschaftslebens, sondern stellt im Anschluß an Thomas die Prinzipien heraus, die das soziale Leben beherrschen und Grundlagen friedlicher Zusammenarbeit unter den Völkern sind.

- No. 170: **Robert J. Sheehan : The philosophy of happiness according to St. Thomas Aquinas.** (Abstract No. 25.) 1956. VI-29 p.

Nach einer Übersicht über die Auffassungen einiger Denker seit Kant von dem, was das Glück des Menschen ausmacht, folgt eine klare Darstellung der Lehre vom « Glück » in der Sicht des hl. Thomas. Besonders wertvoll ist dabei die Herausarbeitung des Zusammenhanges zwischen Personsein und glücklichsein. Glücklichwerden schließt notwendig die Entfaltung der Persönlichkeit ein.

- No. 171: **Sister M. Kevin O'Hara CSJ : The connotations of wisdom according to St. Thomas Aquinas.** (Abstract No. 26.) 1956. v-33 p.

Eine mit großem Fleiß und klar geschriebene Arbeit über einen Gegenstand, dem nicht-scholastische Denker der Gegenwart so gut wie gar nicht ihre Aufmerksamkeit schenken, dem sich aber Thomas eingehend widmet. Er bietet eine vollständig entwickelte Darstellung der Tugend der Weisheit nach Wesen, Wechselwirkungen mit andern Tugenden, insbesondere mit der Klugheit, nach ihrer Bedeutung für das Leben.

- Vol. 172: **Sister M. Thomas Aquin Foley OP : Authority and personality development according to St. Thomas Aquinas.** (Abstract No. 27.) 1956. VIII-33 p.

Die Darstellung des aktuellen Gegenstandes erfreut durch die klare Herausarbeitung der theoretischen Prinzipien und ihre sichere Anwendung auf die verschiedenen Lebensgebiete, in denen Autorität und Persönlichkeit einander gegenüber treten: Familie, Schule, religiöse Gemeinschaft.

- No. 173: **Robert Stephen O'Shea : Truth of being through knowledge by connaturality.** (Abstract No. 23.) 1956. VII-24 p.

Die Dissertation versucht, die Existenz, das Wesen, die Notwendigkeit und die Funktionsweise der konnaturalen Erkenntnis zu bestimmen. An Hand von Zitationen und deren sinngemäßer Interpretation bringt sie den Nachweis, daß die von ihr entwickelten Gedanken in der scholastischen Tradition verankert sind. Obwohl grundlegend für jede Erkenntnis, tritt diese Art der Erkenntnis besonders in den Phänomenen der ästhetischen Erfahrung und der mystischen Vereinigung hervor; sie zeigt sich auch jedem, der den existenziellen Aspekt der moralischen Ordnung betrachtet.

- No. 174: **Edmund J. Elbert : A thomistic study of the psychology of human character.** (Abstract No. 29.) 1956. VIII-38 p.

Die gewöhnlich getrennt behandelten Aspekte des Charakters, der psychologische und der moralische, werden hier vereint betrachtet. Erfreulich ist es, daß wieder die Bedeutung des Intellekts und Willens für die Prägung des Charakters herausgearbeitet wird, was viele Moderne nicht mehr beachten.

E. GRUNERT CSsR

Naturphilosophie

Hartmann, Max : Einführung in die allgemeine Biologie und ihre philosophischen Grund- und Grenzfragen. (Sammlung Göschen, Bd. 96.) — de Gruyter, Berlin 1956. 132 S.

Ein kleines, aber inhaltreiches Büchlein ! Verf. versucht mit großem Geschick auf engstem Raum 1. ein Bild über die allgemeinen Probleme der Biologie, 2. eine Theorie der biologischen Erkenntnis, 3. einen Einblick in die Methoden der biologischen Forschung und 4. einige naturphilosophische Gegenwartsprobleme der Biologie aufzuzeigen. Wesentliches ist seinem Lehrbuch der Biologie (4. Aufl. 1953) entnommen.

Im 1. Teil faßt H. die zahllosen Vorgänge im und am lebenden Körper in drei Gruppen zusammen : in stationäre Prozesse (Stoff- und Energiewechsel), in physiologische Schwankungen dieser Prozesse (Reizerscheinungen) und in fortschreitende Prozesse (Formwechsel). Die Darstellung ist fast stichwortartig und versucht jene Arbeitsgebiete aufzuzeigen, deren Ergebnisse einen allgemeinen Geltungscharakter für die spezielleren Teile der Biologie haben. In allen Einzelfragen zeigt Verf. das Bestreben, die komplexeren Vorgänge in weniger komplexe kausalanalytisch aufzulösen und womöglich bis zu biochemischen Strukturelementen vorzudringen.

Über die Beschreibung der allgemeinen biologischen Hauptprobleme hinaus versucht H. im 2. Teil die biologische Erkenntnis philosophisch zu begründen. Er tut es unter Anwendung der « kritischen Ontologie » N. Hartmanns. Der biologische Gegenstand ist real, denkunabhängig ; aber nur die wahrnehmbaren Phänomene sind rational, der größere Teil der Außenwelt ist irrational, transintelligibel, ist Ding an sich. Apriorische Seins-, Wahrnehmungs- und Denkkategorien ermöglichen die Rationalisierung (kausale Erfassung !) der Phänomene. Wichtigste Seinskategorie ist die Gesetzmäßigkeit, bzw. Ordnung des Geschehens. Sie ist einfach da und als solche schlicht hinzunehmen ; nach dem Grunde zu fragen, ist somit verboten ; sie ist an sich klar, da das Kausalgesetz als Denkkategorie nur für die sinnlich wahrgenommenen Phänomene gilt. Die Seinsgesetzmäßigkeit ist Voraussetzung des kausal ausgerichteten Denkens. Sie kann darum auch nur kausal erkannt und erklärt werden. Ein akausales Geschehen, wie es etwa die Quantentheorie und im Anschluß daran Pasqual Jordan für seine « akausale Verstärkertheorie des Lebens » behauptet, ist ein Unding. Alles ist kausal determiniert. Der Kausalnexus wird im Anschluß an A. Rhiel logisch aufgefaßt. Es ist zu unterscheiden zwischen der allgemein gültigen Kausalität und der Formulierung derselben. Letztere ändert sich mit unserem Wissen. Dieser Sachverhalt gilt für alle Kategorien. Eine solche dynamische Auffassung der Kategorien steht im Gegensatz zu Kant und wurde von N. Hartmann eingeführt. Die Relativität der auf Wahrnehmung eingeengten Erkenntnis und eine offensichtliche Neigung zum Nominalismus sind hier unverkennbar. Das macht sich auch in der Frage nach der Übereinstimmung unseres Erkennens mit der realen Welt bemerkbar : Objekterkenntnis gibt nur einen Teil der

realen Welt wieder, sie deckt sich nicht mit dem Gegenstand, ist ihm weder adäquat noch ähnlich. Die Unkenntnis der « *analogia entis* » macht sich bei H. folgeschwer bemerkbar.

Sehr richtig ist der Hinweis auf den Unterschied zwischen Kausalität und Vorausberechenbarkeit eines Ereignisses. In der modernen Physik wurde er ignoriert und führte zur Behauptung eines akausalen Geschehens im Innern der Atome. Doch sind Undeterminiertheit und Undeterminierbarkeit immerhin zwei verschiedene Dinge! Dasselbe gilt natürlich auch von den statistischen Gesetzen, die ebenfalls auf Kausalität fundieren, mögen es auch manche nicht wahr haben wollen.

Auf diesen erkenntnistheoretischen Voraussetzungen, die Verf. als philosophische schlechthin bezeichnet, entwickelt er im 3. Teil die Methoden der biologischen Forschung: Analyse, Induktion, Synthese, Deduktion, die in der gegebenen Folge angewandt, die streng kausale Erschließung eines Objektes bewirken. Es ist natürlich und konsequent, wenn H. sie für jede Erkenntnis als verbindlich erklärt, die den Anspruch auf Wissenschaft erhebt.

Es folgen im letzten Abschnitt einige als naturphilosophische Probleme bezeichnete Fragen der Biologie. Sie sind in den Augen des Verf. insofern Probleme, als es sich bei ihnen durchweg darum handelt, die « Denkmöglichkeit, daß die Erscheinungen des Organismischen ... im Prinzip aus den Bedingungen der ihnen zugrunde liegenden anorganischen (physikalisch-chemischen) Vorgänge erklärt werden können », in Wirklichkeit zu überführen. Das kommt klar zum Ausdruck bei der Frage nach dem Unterschied zwischen Organischem und Anorganischem: er wird im Anschluß an *Schrödinger* in die autonome Reproduzierbarkeit der Gene verlegt, die ihren Grund in der biochemischen Genstruktur habe, wahrscheinlich in der Desoxyribonukleinsäure-Komponente. In diesem Sinne werden auch die anderen Fragen behandelt, z. B. die Urzeugung, die ja für den heutigen Evolutionisten eine Selbstverständlichkeit ist, sodann Ordnung, Finalität, Leib-Seele-Problem, Vitalismus.

H. ist kein Mechanist, noch Positivist. Beide Stellungnahmen lehnt er klar ab, weil sie Aussagen über Sein und Wesen machen, mithin Metaphysik, keine « Wissenschaft » sind. Sein methodischer Positivismus ist berechtigt, soweit er sich auf die Biologie erstreckt. Die Verabsolutierung dieser Methode muß aber als Rückfall in den Positivismus als Lehre bezeichnet werden.

Die Denkmöglichkeit, alle biologischen Vorgänge kausal erklären zu können, ist heute durch die Ergebnisse der Zellphysiologie wohl auch naturwissenschaftlich nicht mehr aufrecht zu erhalten. Es ist sicher denk möglich, Ordnung, Zweckmäßigkeit u. ä. im biologischen Geschehen mit Hilfe materieller Kategorien *kausal zu beschreiben*, aber nicht kausal *zu erklären*. Denn zur Erklärung gehört der Nachweis, daß das Ordnungsgefüge sich mit Notwendigkeit aus Kräften und Gesetzmäßigkeiten des Materiellen ergeben müsse. Aber diese gibt es nicht. Denn sie müßten chemischer Natur sein, sich also in der Elektronenhülle der Atome befinden. Nun lehrt aber die Quantenmechanik, die dieses Gebiet weitgehend bis zu einem gewissen Abschluß durchforscht hat, daß dergleichen nicht zu finden sei. Umgekehrt kann man ebenfalls argumentieren, daß die Natur, falls solche materielle

Kräfte vorhanden wären, sie sicherlich zum Aufbau der Riesenmoleküle benutzen würde. Faktisch aber tut sie es nicht, sondern bildet nur nach, was an Nukleinsäure und Proteinmolekeln vom Samen aus vorhanden ist.

H. ist ein hervorragender Biologe und verwahrt sich mit Recht gegen jeden Einbruch philosophischer Spekulation in sein Fachgebiet. Dasselbe Recht muß er billigerweise auch dem Philosophen zugestehen. Dessen ungeachtet führt das vorliegende Büchlein sehr gut in die Denkart heutiger Forscher ein.

M. HUDECZEK OP

Baumann, Willibald : Das Problem der Finalität im Organischen bei Nicolai Hartmann. (Monographien zur philosophischen Forschung, hrsg. v. Georgi SCHISCHKOFF, Band XVI.) — Verlag Anton Hain, Meisenheim/Glan 1955. 146 S.

Die vorliegende Arbeit, die von der Philosophischen Fakultät der Münchener Universität als Dissertation angenommen wurde, untersucht die Stellungnahme Nicolai Hartmanns zum Lebensproblem, wie sie die Kategorienlehre des Organischen im Rahmen seiner Naturphilosophie wiedergibt.

Nachdem einleitend der Zusammenhang der Naturphilosophie Hartmanns mit seiner Gesamtphilosophie, ferner der Begriff der Kategorie und ihre Arten sowie die Methode der Kategorialanalyse herausgearbeitet wurde, formuliert der Verfasser die Problemlage und den Aufbau der Untersuchung.

Alles Seiende ist durch Kategorien bestimmt, die das Seiende zu dem machen, was es ist. Das gilt auch für das Organische. Es hat seine eigenen Kategorien, deren Erforschung Aufgabe der Naturphilosophie ist. Wären uns alle Kategorien des Organischen bekannt, hätten wir eine vollständige Einsicht in das, was das Leben ist. Von einer solchen Einsicht ist die Naturphilosophie jedoch noch weit entfernt. Z. B. ist die Diskussion über das Mechanismus-Vitalismus Problem noch nicht abgeschlossen, insbesondere ist die Finalität als Seinskategorie des Lebendigen immer noch umstritten.

Wie über die andern Kategorien läßt sich auch über die Kategorie der Finalität nichts a priori entscheiden. Hier kann nur die Analyse der organischen Welt Antwort geben.

