Zeitschrift: Divus Thomas
Band: 29 (1951)

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: 11.07.2025

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

Literarische Besprechungen

Methode der Theologie

P. Glorieux : Introduction à l'étude du dogme. — Paris, Les Editions du Vitrail. 1949. 408 pp.

Als zweiter einer Sammlung mit dem programmatischen Titel « Les livres du prêtre » erschien dieser Band. Den Richtlinien der Sammlung entsprechend, hat ihn der gelehrte, bestbekannte Verf. für die Priester geschrieben, die schon in der Berufsarbeit stehen. Ihnen wurde durch die Studien ein dogmatisches Wissen vermittelt, das nun sowohl ihr persönliches Seelenleben wie ihr apostolisches Wirken an der heutigen Welt befruchten sollte. Dazu müssen sie es aber stetsfort wiederauffrischen, ergänzen, vertiefen durch weitere eigene Überdenkung im Zusammenhang mit ihren konkreten Erfahrungen, mit den Fragen, Bedürfnissen, Geistesströmungen der Gegenwart. Vorliegende « Anleitung zum Studium des Dogmas » ist also nicht als ein Lehrbuch oder Kompendium für Theologiestudierende gedacht, das erklärt G. ausdrücklich, hindert aber einen der Rezensenten auf dem vom Verlag beigegebenen Reklamezettel nicht, zu sagen : « ... Ce livre deviendra, sans conteste, un des grands classiques des Séminaires ; c'est incontestablement le meilleur traité de dogmatique que nous possédions.» Kommentar überflüssig. Obschon der Inhalt mit dem der Lehrbücher übereinstimmt, geht die Art der Behandlung eigene Wege. Die Darstellung umgreift das Gesamtgebiet der Dogmatik, erspart sich jedoch die eigentliche ausführliche Erörterung und Begründung. G. setzt voraus, daß sein Leserkreis dafür andere bewährte Werke zur Hand hat. Er selber möchte nicht so sehr fertige Urteile bieten, als zum Denken und Forschen anregen. Darum werden eine Fülle von Problemen als solche hervorgehoben, etwaige Unzulänglichkeiten an vorhandenen Theorien und Lösungsversuchen angedeutet, Fragen eher der Reflexion unterbreitet als fix und fertig beantwortet. Den theologischen Wissenstrieb, die geistige Arbeitslust gilt es auf diese Weise im aktiven Seelsorgsklerus neu zu wecken und wachzuhalten. Demgemäß hat das Buch mit der sog. Verkündigungstheologie gewisse Absichten gemeinsam, unterscheidet sich aber doch davon, indem es minder unmittelbar und ausschließlich die Verkündigungsaufgabe, die Verwertung des Gebotenen in Predigt, Katechese usw. ins Auge faßt. Man kann geradezu sagen, daß es den Forderungen strengwissenschaftlicher Dogmatik durch die Objektivität, das feindifferenzierte kritische Urteil,

ein reiches und genaues dogmenhistorisches Wissen bei aller Echtheit, Festigkeit und Tiefe des Glaubensgeistes hervorragend gerecht wird. Klar leuchtet diese Haltung bereits aus dem ersten Kapitel : über das theologische Studium, Wesensbestimmung, Einteilung, Arbeitsmethode, Quellen, Ideale der Theologie.

