Zeitschrift: Divus Thomas
Band: 22 (1944)

Rubrik: Literarische 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: 14.07.2025

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

Literarische Besprechungen.

Fundamentaltheologie.

E. Brunner: Offenbarung und Vernunft. Die Lehre von der christlichen Glaubenserkenntnis. — Zürich, Zwingli-Verlag. 1941. XII-429 SS.

Wie wenige Neuerscheinungen des rührigen Zwingli-Verlages aus den letzten Jahren, weckt das vorliegende Werk von Prof. Emil Brunner Beachtung auch auf katholischer Seite. Behandelt es doch ein Thema, das nicht nur « das Grundproblem aller Theologie », sondern auch die Frage nach der « Grundlage der abendländischen Kultur » enthält (VII), und das mit einem religiösen Ernst abgefaßt ist, dem wir unsere Anerkennung und Hochachtung nicht versagen können. Wir Katholiken können auch den wissenschaftlichen Ausführungen des Verf. auf weite Strecken freudige Gefolgschaft leisten und sind ihm aufrichtig dankbar für manche wertvolle Bemerkungen. Das Buch wendet sich übrigens nicht bloß an Theologen von Fach, sondern an « all die denkenden Menschen, die über das Verhältnis von Christentum und Kultur zur Klarheit kommen möchten » (VIII). « Haben doch die ungeheuren Erschütterungen der letzten Jahrzehnte, der Einblick in das Wesen einer radikal nihilistischen Geistesverfassung viele heute wieder geneigter gemacht, einem klaren Offenbarungszeugnis Gehör zu schenken, das mit den legitimen Forderungen von seiten der Vernunft und Kultur zu rechnen in der Lage und willig ist. Ist doch der Relativismus in der Wahrheitsfrage nicht immer nur Zweifelsucht, sondern sehr oft und gerade heute auch ... heimliche Sehnsucht nach einer Wahrheit von Jenseits » (7).

Die Hauptaufgabe, die der Verf. sich stellt, ist, wie übrigens bereits der Untertitel des Buches andeutet : « eine christlich-theologische Lehre von der Offenbarung als Lehre von der gläubigen Erkenntnis. Wir können sie auch formale Theologie heißen, insofern sie es nicht mit den Inhalten des Glaubens als solchen, sondern mit dem Grund und der Norm aller Glaubenserkenntnis und mit dem Glauben selbst nur als der besonderen Art und Weise des Erkennens zu tun hat. Es geht hier um die Lehre vom gläubigen Erkennen, nicht vom gläubig Erkannten » (12). Und es geht um die Rückkehr zum biblischen Offenbarungs- und Glaubensverständnis, die das eigentliche Anliegen der Reformation ausmachte. « Darum und um nichts anderes ging es damals, daß der Glaube die *personhafte Begegnung* mit dem uns in Jesus Christus personhaft begegnenden Gott ist. *Glaube ist wieder als Vertrauensgehorsam verstanden ;* damit aber auch *Offenbarung als Gottes Handeln in Jesus Christus* » (10). Mit anderen Worten : der Glaubensbegriff der Reformatoren bestimmt deren Auffassung von der

Offenbarung und damit auch die ganze Stellungnahme Brunners in seinem Buche. « Damit ist aber die Aufgabe einer christlichen Lehre von der Offenbarung noch nicht erfüllt ». Sie verfolgt außerdem einen wesentlich apologetischen Zweck. Sie will mithelfen, das echt biblische Verständnis der Offenbarung « von traditionsgeheiligten Übermalungen zu befreien » ; sie will « den Weg zum Verständnis des Glaubens freilegen ; sie macht den Versuch, die Mißverständnisse zu beseitigen, die vielen unserer Zeitgenossen den Weg zum christlichen Glauben versperren », Mißverständnisse und Vorurteile, « an denen die lehrende Kirche einen nicht geringen Anteil hat ». Und zwar gilt es, nicht bloß gegen die verschiedenen irrigen Auffassungen von seiten der protestantischen Orthodoxie, des Rationalismus und Mystizismus Stellung zu nehmen, die « mitbeigetragen haben zum beinahe völligen Schwund des Transzendenz- und Offenbarungsbewußtseins und zur Herausbildung der radikalen Diesseitigkeit und des radikalen Immanenzbewußtseins », sondern vor allem gegen die « mittelalterlich-katholische Theologie » mit der « charakteristischen Gegenüberstellung von Vernunftwahrheiten und Offenbarungswahrheiten, von natürlicher Theologie und übernatürlicher Theologie. Der falsche Intellektualismus im Offenbarungs- und Glaubensbegriff zieht mit Notwendigkeit einen falschen Supernaturalismus nach sich, der das Vernunftwissen und das Glaubenswissen uaf denselben Nenner 'Wissen' stellt, wobei nicht die grundverschiedene Art, sondern nur der verschiedene Ursprung und Grad des Wissens zur Geltung kommt » (10).

Wir möchten im folgenden aus dem vielen, was der Widerlegung und Richtigstellung bedürfte, nur einige wenige Punkte herausgreifen, wo dem Verf. ganz offenkundige Mißverständnisse und Mißdeutungen der katholischen Lehre unterlaufen sind und ihn dabei hinweisen auf die besten und zuverlässigsten Theologen, die er leider nicht zu kennen scheint, namentlich auf den hl. Thomas von Aquin.

Gleich im Vorwort glaubt Verf. den Titel seines Buches rechtfertigen zu müssen. « Es ist kein Zufall, sagt er, daß es eine Menge Bücher gibt, die den Titel 'Vernunft und Offenbarung' tragen, aber keines mit dem Titel 'Offenbarung und Vernunft'. Jene gewohnte Zusammenordnung entstammt der mittelalterlich-katholischen Lehrtradition ; sie entspricht aber auch sachlich einem durch sie bestimmten Denken ... Wir fragen nicht von der Vernunft her zur Offenbarung hin, sondern wir fragen, als glaubende Kirche, *von der Offenbarung zur Vernunft hin* » (VII). Wir gestatten uns, demgegenüber auf das klassische katholische Werk über die Offenbarung aufmerksam zu machen : *R. Garrigou-Lagrange* O. P., De Revelatione per Ecclesiam catholicam proposita (Romae-Parisiis 1918 ; 1925 [3]). So sehr darin der Autor im Sinne der katholischen Kirche die Rechte der Vernunft gewahrt wissen will, was bei Brunner offensichtlich nicht der Fall ist, und darum die Apologetik als « defensio rationalis divinae revelationis » definiert, ebenso entschieden besteht er darauf, daß diese vernünftige Beweisführung unter der Leitung der Offenbarung und des Glaubens sich vollziehen muß, und darum charakterisiert er die Apologetik als theologische Disziplin, als « munus defensivum S. Theologiae ». Im gleichen Sinn und Geist ist in aller-

neuester Zeit das ganz vorzügliche Werk von *G. Niebecker* verfaßt: « Wesen und Wirklichkeit der übernatürlichen Offenbarung. Eine Besinnung auf die Grundlagen der katholischen Theologie » (Freiburg i. Br. 1940).

Mit dem Hinweis auf diese beiden Werke haben wir eigentlich auch schon einen anderen Vorwurf Brunners widerlegt, wenn er sagt: « Die Frage nach dem Wesen der Offenbarung ist innerhalb der Kirche und ihrer Theologie erst sehr spät erwacht. Vergeblich suchen wir in älteren theologischen Werken eine umfassende Besinnung über das Wesen der dem christlichen Glauben zugrunde liegenden Offenbarung. Das einzige, was in der altkirchlichen, mittelalterlichen, reformatorischen und nachreformatorischen Theologie an solcher Arbeit vorliegt, sind die Untersuchungen über das Verhältnis zwischen 'natürlicher', und 'geoffenbarter Theologie', die in der Regel die Systeme der Dogmatik einleiten, in denen aber so gut wie ausnahmslos unter Offenbarung nur die Inspiration der Heiligen Schrift verstanden wird ... Die theologische Reflexion hat sich, nachdem sie sich einmal in den ersten Jahrhunderten in dieser fatalen Gleichsetzung von Offenbarung und Schriftinspiration verfangen hatte, nicht mehr von ihr loszumachen vermocht. Die Folge war, daß sich die Besinnung über die Offenbarung in einer mehr oder weniger verbalistischen Theorie über die göttliche Autorität der Bibel erschöpfte, wobei es grundsätzlich wenig ausmachte, wie viel oder wie wenig man auch eine allgemeine oder natürliche Offenbarung zur Geltung brachte. *Die Offenbarungslehre der Kirche war und blieb identisch mit ihrer Schriftlehre* (7 f.).