Der erste Teil ist nun der Analyse gewidmet, wie sie Hartmann durchführt. Im einzelnen sieht der durchlaufene Weg so aus : Es werden die Bedingungen aufgesucht, die erfüllt sein müßten, wenn das Organische final bestimmt sein soll. Daran schließen sich die Gründe Hartmanns, die ihn bewegen, zu sagen, daß diese Bedingungen nicht erfüllt sind. Schließlich mündet alles ein in den Schluß, den Hartmann zieht, daß jede Finalität im Organischen abzulehnen ist. Hier schließt der Verfasser seine kritischen Bemerkungen an. Ein zweiter Teil macht mit den Ansichten Hartmanns bekannt, in denen er versucht, das organische Geschehen ohne Finalität zu erklären. Auch hieran knüpft der Verfasser seine Kritik. Die Kritik, die der Verfasser übt, ist nicht von der Art, daß die Philosophie des Organischen, wie sie Hartmann bietet, als Ganzes abgelehnt wird. Als seine Stärke wird zunächst die klare Problemerkennung hervorgehoben. Ferner ist ihm nachzurühmen, daß seine Ausführungen eine Fülle von zutreffenden Analysen

enthalten. Dennoch bleiben manche seiner Beurteilungen und Begründungen der Lebensprozesse unbefriedigend. Hartmann sieht wohl ein, daß mit den Determinationsformen der anorganischen Welt das Organische nicht zu verstehen ist. Er lehnt darum die Form des Mechanismus ab, der mit den Kategorien der leblosen Welt auch im Bereich des Lebendigen auskommen möchte. Ebenso lehnt er den Vitalismus ab, letzten Endes deswegen, weil er meint, daß der Vitalismus sich der Übertragung der Kategorie einer höheren Seinsschicht auf eine niedere Schicht schuldig macht. Hartmann versucht, dem « Fehler » beider zu entgehen, indem er angeblich die Kategorien des Lebendigen rein phänomenologisch zu gewinnen und abzuleiten versucht. Doch unterläuft ihm dabei — unbewußt — auch ein Fehler. Er arbeitet nämlich von vornherein mit der stillschweigenden Unterstellung, daß es im Lebendigen keine Finalität gibt. Dem gegenüber ist aber mit dem Verfasser festzuhalten, daß das Ganzheitsgeschehen im Organismus ohne zielstrebige Lebensfaktoren völlig unverständlich ist. Eine Erklärung des Lebens ist nur dann zufriedenstellend, wenn sie nicht nur einen Teil, sondern alle Lebensphänomene zu deuten vermag. Selbst wenn es gelänge, die Vorgänge im und am Organischen in eine Reihe chemisch-physikalischer Teilprozesse aufzulösen, wäre eine Finalursächlichkeit nicht überflüssig. Denn ohne sie wäre die jeweilig richtige Insertion eines Teilprozesses und das harmonische Zusammenspiel aller Teilprozesse zum Wohl des Ganzen nicht verständlich.

E. GRUNERT CSsR

Metaphysik

Wenzl, Aloys : Metaphysik als Weg von den Grenzen der Wissenschaft an die Grenzen der Religion. 2. Aufl. — Verlag Styria, Graz 1956. 286 S.

Vorliegendes Buch stellt die Neuauflage des schon 1938 erschienenen Werkes « Philosophie als Weg — von den Grenzen der Wissenschaft an die Grenzen der Religion » dar. Die verbessernde Hand des Verfassers spürt man nicht nur am Titel, sondern vor allem überall dort, wo die Naturwissenschaft seitdem nicht übersehbare Fortschritte gemacht hat (so vor allem bezüglich des Problems der Kosmogonie, der Elementarteilchen, der Ganzheiten in der anorganischen Wirklichkeit, der Kybernetik usw.). — W. versteht es in hervorragender Weise, die Probleme und Ergebnisse moderner naturwissenschaftlicher Forschung kurz und auch für einen « Laien » verständlich darzustellen. Die edle, immer verständliche Sprache begleitet ihn aber auch bei aller philosophischen Besinnung. Wenn er dabei einmal nicht umhin kann, die moderne Sucht, sich möglichst unverständlich auszudrücken, in die rechten Schranken zu weisen (S. 283), so werden ihm das viele Leser dankbar vermerken. — W. hat diese seine philosophische Arbeit schon in der ersten Auflage als ein « Wagnis » bezeichnet und dies mit Recht. Denn diese Art « von unten » und « von oben » her zu philosophieren, wird immer ein Wagnis bleiben ; denn hier wird nicht so sehr mit aller kritischen Vorsicht Schritt für Schritt vorwärts getan, sondern oft mehr in kühner Konstruktion ein metaphysisches Weltbild gestaltet. Metaphysik steht für W. offenbar

« zwischen » Wissenschaft und Religion, ist also — dieser Schluß legt sich wohl nahe — weder Wissenschaft noch Religion. Damit scheint mir der Begriff der Wissenschaft allzusehr eingeengt zu sein (vgl. dazu den Wissenschaftsbegriff des Thomas !). Wenn der Leser bei mancher einzelnen philosophischen These vielleicht gerne ein Fragezeichen anbringt, dann mag der Verf. mit Recht darauf verweisen, daß die Begründung für gar manche Behauptung in einer anderen seiner Schriften gegeben sei. — Auf's Ganze gesehen, stellt dieses Buch gewiß einen sehr wertvollen Beitrag dar für den großen Fragenkomplex, der sich um die Probleme Philosophie und Naturwissenschaft, Religion und Wissenschaft überhaupt im Laufe der Jahrhunderte erhoben hat. Mit seiner Lösung dieser Fragen stellt sich der Verf. in die Reihe eines Erich Becher, dem das Buch gewidmet ist, eines Bavink, Bertalanffy, Driesch u. a.

A. HUFNAGEL

Ottaviano, Carmelo : Metafisica dell'essere parziale. Terza Edizione riveduta e accresciuta. 2 vol. — Alfredo Rondinella Editore, Napoli 1954-55. XLII-833, 745 p.

« Metaphysik vom teilweisen Sein » nennt O. seine kritischen Untersuchungen, die sich über das ganze Gebiet philosophischen Denkens mit Einschluß der Ästhetik und Pädagogik erstrecken unter dem Gesichtspunkt der nur teilweisen Seinsverwirklichung im geschöpflichen Bereich im Sinne eines *quantitativen* Mehr oder Weniger. Das bisherige Seinsverständnis aus dem Zusammenspiel von Potenz und Akt läßt er nicht gelten, weil diese Begriffe seiner Ansicht nach der Kritik nicht standhalten. Er sucht die darauf ruhenden Prinzipien zu ersetzen durch das metaphysische Prinzip der « *Quantität* des Seins », welches besagt, daß das Werden der Dinge sich nur erklären lasse durch Seinsaddition und Seinssubstraktion. Darnach sind die Dinge seinsmäßig unterschieden durch die Anzahl ihrer Seinsquoten, worauf denn auch ihre qualitativen Verschiedenheiten zurückgehen. Ihre Seinsquantität wird bemessen nach dem größeren oder geringeren Abstand vom Nullpunkt. Aus ihr ergebe sich der jeweilige Standort und die dynamische Auswirkung der Dinge.

Das metaphysische Prinzip der Seinsquantität führt er zurück auf das logische Prinzip der im wahren und richtigen Urteil sich zeigenden notwendigen Seinsverknüpfungen zwischen den im Subjekt und Prädikat dargebotenen Wirklichkeiten verschiedener Art. Er nennt diese Form der Seinsverknüpfung « *sineterocita* » (Synheterocität) durch Zusammensetzung der griechischen Wörter σύν und ἕτερος. Die sich darin aussprechende notwendige Verbindung heterogener Wirklichkeiten könne nur im Sinne einer rein *quantitativen* Seinsbegegnung verstanden werden.

Dieses Prinzip wird für O. der Schlüssel für seinen groß angelegten Lösungsversuch der strittigen Probleme auf allen Gebieten der Philosophie. Auch das Erkenntnisproblem, dem er seine besondere Aufmerksamkeit zuwendet, sucht er unter Anwendung dieses Prinzips im Sinne eines neuartigen *Realismus* zu deuten. Er glaubt damit eine *neue* Philosophie ins Leben gerufen zu haben, die sich deutlich abhebe von der antiken, mittelalterlichen

und modernen Form des Philosophierens und das *vierte* Zeitalter der Philosophie begründe. Ein gewaltiges Material in weitschweifigen Ausführungen stellt er in den Dienst dieser Erkenntnis, die bisher der Menschheit versagt geblieben sei! Er zeigt sich dabei als guter Kenner der modernen Philosophie, während ihm das scholastische Denken in seiner eigentlichen Tiefe nicht aufgegangen ist. Dafür fehlt es ihm zu sehr am *systematischen* Einfühlungsvermögen und dem begrifflichen Verständnis der ersten Prinzipien. Gleichwohl bieten seine weiträumigen Bände mit den vielen Zitaten einen höchst anregenden und interessanten Einblick in das vielgestaltige Bemühen der Menschheit, mit den höchsten Problemen des Denkens, Seins und Wollens fertig zu werden. Am besten wohl sind dabei seine kritischen Ausführungen gegenüber dem modernen Idealismus, die er auch in einem eigenen Buch unter dem Titel: « *Critica dell'idealismo* » dargelegt hat. Doch steht man seinem eigenen Lösungsversuch, der sich auf die Quantität des Seins stützt, hilflos gegenüber. Gilt doch das Sein als eine « unteilbare » Wirklichkeit, deren « mehr » oder « weniger » sich nur ergeben kann aus der größeren oder geringeren Teilhabe des Seinsträgers an der in sich unbeschränkten Daseinswirklichkeit. So liegt der Grund der qualitativen Verschiedenheit nicht im Sein, sondern im betreffenden Wesen, das dem Sein zugeordnet ist. Doch gerade die Wesensseite der Wirklichkeit kommt bei O. nicht zur Geltung und darum wird sein neuer Weg kaum jemals mit Erfolg gekrönt sein.

J. ELL CSsR

Thomas de Vio, Cardinal Cajetan : The analogy of names and the concept of being. Literally translated and annotated by Edward A. BUSHINSKI CSSp in collaboration with Henry J. KOREN CSSp (Duquesne Studies, philos. series, 4.) — Duquesne University Press, Pittsburgh 1953. x-93 p.

Es wird oft behauptet, eine gute Übersetzung sei der beste Kommentar zu einem Texte. Das dürfte jedenfalls hier der Fall sein. Die Aufgabe des Übersetzers dieses berühmten Analogiewerkes *De nominum analogia* war sicher eine besonders schwierige, nämlich die scholastische Sprache des Originals in ein lesbares und verhältnismäßig leicht verständliches Englisch zu übertragen. P. Bushinski ist zum guten Gelingen dieses Unternehmens zu beglückwünschen. Das Original wird dem Wortlaut und dem Sinne nach treu wiedergegeben. Wie sehr der Übersetzer Cajetan im allgemeinen richtig verstanden hat, beweisen nicht zuletzt manche Stellen, an denen er die falsche Interpunktion und auch die weniger glückliche Variantenwahl der Zammit-Heringschen Edition vermeidet. Weil aber andererseits die Sprache doch immer höchst technisch und fachlich bleibt, wird der Cajetantext auch in dieser Übersetzung wohl jedem Nichteingeführten ohne fremde Hilfe nur schwer zugänglich bleiben müssen! — Ein besonderer Vorteil der ganzen Ausgabe sind die Anmerkungen, die zum größten Teil von P. Koren stammen, worin wesentliche Erläuterungen schwieriger Stellen des Textes und Parallelstellen über die Analogie aus den Werken Cajetans und des hl. Thomas gebracht werden. — Die Ausgabe ist von besonderem Interesse für englischsprechende Studenten und Dozenten, aber auch für all diejenigen, die sich die schwierige und äußerst wichtige Analogielehre des hl. Thomas auf Grund der

zuverlässigen Erklärungen Cajetans zu eigen machen wollen. — In einem Anhang wird eine Übersetzung des opusculum *De conceptu entis* gebracht. Eine ausgewählte Bibliographie und ein Personen- und Sachregister erhöhen beträchtlich den Wert des Ganzen.

C. WILLIAMS OP

Schmidt, Franz : Ordnungslehre. — Ernst Reinhardt, München-Basel 1956. 176 S.

Die allgemeine Ontologie hat — mit dem Verfasser zu sprechen — das Wesen des Seins zum wissenschaftlichen Bewußtsein zu erheben. Die Aufgabe einer speziellen Ontologie, die systematisch kaum noch in Angriff genommen wurde, besteht darin, das Wesen der Seinsarten zu untersuchen, d. h. vom Begriff des Seins überhaupt zu dem des besonderen Seins vorzudringen. Bisher sind darüber nur sehr grobe Bestimmungen in der Metaphysik und Wissenschaft im Umlauf. Eine Ordnungslehre oder Taxeologie könnte an die Bestimmungen der speziellen Ontologie anknüpfen, wenn sie bei letzterer schon die endgültig erarbeiteten Grundbegriffe vorfände. Tatsächlich liegen aber solche als endgültig anzusehenden Grundbegriffe noch nicht vor. Daher hat eine Ordnungslehre zunächst die Aufgabe, sie selbst zu erarbeiten; dann erst erfolgt die Erforschung ihrer Beziehungen und Ordnungen untereinander. Während die Wissenschaften so verfahren, daß sie mit ihren Methoden Ordnungen ermitteln, indem sie zu bekannten Ordnungen neue Glieder oder neue Bestimmungen feststellen, geht die Ordnungslehre ganz anders vor. Sie deduziert ein System von allgemeingültigen Ordnungen, ermittelt die Grundbestimmungen der Seinsarten und weist den Ordnungsbestand dieser Grundbestimmungen nach. Sie schafft oder stiftet keine Ordnungen, sondern zeigt nur den Ordnungsscharakter des Seienden auf. Dabei zeigt sich, daß die Welt nicht aus isolierten Elementen besteht, die von uns erst in Beziehung gesetzt werden, sondern daß sie eigene, an sich seiende Ordnungen hat, wobei das Ideale wie das Reale an sich seiend vorgefunden wird.

Die Grundlage des so nachgezeichneten taxeologischen Weltbildes ist ein Pluralismus von realen und idealen Seinsarten, von denen an sich keine die höhere und keine die niedere ist. Die Seinsarten sind nicht schichtweise voneinander getrennt, sondern in vielen Existenzien ineinander verschränkt und zwar in der Weise, daß eine Seinsart die determinierende ist. Dabei bleibt zu beachten, daß keine Seinsweise immer und überall die determinierende wäre.

Im engen Anschluß an den Stand der Forschung der Einzelwissenschaft und unter Zuhilfenahme der Formelsprache der Logistik entwickelt der Verfasser dann in drei Teilen seine Gedanken über bleibende Ordnungen, die wesentliche Aussagen über die Welt enthalten:

1. Systeme von Ordnungsformen (Beziehung und Ordnung; relativische Ordnungen; logische Verknüpfungsform und Ordnung; prälogische Ordnungen; alogische Ordnungen; Ordnungsänderungen; Entstehung, Vernichtung, Spannung).