Es würde viel zu weit führen, wollte man alles erwähnen, was G. Wertvolles und Wichtiges aus langjähriger Vertrautheit mit dem Gegenstand in jedem der dreizehn Kapitel bietet. Ebenso fern liegt ihm dabei irgendwelche Effekthascherei wie die Fachsimpelei ; er weiß wohl, daß kein einziges Fach sich ohne eigenen großen Schaden in satter Selbstgefälligkeit einkapseln darf. Gleich zu Beginn der Gotteslehre sehen wir ihn die bessernde Hand anlegen. Er bedauert die eher philosophische Farbe der meisten Traktate De Deo uno, und bleibt dennoch bei dem Schema, das zuerst von Gottes Einheit, dann von der Dreiheit spricht, bzw. zuerst vom « Wesen » oder von der « Wesenheit », dann von den « Personen ». Ist diese Reihenfolge nicht doch in ihrer Art echt theologisch, insofern sie dem zeitlichen Verlauf der Selbstoffenbarung Gottes im Alten und Neuen Testament entspricht und folgt, wobei wir grundsätzlich festhalten, daß die des Neuen jene ergänzt, vervollständigt, aber nicht aufhebt, nicht widerruft, daß die *wahre* Dreiheit in Gott nur insofern wahr sein kann, als sie eine solche im wahrhaft *einzigen* Gott ist ? « Konkret » und «wahr » ist also hier doch wohl nicht minder die Eins als die Drei, beides zusammen ergibt vielmehr jene analog richtige Gotteserkenntnis, zu der die Offenbarung im Neuen Bund den Gläubigen hinführen will, durch beides zusammen wird der « konkrete » Gott uns nahegebracht, während eine einseitige Bevorzugung der Drei uns gerade von ihm wegführen würde. Das theologische Gepräge hat G. dem Abschnitt De Deo uno sogar strenger gewahrt als den übrigen : nach einem historisch-exegetischen Überblick des Weges der Selbstoffenbarung Gottes werden unter dem Stichwort « Der Gott der Offenbarung » die göttlichen Vollkommenheiten ganz im Anschluß an die Heilige Schrift dargestellt. Diese Vollkommenheiten von echt biblischem Klang heißen : der Allerhöchste, der Allmächtige, der Einzige, der Ewige, der Lebendige, der Allseher (le Voyant), der Wahrhaftige, der Heilige, der Erbarmer, der Vater. — Die Darstellung über die Trinität hat drei Teile : die Offenbarungsquellen, die theologische Erforschung, die pastorelle Verkündigung. Im zweiten und dritten fällt auf eine starke kritische Zurückhaltung gegenüber manchen spekulativen Erörterungen, wie etwa der sog. psychologischen Trinitätslehre, die Warnung vor den Vergleichen, die Ablehnung auch der einfachsten Symbole zu bildlicher Veranschaulichung im Religionsunterricht. Von einem Hervorgang per modum amoris könne nur in sehr entferntem Sinn die Rede sein. « Man sündigt bei solchen Erklärungsversuchen oft durch Übertreibung. Sie tragen zum authentischen Glauben nichts bei. » Bei Bildern wie Dreieck, Kleeblatt, verschlungenen Ringen usw. bestehe Gefahr der Festlegung auf ungenaue, irrige Vorstellungen, welche entweder die vollkommene Gleichheit der Personen oder die schlechthinnige Einheit der Natur verkennen, « es ist alles zu grob und unzulänglich » (S. 109). — In der Schöpfungslehre begegnen wir denkbarer Aufgeschlossenheit bei Behand-

lung der entwicklungstheoretischen Hypothesen. Zu begrüßen sind in einem Buch, das dem Seelsorger von heute dienen will, die Darlegungen über die Werte der materiellen Welt, die Würde des Leibes, die eheliche Gemeinschaft, die Arbeit. Die geheimnisvollen Seiten an den Tatsachen der urständlichen Gerechtigkeit unserer Stammeltern, des Sündenfalles und seiner Folgen, die Probleme der Christologie, Erlösungslehre, die neben den eigentlichen Dogmen und in ihnen selbst bestehen bleiben, werden durch eine ganze Reihe von Detailfragen zum Bewußtsein gebracht. Häufung von Fragen bildet bis zum Schluß in allen Abschnitten eine Charakteristik des Buches. Eigentlicher Glaube und nicht von ihm garantierte theologische Spekulation werden stets sauber auseinandergehalten. Regelmäßig macht der Verf. aufmerksam auf unter den katholischen theologischen Schulen und Richtungen vorhandene Meinungsverschiedenheiten. Zuweilen warnt er davor, Umstrittenes solcher Art, das zu sehr ins Einzelne geht, für die pastorelle Unterweisung zu berücksichtigen. Ein Hauptvorteil des Buches liegt in den reichen Literaturangaben zu jedem Thema, allerdings mit gewollter Einschränkung auf französische und ins Französische übersetzte Erscheinungen ; oft begleitet ein kurzes Urteil die Anzeige.