Hätte sich der Verfasser bemüht, den Fürsten der katholischen Theologie, den hl. Thomas, auf den alle neueren Abhandlungen über die Offenbarung zurückgehen, näher kennen zu lernen, so hätte er diesen schweren Vorwurf nicht so hemmungslos aussprechen können. Da wäre er in der Summa theologica II-II qq. 171-174 und ebenso in den Quaestiones disputatae de veritate q. 12 auf die geradezu klassischen Traktate De prophetia gestoßen. Dabei hätte er sich auch überzeugen können, daß die katholische Theologie je und je gründlich unterschieden hat zwischen Offenbarung und Schriftinspiration, zwischen Inspiration in Verbindung mit Offenbarung und Inspiration ohne neue Offenbarung; er hätte gesehen, wie der instinctus divinus dem Propheten nicht bloß neue Erkenntnis vermittelt, sondern ihn weiter antreibt zum Reden und Handeln, speziell auch zur irrtumslosen Niederschrift des übernatürlich Geschauten. Er hätte auch erfahren, daß nach katholischer Auffassung die göttliche Schriftinspiration formell nicht « aus dem Sein in Christus » (127) durch den Glauben und die Liebe fließt, sondern aus einem charismatischen Antrieb. Er hätte sich ferner durch jede Monographie über Schriftinspiration belehren lassen können, daß die von den bewährtesten katholischen Theologen im Sinne des hl. Thomas und seiner Unterscheidung zwischen causa principalis und instrumentalis vertretene Verbalinspiration in keiner Weise gleichgestellt werden kann mit der Verbalinspiration, wie sie vielfach von protestantischer Seite vorgetragen wurde. Doch bei all dem wollen wir nicht in Abrede stellen, daß die Kirche sich vor allem, aber nicht allein, auf das göttlich inspirierte und darum mit göttlicher Autorität ausgestat-

tete Dokument der Heiligen Schrift als fons revelationis stützte und den Offenbarungsvorgang selber öfter etwas in den Hintergrund treten ließ.

Doch hören wir E. Brunner weiter : « Hinter dieser Tatsache (Verwechslung von Offenbarung und Schriftinspiration), die zunächst nur eine gewisse Befangenheit zum Ausdruck bringt, steckt aber ein vergängnisvolles Mißverständnis der Offenbarung und des Offenbarungsglaubens, das wie ein schwerer Schatten über der ganzen Geschichte der christlichen Kirche liegt. Dieses Mißverständnis der Offenbarung und des Glaubens darf wohl als die folgenschwerste Fehlentwicklung des Christentums bezeichnet werden. In der Zeit der Apostel ebenso wie in der Zeit der alttestamentlichen Propheten verstand man unter Gottesoffenbarung immer das göttliche Handeln zum Heil der Welt, die ganze Heilsgeschichte, die 'Taten Gottes', die Gottes Wesen und Willen offenbaren, vor allem den, in dem alle vorangehende Offenbarung ihren eigentlichen Sinn bekommt und der darum ihre Erfüllung ist, Jesus Christus. Er selbst ist die Offenbarung. *Die Offenbarung ist kein Buch und keine Lehre, sondern Offenbarung ist Gott selbst in seiner geschichtlichen Selbstbezeugung.* Offenbarung ist Geschehnis, lebendige Geschichte Gottes mit der Menschheit ... Als aber die Kirche im zweiten Jahrhundert den Kampf mit der gnostischen Irrlehre auszufechten hatte, einen Kampf, in dem es auf Tod und Leben der Kirche ging, und als in diesem Kampf begreiflicherweise die Frage nach dem Kriterium der echten und gefälschten Botschaft der Kirche brennend wurde, da tat die Kirche das, was sie auch späterhin getan hat und was immer ihr Verderben war : sie suchte Sicherheiten. Sie schuf sich ein verfügbares, gesetzlich zu handhabendes Instrument der Unterscheidung, und dieses Werkzeug war der Begriff der göttlich inspirierten und darum unfehlbaren Lehre. Die göttlich geoffenbarte Lehre — das ist die Offenbarung » ... « Der fundamentale Irrtum, der Offenbarung und geoffenbarte Lehre gleichsetzt, beginnt mit den Apologeten, hat aber seine Vorgeschichte schon in den Pastoralbriefen und bei den apostolischen Vätern » (8 f.).

So kommt denn Brunner zur Unterscheidung der « *zwei Wahrheitsbegriffe* », die wie ein roter Faden sich durch das ganze Buch hindurchzieht und namentlich im 24. Kapitel (357-369) eingehend behandelt wird und zu deren nähern Erläuterung er immer wieder auf sein Werk « Wahrheit als Begegnung. Sechs Vorlesungen über das christliche Wahrheitsverständnis » (Berlin 1938) zurückverweist : eine Unterscheidung, die deutlich von der sog. Existenzialphilosophie her beeinflußt ist, vielmehr von Kierkegaard und, wenn auch unausgesprochen, von F. Ebner. Der Vernunftwahrheit steht die Offenbarungswahrheit gegenüber. Erstere wird gekennzeichnet als Wahrheit die « ist », die mit Geschehen nichts zu tun hat, als « Es-Wahrheit », als « Wahrheit-von-mir-aus », als allgemein anerkannt, allgemein geltend, unwiderstehlich, unpersönlich, die die Übereinstimmung eines Gedachten mit einem Seienden bedeutet usw. Die Offenbarungswahrheit hingegen ist Wahrheit, die « geschieht », « Du-Wahrheit », Wahrheit als « Tat », « gegebene » Wahrheit, « Mitteilungswahrheit », « Personbegegnung », Wahrheit, die nicht in einem Akt der objektiven

Erkenntnis, sondern « nur in einem Akt der personalen Hingabe und Entscheidung angeeignet wird » usw. Allerdings macht Brunner hiezu eine Bemerkung, die, scheinbar wenigstens, das Gesagte wieder in Frage stellt oder aufhebt : « Dieses personhafte Geschehen ist unablösbar verknüpft mit begrifflich-denkbarem Inhalt, mit Wahrheit im allgemeinen Sinn des Wortes, Wahrheit als Lehre, Erkenntnis als Innewerden eines Sachverhaltes. Gott sagt und gibt uns sich selbst nicht anders als so, daß er uns etwas, nämlich die Wahrheit von sich selbst sagt ; und wir können nicht anders ihm uns vertrauensvoll gehorsam hingeben als so, daß wir ihm das glauben, was es uns sagt » (Wahrheit als Begegnung 84 f.).

Die Antwort auf die von Brunner gegen die Kirche erhobene Anklage und speziell auf seine Unterscheidung der beiden Wahrheitsbegriffe dürfte, zumal nach dem eben von ihm gemachten « Zugeständnisse », der katholischen Theologie nicht schwerfallen ; sie gibt uns zugleich Gelegenheit, unseren eigenen Offenbarungsbegriff näher zu entwickeln. Wir sind dem Verfasser dankbar, daß er den geschichtlichen Charakter, das Tatmoment der Offenbarung, sowohl des Alten wie des Neuen Testamentes, so nachdrücklich betont ; es ist das, namentlich auf protestantischer Seite, nicht immer der Fall gewesen. Aber wir bestehen darauf, daß die Mitteilung von einem begrifflich-denkbaren Inhalt nicht nur « Instrument », « Fassung », « Zeichen » (a. a. O. 84) oder Symbol der göttlichen Tat ist, sondern deren eigentliches Wesen und unmittelbarer Zweck. Gott, die eine, einfache und ungeteilte Wahrheit, teilt sich selbst durch ihr Handeln, ihre Tat, mit : vorerst von Ewigkeit her durch notwendige, innergöttliche Lebenstätigkeit an die wesensgleiche zweite göttliche Person, das Wort (revelatio perfecta) und dann in der Zeit durch freies Handeln nach außen an den von ihm wesensverschiedenen, endlichen Geist. Auf die Erleuchtung des geschaffenen Geistes durch die göttliche Wahrheit, auf die Teilnahme an der göttlichen Wahrheit und damit am göttlichen Leben zielt alles Tun Gottes nach außen letzthin ab (revelatio imperfecta). Dieses in sich eine, ungeteilte göttliche Handeln ist entweder Schöpfung (creatio activa) oder Sprechen Gottes (locutio Dei), je nachdem ihre unmittelbare Wirkung entweder das Dasein der geschaffenen Dinge oder die wunderbare Erleuchtung des geschaffenen Geistes ist. Im ersteren Falle haben wir die revelatio naturalis, im zweiten die revelatio supernaturalis. Aus den geschaffenen Dingen, die durch die fortgesetzte Schöpfertat Gottes im Dasein erhalten werden, schöpft der menschliche Geist die sog. Vernunftwahrheit, erhebt er sich stufenweise bis zur Erkenntnis Gottes selber, insofern seine göttlichen Vollkommenheiten in ihnen abgebildet sind. So können wir, unter gewissen Vorbehalten, bzw. Verwahrung gegen versteckte idealistische Tendenzen, Brunner zustimmen, wenn er sagt : « Unerbittlich spannt die Vernunft den Ring der Immanenz um mich herum, wenn auch zu dieser Immanenz die Idee des Transzendenten gehört. Alle von mir aus gedachte Transzendenz ist nur Transzendenz-innerhalb-der-Immanenz ; alles, was ich innerhalb dieser meiner Immanenzwelt mit Du bezeichne, ist nur Du-innerhalb der Ichwelt. Diese Immanenzwelt ist, trotz all dem Mannigfaltigen, das sich in ihr ereignet, im Grunde ein