2. Die Ordnungen der Seinsarten (Ordnungszüge der Grundbestimmung-

gen ; die ordinale Struktur der Seinsverschränkungen ; die ontische Einheit der Welt).

3. Werdende, bewirkte und wertbedingte Ordnungen.

Es muß einer eigenen, weitausholenden Besprechung vorbehalten bleiben, die Berührungen und die Unterschiede herauszuarbeiten, die zwischen den Ausführungen des Verfassers und den Ansichten der Vertreter einer *analogia entis* bestehen. Mir scheint, daß der Verfasser, ohne es zu nennen oder zu ahnen, von seinen Voraussetzungen aus zu dem vorstößt, was in der *analogia proportionalitatis* gemeint ist.

E. GRUNERT CSsR

Cramer, Wolfgang : Die Monade. Das philosophische Problem vom Ursprung. — W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart 1954. 246 S.

Die Fragestellung seiner Untersuchung ergibt sich dem Verf. aus einer eingehenden Kritik grundlegender Thesen der Philosophie Kants. An verschiedenen Beispielen zeigt er, wie Kant das « Problem der Subjektivität » übersehen hat (7-49). Dieses Problem wird dann zu dem zentralen Thema des Buches. Auf Anregungen von R. Höningswald hin versucht C. eine Lösung im Anschluß an die Monadologie von Leibniz (51), die jedoch sehr selbstständig durchdacht und nicht unwesentlich modifiziert wird. So fällt z. B. die Lehre von der « prästabilierten Harmonie » aus (62 ; 74/5). Nichtsdestoweniger erkennt man in den Gedankengängen des Verf. einen Rückgriff auf die « vorkritische Philosophie ». Eine theistische Metaphysik wird vorge tragen. Das Werk schließt mit einem Gottesbeweis : Gott ist das notwendige Sein, in dem Essenz und Existenz koinzidieren ; Gott ist der « *actus purus* » (237/8). Von Gott ist die Welt als eine freie Tat oder als eine Schöpfung abhängig (244). In geschickter Weise weiß C. seine Positionen auch gegen verschiedene zeitgenössische Denker wie E. Husserl (109 ff. ; 120 ff. ; 151 f.), N. Hartmann (79 ; 158 ; 192 ff.), M. Heidegger (80 ff. ; 92 ; 212 ; 231) zu verteidigen.

Das philosophische Problem der « Bestimmtheit des Subjektiven selbst » wird dahin formuliert : « Wir wollen wissen, was das ist : Erleben » (50). Wie nachfolgende Darlegungen zeigen (54), ist diese Frage in etwa gleichwertig mit der scholastischen nach dem Wesen des Erkennens überhaupt. Eine solche grundlegende Frage nach der « eigengearteten Wirklichkeit des Erlebens » (Erkennens), die bei Kant und den meisten neuzeitlichen Erkenntnistheoretikern unbeachtet blieb, wiederum nachdrücklich gestellt zu haben (50/4), ist ein unbestreitbares Verdienst des Verf.

Wenn auf eine gewisse Gleichartigkeit der Problemstellung hingewiesen wurde, so muß ebenfalls gesagt werden, daß die von C. vorgetragene Lösung sich wesentlich von der scholastischen unterscheidet.

C. geht davon aus, daß er das Erleben als eine unräumliche Gegebenheit kennzeichnet, die zwar zeitlich ist, jedoch eine völlig andere Zeitlichkeit aufweist als die naturhaften Prozesse (55/6). Erleben kann nur dadurch « zeitlich bestimmt sein, daß es zu sich selbst in Beziehung steht » (56). Von diesen Aussagen her wird dann das Erleben als ein « Beziehen auf sich » (57) umschrieben, « Beziehen » als ein « Tun der Beziehung » (56).

In seinen Ausführungen, die ihrer Kürze wegen gerade an dieser Stelle nicht leicht verständlich sind, macht der Verf. u. E. mehrere Sachverhalte kenntlich. Zunächst weist er darauf hin, daß verschiedene und verschiedenartige psychische Akte sich gegenseitig durchdringen. Sodann hat er mit der « Unräumlichkeit » und der eigentümlichen « Zeitlichkeit » des Erlebens offenbar das im Sinn, was in der Terminologie der Scholastik als « actio immanens » bezeichnet wird. Eine solche kann in der Tat, wie gegen « die Absurditäten allen Materialismus » (57) gut hervorgehoben wird, in ihrer Eigenart unmöglich von « Äußerem » her ergründet werden. Sodann meldet sich in der Formel « Beziehen auf sich » schon das an, was spätere Ausführungen mit aller Eindeutigkeit zeigen: die Immanenz der psychischen Akte wird zu einer « Binnenhaftigkeit des Seelischen » (Lersch) übersteigert. Im Anschluß an Leibniz wird als « fundamentales Prinzip » formuliert: « Ins Bewußtsein kommt nichts hinein und das Bewußtsein tritt zu nichts hinzu » (59). Das « Erleben » oder die « Monade » — beide Termini werden synonym gebraucht (93) — ist in sich völlig geschlossen. « Les monades n'ont point des fenêtres » (62). Die Monade entfaltet in den einzelnen Erlebnissen nur ihren eigenen Grund. Was erlebt wird, « ob Fremdes, Gegenstand, Äußeres, Wirkliches, Gedachtes, Erleben selbst ... » (62), alles wird vom Erleben oder der Monade selbst hervorgebracht. « Alles Erleben ist Produktion » (61), lautet die abschließende Bestimmung.

Für das in sich beschlossene Erleben soll folgende Argumentation sprechen: Würde sich z. B. in einem Akte äußerer Wahrnehmung das Erleben auf einen in Raum und Zeit vorgegebenen Gegenstand richten, so müßte « das Richten ... selbst ein Ereignis im Raume, ein Vorgang im Raume sein » (58). Ein Körper könne sich in seiner Bewegung zwar auf einen anderen Körper richten, aber « nicht das Erleben auf solch ein 'im voraus Gegebenes' » (ebd.).

Diese Argumentation bleibt unverständlich. Ist es nicht einfach eine Tatsache, daß eine affektive oder emotionale Regung — etwa ein unwillkürlich in mir aufsteigendes Verlangen nach einem Gegenstande, den ich wahrgenommen habe — ein « Erlebnis » ist, das in unverkennbarer Weise auf den wirklichen, in Raum und Zeit bestehenden Gegenstand « gerichtet » ist? Der psychische Impuls oder die emotionale « Ausrichtung » auf den Gegenstand ist durchaus etwas anderes als eine Ortsbewegung. « Richtung » kann sehr verschiedene Sachverhalte bezeichnen, die nur einer partiellen Ähnlichkeit nach vergleichbar sind.

Ferner scheint es ungenügend zu sein, « Erleben » — sei es nun bloßes Erkennen oder seien es die affektiven bzw. emotionalen Regungen — als « Beziehen auf sich » bzw. als « Produktion » zu umschreiben. Werden damit nicht zwei verschiedene Fragen verwürfelt, die Fragen « Wie kommt etwas zustande? » und « Was ist etwas seiner Eigenart nach? » Die affektive oder emotionale Seite des « Erlebens » wird vom Verf. kaum berührt; ihm geht es in erster Linie um das « Erkennen ». Was aber ist, abgesehen von seinem Zustandekommen, das « Erkennen » in seiner Eigenart im Unterschied zu andersartigen Erlebnissen?

Noch ein anderer Einwand legt sich nahe: die Ausführungen würden

zu einem « extremen subjektiven Idealismus » führen. Zwar ist der Verf. bemüht, dem zu begegnen. Doch scheint uns seine Argumentation auf eine « *petitio principii* » hinauszulaufen (62/3).

Unter der vorausgesetzten « Binnenhaftigkeit des Seelischen » muß die Erkenntnis von anderem, das in seinem Sein und in seiner Eigenart von dem Erkennenden unabhängig ist, ein äußerst schwieriges Problem sein. Leibniz löste es von der « prästabilisierten Harmonie » her. Diese Theorie glaubt C. entbehren zu können (62 ; 74/5). Er legt eine andere Lösung vor.

Mit großer Entschiedenheit lehnt der Verf. ein nichtindividuelles oder überindividuelles Bewußtsein ab (99). Das Erleben oder die Monade ist notwendig etwas « Isoliertes » oder Vereinzelttes. Als etwas Vereinzelttes ist sie aber auf das Vereinzelnungsprinzip, die Welt, bezogen. Daraus folgt tatsächlich : « Erleben ist auf die Welt angewiesen » (67) ; daraus kann der Verf. auch eine notwendige Beziehung der Monade auf ein Außensystem oder einen « Organismus » (70) begreiflich machen.

Lassen wir eine Reihe anderer Fragen einmal auf sich beruhen. Unter « Welt » versteht C. die « Bedingung der Möglichkeit äußerer Zusammenhänge » (64). Wie aber kann — die radikale Verschiedenheit des Erlebens von allem Äußeren vorausgesetzt — die « Welt » als eine Bedingung der Möglichkeit *äußerer* Zusammenhänge das von allem Äußeren so grundsätzlich verschiedene Erleben (Monade) vereinzeln ?

Abschließend sei noch auf den « aktualistischen » Substanzbegriff eingegangen. Mit aller Eindeutigkeit heißt es : « Das Ich *ist* nicht ein identisches Substrat oder ein identischer Pol, es *ist* nicht identisch. Sondern es ist Tätigkeit seiner Identität. Es ist also Getätigtes und schon das Vermögen, solch Getätigtes zu tätigen » (98). An anderer Stelle sagt der Verf. : « Die Beziehung zwischen dem Prinzip des Erlebens und dem Erleben ist also diese : das Prinzip ist ein Prinzip, welches Tätigkeit ist, weshalb die Tatsache, weil sie Tätigkeit ist, Prinzip ist » (64).

Mit diesen Ausführungen ist u. E. die ebenfalls vorgetragene Lehre von den « Vermögen » nur schwer zu vereinbaren. Für C. ist « der kantische Begriff vom Vermögen ... eine sehr tiefe Konzeption » (95). Als solche Vermögen werden u. a. genannt : Verstand und Vernunft (94), Denkvermögen, Abstraktionsvermögen, Begriffsvermögen (133). Nur weil das Ich über diese Vermögen verfügt, kann es die Sprache lernen (ebd.). Aus der Unableitbarkeit des Denkvermögens argumentiert C. in glänzender Weise gegen die Deszendenztheorie (131/2). Diese würde wider « das elementarste Gebot wissenschaftlicher Gründlichkeit » (132) verstoßen. Vom « Ich » wird gesagt, es sei eine Monade, die « im Ursprung Einigung differenzierter Vermögen » sei (104).

Wie aber, so ist nun zu fragen, kann die *eine* Monade der Ursprung *vieler* und verschiedenartiger Vermögen sein ? Muß nicht die Dialektik zwischen dem Einen und dem Vielen notwendig zu einem sachlichen Unterschied von Prinzip und Prinzipiatum führen ? Wenn der Verf. von einer « monadischen Selbstentfaltung » spricht, so entspricht das in etwa dem, was die Scholastik als « *naturalis resultantia* » oder « *emenatio* » kennt ; aber die Scholastik unterscheidet trotz dieses Zusammenhanges zwischen der Seele und ihren Vermögen sehr wohl.

C. hat sich in seinem Buche sehr eingehend und gründlich mit Kant und der neuzeitlichen Philosophie auseinandergesetzt. Sachliche Gründe führen ihn zu einer theistischen Metaphysik. Leider kommen in den zahlreichen Problemen, die mit wissenschaftlicher Sauberkeit und Nüchternheit durchgesprochen werden, niemals die scholastischen Lösungen zur Sprache. U. E. hätte der Verf. durch eine echte Begegnung mit der Scholastik seine Gedankengänge sehr vertiefen können.

D. SCHLÜTER OP

Krings, Hermann : Meditation des Denkens. — Kösel-Verlag, München 1956. 74 S.

Das eigenwillige Büchlein erblickt in der Sprache einen « geeigneten Einlaß » ins Denken ; denn in der Sprache dokumentiere sich das Denken eindeutig und trete aus seiner Verborgenheit nach außen hervor (9). — Das Wortzeichen « denken » wird in der deutschen Sprache nicht einsinnig gebraucht. Aus verschiedenartigen Bedeutungen, die tatsächlich verwandt werden, eruiert der Verf. als « allgemeinen Grundzug des Denkens » ein « Hinauslangen und Hinausgehen aus der zeitlichen und örtlichen Situation » (14). « Es geschieht ein Hinausgreifen in der Weise, daß das, was ergriffen werden soll, erst im Zugriff überhaupt greifbar wird » (ebd.). Der Sinn des Denkens ist « die Weitung des Menschenbereichs. Solche Weitung aber bedeutet zugleich die Ausdehnung der Verfügungs- und Herrschergewalt des Menschen » (16).

Ein solcher Begriff von « Denken » ist zwielichtig ; und zwielichtig bleibt manches andere, was der Verf. sagt. « Denken » scheint ihm die geistige bzw. geistbestimmte Aktivität des Menschen in ihrer Gesamtheit zu sein. « Die Kraft und Wahrheit eines Denkens erweist sich ... letztlich darin, wie ein Mensch die zerstreuten Dinge im Dasein zusammenzufügen versteht, wie er sie zur Offenbarkeit, zur Einheit und zum Frieden bringt ... In solchem Offenbarmachen ... erweist sich das Denken als eine Spielart der Liebe » (57). « Der Sinn des Transzendierens als eines Wesenszugs des Denkens besteht ... darin, die Dinge und die Welt zu *bilden* » (58 ; Hervorhebung im Text). In diesem Zusammenhang ist auch vom « Ereignis der Wahrheit » (59) die Rede. Göttliches Erkennen sei der Grund für das Sein der Dinge. « Des Menschen Denken hat eine analoge seinsstiftende Macht » (59). « Das Ziel des Denkens, die Wahrheit ans Licht zu bringen », ist erst erreicht, « wenn es der Wirklichkeit ihr wahres Wesen vermittelt hat » (61).