G. wird bei seiner durchaus sachlichen Haltung gewiß der letzte sein, der ein paar Bemerkungen zu dieser oder jener Frage verargt. Als unzulänglich haben wir empfunden, was er nach Darlegungen über die Gottessehnsucht der Seele zum Problem ausgebreiteter Gottlosigkeit unserer Neuheiden bietet (S. 91 f.). Desgleichen die Erledigung des Problems des Übels in der vernunftlosen Schöpfung. Vorzüglich schützt da gegen willkürliche Annahmen seine nüchterne Feststellung, daß Tod und Zerstörung in der Pflanzen- und in der Tierwelt bereits für vormenschliche Epochen geologisch bewiesen sind. Aber genügt dann folgender Bescheid : « C'est la contrepartie nécessaire d'une création dont les éléments sont variés et non uniformes, changeants et non immuablement fixés, vivants et non inertes. Si Dieu opte pour ce genre d'univers, s'il veut le monde, le cosmos (étymologiquement ordre, beauté), toutes ces disparitions ou oppositions doivent se rencontrer ; la beauté et le bien de l'ensemble les légitiment amplement. Et notre sensibilité, puisqu'il n'y a pas douleur à ces étages inférieurs, peut être apaisée » (S. 125) ? Stimmt das alles ? — In gar einsilbiger Weise scheint G. erklären zu wollen, der katholische Theologe habe freie Wahl zwischen leibseelischem Dualismus oder Trichotomie. Angesichts des gewöhnlichen Urteiles über letztere befremdet es, es bedürfte mindestens besserer Orientierung als sie der Satz gibt, die Theologie könne sich zur menschlichen Geistigkeit, Freiheit, Unsterblichkeit bekennen, « sans devoir pour cela s'inféoder nécessairement à un système philosophique, sans adhérer plutôt à la formule âme-corps qu'à la formule trichotomique chère à certains Pères : corps, âme, esprit » (S. 127). Gleiches gilt von der flüchtigen Andeutung, die Entstehung der Menschenseelen sei vielleicht komplizierter als der Kreatianismus in radikaler Ablehnung jeglichen Traduzianismus bzw. Generatianismus wahrhaben möchte (S. 129). — Bei Behandlung des Geheimnisses der Erbsünde dürfte man zweifeln, ob der Zauber zweifellos schöner Zitate jedem über das Dunkel hinweghelfe. Die Erbsündigkeit sei

« un état qui touche à l'ordre moral des relations avec Dieu ; qui n'est pas ce qu'il devrait être, non par la mauvaise volonté de l'enfant, ni par la sévérité et la colère de Dieu, mais bien plutôt 'parce que l'inconcevable tendresse qui fut à l'origine demeure sans repentance'. La privation de la grâce, en quoi consiste le péché 'n'est que l'expression négative d'une orientation intrinsèque vers la grâce que Dieu conserve aux hommes ; et cette orientation elle-même n'est que le correspondant et l'effet en eux de l'éternelle donation qui ne veut pas se reprendre'. On devine bien qu'elle appellera la rédemption, et que l'une ne fut pas prévue sans l'autre » (S. 165). Man glaubt damit den Anthropomorphismus zu vermeiden : verfängt man sich nicht vielleicht erst recht in seinen Netzen ? (Wie hier, so bringt der Verf. noch mehrmals Zitate, offenbar aus einer der im Literaturverzeichnis zum betreffenden Thema erwähnten Schriften, ohne nach dem Zitat den Autor zu nennen ; uns scheint das bedauerlich, auch wenn es ein bestenfalls wirksamer Kunstgriff sein mag, die Lesung all jener Literatur zu fördern.) — Im Bestreben, an Christus neben der göttlichen die vollmenschliche, damit die für uns echt vorbildliche Seite zur Geltung zu bringen, empfiehlt G. die christologischen Anschauungen von Déodat de Basly und L. Seiller über den Homo assumptus (S. 183). Die im Juli 1951 erfolgte Indizierung eines einschlägigen Artikels von L. Seiller widerrät die Empfehlung