ruhendes System. Es findet keine wahrhafte Mitteilung statt. Gott teilt sich nicht mit », — d. h. nicht nach seinem innergöttlichen Leben — « weil es bei meinem Denken über Gott sein Bewenden hat ». — Dem gegenüber ist die revelatio supernaturalis ein wunderbares Eingreifen Gottes in den natürlichen Lauf der geschaffenen Dinge, speziell in den natürlichen Denkprozeß des menschlichen Geistes. Brunner hat diesen Wundercharakter der Offenbarung sehr gut dargestellt im 19. Kapitel (290-304). Diese übernatürliche Offenbarung ist nach der Lehre der katholischen Kirche und ihrer Theologie, und zwar gestützt vor allem auf Hebr. 1, 1 : « Multifariam, multisque modis olim Deus loquens patribus in Prophetis : novissime, diebus istis locutus est nobis in Filio », ein Reden Gottes im Sinne einer Belehrung : locutio Dei ad homines per modum magisterii. Der hl. Thomas unterscheidet in der prophetischen Erkenntnis ein doppeltes Moment : die Darbietung (repraesentatio) der Gegenstände und Inhalte der Offenbarung und das Urteil (iudicium) über die von Gott vorgelegte Offenbarung. Dieses vom Propheten im prophetischen Lichte vollzogene Urteil, das sich in seinem Handeln und Reden kundgibt, ist die eigentliche Erfüllung und Vollendung des Offenbarungsvorganges, auch unabhängig von der gläubigen Annahme der Offenbarungstatsache und des Offenbarungsinhaltes, sei es durch den Propheten selbst, sei es durch seine Mitmenschen. Im Neuen Bunde ist die übernatürliche Offenbarung vor allem die Erscheinung des Wortes Gottes in Menschengestalt, all sein Handeln und Lehren, insofern es als historische Tatsache auch natürlicher Weise erkannt werden kann. Auf ihn weist alle vorausgehende Offenbarung hin, und alle nachfolgende, den Aposteln zuteil gewordene, zurück. Aber all dieses historische Geschehen vollzieht sich nicht um seiner selbst willen, sondern nur im Dienste der Wahrheitserkenntnis. Speziell die Personaloffenbarung des Logos ist die Grundlage für seine Lehroffenbarung. Der biblische Befund spricht, unvoreingenommen betrachtet, klar dafür, daß die übernatürliche Offenbarung eine Mitteilung von Lehren und Wahrheiten ist. Als geschichtlich-immanente Tatsache unterliegt sie dem natürlichen historischen Erkennen und Wissen ; als übernatürliche Tat des transzendenten Gottes ist sie nur im Glauben zugänglich ; sie wird uns zutiefst dadurch zu teil, daß wir in eine personale Beziehung zum inkarnierten Logos treten und in ihm und durch ihn zur Veritas prima in dicendo, auf die alles in letzter Linie hinzielt, wie es von ihr ausgegangen ist. Aber so sehr die katholische Theologie anerkennt, daß alle übernatürliche Offenbarung nach den Absichten Gottes auf das Zustandekommen des Glaubens und damit auch die eigentliche Personbegegnung hingeordnet ist, ebenso entschieden betont sie den Unterschied zwischen Offenbarung und Glauben, und sie kann die kategorischen Äußerungen Brunners, und damit auf der dialektischen Theologie überhaupt, nur mit größter Zurückhaltung aufnehmen : « Der Akt der geschichtlichen Gottesoffenbarung ist erst dort vollendet, wo er im Apostel ... zur Glaubenserkenntnis, zum Glaubensbekenntnis ... wird. Erst indem das, was Jesus Christus ist, einem Apostel aufleuchtet, hat die göttliche Offenbarung ihr Ziel erreicht, ist ihr Stromkreis geschlossen. Wäre kein Apostel dagewesen, in dem diese Erkenntnis aufleuchtete, so wäre die Geschichte

Jesu der Menschheit nicht zur Offenbarung, zum Worte Gottes geworden » (121). — Nach katholischer Auffassung unterrichtet uns Gott durch sein Reden nicht bloß über sein innergöttliches Leben (revelatio supernaturalis quoad substantiam), sondern teilt uns auch Wahrheiten mit, die wir an sich natürlicher Weise erkennen können (revelatio supernaturalis quoad modum).

In dem dargelegten Sinne redet der hl. Thomas von einer « doppelten Wahrheit » oder von « zwei Wahrheitsbegriffen » : « Apparet sapientis intentionem circa *duplicem veritatem* debere versari : ad quarum unam investigatio rationis pertingere potest ; alia vero omnem rationis excedit industriam. Dico autem duplicem veritatem divinorum non ex parte ipsius Dei, qui est una et simplex veritas, sed ex parte cognitionis nostrae quae ad divina cognoscenda diversimode se habet » (Contra Gent. I 9). Und noch klarer drückt er sich Contra Gent. I c. 3 aus, wo er von einem « *duplex modus divinae veritatis manifestandae* » redet und dann ausdrücklich sagt : « Est autem in his quae de Deo confitemur *duplex veritatis modus*. Quaedam namque vera sunt de Deo, quae omnem facultatem humanae rationis excedunt, ut Deum esse unum et trinum. Quaedam vero sunt ad quae etiam ratio naturalis pertingere potest, sicut est Deum esse, Deum esse unum et alia huiusmodi ; quae etiam philosophi demonstrative de Deo probaverunt, ducti naturalis lumine rationis ». In diesem Sinne verstehen wir auch die Definition des Vatikanums über den « duplex ordo cognitionis non solum principio, sed obiecto etiam distinctus » (Denzinger 1795). Der Vorwurf Brunners, daß wir « Vernunftwahrheit » und « Offenbarungswahrheit » auf den gleichen Nenner « Wahrheit » bringen, dürfte also, unter Anwendung der Analogie zwischen natürlicher und übernatürlicher Ordnung, erledigt sein. Beide Wahrheiten setzen eine Tat des persönlichen Gottes ein Geschehen voraus ; beide sind etwas Gegebenes, Mitgeteiltes zum Zwecke der Belehrung des Menschen ; beide werden in ihrem Sein und ihrer Unversehrtheit durch die nämliche Gottestat bewahrt, die sich das eine Mal als conservatio, das andere Mal als assistentia äußert, die der lehrenden Kirche verheißen ist ; beide werden durch den Menschen in einem Erkenntnisakt angeeignet, soweit dies einer geschaffenen Kraft möglich ist : im ersteren Falle geschieht es durch die natürliche Vernunft, im zweiten durch den im Glauben erhöhten Verstand. Dieses gläubige Erkennen der Offenbarungswahrheit bleibt, wie Brunner ganz richtig bemerkt (360), « dauernd an den geschichtlichen Vorgang gebunden, in dem sie erstmalig zu uns kam », d. h. an die Veritas prima in revelando. Will Brunner mit seiner Unterscheidung der zwei Wahrheitsbegriffe nichts anderes sagen, als daß wir der Vernunftwahrheit auf eigene innere Einsicht hin zustimmen, während wir die Offenbarungswahrheit, gestützt auf die Autorität Gottes, freiwillig annehmen, so gehen wir mit ihm einig. In unseren Ausführungen über den Glauben werden wir das weiter erklären.