« Ohne das Denken lebt der Mensch nicht als Mensch. Durch das Denken ist er das, was er ist, wie Thomas sagt » (60). Es wäre gut gewesen, wenn der Verf. für diesen Satz eine Fundstelle angegeben hätte. Hoffentlich ist er nicht der Ansicht, in dieser Weise jenes Thomaszitat verdeutschen zu können, das er als Motto über sein Büchlein gesetzt hat : « ... intellectus, a quo homo est id quod est. » U. E. wäre ein Hinweis auf Thomas besser unterblieben. « Die Tiefe der Geistmetaphysik des Thomas von Aquin » (Text der Titelseite) und die « Denklehre », wie sie in der vorliegenden « Meditation » vorgetragen wird, sind doch wohl zu verschieden.

D. SCHLÜTER OP

Boekraad, A. J. : The Personal Conquest of Truth according to J. H. Newman. — Nauwelaerts, Louvain 1955. 327 p.

Diese Arbeit besteht im wesentlichen aus einer Doktordissertation, die der Philosophischen Fakultät der Gregoriana eingereicht wurde, und behandelt die Newmansche Lösung zum zeitlosen Problem der Wahrheitserkenntnis und -erwerbung. Obschon Newman diese Frage nicht in sich, sondern in Beziehung zu Religion und Glaube behandelt, will der Verf. die zugrundeliegende philosophische Frage in Angriff nehmen. Auf allgemeinsten Basis kann nicht vorgegangen werden, da Newman die prinzipielle Fähigkeit des menschlichen Geistes für die Wahrheit voraussetzt. Somit wird das Problem konkret umschrieben : « Wie kann der Geist eines bestimmten Individuums bezüglich einer bestimmten Wahrheit Gewißheit erlangen ? » (S. 33).

Kap. 4 behandelt Newmans Beurteilung des Liberalismus ; Kap. 5, das fast ein Drittel des Buches einnimmt, entwirft das Problem mit Abgrenzung gegenüber dem Rationalismus, einem Erkenntnisweg, dem sich Newman diametral gegenüberstellt. Hier werden die bekannten Begriffe « natural inference », « formal inference », « informal inference », « certitude » und « assent » mit Sorgfalt herausgearbeitet und soweit wie möglich geklärt. Kap. 6 verfolgt als Schluß die verschiedenen Gedanken, die zur Lösung des Problems führen sollen. Nach Newman kommen dem Gewissen und dem « illative sense » entscheidende Rollen bei der konkreten Wahrheitserwerbung zu.

B. bietet also nichts wesentlich Neues. Die Untersuchungen sind aber gut geführt und gut belegt. Da und dort werden auch noch unveröffentlichte Texte — nicht weil sie etwas Neues enthalten, sondern nur weil sie zur Klärung und Bekräftigung dienen — angeführt. J. LEIES SM

Ottaviano, Carmelo : Kritik des Idealismus. Mit einer Einführung von Fritz-Joachim von RINTELEN : Realismus - Idealismus ? 2. Auflage. — Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster i. W. 1956. iv-48-184 S.

Diese zweite Auflage des bekannten Werkes hat im Text keine Veränderungen vorgenommen. Fritz-Joachim von Rintelen hat auch dieses Mal wieder die Herausgabe besorgt, die ursprünglich dem Übersetzer Hans Leise-gang in die Hände gegeben war, ohne daß dieser sie zur Ausführung bringen konnte, da er schon 1941 starb. In seiner Einleitung, worin sich von Rintelen ausgiebig über das Thema des Buches verbreitet und den « echten » Realismus gegenüber dem « spekulativen » Idealismus verteidigt, sieht er das besondere Bemühen des Autors darin, « aufzuzeigen, wie der Idealismus elementare Grundbegriffe seines Denkens, die sich dann bei ihm als brauchbar erwiesen, aus dem Realismus entlehnt hat ». Es geht dabei besonders um die Begriffe : Bewußtsein und Inhalt, Subjekt und Objekt. Diese wären niemals aus dem Idealismus selber abgeleitet worden. Erst recht seien die Begriffe des Entstehens und der Zeitlichkeit idealistisch unerklärbar. « In einem der logisch schärfsten kritischen Werke » will O. auf diese Weise — nach den Worten des Herausgebers — « uns zu einem realistischen Ausgangspunkt geleiten, durch den eine sach- und gegenstandsgemäße, durch die Natur-

erkenntnis geforderte Weltbeantwortung erst möglich sei». v. Rintelen stimmt mit Recht seinem Freund Leisegang zu, der ihm gegenüber geäußert hatte, « daß das Werk von Ottaviano bei uns bekannt sein müßte, zumal es vornehmlich mit der deutschen Philosophie eine Aussprache versucht ».

J. ELL CSsR

Johann, Robert O., SJ : The Meaning of Love. An Essay towards a Metaphysics of Intersubjectivity. — The Newman Press, Westminster, Maryland (U. S. A.) 1955. xi-133 p.

In fünf knappen Kapiteln gibt der Verf. eine « Metaphysik der Liebe ». Seine Ausführungen sind vor allem dadurch charakterisiert, daß er einen Zugang zum Seienden als dem Objekt der Metaphysik finden will auf dem Wege der « subjectivity » und der « interiority » (4). Für eine « adäquate Idee des Seienden » sei die Erfahrung der « subjectivity » eine notwendige Voraussetzung (6). — Es ist nicht ganz leicht, die « subjectivity » im Sinne des Autors zutreffend zu umschreiben. « Subjectivity » besagt nach ihm nicht einen « Subjektivismus » irgendwelcher Art. Vielmehr bezieht er sich auf eine Erfahrung des Seienden von besonderer Art. — Das Seiende als der Gegenstand der Metaphysik lasse sich nicht vom Ich distanzieren und gleichsam isolieren. Es könne nicht wie irgendein Gebrauchsgegenstand zum Objekt von Untersuchungen gemacht werden. Ein solcher Versuch müsse die Metaphysik darauf eingrenzen, lediglich einen abstrakten Begriff zu beurteilen. Damit wäre aber zugleich dem Seienden all seine « Tiefe » und sein Geheimnischarakter genommen ; das « Existierende » würde auf seine « objektive Oberfläche » (surface) reduziert (4 f.). — Adäquat könne das Seiende nur von « Innen » (inside) her angegangen werden. Wenn das Seiende in seinem absoluten Charakter (absoluteness) erfaßt werden solle, so sei das nur möglich in einer Art aktiver, innerer Identität mit ihm selbst, in einer Weise innerer Gegenwart zu sich selbst. Daher sei die Erfahrung des Selbstbewußtseins, in der Seiendes sich selbst gegenwärtig sei, für die Metaphysik eine « privilegierte » Erfahrung. Erst die « Innerlichkeit des Selbstbewußtseins » (interiority of consciousness) würde uns enthüllen, was « sein » (to exist) wirklich meine. Nur so sei das « Seiende » nicht ein schales Abbild oder ein « undurchdringlicher Block », der lediglich von außen gesehen würde ; sondern es leuchte in seiner « Wärme », « Tiefe » und Geheimnisfülle auf (5). — Dieser Erfahrung des Seienden als eines « Subjekts » stellt der Verf. nochmals die Erkenntnis eines bloßen « Objekts » gegenüber : Ein « Objekt » biete uns nur seine « äußerliche Oberfläche » (outer surface) dar ; es verberge seine tiefe « existenzielle Einzigkeit », sofern es ausschließlich Material einer abstrakten Analyse sein könne (5). Eine jede Theorie über die Liebe, welche diese Wirklichkeit lediglich von außen her beurteile, Liebenden und Geliebtes nur als « Objekte » behandle, die zueinander in gewisser Weise in Beziehung gesetzt würden, sei von Anfang verfehlt (6). Die Ausführungen des heiligen Thomas über die Liebe wären trotz ihrer bewundernswerten Tiefe ein hervorragendes Beispiel für eine « Objektivierung des Existierenden » (7 ; vgl. S. 73, Anm. 3.).

Kann der Verf. seine Ausführungen über die « Objektivierung des Existierenden » durch Thomas, wie er das bei seiner Auffassung von « Objekt » versteht, belegen ? Hat Thomas in seiner Metaphysik den Geheimnischarakter des « Seins » unterschlagen und nur einen abstrakten Begriff beurteilt ? Trägt nicht der Verf. grundlegende Mißverständnisse in Thomas hinein ? Hat ferner die (reflexe !) Innenerfahrung des Selbstbewußtseins tatsächlich die Bedeutung für die Metaphysik, die der Verf. ihr zumißt ? Was meint er mit dem « process of transcendentalization » (5) ? Schließt sein Weg nicht wenigstens die Gefahr in sich ein, statt « Metaphysik » in irgendeiner Form « Psychologie » zu betreiben ?

D. SCHLÜTER OP

Bauer, Robert : Gotteserkenntnis und Gottesbeweise bei Kardinal Kajetan. — Pustet, Regensburg 1955. 139 S.

Verf. versteht es, schwierige Probleme in moderner und doch verständlicher Sprache und mit einer Klarheit darzustellen, wie man sie selten findet. Aus dem großen, in der Überschrift des Buches bezeichneten Fragenkreis wählt er nur wenige Probleme aus, die er wiederum nicht bis in ihre subtilsten Feinheiten verfolgt, sondern in ihren großen Linien systematisch und historisch vor dem Auge des Lesers entwickelt. In den ersten drei Hauptabschnitten, die von der unmittelbaren Gotteserkenntnis, den Gottesbeweisen im allgemeinen und im besonderen handeln, wird immer auf den Unterschied zwischen Thomas und seinem großen Kommentator hingewiesen. « Kommentator » sein besagt für Kajetan, der mit Ausnahme einer einzigen Schrift nur Kommentare geschrieben hat, durchaus nicht, nur die Anschauungen der zu kommentierenden Schrift zu erklären, sondern diese auch weiterzuführen. Darum läßt es sich B. sehr angelegen sein, immer darauf hinzuweisen, wie Kajetan die einzelnen Texte des hl. Thomas erklärt, wie er die Ansichten des Aquinaten auf Grund der Weiterentwicklung der Philosophie durch Gegner und Anhänger des Thomismus selber fortzuführen sucht und wie diese seine selbständige Arbeit wiederum die Nachfolger zu beeinflussen vermochte. So werden kurz z. B. Johannes Capreolus, Chrysostomus Javellus, Franz von Ferrara, Johannes a S. Thoma, Bañez, Suárez und aus der neuesten Zeit Garrigou-Lagrange u. J. de Vries in ihrer Stellungnahme zu den einzelnen Fragen behandelt (auf irgendwelche ungedruckte Quellen wird nirgends hingewiesen, obwohl die Schrift auf Veranlassung Grabmanns in Angriff genommen worden ist). — Der 4. u. letzte Abschnitt behandelt in klassischer Kürze die Analogielehre Kajetans. In der anschließenden Würdigung vertritt B. die Ansicht, daß die Attributionsanalogie gegenüber der Proportionalitätsanalogie die grundlegende und bedeutsamere sei. Das letzte Wort will B. damit über dieses so schwierige und wichtige Problem gewiß nicht gesprochen haben. Es müßten dazu heute notwendig auch die Ausführungen in dem bedeutsamen Buch von Lyttkens « The analogy between God and the world » (Upsala 1952) herangezogen werden ; dann würde erst die ganze Vielschichtigkeit dieser gerade für die Gottesbeweise wichtigen Frage so recht deutlich werden. — B. beschließt sein sehr empfehlenswertes Buch mit folgender Gesamtwürdigung Kajetans :

« Skotus, der Vollender mehr der platonisch-augustinisch-franziskanischen Schule, war der große selbständige Denker und Kritiker des Werkes des heiligen Thomas nach dieser Richtung hin. Kajetan möchten wir nennen den großen selbständigen Denker und Kritiker des Werkes des heiligen Thomas mehr aus der aristotelischen Grundhaltung heraus » (136).

A. HUFNAGEL

Blessing, Eugen : Das Ewige im Menschen. Die Grundkonzeption der Religionsphilosophie Max Schelers. — Schwabenverlag, Stuttgart 1954. 136 S.

Der plotinische Gedanke, daß zum Zustandekommen einer echten Erkenntnis eine artverwandtschaftliche Zuordnung der Seinsweisen des Erkennenden und des Erkannten notwendig sei, wird von Scheler auch auf das Gebiet der Gotteserkenntnis angewandt.

In drei Abschnitten, die der Sphärenlehre, der Gotteserkenntnis und der Erkenntnis der Personalität Gottes gewidmet sind, arbeitet der Verfasser diese die Konstitution von Sein und Geist aufhellende Konzeption heraus, wobei er vor allem Wert darauf legt, eine Reihe landläufiger falscher Auffassungen über Schelers Gedanken zu korrigieren. Der Verfasser räumt ein, daß Scheler durch seine Lehre über die Erkenntnis der Person Gottes bei den meisten seiner Leser die Sphärenlehre für das Gebiet der Religion in Mißkredit gebracht, daß er die Unmittelbarkeit dieser Erkenntnis maßlos übersteigert, daß er ferner die Arten der unmittelbaren Erkenntnis widerspruchsvoll dargestellt und schließlich die Nichtachtung aller nicht unmittelbaren Erkenntnisweisen schlecht begründet hat. Dabei bleibt aber das Prinzip der Sphärenlehre bestehen, welches besagt, daß es verschiedene und verschiedenartige geistige Erkenntnisorgane und -funktionen gebe, die verschiedenen Sphären möglicher Realität zugeordnet sind. Dieses Prinzip ist die « mißhandelte » Grundintention Schelers, die der Verfasser durch seine Untersuchungen von ihren falschen Hüllen zu befreien bemüht ist. Mit Scheler ist der Verfasser der Überzeugung, daß es eine der Sphäre des Göttlichen entsprechende intentionale Kenntnismethode gibt, in der wir Gott begegnen (eine Unmittelbarkeit, die Analogie nicht ausschließt), so wie wir den Farben begegnen im Sehen. Das schlußfolgernde Erkennen *rechtfertigt* unwiderleglich vor der kritischen Vernunft Gottes Existenz und damit das mannigfaltige religiöse Leben des Menschen. Aber *gegeben* ist mir Gott im « göttlichen Sinn ». Wie das Auge dem Licht und das Ohr dem Ton spezifisch zugeordnet ist, so ist das « Ewige im Menschen » dem Ewigen in der Wirklichkeit spezifisch so zugeordnet, daß es als das « geistige Erkenntnisorgan » bezeichnet werden muß, durch das wir mit Gott direkt, erfahrungsmäßig in Verbindung stehen.