Es fällt nicht leicht, bei einem derart verdienstvollen Buch irgendwelche Kritik anzumelden. Die obigen wenigen Kleinigkeiten verschwinden denn auch vor den vielen Vorzügen und Lichtseiten. Die Herausgeber von « Les livres du prêtre » haben eine beste Wahl getroffen, als sie die Abfassung des besprochenen einem durch lebenslängliche erstklassige Arbeit in der Theologiegeschichte wie in der Systematik so ausgezeichneten Manne anvertrauten. Das vorliegende Werk wird der Seelsorger kaum ohne Anstrengung « in einem Zuge » lesen, aber mit umso größerem Gewinn je bei Einzelfragen der Glaubenslehre, die er erwägen oder verkündigen will, immer wieder zur Hand nehmen.

Schöneck-Beckenried. *C. Zimara* S. M. B.

E. Marcotte O. M. I. : La nature de la théologie d'après Melchior Cano (Universitas catholica Ottaviensis : Dissertationes ad gradum laureae in facultatibus ecclesiasticis consequendum conscriptae. Series theologica, tomus 2). — Ottawa, Ed. de l'Université. 1949. 217 pp.

Mit dieser Untersuchung über Cano auf Grund des klassischen Werkes De locis theologicis möchte M., wie Vorwort und Einleitung betonen, einen Beitrag zur heutigen Auseinandersetzung um das sog. Theologieproblem leisten, zur Frage, ob die jetzt übliche Auffassung vom Wesen und von den Zielen theologischer Wissenschaft, ihre gewohnten Arbeitsmethoden dem wahren Sinn, den echten tieferen Möglichkeiten und Aufgaben dieser Wissenschaft entsprechen. Die herrschende Methode, vor allem der katholischen Dogmatik, gehe ja besonders auf Cano zurück, dessen Ideen über Theologie aber noch nicht hinlänglich erforscht seien. M. unternimmt das hier in fünf Kapiteln : 1. Cano und die Theologen seiner Zeit ; 2. Die Theologie

im allgemeinen ; 3. Die theologischen Prinzipien ; 4. Die theologischen Schlußfolgerungen ; 5. Die Durchführung der theologischen Arbeit (les étapes du labeur théologique). Dieser fünfte Abschnitt wiederholt bei geringer Überarbeitung einen Artikel von M. in Revue de l'Université d'Ottawa, Jahrg. 1945 (section spéciale, vol. 15). Zum Schluß wird das Bild gezeigt, das für Cano den vollendeten Theologen darstellt (la physionomie du parfait théologien). Das Ergebnis lautet eher zu ungunsten Canos. Dessen Ansichten über den Zweck theologischer Bemühung stehen, sagt M., mit dem Standpunkt des hl. Thomas nicht mehr recht in Einklang. Ähnlich urteilte er bereits in einem zweiten Artikel der obengenannten Revue, Jahrg. 1946 : De saint Thomas à nos manuels (sect. spéc., vol. 16). Für Cano sei die theologische Arbeit nicht weitere beschauliche Durchdenkung der christlichen Wahrheit, um deren Gehalt immer tiefer zu erforschen, zu entfalten, aus den Ursachen und Gründen zu verstehen, die einzelnen Wahrheiten in einem großen Zusammenhang zu sehen. Diese Aufgabe, auch die Gewinnung sog. theologischer Konklusionen, halte Cano für schon vollendet dank den Leistungen der Vorzeit. Man habe nunmehr nur die christlichen Lehren weiterzugeben, zu beweisen und zu verteidigen. Dazu allein seien die loci theologici und die Methode ihrer Verwendung gedacht. Solche konkrete Ausrichtung auf Belehrung anderer oder Verteidigung je nach den Bedürfnissen, je nach der Art des Gesprächspartners, lege das Hauptgewicht natürlich auf die Dialektik statt der Logik, die Analyse statt der Synthese, fordere möglichste Erudition, bringe aber auch einen Stillstand der spekulativen Theologie, eine Haltung apriorischen, selbstzufriedenen Dogmatismus mit sich.