Vorher nur noch ein kurzes Wort über die sog. allgemeine oder « *Schöpfungsoffenbarung* » (59-81). Gegenüber K. Barth betont Brunner, daß Gott der Welt, die er geschaffen, den Stempel seines Geistes aufgeprägt hat ; sie hat diesen Stempel ; sie bekommt ihn nicht erst durch die geschichtliche Christusoffenbarung ; « die Lehre von der analogia entis ist

keine Spezialität der katholischen Kirche, sondern gemeinkirchliches Bekenntnis von Anbeginn der Kirche an ». Aber gegenüber der katholischen Lehre besteht er darauf, daß es der geschichtlichen Offenbarung und des durch sie geschaffenen Glaubens bedarf, um die Analogien richtig zu sehen, so zu sehen, daß sie auf den wahren Gott als ihren Schöpfer hinweisen. Die analogia entis reicht nicht aus, um auf ihr eine theologia naturalis aufzubauen. Nach Brunner fallen somit natürliche Offenbarung Gottes in der Schöpfung und ursprüngliche übernatürliche Offenbarung in Adam schlechthin zusammen. Wohl unterscheidet er die sog. formale Imago als das Subjektsein des Menschen und seine Verantwortlichkeit von der materialen Imago als Iustitia originalis ; jene ist durch die Sünde nicht angetastet, diese aber ist absolut verloren. Aber er führt diese Unterscheidung dann doch nicht im Sinne der sachlichen Scheidung des duplex ordo cognitionis des Vaticanums durch, sondern bezieht die natürliche Möglichkeit des Menschen, Gott in der Schöpfung zu erkennen, d. h. die formale Imago, auf die Uroffenbarung zurück, die als solche der materialen Imago, d. h. der Adam verliehenen gnadenhaften Möglichkeit, den Gott der Gnade zu erkennen, d. h. dem Glauben zugeordnet ist.

Indessen E. Brunners Unterscheidung der zwei Wahrheitsbegriffe, speziell sein Offenbarungsbegriff, steht, wie bereits einleitend bemerkt worden, im Dienste der echt protestantischen Auffassung vom Glauben, die er unbedingt zu rechtfertigen und zu retten versucht. Hören wir also, was er vom Glauben sagt : « *Glaube ist nicht ein Verhältnis zu Etwas, zu einer Idee, einer Wahrheit oder Lehre* — und wäre es eine göttlich geoffenbarte Lehre —, *sondern er ist ganz und gar Personverhältnis,* mein Vertrauensgehorsam zu dem, der mir als der gnädige Herr begegnet. Es ist nicht so, daß diesem Personakt des Vertrauensgehorsams ein Erkenntnisakt vorausgehen müßte, der sich auf 'etwas', eine Wahrheit über Gott bezöge ; vielmehr offenbart sich und gibt sich Gott dem Glauben so, daß alles 'etwas' auf 'Ihn selbst' hinweist und dadurch ihm untergeordnet ist ; die Selbsterschließung des gnädigen Herrn im Ich ist die eine Seite, die gehorsam-vertrauensvolle Hingabe des bisher selbstherrlichen und selbstbesorgten Ichs die andere Seite ein und desselben Geschehens. Alle Akte objektiver, sachenhafter Erkenntnis sind demgegenüber lediglich vorbereitend, untergeordnet ; sie sind nicht die Glaubenserkenntnis selbst. Diese ist sui generis ; sie vollzieht sich nicht in der Dimension Ich-Etwas, Ich-Wahrheit, sondern in der Dimension Ich-Du, vielmehr Du-Ich, als eine Erkenntnis von der Art, wie Liebe in Liebe erkannt wird und nicht anders » (37 f.). « Dieser echt biblische Glaubensbegriff ist in der Kirche schon früh verloren gegangen, wie er denn schon im Neuen Testament (so im Jakobusbrief) nicht durchgehend mit derselben Klarheit ausgesprochen wird. An seine Stelle ist das getreten, was wir den 'katholischen' Glaubensbegriff nennen können. Ihm zufolge ist der Glaube erstens einmal auf göttlich geoffenbarte Lehre als seinen eigentlichen Inhalt bezogen, Lehrglaube, und zweitens apriorische Anerkennung der Autorität der Heiligen Schrift in allen ihren Teilen. Was die Schrift sagt, ist, darum, weil es in der Schrift steht, 'zu glauben'. Dieses Autoritätsverhältnis wird dann weiter-

hin auch auf die Lehren der Kirche übertragen » (38). Und als Beleg wird von Brunner eine ganz irrig gedeutete Stelle aus *Hettinger*, Apologie des Christentums I, 2, S. 133 angeführt : « Wir glauben denen, welche diese Tatsachen (Wunder der Evangeliengeschichte) wissen können, weil sie Augenzeugen sind. Denn die Offenbarung im allgemeinen und die Offenbarung Gottes in Jesus Christus ist ein sichtbarer, sinnlich wahrnehmbarer, von Zeugen gekannter und verkündeter Vorgang. Damit steht und fällt das Christentum ». Und dann fährt Brunner weiter : « Man muß (nach katholischer Auffassung) glauben, was die Kirche lehrt und weil die Kirche es lehrt ; man muß 'es' glauben. Dieser 'Glaube' ist das Produkt einer Dimensionsverschiebung ; aus dem personalen Subjekt-Subjekt-Verhältnis, ist ein Objekt-Subjekt-Verhältnis geworden. Die Inhalte der Schrift, was immer sie seien, sind 'zu glauben'. Es ist ganz verständlich, daß die katholische Theologie diesem Glauben keine rechtfertigende, wiedergebärende, personschaffende Kraft zutraut, daß darum solcher 'Glaube' durch die 'Liebe' ergänzt werden muß. Die fides informis — jener Glaube, den 'auch die Teufel haben' (Jac. 2, 19) — muß erst caritate formata werden, wobei diese caritas ein stark mystisches Gepräge . . ., eine 'Erosstruktur' hat. Aus den zwei bibelfremden Elementen, autoritärer Lehrglaube und mystische Liebe, soll das rekonstruiert, was in der Bibel πίστις, Glaube heißt » (39). « Mit diesen wenigen dürren Worten haben wir die größte Tragödie der gesamten Kirchengeschichte umschrieben. Diese Wandlung im Glaubensverständnis, die aus dem Vertrauens- und Gehorsamsverhältnis zum Herrn der Kirche den autoritären Bibel-Lehrglauben machte, ist der tiefste Grund für die Wandlung und Schwachheit des Christentums und der Kirche, vom zweiten Jahrhundert an bis auf den heutigen Tag » (40).

Die Leser mögen das lange Zitat entschuldigen. Es war aber notwendig, um das Problem der Offenbarung bzw. des Glaubens in seiner ganzen Tragweite aufzurollen und zugleich einen Einblick in die wissenschaftliche Arbeitsweise des Verfasser zu geben, wenn es um spezifisch katholische Belange geht. Die Widerlegung dürfte uns nicht allzuschwer fallen.

Vor allem überrascht die gänzliche Mißkennung des Verhältnisses zwischen *rationaler Vorbereitung* auf den Glaubensakt, der von der Kirche als ein obsequium rationabile gekennzeichnet wird, und dem *übernatürlichen Glauben* selber. Die apologetische Beweisführung, die im Glaubwürdigkeitsurteil ihren Abschluß findet, wird von den katholischen Theologen als conditio sine qua non actus fidei prudentis bezeichnet, ist aber niemals Motiv des Glaubens ; wenn er das wäre, könnte man eventuell den katholischen Glauben auf gleiche Stufe stellen mit dem Glauben des Teufels ; die genannte Beweisführung ist auch nicht einmal Teilmotiv des Glaubens — so wenigstens nicht nach thomistischer und suarezianischer Auffassung.