E. GRUNERT CSsR

Ethik — Gesellschafts- und Staatslehre

Lohberger, Hans : *Doppelgänger Mensch*. Philosophie und Moral des Zugleich. — Verlag Stiasny, Graz-Wien-München 1954. 175 S.

Es sind nach den Worten des Verfassers zwei Grundgedanken, die seine « neue Philosophie » ausmachen : 1. Der Gedanke des Zugleich, 2. Die Forderung des gegensätzlichen Denkens und Tuns. Seine Philosophie sieht und sucht bei jedem Ding Seite und Gegenseite, bejaht beide und belebt dadurch. Das Urphänomen des Zugleich ist gegeben im Leben, in seiner Unergründlichkeit. « Das Leben weiß sich als Zugleich, es widerspricht sich in Vielem, das heißt, es spricht eigentlich nur dort, wo es sich widerspricht, wo es etwas doppelt, etwas zugleich sagt : das heißt, es *ist* nur, wo es *wird* » (S. 123). — In seiner Moral meint der Verfasser über den Gegensatz von Kant und Nietzsche hinauszukommen. Beide vertreten für ihn überwundene Standpunkte. « Meine neue Moral kennt kein gut und böse mehr, sondern nur ein Zugleich » (S. 139). Um vom Zugleich dieser neuen Moral einen Eindruck zu haben, zitiere ich : « Ich muß ebensoviel nützen, als ich andererseits zu schaden mich bereit finde. Nehmen wir den Extremfall : ich darf nur dann jemanden morden, wenn ich ganz und gar dazu bereit bin, jemandem das Leben zu schenken » (S. 142). Trotz dem Zitate von S. 139 kennt der Verfasser aber doch gut und böse. Gut ist etwas, das hilft, ein Zugleich auszudenken und aufzubauen ; böse ist etwas, das sich jedwem zugleich als unzugänglich erweist (S. 149).

Eine neue Philosophie und Moral soll geboten werden. Mir scheint aber, daß Lao-tse und sein « Tao » einen Sprecher gefunden haben.

E. GRUNERT CSsR

Das Lebensrecht der Ungeborenen. Die Schwangerschaftsunterbrechung im Lichte der Medizin, des Rechts und des christlichen Sittengesetzes. Hrsg. v. Walter BAUMEISTER u. Rudolf SMETS. — Rheingold-Verlag, Mainz 1955. VII-137 S.

Diese Schrift bietet sechs Beiträge zur Frage der Schwangerschaftsunterbrechung. *Dr. Med. E. Fecht* : Der Arzt und das keimende Leben (1-36) ; *K. Peters* : Die Abtreibung in der Schau des Juristen (37-61) ; *H. Hirschmann S. J.* : Die sittliche Beurteilung der strafrechtlichen Sicherung des keimenden Lebens (67-81) ; *J. Schreiber* : Die sozial-caritativen Probleme des § 218 StGB (82-96) ; *Wilhelmine Schuhmacher-Köhl* : Um die Geborgenheit des Kindes im Mutterschoß (97-100) ; *R. Smets* : Wie bekämpfen und verhüten wir die Abtreibung ? (101-126). Den Abschluß bildet ein Literaturverzeichnis (127-136). Die Broschüre, die für die führenden Praktiker des öffentlichen Lebens gedacht und nicht im Buchhandel erhältlich ist, behandelt die gestellten Fragen in überaus klarer und entschiedener Form. Schlußfolgerungen, Notwendigkeiten und Forderungen werden am Schluß der Abhandlungen in prägnanter Formulierung aufgezählt. Diese Darstellungsmethode trägt sicher viel zum wünschenswerten Erfolg dieser Veröffentlichung bei. — Dr. med. Fecht läßt « keine Gründe mit wirklich

letzter Beweiskraft » für Schwangerschaftsunterbrechung gelten, eine Ansicht, die sich medizinisch heute an sich wohl vertreten läßt (entgegen Lehrbuchmeinungen; vgl. z. B. noch die neuesten Auflagen des « Lehrbuches der Geburtshilfe » von Martius), — wird sich aber in praxi wegen äußerer Verhältnisse oder ärztlichen Unvermögens bisweilen eine rein medizinische Indikation nicht doch noch ernsthaft und dringend stellen? Man müßte darum gerade bei einer medizinischen Betrachtung betonen, daß eine *medizinische* Notwendigkeit nur *ein* Element — und nicht immer das entscheidende — für die Bildung des *sittlichen* Urteils über den ärztlichen Eingriff darstellt. In ähnlicher Weise kann man sich fragen, warum man bei der « Schau des Juristen » im Falle von Vergewaltigung keinen wirklichen « Notstand » entdecken solle (S. 45). In einem später zitierten Abschnitt aus « Casti connubii » (S. 75 im Beitrag von Hirschmann) wird er sogar für eine normal entstandene Schwangerschaft zugegeben. Hier wie dort und in jeder anderen Hinsicht darf es nicht darum gehen, Schwierigkeiten irgendwelcher Art (vgl. hierzu den eindrucksvollen Beitrag von Schreiber) zu leugnen oder abzuschwächen, sondern die legitimen Mittel zu unterstreichen, welche die eigentliche Not, die letztlich nur eine sittliche sein kann, vermeiden bzw. beheben. In diesem Sinne verdienen die Vorschläge Smets' zur Erneuerung des allgemeinen moralischen Milieus besondere Beachtung.

J. F. GRONER OP

Ford, Clellan S. — Frank A. Beach : Das Sexualverhalten von Mensch und Tier. — Colloquium Verlag, Berlin 1954. 334 S.

Man geniert sich zunächst beinahe ein wenig, das vorliegende Buch in dieser Zeitschrift zu besprechen. Denn sein wissenschaftlicher Charakter scheint von derselben Art zu sein wie der des sattem bekannten Kinsey-Reports über das sexuelle Verhalten des « menschlichen Männchens » und des « menschlichen Weibchens ». Einer der Verfasser, C. S. Ford, war tatsächlich Mitarbeiter Kinsey's, und das Kinsey-Material findet allenthalben starke Verwendung. Außerdem wird das delikate Thema der breiten Masse angeboten, für die man einerseits keine Indizes oder auch nur ein ausführlicheres Inhaltsverzeichnis anzulegen brauchte, andererseits aber fast 20 Seiten mit Erklärungen von « Fachausdrücken » u. ä. bedrucken mußte, die zum großen Teil einem halbwegs « Gebildeten » geläufig sind (z. B. « Amphibien », « Defloration », « Milchdrüsen », « Klimakterium », « Orang-Utan » usw.). — Doch sei damit der wissenschaftliche Wert dieses Buches nicht schlechtweg in Abrede gestellt. Man muß sich freilich davor hüten, einfach den zoologischen Standpunkt einzunehmen, daß « der Mensch auch ein Tier ist » (S. 9), und darf sich aus der zuweilen verblüffenden Parallelität menschlichen und tierischen Sexualverhaltens (z. B. in puncto Homosexualität, Selbstbefriedigung) nicht die ethische Schlußfolgerung suggerieren lassen : Was beim Tier « natürlich » ist, kann beim Menschen nicht unnatürlich sein. Unter diesen Voraussetzungen vermittelt das aus vielen Menschheitskulturen reich (aber leider nicht exakt) belegte Buch einen bisweilen staunenswerten Begriff vom Menschen als rationale *animal*. Dies mag für die moralische Beurteilung gewisser sexueller Gegebenheiten immerhin von einiger Bedeutung sein.

J. F. GRONER OP

Geppert Theodor : Teleologie der menschlichen Gemeinschaft. Grundlegung der Sozialphilosophie und Sozialtheologie. (Schriften des Instituts f. christliche Sozialwissenschaften an der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster, hrsg. v. Joseph HÖFFNER, Bd. 1.) — Aschendorff, Münster W. 1955. 151 S.

Während die Soziologie die Wert- und damit auch die Zielordnung aus der Betrachtung des Gesellschaftlichen ausschließen will, hat sich unser Verf. gerade zur Rettung des Zielgedankens in der Gesellschaft an die vorliegende Studie gemacht. Der Verf. unterstreicht dabei die ontische Begründung der Zielrichtung und Zielordnung jeder Gemeinschaft. Er weist aber auch weiter hinauf, indem er darstellt, daß die Gesellschaft, wie sie nun einmal faktisch existiert, durch ein ganz neues Ereignis auf einen neuen Zielpunkt ausgerichtet wurde: auf die Übernatur. So ergibt sich für ihn notwendigerweise eine sozialphilosophische (I. Teil) und eine sozialtheologische Betrachtung (II. Teil).

Geppert weist sehr eindringlich nach, daß aus der grundsätzlichen Zielrichtung auch eine *Zielordnung* in der Gesellschaft folgt. Diese Zielordnung sieht er, wenn ich ihn richtig verstehe, in zwei sozialphilosophischen und einem sozialtheologischen Ordnungsprinzip ausgedrückt: 1. im Ganzheitsprinzip in der Gemeinschaft, 2. im Subsidiaritätsprinzip in der Gemeinschaft, 3. im übernatürlich christlichen Lebensprinzip der menschlichen Gemeinschaft.

Während im sozialphilosophischen Teil der Organismusgedanke weniger durchdringt, ist der zweite, der sozialtheologische Teil aufgrund der Wesensdefinition der Kirche als « corpus Christi mysticum » ganz davon beherrscht.

Der Verf. hat sehr gut gespürt, daß die Teleologie nicht allein ontologische Natur besitzt, sondern auch Normcharakter im Sinne der Ethik (S. 28 f.). Und doch scheint es, daß der Verf. nicht ausreichend die Bedeutung dieses Normcharakters entdeckt hat. Denn er wird gewissermaßen nur hinzugefügt, während gerade er allein gemeinschaftsbegründend ist. Die ontologische Teleologie kann unmittelbar noch nicht die Wechselwirkung in gemeinschaftlichem Bewußtsein und gegenseitigem Handeln fundieren. Sie leistet dieses Erfordernis einer wahren Gemeinschaft erst, wenn sie dem Bewußtsein und Handeln aufgetragen ist, also als ethische Forderung das « Gewissen » aller einander zuordnet. Dies ist entscheidend, weil sonst die Definition des Sozialen nicht erfüllt würde. So sehr unser Verf. gegen die Soziologen wettet, hätte ihm doch eine eingehende Kenntnis ihrer Untersuchungen über die Natur des Sozialen viele Dienste leisten können. Ist nicht gerade die langsame und mühsame Herausarbeitung der Beziehungssoziologie der letzte Schritt auf der Suche nach einer Definition — wenigstens einer Nominaldefinition — des Sozialen? In diesem Zusammenhang sei nur erwähnt, daß man eine gründliche Auseinandersetzung über den sachlichen Wert der Organismusidee der Gesellschaft erwartet hätte, weil ja gerade die realistische Orientierung unseres Autors die Frage nahelegt, inwieweit der Organismus als « Symbol » (und er bleibt stets ein Symbol!) als die beste Idee der ethischen Teleologie der Gemein-

schaft gelten kann. Dass Christus Lebensspender des übernatürlichen Organismus ist, kann in keiner Weise den teleologischen Charakter sichtbar machen, da unter diesem Gesichtspunkt Christus in der Ordnung der *causa efficiens* erscheint. Hätte unser Verf. auch nur ein wenig von der Diskussion der Soziologen über die organische Auffassung der Gesellschaft gewußt, es wäre ihm aufgegangen, daß hier ein Problem außerhalb des katholischen Feldes angefaßt worden ist, das einen katholischen Sozialethiker zu tiefst aufrütteln muß.

Auf S. 20 stellt unser Verf. die rhetorische Frage: « Gibt es überhaupt geistiges Leben, geistiges Sein, geschaffenes oder ungeschaffenes, das dieser lebendigen Auseinander-Setzung und der darin sich ergebenden Gemeinschaft von in sich stehenden Personen entraten könnte? » Der Verf. führt dann weiter aus, daß die Erkenntnis des Selbst-seins im Grunde nur möglich ist durch die Erfahrung eines Anders-seienden. Es sind dies Gedanken, die von den phenomenologisch eingestellten Soziologen in eingehender und tiefdringender Weise dargestellt worden sind. Soll aber das genügen, um die Notwendigkeit der menschlichen Gemeinschaft, wie sie von der Sozialethik als unumgängliches Soll verteidigt wird, nachzuweisen? Oder meint etwa unser Verf., es gäbe auch eine Sozialethik für die Allerheiligsten Drei Personen in Gott?