Urteilt der Verf. nicht allzu pessimistisch, deutet er Cano immer richtig ? Er wiederholt z. B. die Ansicht von M. Jacquin O. P., Cano habe an Erforschung und Entfaltung der Offenbarungslehre nichts mehr erwartet (S. 90). Ein Satz im Prooemium soll das belegen, der aber wohl mißverstanden wird. Cano schreibt : « Certe post priores illos, in rerum inventione tribuere sibi posteriores vix quidquam possunt. » M. erblickt darin eine prinzipielle Behauptung, während es im Zusammenhang gelesen doch eher nur Feststellung einer Tatsache zu jener Zeit sein soll, nicht etwa auch in alle Zukunft hinein gesprochen. Cano vergleicht die früheren Gelehrtengenerationen (es handelt sich vorerst nicht bloß um die Theologie, sondern um die « disciplinae », um die « doctrinarum auctores » überhaupt) mit der « iunior schola », den « recentiores », « iuniores » und anerkennt den fortschrittlichen Beitrag der letzteren in Dingen der methodischen Ordnung bei Behandlung und Darbietung des von den früheren Autoren stammenden Wissensstoffes. Ordo, dispositio, perspicuitas, forma disserendi : darin haben die « Jüngeren » vieles voraus, das soll man von ihnen lernen ; indem der Theologe die « priores » und die « posteriores » liest, wird er seine Disputationen vorteilhafter gestalten können (« utrisque legendis » : es handelt sich also um bereits Vorhandenes, nicht um alle künftigen Schriften auch noch). Hier meint Cano, nach dem ganzen Kontext zu schließen, unter « posteriores » vorwiegend die Humanisten, von ihren Interessen und Errungenschaften ist da die Rede. Das bestätigen z. B. manche Anspielungen

im 12. Buch, Kap. 10, wo den « recentiores theologi » die « schola », « scholae theologi » gegenübergestellt werden, als erster Thomas, für Cano der « perfectus absolutusque ... diligentissimus absolutusque theologus » (ib. Kap. 2). Neben humanistisch Orientierten mag Cano noch vielfach, wenn er im Verlauf seiner Darlegungen von den « iuniores theologi » eher geringschätzig spricht, die Nominalisten einrechnen, die er unmißverständlich in seiner Kritik über müßige und läppische Fragestellungen sowie über sophistisches Wesen anprangert, mit ähnlichen Klagen, wie man sie bei Vitoria findet (vgl. etwa 9. Buch, Kap. 1). Kap. 3 und 4 des 7. Buches befassen sich unter anderm mit Worten Cajetans, welche die Freiheit einer neuen Schriftexegese selbst gegen die früher in der Kirche allgemein vertretene Auslegung zu fordern schienen, « alioqui spes nobis et posteris tolletur exponendi Scripturam sacram, nisi transferendo, ut aiunt, de libro in quinternum ». Canos Entgegnung lautet : « Minime vero gentium. Nam ut illud praeteream, quod in sacris Bibliis loci sunt multi atque adeo libri integri, in quibus interpretum diligentiam Ecclesia desiderat, in quibusque proinde iuniores possent et eruditionis et ingenii posteris ipsi quoque suis monumenta relinquere ; in illis etiam, quae antiquorum sint ingenio ac diligentia elaborata, nonnihil nos christiano populo, si volumus, praestare et quidem utilissime possumus ... » Mit dem ersten Teil dieses Satzes hätte sich die Meinung, die Entfaltung der Offenbarungslehre sei abgeschlossen, doch wohl denkbar schlecht vertragen, wie mit dem zustimmend beigefügten langen Zitat aus Vinzenz von Lerin. Aber es mag sein, daß M. in De locis theologicis zu sehr nach dem suchte, was Cano von vorneherein nicht bieten wollte, der vom dialektisch bestimmten Begriff der Loci ausgeht und ihn auf die Theologie anwendet. Hier hätte dem Verf. das Buch von A. Lang, Die loci theologici des Melchior Cano und die Methode des dogmatischen Beweises (München 1925), gute Dienste geleistet, das er kaum genügend kennt, wohl nur soweit, als Gardeil es im Art. Lieux théologiques des Dict. théol. cath. verwertet hat. Lang führt vorzüglich in ein historisches wie inhaltliches Verständnis des Werkes von Cano ein. Ferner wäre ein Artikel von Lang in *dieser* Zeitschrift, Jahrg. 1943 (Die Gliederung und die Reichweite des Glaubens ... II : Das Problem der theologischen Konklusionen bei Melchior Cano ...) von Nutzen gewesen. — Das hat M. richtig gesehen : Canos Werk De locis theologicis, so wie es unvollendet dasteht, bietet unserer Glaubenswissenschaft gründliche Belehrung über Quellen und Methode *positiver* Beweisführung, umsonst aber sucht man darin nach entsprechender Würdigung der Anliegen *spekulativer* Theologie.