Sodann scheint Brunner die Unterscheidung zwischen *obiectum formale* oder motivum fidei und *obiectum materiale* des Glaubens zu übersehen, die jedem katholischen Schulkinde aus dem Katechismus geläufig ist : « Wir müssen alles, was Gott geoffenbart hat, fest für wahr halten, weil Gott die Wahrheit selber ist und deshalb nicht irren und nicht in Irrtum führen kann ». Der hl. Thomas hat sie gleich zu Anfang seines Traktates De fide

(II-II q. 1 a. 1) folgendermaßen ausgesprochen : « Cuiuslibet cognoscitivi habitus obiectum duo habet : scl. id quod materialiter cognoscitur, quod est sicut materiale obiectum ; et id per quod cognoscitur, quod est formalis ratio obiecti ... Sic igitur in fide si consideremus formalem rationem obiecti, nihil est aliud quam veritas prima : non enim fides, de qua loquimur assentit alicui, nisi quia est a Deo revelatum ; unde ipsi veritati primae fides innititur tamquam medio ». Gewöhnlich wird dieses medium oder motivum fidei von den Theologen ausgedrückt in den Formeln : Veritas prima in *dicendo* oder *revelando*, auctoritas Dei revelantis oder dicentis. « Si vero consideremus materialiter ea, quibus fides assentit, non solum est ipse Deus, sed etiam multa alia ». Das sind die Neutra : revelata, vera, dicta, testata des Vatikanums und des Antimodernisteneides, auf die Brunner S. 39, Anm. 16, hinweist. Und Thomas fährt weiter : « Quae tamen sub assensu fidei non cadunt nisi secundum quod habent aliquem ordinem ad Deum : prout scilicet per aliquos divinitatis effectus homo adiuvatur ad tendendum in divinam fruitionem ; et ideo etiam ex hac parte obiectum fidei est quodammodo veritas prima, inquantum nihil cadit sub fide, nisi in ordine ad Deum ». Das Materialobjekt ist im gewissen Sinne dem Formalobjekt untergeordnet und wird von ihm bestimmt ; dieses spezifiziert die potentia und den habitus.

Der Glaube ist weiter nach katholischer Auffassung ein Akt des *ganzen Menschen*, und zwar ein Akt der vollen Unterwürfigkeit und des Gehorsams, den er Gott als seinem Schöpfer und Herrn und vor allem als der unerschaffenen Wahrheit schuldet ; aber diesen Akt leistet er formell durch den *Verstand* und den *Willen*. « Cum homo a Deo tamquam creatore et Domino suo totus dependeat et ratio creata increatae veritati penitus subiecta sit, plenum revelanti Deo intellectus et voluntatis obsequium fide praestare tenemur » (Denzinger 1789 ; cfr. 1810). Der Glaube ist in erster Linie ein Akt des Verstandes, weil sein Objekt die Wahrheit ist, auf die allein der Verstand von Natur aus angelegt ist : « Credere est immediate actus intellectus, quia obiectum huius actus est verum, quod proprie pertinet ad intellectum, et ideo necesse est, quod fides, quae est proprium principium huius actus, sit in intellectu sicut in subiecto » (II-II q. 4 a. 2). Aber weil die von der göttlichen Wahrheit ihm dargebotene Offenbarung nicht innerlich einsichtig ist, darum muß der Wille ins Mittel treten und den Verstand zur Zustimmung bewegen : « Credere non habet assensum nisi ex imperio voluntatis ; unde secundum id quod est, a voluntate dependet » (Verit. 14 q. 3 und öfters). Ja, der hl. Thomas betont sogar : « In cognitione fidei principalitatem habet voluntas ; intellectus enim assentit per fidem his quae sibi proponuntur, quia vult, non autem ex ipsa veritatis evidentia tractus » (Contra Gent. III c. 40). Schon in der natürlichen Ordnung hat der Glaube seine Wurzel, statt in einem theoretischen Prinzip, in der Achtung vor der Würde eines anderen intelligenten Wesens und dem Bedürfnisse, bzw. dem Verlangen, unsere eigene Einsicht durch die seinige zu ergänzen und zu verbessern und eine geistige Gemeinschaft mit ihm einzugehen. Das objektive Motiv des Glaubens, die Glaubenswürdigkeit der redenden Person, wirkt als solches

zunächst auf den Willen, indem es Achtung, Wertschätzung und Vertrauen erzeugt und durch den Willen erst auf die Zustimmung des Verstandes, in welcher die achtungs- und vertrauensvolle Hingabe an die Person des Redenden und die geistige Vereinigung mit ihm vollzogen wird. Die Zustimmung des Verstandes verliert darum nicht den Charakter eines wahren Erkenntnisaktes, weil eben die Gewinnung einer wahren Erkenntnis das Ziel ist, wonach der Wille strebt, und weil die Zustimmung selbst, kraft des Antriebes von seiten des Willens, auf die der Vernunft des Glaubenden bewußte Einsicht gegründet ist, welche die redende Person von der betreffenden Wahrheit hat. Aus Achtung vor dieser Einsicht und im Vertrauen auf sie, nehmen wir dann effektiv die vorgelegte Wahrheit an. Was so vom natürlichen Glauben gilt, das geschieht in analoger Weise auch in der übernatürlichen Ordnung. Gott gegenüber erscheint der Glaube, weil aus absoluter Achtung gegen ihn und absoluter Hingabe an ihn entspringend, in seiner idealen Vollendung. Der göttliche Glaube ist also im vollen Sinne Vertrauensgehorsam gegen Gott, wir wollen sagen Personbegegnung mit Gott, die sich aber auswirkt, betätigt in der Zustimmung des Verstandes zur geoffenbarten Wahrheit. Diese selber und infolgedessen das von der Kirche mit göttlicher Autorität unfehlbar vorgelegte Dogma ist darum wahrhaft ein credendum, ein Glaubensgesetz, und nicht bloß ein creditum, ein Bekenntnis, ein Hinweis, oder ein Symbol des Vertrauensgehorsams, der Personbegegnung im Glauben, wie Brunner meint, z. B. 150 ff. Wenn er diesbezüglich über die katholische Auffassung sich eingehender unterrichten will, so verweisen wir ihn auf die tiefgründigen Ausführungen von M. J. Scheeben, Handbuch der katholischen Dogmatik I, namentlich S. 269-357, die wohl zum Besten gehören, was von katholischer Seite über diese Frage geschrieben worden.

Dabei wollen wir nicht verhehlen, daß in der katholischen Theologie der Charakter des Glaubens als sog. « Personbegegnung » vielfach etwas in den Hintergrund getreten ist und daß dafür die Annahme einer Wahrheit, die Zustimmung des Verstandes zu einer geoffenbarten Lehre stärker betont wurde. Aber die katholische Theologie hatte ihre guten Gründe hiefür ; galt es doch, gerade gegenüber der irrigen Deutung des Glaubens durch die Reformatoren dieses Moment besonders stark hervortreten zu lassen. Es ist darum von besonderem Vorteil, gerade in Sachen der Glaubensanalyse auf die Scholastik und namentlich den hl. Thomas von Aquin und seine wunderbar harmonische Deutung des katholischen Bewußtseins zurückzugreifen.

Der hl. Thomas macht, nebenbei gesagt, noch zwei andere Bemerkungen, die gerade in Sachen « Personbegegnung », bzw. « Lehrglauben », besondere Beachtung verdienen. So sehr er allenthalben das lebendige Verhältnis des Gläubigen zu Christus, dem menschgewordenen Sohne Gottes, hervorhebt, sagt er doch II-II q. 1 a. 1 ad 1 : « Ea quae pertinent ad humanitatem Christi et ad Sacramenta Ecclesiae vel ad quascumque creaturas, cadunt sub fide, inquantum per haec ordinamur ad Deum, et eis assentimus *propter divinam veritatem* ». Und anderswo betont er gegenüber einer ungehörigen Einschätzung der dogmatischen Formeln : « Actus

credentis non terminatur ad aliquid enuntiabile, sed ad *rem* » (II-II q. 1 a. 2 ad 2).

Der so gefaßte Glaube kann dann entweder eine *fides informis* oder eine *fides formata caritate* sein. Wir halten daran fest, daß die fides informis ein wahrer, übernatürlicher, wenn auch nicht rechtfertigender Glaube ist und keineswegs mit dem Glauben der Teufel oder mit dem sog. natürlichen, wissenschaftlichen Glauben auf eine Linie gestellt werden kann. An Hand von *H. Denifle* O. P., Luther und Luthertum, I 2 : Die abendländischen Schriftausleger bis Luther über Iustitia Dei und Iustificatio, kann sich E. Brunner überzeugen, daß wir damit auf dem Boden der altkirchlichen Tradition stehen.