Wie kann ein Theologe und Wissenschaftler in einem wissenschaftlichen Buch das über die wahre Struktur der Theologie völlig hinwegsehende, wenn auch gutgemeinte Wort Oskar Bauhofers (Das Geheimnis der Zeiten, 1935, S. 30) als Beleg für das Verhältnis von Wissen und Glauben anführen: « Diese innere Form der Summa besteht, so scheint uns, darin, daß die Summa eben weder bloße Philosophie, also rationale Wissenschaft, noch auch bloße Theologie, also reine Glaubenswissenschaft, zur Darstellung bringt, sondern von der Gegebenheit und Einheit des Objektes ausgeht und je nach den Sachgegebenheiten, nach der sachlichen Erfordertheit den Gegenstand bald im Lichte der natürlichen Vernunft, der Rationalität, bald im Lichte der Offenbarung, der Glaubenswahrheit, betrachtet? »

Es besteht kein Zweifel, daß unser Verf. ein überaus begabter, geistreicher und auch spekulativer Denker ist. Man spürt dies auf jeder Seite. Was die straffe Durcharbeitung des Gegenstandes, besonders auch die Auseinandersetzung mit der modernen Soziologie, gegen die sich doch unser Verf. so energisch wendet (S. 9), geschwächt hat, ist das Fehlen der wissenschaftlichen Methode. Dem Autor geht bibliographisches Arbeiten fast völlig ab. Die Literatur scheint ihm durch Zufall zu begegnen. Die Gedanken des hl. Thomas scheint er nur auf indirektem Wege über E. Kurz (Individuum und Gemeinschaft beim hl. Thomas, 1933) kennengelernt zu haben. Aus Kurz zitiert er sogar T. Steinbüchel, Die Kathol. Sozialidee (vgl. S. 20, Fußn. 8). Den Artikel von A. Rohner, Individuum und Gemeinschaft, in « Divus Thomas » (1925), kennt er offenbar nur aus einem Zitat von E. Welty, Gemeinschaft und Einzelmensch (vgl. S. 95, Fußn. 76). Die Lehre des hl. Thomas über das Gemeinwohl ist in einer, vom Verf. nicht gekannten Arbeit dargestellt worden, die keinen Text des Aquinaten übersehen hat (A. P. Verpaalen, Der Begriff des Gemeinwohls

bei Thomas v. Aquin, Heidelberg 1954). Das wichtige Buch von *J. Messner*, Das Naturrecht, wäre würdig gewesen, von unserm Verf. ordentlich studiert zu werden. Was aber das Schlimmste ist: Das Buch, das mit dem unseres Autors auf das engste verwandt ist, wurde unberücksichtigt gelassen: *N. Monzel*, Struktursoziologie und Kirchenbegriff, Bonn 1939. Hier hätte unser Verf. lernen können, wie man sich mit den modernen Problemen auseinandersetzt.

Trotz dieser Aussetzungen bestehe ich auf dem Endurteil: die vorliegende Arbeit ist eine tüchtige Leistung eines tiefgründigen Denkers, interessant an sich auf jeder Seite, leider aber nicht mit der Zeit verbunden, was die wissenschaftliche Auseinandersetzung angeht, wenngleich das Anliegen ohne jeden Zweifel ungeheuer aktuell ist. A. F. Utz OP

Toulemont, René : Sociologie et Pluralisme dialectique. Introduction à l'oeuvre de Georges Gurvitch. — Editions Nauwelaerts, Louvain 1955. 276 p.

Bis in die jüngste Vergangenheit hinein war die Soziologie in Frankreich von der sogenannten *Ecole française de sociologie* beherrscht, um nicht zu sagen monopolisiert. Wenn dem heute nicht mehr so ist, so hat ein großes Verdienst daran — denn ein Verdienst ist es — Georges Gurvitch. Die wissenschaftliche Tätigkeit des heute einundsechzigjährigen Professors der Pariser Sorbonne erstreckt sich sowohl auf Probleme der allgemeinen Philosophie, als auf Probleme der Moral- und Rechtsphilosophie im besonderen. Seit ungefähr zwei Jahrzehnten hat sich die Aufmerksamkeit Gurvitch's von der philosophischen Soziologie mehr und mehr zur Soziologie im eigentlichen Sinne hingewandt. Welchen Widerhall die wissenschaftlichen Arbeiten Gurvitch's bei unseren Zeitgenossen gefunden haben, zeigt am besten das — obschon unvollständige — Verzeichnis der Schriften, die bereits über Gurvitch veröffentlicht worden sind, und das der Verf. am Schlusse seines Buches anführt. Da aber diese Schriften immer nur den einen oder den anderen Aspekt des Werkes von Gurvitch betrachten, war es gewiß der Mühe wert, dieses Werk auch einmal in seiner ganzen Mannigfaltigkeit zu untersuchen. T. ist also zu seiner Absicht nur zu beglückwünschen und das umso mehr als sich seinem Vorhaben nicht geringe Schwierigkeiten in den Weg stellten.

Gurvitch ist ein unruhiger Geist. Nie mit sich selbst zufrieden, unterzieht er seine Thesen immer wieder einer Nachprüfung, mißt sie an den Arbeiten anderer Forscher und bereichert sie daraus. Dies alles drückt seinem Werke den Stempel größter Verschiedenheit und Komplexität auf. Gurvitch gebraucht so viele Begriffe und Unterscheidungen, daß es manchmal schwer ist, die durch sie ausgedrückten Gedanken in ihrer ganzen Bedeutung und Tragweite zu erfassen. Er ist auch ein universaler Geist, der keine geistige Strömung abseits liegen läßt, sondern sich mit allen Erscheinungen des wissenschaftlichen Lebens auseinandersetzt, so daß T. sein Werk mit Recht eine « Welt » nennen kann.

Trotz dieser Schwierigkeiten hat der Verf. die sich gestellte Aufgabe in hervorragender Weise gelöst. In den sieben ersten Kapiteln wird die Lehre Gurvitch's klar und objektiv dargelegt in der Art und Weise, wie

sie sich nach und nach entwickelt hat. Im achten Kapitel sucht der Verf. diejenigen Elemente herauszuarbeiten, die man im Werke Gurvitch's als die dauerhaften bezeichnen muß, und stellt sie den sich wandelnden Elementen gegenüber. Im neunten Kapitel nimmt er Stellung zu den Thesen Gurvitch's. Er tut es mit derselben Objektivität, mit der er im vorhergehenden diese Thesen dargelegt hat. Überall sucht er hinter den Ausdrücken den Gedanken zu erfassen. Wo dieser Gedanke nicht stichhaltig erscheint, scheut er sich nicht, auch strenge, aber immer wohlwollende und aufbauende Kritik zu üben. So werden auch die Mängel im philosophisch-soziologischen System Gurvitch's an den Tag gelegt. Auf dieses System hier näher einzugehen, erscheint nicht angebracht, da unsere Besprechung ja nicht die Werke von Gurvitch, sondern das Buch von Toulemont zum Gegenstande hat. Es genüge auf ein doppeltes hinzuweisen: erstens daß Gurvitch, seit seinen ersten wissenschaftlichen Versuchen bis auf den heutigen Tag in einem Sinne sich entwickelt hat, der ihn unserer katholischen Philosophie immer näher bringt, und zweitens daß bei aller Verschiedenheit und Verzweigung seiner Arbeiten doch ein bestimmtes Problem dem Ganzen eine Richtung und einen Zweck gibt, nämlich das Problem nach dem Verhalten des Einzelmenschen zur Gesellschaft.

Zu diesem Probleme nimmt denn auch der Verf. in einem kurzen Schlußworte persönlich Stellung und löst es im Sinne einer durch die Beiträge neuerer Erkenntnisse bereicherten aristotelisch-thomistischen Philosophie.

L. THIRY OSB

Macchiavelli: Der Fürst - « Il principe ». Übersetzt u. hrsg. v. Rudolf ZORN. (Kröners Taschenausgabe, Bd. 235.) — Alfred Kröner Verlag, Stuttgart 1955. xxxii-152 S.

Der Herausgeber und Übersetzer von « Il principe » hat seine Tüchtigkeit bereits in der Übertragung der « Discorsi » (Kröners Taschenausgabe 175) bewiesen. Bei möglichst großer Worttreue versteht er es, die Übersetzung in einem flotten Deutsch zu bieten. In der Einleitung drückt er sich etwas stark zu Gunsten Macchiavellis aus, indem er erklärt, daß es Macchiavelli nur um die nackte Feststellung ging, daß nun einmal im Staat die Macht regiert und nicht die Moral. Natürlich will der Schreiber der Einleitung durchaus nicht dem Rechtspositivismus das Wort reden. Er möchte nur zeigen, daß Macchiavelli nichts anderes tat, als was damals ein nüchterner Staatsmann tun « konnte », den Grundsatz der Staatsallmacht zu vertreten, nachdem einmal die Dämonie des absoluten souveränen Staates Wirklichkeit geworden war. Aber gerade darin liegt ein unerhörter Rechtsformalismus, der sich zur Prinzipienlosigkeit bekennt. Darum lastet auf Macchiavelli auch weiterhin der alte Vorwurf, ein Zerstörer gerechter Politik zu sein, so sehr er das « Verdienst » haben mag, jeden Illusionismus und Utopismus gebrandmarkt zu haben.

Dem wertvollen Büchlein ist eine Zeittafel über den Lebenslauf Macchiavellis und die wichtigsten Ereignisse seiner Zeit, sowie eine gut brauchbare, kurze Literaturübersicht einverleibt. Die Anmerkungen zur Übersetzung geben willkommene zeitgeschichtliche Erklärungen.

A. F. Urz OP

Patristik

Camelot, T., OP : Ignace d'Antioche, Polycarpe de Smyrne. *Lettres. Martyre de Polycarpe*. Texte grec, introduction, traduction et notes. 2^e éd. (Sources Chrétiennes, 10.) — Edit. du Cerf, Paris 1951. 285 p.

Sowohl der selbständige Wert der Ignatiusbriefe wie die Zuständigkeit des Bearbeiters erklären den Erfolg des wertvollen Buches, das in seiner zweiten Auflage vorliegt. Diese bedeutet nach jeder Hinsicht eine Verbesserung und Bereicherung. Den Ignatiusbriefen wurde das naturgemäß zu ihnen gehörige Schreiben des Polykarp an die Philipper sowie der Bericht über sein Martyrium beigelegt. Einleitung, Text und Kommentar wurden neu bearbeitet. Auch die typographische Gestaltung und die Qualität des Papiers wurden verbessert. Unter den modernen Einführungen zu diesen unvergleichlichen Quellen des frühesten Christentums haben wir hier das Beste vor uns. Erwähnt sei besonders die schöne, von innerer Ergriffenheit getragene Zusammenfassung des Wahrheitszeugnisses, das der Märtyrer mit seinem Blute besiegelte. Unter dem Leitmotiv der Einheit bietet sie eine abgerundete Darstellung gerade jener Kernfragen einer lebendigen Theologie, die den Bischof von Antiochien zum ausgesprochen katholischen Lehrer stempeln: Einzigkeit Gottes, substantielle Einheit Gottes und Christi, Einheit der Person Christi, Vereinigung des Christen mit Christus, Mystik der Einheit oder der Nachahmung, die Einheit der Christen und die Einheit der hierarchisch geordneten Kirche, die Eucharistie als Sakrament der Einheit. Die Begrenzung des Stoffes in Einleitung und Kommentar sowie die Form der Darstellung sind dem Zwecke der Sammlung, die in die Breite wirken will, vortrefflich angepaßt.

Dieses Lob wird nicht geschmälert, wenn man stellenweise anderer Ansicht als der Verfasser sein kann. Dieser wiederholt S. 13 — freilich mit einer gewissen Zurückhaltung — die von T. Zahn verteidigte, von Harnack noch 1926, von Loofs 1930, vorausgehend zum Teil von Bardenhewer und Funk geteilte Auffassung, wonach die ursprüngliche, wohl von Polykarp veranlaßte und den Philippern zugestellte Sammlung den Römerbrief nicht enthielt. Lightfoot war gegenteiliger Meinung gewesen. Zugunsten ersterer scheint der Umstand zu sprechen, daß die einzige griechische Handschrift der kürzeren, echten Rezension (Cod. Mediceo-Laurentianus) und ihre lateinische Version (anglo-latina) ihn nicht kennen bzw. ihn erst am Schluß der angefügten interpolierten Rezension bieten und zwar verbunden mit dem Martyrium durch Symeon Metaphrastes. Gegen diesen scheinbaren Beweis sprechen aber m. A. nach eindeutig die viel älteren Übersetzungen, die armenische, koptische und selbst die gekürzte syrische; ebenso die Reihenfolge der Ignatiuszitate in sehr alten Florilegien. Selbst aus Eusebius (KG III, 36), der die heute übliche zeitliche Reihenfolge der Briefe einführte, läßt sich ermitteln, daß auch seine Vorlage den Römerbrief am Schlusse bot, geradeso wie die eben erwähnten Zeugen. Die Reihenfolge (Smyrnerbrief und Polykarpbrief an der Spitze) weisen, wie Lightfoot mit Recht schloß, auf Polykarp von Smyrna als den Urheber der Sammlung

hin. Polykarp selbst steht in seinem Brief an die Philipper Kap. 1 und 9, wenn nicht alles täuscht, unter dem Einfluß des Römerbriefes. Vgl. Pol. Phil. 1, 1 u. Ign. R 9, 3 ; 4, 2 ; 6, 3 ; 7, 3. Pol. Phil. 9, 2 u. Ign. R 6, 1-2. Für die Echtheit des vereinzelt immer noch bezweifelten Briefes an die Römer ist diese Überlieferungsgeschichte nicht belanglos.

Der Augenblick scheint ebenfalls gekommen, um die fast allgemein gewordene Ansicht Funks aufzugeben, wonach der Verfasser der pseudo-ignatianischen Briefe (und der Apostolischen Konstitutionen) ein apollinaristischer Fälscher war (zu S. 15). Ps.-Ignatius war zweifellos ein arianisierender Theologe aus der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts (vermutlich zwischen 360 und 370). Die geistige Verwandtschaft mit dem kürzlich veröffentlichten Schrifttum des wenig früheren Eusebius von Emesa kann nicht übersehen werden.

Aus dem Kommentar erwähne ich in der Überschrift zum Römerbrief die Nichtbeachtung der Konjunktion « kai », die im konsekutiven Sinne zu deuten ist : Die besondere Erleuchtung und Liebe der römischen Gemeinde durch Gott (erster Teil der Adresse) ist der Grund ihres Vorranges, also : « die denn auch (aus diesem Grunde) den Vorsitz führt usw. ».

Den schönen eucharistischen Text in Philad. 4 würde ich im Sinne der Einsetzungsberichte (Blut des Neuen Bundes !) und der Paulus-Stelle I Kor. 10, 16-17 übersetzen : « Einer ist der Kelch zur Einigung durch sein Blut » statt « um uns zu einigen mit seinem Blut. » O. PERLER

Buytaert E. M., OFM : Eusèbe d'Emèse. Discours conservés en latin. Textes en partie inédits. Tome I : La collection de Troyes (discours I-XVII). Tome II : La collection de Sirmond (discours XVIII-XXIX). (Spicilegium sacrum Lovaniense, 26-27). — Louvain 1953-57. LV-379, 331 p.