Schöneck-Beckenried. *C. Zimara* S. M. B.

J. Hamer O. P. : Karl Barth. L'occasionalisme théologique de Karl Barth. Etude sur sa méthode dogmatique. — Paris, Desclée de Brouwer. 1949. 297 SS.

Das Buch ist nicht ohne bestimmte Absicht französisch geschrieben worden. Es entspricht dem heute stets wachsenden Einfluß des Basler Theologen im französischen Sprachgebiet. Näherhin will es verschiedenen

Unklarheiten entgegentreten, die gerade hier, und besonders in Frankreich, auf das Nichtvorhandensein einer streng zusammenfassenden Arbeit zurückzuführen sind. In diesem Sinn handelt es sich um das erste französische Buch über Barth, und dies von katholischer Seite! — Die Methode ist objektiv-darstellend und zugleich kritisch-historisch. Die Knappheit und Präzision vermag den dafür empfänglichen Leser zu begeistern. Die Sprache ist schmucklos, exakt, deutlich.

Der Untertitel lautet « Etude sur sa méthode dogmatique ». Die Methode hängt vom Begriff ab. Die Dogmatik aber steht für Barth zwischen der Verkündigung der Kirche (Gegenstand der Dogmatik) und dem Wort Gottes (Kriterium der Dogmatik). Dogma ist ein Beziehungsbegriff: das Zuverkündende im Hinblick auf die Regel, das Wort. Die Dogmatik prüft die Predigt von gestern und heute und bereitet so die Predigt von morgen vor. Da aber das Kriterium, das Wort, nicht direkt erreicht werden kann, ist, gewissermaßen zufällig und mit Vorbehalt, die Bibel als stellvertretendes Maß und Richtschnur aufzunehmen. Daraus ergibt sich die Einteilung des Buches: I. Das Wort Gottes (letztes, göttliches Kriterium der Dogmatik). II. Die Bibel (stellvertretendes, menschliches [!] Kriterium). III. Die Verkündigung (Gegenstand der Dogmatik). IV. Bewertung der Prinzipien und kurze Quellenkritik (Synthese).

Grundlegend ist der erste Teil. Barth versteht unter Wort Gottes nicht genau das Schriftwort (wie die alte orthodoxe Tradition), noch löst er es völlig von ihr (Spiritualismus); er geht seinen eigenen Weg (Kap. 2). Der Ausgangspunkt ist nach dem Verf. die dem Johannesprolog entnommene, strikte Äquivalenz von Gott, Wort und göttlicher Rede (Kap. 3). Das Wort Gottes ist also Person, Christus, Logos tou Theou. Daraus ergibt sich, daß das Wort allmächtig und schöpferisch ist, frei, der eine göttliche Akt selber (Aktualismus). Reden Gottes, Offenbarung, kommt nur dort zustande, wo Gott selber, seiner ganzen Unfaßbarkeit entsprechend, gegenwärtig wird. Die Ausführungen sind hier dem Zubehandelnden entsprechend dunkel. Es scheint, daß Barth unter Wort und Offenbarung nur die ungeschaffene, göttliche Tätigkeit versteht. Von einer geschaffenen Wirkung abstrahiert er. Demzufolge auch von jeder Gabe. Wir können also nicht von einem Sich-Geben Gottes sprechen, Gott erfaßt einzig momentan, sukzessiv, gewisse Ereignisse und Dinge.