Das Verhältnis, das wir zur Persona Dei loquentis oder zur Veritas prima in dicendo im Glauben eingehen, in der fides informis im unvollkommenen und in der fides formata im relativ vollendeten Grade, wird auch keineswegs getrübt durch die Autorität der Heiligen Schrift oder des kirchlichen Lehramtes. Beide sind gegenüber dem einen und ungeteilten Motivum fidei nur untergeordnete Regulae fidei, deren unfehlbare Autorität wir in dem einen und ungeteilten Glaubensakte unverbrüchlich festhalten. Kurz und bündig drückt das der hl. Thomas aus mit den Worten : « Omnibus articulis fidei inhaeret fides propter unum medium, scilicet propter veritatem primam propositam nobis in Scripturis secundum doctrinam Ecclesiae intellectis (nach anderer Leseart : intelligentis) sane » (II-II q. 5 a. 3), oder noch einfacher : « Formalis ratio obiecti in fide est veritas prima per doctrinam Ecclesiae manifestata » (De Carit., a. 13 ad 6).

In ähnlicher Weise ließen sich noch zahlreiche andere Ausführungen, bzw. Anklagen Brunners gegen die katholische Kirche näher untersuchen und richtig stellen, so z. B. in den Kapiteln : Das Zeugnis der Heiligen Schrift, Das Zeugnis der Kirche, Das Zeugnis des Geistes, Der Offenbarungsglaube und die Frage des Zweifels, Problem und Idee der christlichen Philosophie, wo er u. a. Stellung nimmt gegen die « traditionelle Verwechslung von Glaube und Theologie, die ein Erbstück des intellektualistischen Offenbarungsbegriffes, also des nicht überwundenen Katholizismus ist » (386 ; ferner 415 f.). Doch wir müssen abschließen ; wir haben ohnedies die Grenzen einer bloßen Buchbesprechung bereits weit überschritten.

Alles in allem : das Werk E. Brunners bietet auch uns Katholiken sehr viel Wahres und Beachtenswertes, das wir dankbar anerkennen wollen : aber es reizt auch in sehr Vielem zum Widerspruch.

Freiburg. *G. M. Häfele* O. P.

Aszese.

A. Stolz O. S. B. : L'Ascesi cristiana. Brescia, Morcelliana. 1943. 200 pp.

Aus dem Nachlaß des am 19. Oktober 1942 im Alter von erst 43 Jahren verstorbenen Lektors für Dogmatik an der römischen Benediktinerhochschule St. Anselm erscheint ein nicht umfangreiches, aber

umso bedeutenderes Werk. Es handelt sich um ein Gegenstück der bestbekannten, 1936 bei Pustet in Regensburg verlegten «Theologie der Mystik» des gleichen Verfassers (vgl. die Besprechung in dieser Zeitschrift 1937, S. 240 f.). Leider erlaubten die Zeitumstände nicht, daß es in deutscher Sprache herauskam wie das Parallelwerk; es ist aber in leicht verständlichem Italienisch geschrieben und erscheint im gleichen Verlag, der schon eine italienische Übersetzung der « Theologie der Mystik » herausbrachte.

Den Sinn des Buches umreißt der Verfasser selbst im Vorwort. Er will kein Lehrbuch der Aszetik schreiben, sondern im Anschluß an die Lehre der Kirchenväter einige für den Begriff des aszetischen Lebens wesentliche Gedanken darlegen, die gern übersehen werden. Er nennt sein Werk bescheiden « un primo tentativo di una teologia dell' ascetica » (p. 8); doch ist es mehr als das. Wer sich mit aszetischen Fragen beschäftigt, kann an diesem Buch nicht vorbeisehen.

Stolz begegnet gleich im Vorwort einem Einwand, der gegen sein Werk erhoben werden könnte: durch das Zurückgreifen auf die patristischen Quellen — natürlich nimmt die monastische Literatur darunter einen hervorragenden Platz ein — zeichne er ein einseitig monastisches Ideal der Aszese. Er betont dem gegenüber, daß das aszetische Ideal für alle Menschen dasselbe ist und nur die Umstände und Mittel, es zu verwirklichen, verschieden sind. V. will sich auf die Darstellung der konsequentesten Formen der Aszese beschränken, damit so das Wesentliche des Ideals deutlicher hervortrete. Die wichtigsten Quellen sind ihm die Apophthegmen, die Regel S. Benedikts, Gregor der Große, aber auch Origenes, Basilius und Augustinus kommen oft zu Wort.

Das 1. Kapitel ist dem Eremitentum gewidmet. Stolz sieht darin nicht eine Entgleisung der wahren Aszese, sondern ihren vollkommensten, sozusagen normalsten Ausdruck. Die Formel: « Extra mundum fieri » gibt nach ihm das Wesen des aszetischen Lebens am genauesten wieder. Daß diese Wertung des Einsiedlertums nicht bloß orientalisch ist, zeigt V. anhand von Texten des hl. Thomas (II-II q. 188 a. 8) und Pius' XI. (Const. apost. « Umbratilem » 1924). Wichtig ist dann vor allem das Kapitel « Imitazione di Gesù Cristo », da es die dogmatischen Grundlagen der Aszese aufweisen will. Die moralische Nachfolge hat ihr Fundament in der Eingliederung in Christus, die in Taufe und Eucharistie in besonderer Weise realisiert wird. Zwei weitere Abschnitte, « L'asceta martire » und « Il soldato di Gesù Cristo », suchen die Grundhaltung der christlichen Aszese zu vertiefen; sie besteht in Abtötung und Kampf um Befreiung von allen irdischen Fesseln. Auf die mehr positiven Seiten der Aszese kommt Stolz in den letzten Kapiteln zu sprechen: Gebetsleben, das in der Beschauung gipfelt, Lesung der Heiligen Schrift, Apostolat des Aszeten: er soll durch Wort und Beispiel Lehrer des geistlichen Lebens für andere sein. Ein tiefschürfendes Kapitel befaßt sich mit der Beziehung zwischen Liturgie und persönlicher Frömmigkeit; dabei wird besonders auf die zentrale Stellung des eucharistischen Opfers hingewiesen; Aszese und Gebet sind nur Fortsetzung dessen, was die Eucharistie sakramental begonnen hat. Das Schlußwort endlich zeichnet Maria als das höchste

Ideal des Aszeten; sie ist es durch ihre Jungfräulichkeit, Muttergotteswürde und Mittlerschaft.

Mit dieser knappen Übersicht ist der Gedankenreichtum des gewichtigen Büchleins nur angedeutet. Die Fülle neuer und doch urchristlicher Ideen wirkt fast ermüdend, und bisweilen regt sich der leise Verdacht, ob nicht einer vereinzelten patristischen Idee zuliebe eine besser begründete Auffassung späterer Zeit einfach übersehen werde. Sicher muß man aber dem Verfasser dankbar sein für die reichen Anregungen, die er mit seinem Werk der Theologia spiritualis gibt, auch wenn man nicht jeden Punkt seiner Lehre unterschreibt. So wird die These von der Prävalenz des Eremitentums nicht jedermanns Zustimmung finden; denn sie setzt sich in bewußten Gegensatz zur modernen Auffassung, die das Ideal der Vollkommenheit in der möglichsten Unterordnung der evangelischen Räte unter das Apostolat sieht (so neuestens D. Thalhammer S. J., Jenseitige Menschen. Innsbruck 1937). Diese Deutung kann sich freilich auch auf den Aquinaten berufen, der II-II q. 188 a. 6 das aktive Leben, das « ex plenitudine contemplationis » stammt, der bloßen Beschauung vorzieht. Sie steht aber auch bei Thomas in merkwürdigem Gegensatz zur traditionellen Lehre vom Vorrang der Kontemplation (*ibid. q.* 182 a. 1), und er dürfte sie seinem Ordensziel zulieb vertreten. Weniger überzeugend wirkt es, wenn Stolz S. 151 ff. den Gedanken an die Gegenwart Gottes ersetzt wissen möchte durch die Furcht vor Gott und diese zum « sentimento predominante » der christlichen Frömmigkeit macht. Weder der Hinweis auf das eucharistische Opfer noch die Berufung auf S. Benedikts 1. Demutsstufe können diese Auffassung stützen. Das Apostolat des Aszeten darf nach Stolz nur der Vollkommene ausüben, Zeichen für die erlangte Vollendung ist ihm die Apatheia. Nun ist das freilich eine in der patristischen Literatur weit verbreitete Überzeugung, auch Cassian, der Lehrmeister der Aszese im Abendland, teilt sie restlos. Doch kann der Begriff seinen stoischen Ursprung nie recht verleugnen, und besonders nach dem pelagianischen Mißbrauch verlor er wenigstens im Westen viel an Kredit, und Cassian rückt, indem er daran festhält, in bedenkliche Nähe des Messalianismus. Im strengen Sinn genommen, stellt die Apatheia überhaupt eine Utopie dar, sodaß das Apostolat des Aszeten illusorisch wird. — Der S. 121 zitierte Text stammt nicht von S. Nilus, sondern von Evagrius Pontikus (vgl. J. Hausherr S. J. in der Revue d'Ascétique et de Mystique, 1934, S. 34 ff).