Eusebius von Emesa, der manchem Theologen ein Unbekannter sein dürfte, ist seit der Entdeckung von 17 Traktaten in lateinischer Übersetzung (Hs. 523 von Troyes) durch Dom A. Wilmart ins Rampenlicht gerückt worden. Bald hatten die Orientalisten weitere Fragmente in armenischer und syrischer Sprache aufgespürt. Die Bearbeitung des gesamten literarischen Nachlasses nahm nach dem Tode Wilmarts der junge Franziskaner E. M. Buytaert unter der kundigen Leitung des Löwener Professors J. Lebon an die Hand. Die Echtheitsfrage klärte er in einer längeren Sonderuntersuchung (*Revue d'hist. ecclés.* 43 [1948] 5-89). Es folgte die Veröffentlichung der griechischen, syrischen und armenischen Fragmente mit vorausgehender literaturkritischer Einführung (*L'héritage littéraire d'Eusèbe d'Emèse. Bibliothèque du Muséon* 24, Louvain 1949). Vorliegender Band bringt die Homiliensammlung der Handschrift von Troyes. Ein weiterer Band wird die bereits von J. Sirmond unter dem Namen des Eusebius von Caesarea veröffentlichten Traktate (nachgedruckt in Migne PG 24, 1047-1208) sichten. Die Darstellung der Theologie des Bischofs von Emesa soll die abschließende Krönung bilden.

Auf Grund dieser Veröffentlichungen lassen sich bereits jetzt Persönlichkeit und theologisches Werk des Eusebius hinreichend zeichnen. Dieser

verrät auf Schritt und Tritt seinen Lehrer, den Kirchenhistoriker Eusebius von Caesarea, ohne jedoch diesem in allem zu folgen. Seine Theologie ist wesentlich Schrifttheologie. Der Herausgeber hat sich eine unsägliche Mühe gegeben, die mit Bibeltexten gesättigten Vorträge nach ihrer wichtigsten Quelle zu untersuchen. Freilich steht diese Schriftgelehrsamkeit im Dienste einer bestimmten, d. h. arianisierenden Theologie, die auswählt, was sie stützt, unterläßt, was sie gefährdet. Das verrät bereits die Doxologie, die fast alle Homilien beschließt. Sie ist eine « Mixtur » von verschiedenen Schrifttexten, die mit einem subordinatianistischen Grundton scharf den Unterschied der göttlichen Personen hervorheben. Zu den vom Herausgeber S. 43 angeführten 12 Schriftstellen lassen sich die bei Johannes allein vorkommenden « Unigenitus »-Stellen (1, 14 ; 1, 18 ; 3, 16. 18) beifügen. Die Bezeichnung « Unigenitus » ist in ihrer betonten Gegenüberstellung sei es zum « Deus nonnatus », sei es zum kreatürlichen Adoptivsohn geradezu ein Grundbegriff der Theologie des Emesers. Dafür läßt dieser, soweit ich sehe, durchgängig das « primogenitus omnis creaturae » von Col. 1, 15 weg, obwohl gerade die « imago Dei invisibilis » dieses Paulustextes einen anderen Grundbegriff seiner Trinitätslehre bildet (vgl. V. De imagine S. 128-150). Offenbar wittert Eusebius hier die Gefahr des strengen Arianismus. Das Petrusbekenntnis Mt. 16, 17 « Tu es Christus, Filius Dei vivi » ändert Eusebius stets ab in « Filius Dei altissimi » (cf. Luc. 1, 32), natürlich wiederum, um keine Zweifel über die hervorragende Stellung des Vaters aufkommen zu lassen. So könnte man aus dem Studium der Schriftverwertung allein Eusebius' dogmatische Stellung ermitteln, eine Aufgabe, die wohl über eine Textedition hinausgeht. Diese müßte auch die Lücken in den angeführten Schrifttexten vermerken.

Nicht leicht ist es, Eusebius innerhalb der arianischen Mittelgruppe einzureihen. Von seiner Gemeinde des Sabellianismus angeklagt (eine uns heute unmöglich anmutende Beschuldigung), meidet der Bischof nicht-biblische, technische Ausdrücke. Das Geheimnis der Gottheit kann und soll man nicht ergründen ! Buytaert ist daher unentschieden, ob man Eusebius wegen seiner Beziehungen zu arianischen Größen zum linken Flügel dieser Häresie zählen solle, oder ob er wegen seiner Haltung zu Athanasius und wegen seines Fernbleibens von arianisierenden Synoden näher an die Nizäner zu rücken sei (L'héritage litt. S. 91). Letzteres ist nach Buytaert weitaus wahrscheinlicher. Doch sollte man sich meiner Auffassung nach hüten, die häretische Färbung der Theologie des Eusebius zu unterschätzen.

Eindeutig ist die Ablehnung des Modalismus des Marcellus von Ancyra. Daß diese zuerst in semiarianischen Kreisen laut wurde, ist bekannt. Vermutlich ist auch die adoptianistische Christologie seines Schülers Photinus gemeint, wenn III, 2 De fide S. 80 ausdrücklich die Behauptung, Christus sei ein bloßer Mensch (homo purus), bekämpft wird. Demnach wäre dieser Traktat wohl nach der Formula makrostichos (Synode von Antiochien d. J. 344) zu datieren.

Ebenso entschieden wendet sich Eusebius gegen den strengen Arianismus. Der Sohn Gottes war vor allen Geschöpfen beim Vater als sein substanzierendes persönliches Wort. Durch es hat der Vater die Welt erschaffen.

Unzähligemal begründet Eusebius seine Auffassung mit Joh. 1, 1-3 und I Kor. 8, 6.

Wenn m. W. die Seele Christi auch nirgends ausdrücklich geleugnet wird, so setzt doch die Ausdrucksweise diese bei Arianern und Halbarianern übliche Verkürzung der menschlichen Natur des Erlösers durchwegs voraus. Aus diesem Grunde überrascht in der Passionshomilie (Armen. Fragm. II, 19; Biblioth. du Muséon 24 S. 58* und 87*) die Wendung: « Am Kreuze vollzog er frei und ungezwungen die Trennung der eigenen Seele vom Körper ». Das folgende Zitat: « Vater in deine Hände empfehle ich meinen Geist », läßt freilich die Möglichkeit offen, daß mit dieser Seele, mit diesem Geist das Verbum gemeint war. Trotzdem stellt sich die Frage der Echtheit des Fragmentes¹.

Im Apparat nicht vermerkt wurden die außerbiblischen Quellen und Parallelen. Buytaert verwies (L'héritage littér. S. 84) auf Zusammenhänge mit Tertullian (was überrascht), Ignatius von Antiochien und Eusebius von Caesarea. Unzweideutig und aufschlußreich scheinen mir die (nicht erwähnten) Beziehungen zwischen Eusebius von Emesa und Pseudo-Ignatius. Näher auf diese einzugehen, ist hier nicht der Ort.

Zur Beschreibung der Handschrift von Charleville (ms. 266) wäre zu bemerken (p. xxix f.), daß zu den apokryphen Briefen des Ignatius auch jener an die Philipper beizufügen ist; daß ferner die Angabe, die Handschrift enthalte zwei Briefe an Heron, zu überprüfen ist. In der bekannten Handschriftengruppe der 12 lateinischen Briefe (vgl. Ausgabe Diekamp p. XLVI ff.) folgt wie in der griechischen Sammlung dem einzigen bekannten Brief an Heron der interpolierte Brief an die Epheser.

Ich muß auch gestehen, daß mir die Interpunktion des Herausgebers nicht immer verständlich ist, z. B. S. 236 wird der Konjunktion « sed » bald ein Komma vorgesetzt, bald keines. Eines der vielen Beispiele!

Die vorausgehende Besprechung war seit Monaten gesetzt, als der angekündigte 2. Band folgte. Da er bereits von Sirmond veröffentlichte Homilien enthält, ist sein Interesse weniger groß. Die Benutzung neuer Handschriften ändert den Text nicht wesentlich. Aus einem ärgerlichen Versehen ist zu Beginn der Homilie XXII (S. 115) die sicher unrichtige Schreibweise der Hs. « reliquiae » zu « reliquias ... perfruamur » verschlimmbessert worden. Da die Homilien auch nach der dogmengeschichtlichen Seite nichts Neues bieten, erübrigt sich ein weiteres Eingehen.

Höchst willkommen sind indessen die Indizes, die trotz ihrer Ausführlichkeit nicht einwandfrei sind. Ich greife als Beispiel das Stichwort « Christ » heraus. Die Anwendung einer traditionellen theologischen Terminologie läßt die Eigenart des Eusebius nicht erkennen, wie das christologische Schema « Verbum-caro », die Ablehnung der Seele Christi und die damit gegebene Verwerfung menschlichen Wollens und Erkennens. Eine genaue Angleichung

¹ Nachträglich ersehe ich aus der kritischen Besprechung von P. H. de Riedmatten O. P. (Dominican Studies III, 1950, S. 186), daß Buytaert tatsächlich inkonsequent den armenischen Ausdruck « (h)ogi » hier mit « anima » statt mit « spiritus » übersetzt hat; somit ist gegen die Echtheit nichts einzuwenden.

an die Ausdrucksweise des Eusebius wäre ohne Zweifel vorteilhafter und weniger irreführend gewesen, etwa nach dem Muster des Lexikon Athanasianum von G. Müller oder der Klemensausgabe von O. Stählin. Damit wäre der lateinische Wortindex überflüssig geworden, bei dem die Stichworte mit ihren bisweilen gewaltigen Stellenzahlen (über 300 für das Wort « Deus ») hätten gegliedert werden sollen, nach philologischen und inhaltlichen Grundsätzen. Unter dem Stichwort « Hérésie » (überhaupt in den Indizes) fehlen die so wichtigen Sabellius, der im Titel der Homilie IV steht, und Marcellus von Ancyra, der unter der Bezeichnung der « Galater » (dafür hat B. ein Stichwort) einmal genannt wird. Doch darf diese Kritik den ungeheuren Fleiß und die Nützlichkeit der Arbeit nicht übersehen lassen.

Die Veröffentlichung des literarischen Nachlasses des Eusebius ist ein patristisches Ereignis von Bedeutung. Das nicht allzureiche, besonders von Athanasius, Epiphanius, Hilarius, Philostorgius, Theodoret, Sokrates und Sozomenus gesammelte Quellenmaterial zum Semiarianismus erhält damit einen bedeutenden Zuwachs, wichtig nicht nur für die Erforschung der Trinitätslehre während ihrer verwickeltsten Periode, sondern auch der noch rudimentären Christologie.

O. PERLER

Beck, Edmund, OSB : Ephraems Reden über den Glauben. Ihr theologischer Lehrgehalt und ihr geschichtlicher Rahmen. (Studia Anselmiana, 33.) — Herder, Romae 1953. VIII-131 S.

Der Verfasser bietet uns hier seine dritte Studie über ephräimische Theologie. Die erste untersuchte die Hymnen über den Glauben (Studia Anselm. 21 ; s. DTFr 29 [1951] 369-371. Ausgabe und Übersetzung jetzt im CSCO 73/4) ; die zweite die Hymnen über das Paradies (Stud. Ans. 26 ; s. DTFr a. a. O. 371 f.). Aufbau, Probleme, Methode der vorliegenden dritten Studie decken sich weithin mit der ersten (Theologie des hl. Ephräm). Es geht zunächst um die Trinitäts- und Erkenntnislehre, welche die Arianer zur Diskussion gestellt hatten. Dann, gegen Markion und die Juden, um die Willensfreiheit, Sünde, Buße und Gesetz. Schließlich um Sonderfragen aus der Christologie und Mariologie. Abschließend wird die geschichtliche Situation der Reden ermittelt : Die arianische Kontroverse in Nisibis, die jüdische Propaganda, die Bedrohung durch die Perser, der sittliche Zerfall der Christengemeinde.

Lehrreich für den Dogmenhistoriker ist die Feststellung der unfertigen und daher oft mißverständlichen Terminologie des Syrsers gerade in theologischen Grundbegriffen (essentia-natura-hypostasis). Ihre Folgen werden sich zur Zeit der christologischen Kontroversen verhängnisvoll auswirken. Eine systematische und knappe Zusammenfassung wäre willkommen gewesen.

Die Trinitätslehre weist mit ihrer Übersteigerung der Transzendenz des Vaters (dieser wird mit der göttlichen Wesenheit identifiziert) und der damit gegebenen Gefährdung der Wesensgleichheit primitive Züge auf (S. 21. 27). Die Terminologie « scheint Ephräm auf die Seite der alexandrinischen Logos-Sarx-Christologie zu stellen » (S. 78). Indessen lehrt dieser anderswo unmißverständlich zwei Naturen. Die scheinbaren « mia physis »-Texte beziehen

sich auf die trinitarische Wesenseinheit. Nichtsdestoweniger bleibt die Tendenz zu einer « Einheitschristologie » bestehen. Es fiel im folgenden Jahrhundert Philoxenus von Mabbug nicht schwer, aus Ephräm eine Blütenlese von Stellen zu sammeln, mit denen er seine monophysitische Lehre beweisen zu können glaubte.

Den von Rahmani und Hammersberger (der freilich zwischen griechischen zweifelhaften und syrischen echten Texten unterschied und die Mariologie der ephrämischen Schriften im weiteren Sinne behandelte) für die jungfräuliche Geburt angeführten Texten spricht der Verfasser die Beweiskraft ab. Ich möchte dieser kritischen Beurteilung die Begründung nicht absprechen; aber die Erklärung des relativen Schweigens Ephräms wäre wohl in der dokeitischen Christologie der Gegner (Markion, Valentin) zu suchen gewesen. Diese hatte an einer jungfräulichen Geburt bekanntlich ein besonderes Interesse.