Trotz dieser Aussetzungen sei das postume Werk des so früh heimgegangenen Theologen nachdrücklich empfohlen. Eine Besinnung auf die dogmatischen Grundlagen der Aszese könnte unserem oft so saft- und kraftlosen aszetischen Schrifttum wertvollste Anregungen geben.

Einsiedeln. *Alfons Kemmer* O. S. B.

Geschichte.

J. P. Müller O. S. B.: Le Correctorium Corruptorii « Circa » de Jean Quidort de Paris. Edition critique (Studia Anselmiana philosophica theologica, fasc. XII-XIII). — Romae, S. A. L. E. R. Herder. 1941. xxxix-292 pp.

Von den dominikanischen Gegenschriften, die Ende des 13. Jahrhunderts gegen das Correctorium fratris Thomae des Franziskaners Wilhelm de la Mare verfaßt worden sind, war bis jetzt nur das Correctorium corruptorii fratris Thomae « Quare » in einer neueren kritischen Edition erhältlich (*P. Glorieux*, Les premières polémiques thomistes: I. Le correctorium corruptorii « Quare », Biblioth. thomiste IX, Paris 1927). Eine kritische Ausgabe des Correctorium « Sciendum » bereitet ebenfalls Glorieux vor (vgl. *Müller*, p. xxx, Anm. 5). Ein drittes, leider unvollständiges Correctorium des Dominikaners Jean Quidort von Paris, das Correctorium « Circa », erscheint nun erstmals im Drucke in der vorliegenden kritischen Ausgabe Müllers. Die große Bedeutung dieser Veröffentlichungen für die Erforschung der berühmten Kontroverse zwischen der alten augustinischen Schule und dem jungen Thomismus liegt auf der Hand. Es ist nur zu wünschen, daß die übrigen Correctorien ebenfalls möglichst bald in kritischen Ausgaben zugänglich gemacht werden.

Müller benützte zu seiner in jeder Hinsicht vorzüglichen Edition sämtliche 9 Handschriften, die von diesem Correctorium noch vorhanden und bekannt sind. In der Hauptsache stützt er sich aber auf die Pisaner Handschrift (Ende XIII. Jahrh.) Cod. 45 der Biblioteca del Seminario Arcivescovile S. Caterina, die er für die beste hält, berücksichtigt aber auch die übrigen ebenfalls sehr alten (Ende 13., anfangs 14. Jahrh.) Handschriften, soweit die Pisaner der Korrektur und Ergänzung bedarf. Die verschiedenen in den Hss. angebrachten späteren Hinzufügungen hat Müller mit Recht beibehalten, da sie nach seiner Überzeugung aus der Zeit der Correctorienpolemik stammen, und dem vorliegenden Correctorium schon seit 1285 beigefügt waren. Diese in Klammern [ ] edierten Interpolationen sind also für die Erforschung der genannten Kontroverse höchst wertvoll und darum sehr zu begrüßen. Müller schließt seine Edition mit einem sehr sorgfältigen Autorenindex ab. Zu bedauern ist lediglich das Fehlen eines Sachregisters, das besonders für den Gebrauch von Editionen solcher Art fast unerläßlich ist; denn die Artikeltitel genügen bei weitem nicht, die reiche Stoffülle des Werkes zu kennzeichnen.

Die Einleitung des Herausgebers enthält wertvolle Ausführungen, nicht nur über die vorhandenen Handschriften und den in ihnen vorliegenden Text, sondern auch über das literarische Werk des Verfassers des Correctoriums und vor allem über die Datierungsfrage desselben. Jean Quidort zitiert in seinem Correctorium den von ihm verfaßten Tractatus de Formis, dessen Identität mit einem dem Jean Pointlasne (Pungensasinum) fälschlich zugeschriebenen Traktat de pluralitate formarum Müller in dieser Zeitschrift (19 [1941] 195-210) schon nachgewiesen hat. Ferner enthält das Correctorium einen Hinweis auf einen zweiten Traktat, De Principio individuationis, früher ebenfalls irrtümlich Jean Pointlasne zugeschrieben. Es

sei hier der Wunsch ausgedrückt, daß diese Traktate wie auch der Sentenzenkommentar und die Summa philosophiae naturalis dieser bedeutenden Gestalt der ältesten Thomistenschule von P. Müller herausgegeben werden möchten.

Müller datiert das Correctorium zwischen 1282-84. Indes dürften die angegebenen Gründe nicht jeden Zweifel beheben. *R. Creytens* (Autour de la littérature des correctoires, Archivum Fratrum Praedicatorum 12 [1942] 314 ff.) akzeptiert den Terminus ad quem, 1285, den Müller mit Glorieux festhält, möchte aber den Terminus a quo um zwei bis drei Jahre (1279-80) früher ansetzen. Sein Beweis beruht auf der glücklichen Entdeckung des vollständigen Textes einer *zweiten Redaktion des Correctorium Wilhelms de la Mare*, die er im Cod. Vat. lat. 4413 gefunden hat und die für die Erforschung der Correctorienliteratur sicher von großer Bedeutung ist. Creytens folgert aus dem eingehenden Vergleich dieses Textes mit der ersten Redaktion, daß diese zweite Redaktion das Werk Wilhelms de la Mare sein muß, und datiert sie aus verschiedenen Gründen zwischen 1279-1284. Weil nun aber das Correctorium « Circa » diese zweite Redaktion offenbar nicht kennt, da es nur auf die Angriffe der ersten Redaktion antwortet, folgert Creytens m. R., daß es — wie übrigens alle dominikanischen Correctorien, die nur die erste Redaktion des Correctoriums Wilhelm de la Mare berücksichtigen — in der Zeit zwischen 1279 und 1284-85 abgefaßt wurde. Creytens hält es für wahrscheinlich, daß diese dominikanischen Correctorien um 1282 geschrieben wurden ; denn einerseits war natürlich eine gewisse Zeit zur Abfassung der dominikanischen Gegenschriften gegen das 1278 geschriebene Correctorium des Wilhelm de la Mare erforderlich und anderseits ist wiederum nach Creytens die zweite Redaktion dieser franziskanischen Schrift, die den ganzen Correctorienstreit veranlaßt hat, sehr wahrscheinlich vor 1284-85 geschrieben worden. Wichtig ist ferner auch die Feststellung, daß diese zweite Redaktion nicht die geringste Allusion auf die dominikanischen Gegenschriften enthält, woraus man wohl mit Creytens schließen darf, daß diese zweite Redaktion ungefähr zur selben Zeit wie die dominikanischen Correctorien abgefaßt worden ist. Aus dem Gesagten ergibt sich also, daß Creytens Datierung unseres Correctoriums von der seines Editors nicht stark verschieden ist. Dürfen wir nun wenigstens Creytens Ergebnisse für gesichert halten ? Dies bestreitet *F. Pelster* S. J. in der « Scholastik » (18 [1943] 130), obwohl er anderseits Creytens Entdeckung der zweiten Redaktion des Correctoriums Wilhelm de la Mare « einen vollen Erfolg » nennt. In derselben Zeitschrift (S. 127 f.) bringt Pelster verschiedene beachtliche Gründe vor, die Glorieux' und Müllers Datierungsversuche sehr fraglich machen und in dieser Sache « viel größere Zurückhaltung empfehlen ». Das gilt auch von Creytens, soweit er sich den beiden anschließt, aber nicht minder bezgl. seiner eigenen Argumentation. Immerhin sei hier darauf hingewiesen, daß weder Müller noch Creytens ihre Datierungsversuche für absolut sicher halten. Weitere kritische Arbeiten und Editionen werden hoffentlich auch dieses Problem endgültig lösen.

Freiburg (Schw.). *Paul Wyser* O. P.

Siger de Brabant: Questions sur la Physique d'Aristote (Les Philosophes Belges, tome XV). Texte inédit par *Philippe Delhaye*. — Louvain, Editions de l'Institut Supérieur de Philosophie. 1941. 256 pp.

Siger von Brabant ist, historisch betrachtet, eine so hervorragende Persönlichkeit des 13. Jahrhunderts, daß es sehr zu begrüßen ist, wenn seine gesamten Werke herausgegeben werden. Äußerst wichtig für eine genaue Kenntnis seiner Lehre sind die im Clm 9559 von M. Grabmann aufgefundenen Aristoteleskommentare. Universitätsprofessor F. Van Steenberghen, Löwen, der den Inhalt dieser Kommentare eingehend bekanntgab und durch andere Werke sich um Siger große Verdienste erwarb, ließ durch seine Schüler mehrere Dissertationen über diese Siger-Werke ausarbeiten und den Text der verschiedenen Kommentare für die Sammlung « Les Philosophes Belges » kritisch bearbeiten (Cf. *F. Van Steenberghen*, Directives pour les dissertations doctorales, Louvain 1940, S. 81 und 84). Als erste erschien die vorliegende vorzügliche Ausgabe der Quaestiones in Physicam. In der Einleitung befaßt sich D. mit den verschiedenen Fragen, die sich bei der Herausgabe eines mittelalterlichen Textes stellen. Durch eingehendes Handschriftenstudium kommt D. zu dem Ergebnis, daß es sich bei den Quaestiones in Physicam um eine autographe Reportatio eines Siger-Schülers handelt, deren erster Teil in der Vorlesung selbst geschrieben, der zweite aber außerhalb der Schule von demselben Schreiber kopiert wurde. Die Echtheit der Schrift ließ sich nur aus der inneren Kritik lösen, da im Clm 9559 allein die Quaestiones in Metaphysicam und nur im Inhaltsverzeichnis dem Siger, « magistro Sogero » zugeteilt werden. Die Autorschaft des Siger über die Quaestiones in Physicam, die bisher von allen Historikern, die sich mit der Frage befaßten, anerkannt wurde, wird m. E. aus Ds. Untersuchungen überzeugend klar : Die verschiedenen charakteristischen Eigenlehren des Siger finden sich hier mit frappanter Ähnlichkeit ausgeführt. Als Zeit der Abfassung wird 1271-1277 angegeben, also die Blütezeit der Lehrtätigkeit Sigers an der Artistenfakultät in Paris. Der Text selbst ist mit größtmöglicher Sorgfalt und in wirklich vorbildlicher Weise ediert. Beim Anwenden der kritischen Zeichen und bei der Ausarbeitung des Apparates hielt sich D. an die Ratschläge der Union Académique Internationale, was bei Textausgaben zur Erzielung größerer Einheitlichkeit höchst zu empfehlen ist. Der erste Apparat gibt alle wesentlichen Einzelheiten der Hs. wieder, so daß der Leser sich ein genaues Bild derselben machen kann. Ein zweiter Apparat enthält die Angabe aller Zitationen, sowie der etwaigen, eigens hervorgehobenen Quellen des Siger. Mit ausführlichen Zitaten- und Sachregistern schließt die vorzügliche Ausgabe.

Da der Physikkommentar des Siger von Brabant für die Kenntnis seiner Naturphilosophie sehr wichtig ist, so hat sich D. mit seinem Werk große Verdienste um das Studium dieses bedeutenden Philosophen des 13. Jahrhunderts erworben.

Rom, S. Anselmo. *J. P. Müller* O. S. B.

U. Gamba: Il commento di Roberto Grossatesta al « De mystica Theologia » del Pseudo-Dionigi Areopagita (Orbis Romanus, Biblioteca di testi medievali 15). — Milano, « Vita e Pensiero ». 1942. VIII-70 pp.

Robertus Grosseteste, dessen Übersetzertätigkeit und philosophische Wirksamkeit wohl bekannt sind, schrieb auch Kommentare zu dem Corpus Dionysiacum. Einer geschichtlichen Studie über die von verschiedenen Autoren verfaßten Kommentare zu De mystica Theologia vorgreifend, bietet G. hier in kritischer Ausgabe Übersetzung und Kommentar des Grosseteste zu dieser Schrift, die bisher nur einmal (Strasbourg 1502) im Druck erschienen ist. Die Edition stützt sich auf eine Auswahl von 9 Hss., zu denen der Druck von 1502, der als Textzeuge den Wert einer Hs. hat, hinzutritt. Mit großer Genauigkeit und fachmännischen Kenntnissen stellt G. in der Einleitung die Klassifikation der Hss. auf. Der Text stützt sich auf die vier älteren der herangezogenen Hss., die dem 13. Jahrhundert angehören ; die übrigen Hss. sind im Variantenapparat angeführt. Solche Ausgaben mittelalterlicher Texte sind von bleibendem Wert. Es dürfte jedoch der Wunsch geäußert sein, bei mittelalterlichen lateinischen Texten, die, wie dieser, vor allem praktische Verwendung haben sollen, die moderne Orthographie durchzuführen.

Rom, S. Anselmo. *Johannes Müller* O. S. B.

M. Mückshoff O. F. M. Cap.: Die Quaestiones disputatae de fide des Bartholomäus von Bologna O. F. M. (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, XXIV, 4.) — Münster, Aschendorff. 1940. LX-200 SS.

Bartholomäus von Bologna († nach 1294) ist wie M. selbst hervorhebt, « nicht einer von den ganz Großen der Scholastik » (S. XVII). Doch da gerade die Kenntnis von Männern zweiter und dritter Ordnung oft Zusammenhänge zwischen hervorragenderen Persönlichkeiten aufhellen kann, so ist die Herausgabe und anschließende Untersuchung der Quaestiones disputatae de fide des Bartholomäus von Bologna ein willkommenes Hilfsmittel für das historische Studium des scholastischen 13. Jahrhunderts.

In einer ausgedehnten Einleitung stellt M. zunächst die spärlichen Nachrichten über den Lebenslauf des Bartholomäus zusammen. Daraus geht hervor, daß er als magister actu regens im Franziskanerstudium in Paris sicher vor dem Schuljahr 1277-78, wahrscheinlich bereits vor 1275-76 (gegen Glorieux) tätig war. Bartholomäus ist somit ein Bindeglied zwischen Bonaventura oder den ersten Bonaventura-Schülern einerseits und Matthäus von Aquasparta anderseits. Sodann untersucht M. das literarische Werk des Bartholomäus, das sich einstweilen (leider konnte eine endgültige Bibliographie nicht aufgestellt werden) zusammensetzt aus mehreren Reihen von Quästionen, die hier genau beschrieben werden, einem Traktat De luce (ediert von I. Squadrani) und mehreren Predigten. Ein Sentenzenkommentar wird nicht erwähnt. Ebensowenig die von L. Baur mit den Werken des Robertus Grosseteste edierte Summa philosophiae, die nach

M. Grabmann (Die Kulturphilosophie des hl. Thomas von Aquin, Augsburg 1925, S. 114) « möglicherweise » Bartholomäus von Bologna zum Verfasser hat.

Der Text der fünf Quaestiones de fide wurde nach den zwei bis jetzt bekannten Hss. (Stuttgart, Würtemb. Landesbibl. Theol. Philos. Q. 160 und Florenz Laurenziana Plut. XVII sin. 8) aufgestellt. Nach dem textkritischen Apparat folgt der Zitatenapparat mit meist ausführlicher Wiedergabe der zahlreichen Zitate. Außerdem werden noch gelegentlich historische Anmerkungen beigefügt. Leider war M. nicht sehr glücklich in der Auswahl der Ausgaben der zitierten Autoren. Aristoteles zitiert er nach den humanistischen lateinischen Übersetzungen (Bekker, III), die für das Mittelalter ganz und gar unbrauchbar sind ; Cicero und Seneca nach den veralteten Ausgaben von Turin, statt der Teubner'schen ; Anselm von Canterbury nach Migne, statt der kritischen Ausgabe von F. S. Schmitt ; Algazel nach der Ausgabe von Venedig 1506, statt der bedeutend besseren von J. T. Muckle, Toronto 1933.

Anschließend an den Text folgt (S. 105-189) eine gründliche geschichtliche Untersuchung der beiden Probleme der Glaubensbegründung und des Verhältnisses des Glaubens zur Wahrheit und zum Wissen. Es wird jedesmal die Entwicklung des Problems vor Bartholomäus und in seinen Quaestiones de fide dargestellt und dann die Fortführung seiner Gedanken durch Matthäus von Aquasparta kurz angegeben. Mit wertvollen Zitaten- und Namenregistern schließt der Band.

Rom, S. Anselmo. *Johannes Müller* O. S. B.