Es ist nur zu wünschen, daß die sorgfältig ermittelten, bruchstückhaften Ergebnisse einst in einer Gesamtdarstellung der Theologie Ephräms ihren Abschluß finden, um den Syrer allen Theologen zugänglich zu machen.

O. PERLER

Chaix-Ruy, Jules : Saint Augustin. Temps et histoire. — Etudes Augustiniennes, Paris 1956. xv-127 p.

Chaix-Ruy hat sich schon in verschiedenen Arbeiten mit den Gedanken Augustins über Zeit und Zeitlichkeit beschäftigt, zuletzt noch in einer Vorlesung auf dem Internationalen Augustinuskongreß, Paris, Sept. 1954, über « La Cité de Dieu et la structure du temps chez saint Augustin » (Augustinus Magister, 2. Bd., S. 923-931). Vorliegende Schrift, « fruit de longues méditations » (S. VII), kreist um das gleiche Thema. Ein erster Teil ist überschrieben: « Von der Ontologie zur Psychologie und Phänomenologie der Zeit », ein zweiter: « Von der Phänomenologie zur Ontologie der Zeit und von den ontologischen Implikationen der Geschichte »; sie umfassen zusammen sieben Kapitel. Die Einleitung sucht einen Aufriß des ganzen Buches und seines Gedankenganges zu bieten, sie bringt auch einige wesentliche Hinweise auf Augustins Zeitkonzeption überhaupt. Im ersten Teil sind es besonders Texte aus den Confessiones und aus De musica, Buch 6, an die der Verf. anknüpft, um sie alsbald ausführlich zu interpretieren und mit den Ideen anderer, vor allem moderner Denker und Schriftsteller in Vergleich zu bringen, wobei jede Ähnlichkeit der Orientierung und Überlegungen dem betreffenden Autor das Prädikat « augustinien », « augustinisant » einträgt oder aber Anlaß gibt zur Bemerkung, mit welcher Genialität der Kirchenvater alles vorweggenommen habe. Im ersten Kapitel wird gezeigt, wie für Augustinus Zeit nicht etwa bloß eine apriorische Anschauungsform ist, wie Zeitlichkeit vielmehr nach seiner Ansicht das Sein der geschaffenen Wirklichkeit prägt und innerlich zu diesem Sein gehört, ob nun als « temps essentiel » oder « temps existentiel ». Nebenher weist Ch.-R. darauf hin, daß gewisse Ausführungen in De immortalitate animae deutlich von Aristoteles abhängen (S. 15). Das zweite Kapitel spricht vom « Labyrinth der memoria » (wir lassen die augustinische « memoria », die Ch.-R. mit « mémoire » wiedergibt, wegen des durch « Gedächtnis » oder « Erinnerung » nicht gedeckten

Begriffsgehaltes unübersetzt), die im Menschen als Mittlerin zwischen Geist und Leib fungiert und uns echtes Personleben ermöglicht, indem sie das Bewußtsein unserer Vergangenheit über die Gegenwart mit der Zukunft verbindet. Kap. 3 gilt dem Unterschied, den Augustinus meint konstruieren zu sollen zwischen einem gleichmäßigen Zeitrhythmus, in dem der Mensch bei Bewahrung der Ungerechtigkeit sein Leben genossen hätte, und dem beschleunigten Zeitfluß, dem er nun als Gefallener, deshalb Alternder und Todverfallener unterliegt. Der Verf. ist hier bemüht, den Abstand zu verdeutlichen, der trotz solcher Betonung der Flüchtigkeit unseres irdischen Lebens die Auffassung Augustins vom düsteren Standpunkt moderner Philosophien des « Nichts » und der « Nichtigkeit » trennt. Auch in diesem Kapitel ist viel von der Leistung der « memoria » die Rede, sodann noch von der Intentionalität der Bewußtseinsakte.

Kap. 4, mit dem der zweite Teil beginnt, trägt die Überschrift: « Zeit und Ewigkeit in 'De civitate Dei' »; im wesentlichen sucht es an Hand von Texten aus « Gottesstaat », Buch XI-XIII, die genannte Antithese zu beleuchten, zwischen deren beiden Gliedern für Augustinus Daseins- und Erkenntnisweise der Engelwelt zu stehen kommt. Die beiden folgenden Abschnitte möchten die Geschichtsbetrachtung des Kirchenvaters nachzeichnen, eine Theologie der Geschichte, die den Sinn des gesamten Geschehens, des Ringens zwischen Civitas terrena und Civitas coelestis im Endsieg Christi erblickt, der alles zum Einklang mit Gottes Urabsichten zurückführen soll. Der Schluß will Augustins und Kants Zeitbetrachtung konfrontieren. Es ist da die Rede von einer « transzendentalen Deduction » nach Augustinus, die von jener des Königsberger Philosophen, den Ch.-R. mit Berufung auf Heidegger auslegt, merklich abweiche. Während Kants transzendente Deduction den Ausgangspunkt sowohl der idealistischen als auch der existentialistischen Deutungen der Zeitlichkeit bilde, halte sich Augustins Zeitauffassung jenseits der Unterscheidung von Idealismus und Realismus. In ihr könne man sowohl « Essentialismus » wie eine Art « Prä-existentialismus » erblicken, letzteres jedoch nur im Sinn einer « expérience existentielle totale ».

Diese Schrift bezeugt neuerdings die Vertrautheit mit der Gedankenwelt Augustins, die den Verf. auszeichnet. Zugleich offenbart sie seine ungewöhnlich reichen Kenntnisse in Philosophie, Literatur und Geschichte überhaupt. Nachteilig wirkt sich aber für die Komposition des Buches dieser Reichtum durch eine gewisse Überladung an eingestreuten Hinweisen auf verwandte Gedankengänge einer Unzahl von Autoren aus, die sowohl im Textteil wie in den Anmerkungen immer wieder auftauchen und schier den Eindruck erwecken, Augustinus sei nur Anlaß, de omni re scibili et de quibusdam aliis zu dissertieren.

C. ZIMARA SMB

Volpi, Italo : Comunione e salvezza in S. Agostino. Una controversia durante il Concilio di Trento e la Rinascita scolastica. (Mysterium, 1.) — Officium Libri catholici, Romae 1954. 147 p.

Diese Monographie ist die erste einer von Prof. Mgr. A. Piolanti edierten Reihe. Volpi will darin die eigentliche Meinung des hl. Augustinus über das

Verhältnis des Kommunionempfanges zur Erlangung des ewigen Heiles, besonders für Kinder, die vor Vernunftgebrauch sterben, klarlegen. Es gibt eine Anzahl voneinander abweichender Deutungen. V. stellt fest, daß jede auf dem Trienter Konzil oder in der folgenden Periode bis etwa 1660 ihre Vertreter hat, die jeweils für ihren Standpunkt mit ausgiebigen Beweisversuchen aufwarten. So kann er seine Arbeit auf Darlegung und Beurteilung der innerhalb dieses Zeitraumes vorfindlichen Erklärungen Augustins einschränken. In Trient wurde die Überprüfung der Frage, ob der Kirchenlehrer von Hippo eine Heilsnotwendigkeit der Kommunion selbst für infanten behauptet habe oder nicht, durch einen Vorschlag des Andreas Vega O. F. M., am 15. Februar 1547 angeregt. Von da an blieb das Thema auch nach den wiederholten Unterbrechungen des Konzils Gegenstand der Aufmerksamkeit. Es wurde zumal vom 6. Juni bis 16. Juli 1562, vor der 21. Sitzung, in der die dogmatische Entscheidung über den Laienkelch und die Kleinkinderkommunion erfolgte, noch eifrig erörtert. In einem eigenen Kapitel untersucht V. an Hand der Konzilsakten den Sinn der Entscheidung über die Kommunion der parvuli (cf. Denzinger Nr. 933 und 937). Es geht dort ausschließlich um Kommunion « in re », nicht « in voto », wie immer letztere nun näher verstanden werden mag. Die Worte über die Kirchenväter will er als Verbot interpretieren, auch nur einen von ihnen des Irrtums zu bezichtigen: « Il Concilio di Trento sembra proibire tale accusa » (S. 39). Das folgende Kapitel behandelt die Auslegungen der Augustinusworte auf dem Tridentinum. Volpi unterscheidet schematisch: sakramentale und nichtsakramentale bzw. geistige Deutungen. Innerhalb der sakramentalen bringt er die dreifache Unterteilung: Deutung für Kommunion a) « in re », b) « in actu primo », c) « in voto ». Die Deutung für Kommunion « in re » schreibt entweder dem Kirchenvater Irrtum zu oder sie läßt ihn an Kommunion durch Stellvertretung denken. Der Verfasser legt nach diesem Schema die verschiedenen Voten von Konzilstheologen und Bischöfen in ihren wesentlichen, sachlich bedeutsamen Zügen vor, zuletzt also die Erklärungen im nichtsakramentalen, geistigen Sinn.

Für die nachtridentinische Periode bis um 1660-1670, die Zeit der « Rinascita scolastica », deren Erforschung naturgemäß das längste Kapitel des Buches liefert, dient das gleiche Schema; zwischen die Ansicht, die von Irrtum spricht, und die einer Realkommunion durch Stellvertretung, schaltet sich eine neue: Forderung der Realkommunion, doch im Sinn nichtabsoluter Notwendigkeit. Der Schlußabschnitt « Conclusioni » bringt eine Konfrontierung mit der wirklichen « Lehre » des hl. Augustinus. V. spricht hier sehr bestimmt in sechs Punkten vom Tatbestand nach den echten Schriften des Heiligen, dessen wahre Meinung die meisten Autoren des behandelten Zeitraumes auch deshalb verfehlten, weil man Worte des Fulgentius von Ruspe von alters her Augustinus zuschrieb.

Die Arbeit von V. erscheint uns als eine im allgemeinen wohlgelungene Untersuchung des schwierigen und heiklen Gegenstandes. Der Verfasser beherrscht sein Stoffgebiet derart, daß man annehmen darf, weder eine dafür wertvolle Äußerung Augustins noch etwas von Belang bei dessen Auslegern sei ihm entgangen. Im Urteil leitet ihn Treue zum Text und scharfer Blick sowohl für die historischen wie die gedanklichen Zusammenhänge, damit für

die innere Wahrscheinlichkeit oder die Abwegigkeit der Deutungen des augustinischen Standpunktes. Die Schlußdarlegungen (S. 137-142) aber, die diesem Standpunkt Freiheit von Irrtum zusprechen wollen, klingen nicht überzeugend. Sie hinterlassen den Eindruck, daß der eigentlich einzige Grund, warum V. von Irrtum nicht reden mag, die Worte des Trienter Konzils über die Kirchenväter sind, die da lauten: « ... certe eos nulla salutis necessitate id fecisse sine controversia credendum est » (Conc. Trid., ed. soc. Goerres., 8. Bd. 699, 44 f.; Denz. 933). Sie dürfen u. E. nicht aus dem Zusammenhang gelöst werden. Das Kapitel in seinem größeren Zusammenhang will festgehalten wissen, daß für parvuli vor Vernunftgebrauch die eucharistische Kommunion nicht heilsnotwendig ist, worauf sich der vierte Kanon denn auch einschränkt. Der engere Zusammenhang der Sätze über das kirchliche Altertum und die Väter anerkennt einerseits, daß die Väter für die damalige liturgische Praxis (« eum morem », « facti », « fecisse ») berechnete zeitgebundene Gründe hatten, erklärt andererseits, es sei « zweifellos anzunehmen, daß sie es nicht wegen einer Heilsnotwendigkeit taten ». Diese letzten Worte sind vielleicht doch anders gemeint, als V. sie versteht. Die Utraquisten behaupteten, die Kommunion unter beiden Gestalten sei für alle, Kinder eingeschlossen, *kraft göttlichen Rechtes* notwendig. Sie beriefen sich dafür immer wieder auf Joh 6, 53 und die rituelle Praxis der alten Kirche. Nun trugen einzelne Bischöfe des Konzils im Jahre 1551 die Ansicht vor, die Urkirche habe solche Praxis wirklich aus göttlichem Recht befolgt, aber hier wie in ähnlichen Fällen besitze die Kirche Vollmacht, das *ius divinum* abzuändern (A. Theiner, *Acta Conc. Trid. I*, 510-512). Später in den verschiedenen vorgelegten Fassungen, Voten und besonders in den Verhandlungen vor der dogmatischen Entscheidung der 21. Sitzung liegt der Nachdruck stets auf der Leugnung eines « *divinum praeceptum* » bzw. einer « *necessitas divino iure* », « *necessitas* » überhaupt, oder « *necessitas ad salutem* », « *necessitas salutis* » usw. Die Sache liegt in dieser Beziehung für beide Fragen, Utraquismus und Kleinkinderkommunion, genau gleich (vgl. Conc. Trid., 8. Band, 528-700). So spricht vieles dafür, daß die Worte « *nulla salutis necessitate id fecisse sine controversia credendum est* » nur objektiven Sinn und objektive Tragweite haben, d. h. sie besagen, *ohne Zweifel sei auch zur Väterzeit die Kommunion den parvuli nicht heilsnotwendig gewesen*. Damit bleiben auch diese Worte im Rahmen dessen, was Kap. 1 über den Kelch, im ersten Satz unseres Kap. 4 über die Kinder, dann in den Kanones 1 und 4 erklärt wird: objektiv gemeinte Leugnung der « *necessitas* ».

Bei der erstmaligen Nennung eines Autors innerhalb des ihm gewidmeten Textabschnittes dürfte der Name durch besonderen Druck hervorgehoben sein. In den Fußnoten werden vielfach mehrere Vertreter gleicher Meinung ohne Rücksicht auf Chronologie der Personen und Veröffentlichungen aufgereiht, obschon ihre allfällige Abhängigkeit voneinander gewiß nicht an das Alphabet gebunden ist. Ein italienisches Werk sollte die *Summa Sententiarum* nicht mehr Hugo von St. Viktor zuweisen (S. 16), gehört sie doch wahrscheinlich Odo von Lucca an. An Druckfehlern fällt vor allem das hartnäckig wiederholte « *interpettazione* » statt « *interpretazione* » auf.

C. ZIMARA SMB