Daraus ergibt sich, daß das Wort, als ungeschaffenes, stets verborgen bleibt. Überall, wo es in Erscheinung tritt, ist von einem absoluten Inkognito zu reden (Kap. 4). — Dies gilt besonders in der Christologie. Das Wort nahm nicht nur menschliche Natur, sondern die Natur der Sünde, samt der Neigung zum Bösen, an. — Ferner ist das Abbild Gottes im Menschen durch die Sünde nicht nur geschwächt, verdunkelt, sondern vernichtet.

Die Aufnahme des Wortes im gläubigen Menschen ist weniger Erkenntnis als Kontakt (Kap. 5). Glauben ist mehr Von-Gott-erkannt-sein als Gotterkennen. Die analogia entis wird scharf zurückgewiesen, um allein an der sogenannten analogia fidei festzuhalten. Die « teilweise Entsprechung » aber besteht hier darin, daß Gott gewisse Ausdrücke für sich in Anspruch

nehmen kann, um göttliche Wirklichkeit zu bezeichnen, die an und für sich nichts mit dem gemeinsam hat, was die Ausdrücke im menschlichen Sprachgebrauch bezeichnen. « Teilweise » heißt also von Gott aus, nicht vom Menschen. Gott hat das Recht, gewisse Ausdrücke für sich zu verwenden. Der Mensch wird damit um nichts in seinem Wissen und seiner Erkenntnis belehrt.

Konsequent extrem sind die Schlüsse im zweiten Teil. Die Bibel ist nicht nur nicht Wort Gottes, sondern sie ist auch nicht inspiriert. Sie ist einzig die Grenze, innerhalb der das Wort eingreift. — Die Kirche, wird im dritten Teil ausgeführt, ist für Barth (wie für Luther die Kirche des Glaubens, für Calvin die Kirche der Prädestinierten) die Kirche des Wortes. Die sichtbare Kirche ist völlig menschlich, sündhaft, relativ. Einzig beim Eingreifen des Wortes besteht zwischen beiden eine gewisse, geheimnisvolle Vereinigung.

Heben wir noch die Bedeutung des letzten, vierten, Teils hervor, wo die Synthese versucht wird. Das ganze System wird auf drei Prinzipien zurückgeführt. Erstens, Personalismus und Aktualismus des Wortes. Das Wort ist göttliche Person, ungeschaffener Akt, sich selbst, ohne Wirkung setzende Initiative. — Daraus folgt, daß es weder direkt erkannt noch erfahren werden kann (Finitum non capax infiniti. — Peccator non capax verbi divini). Das zweite Prinzip : Dem Menschen fehlt jedes Organ, um die Ankunft des Wortes auf- und wahrzunehmen. — Der Glaubensakt ist also nicht unser. Er wird nicht gesetzt, sondern besteht im Berührtwerden von der Kraft des Wortes. Von Glaubensmotiven kann also keine Rede sein, Apologetik wird hinfällig, Credo quia absurdum.

An Logik fehlt es nicht. Man versteht nun auch, mit welchem Recht man von « theologischem Okkasionalismus » sprechen kann.

Im letzten darstellenden Kapitel (12) werden die Quellen, oder besser gesagt *die* Quelle, der Einfluß Kierkegaards, untersucht. Das Problem, wenn man so sagen darf, besteht darin, daß Barth früher Kierkegaard entschieden zitierte, dann aber, seit der « Kirchlichen Dogmatik », dies unterläßt. Doch bleibt die Abhängigkeit konstant, denn Barth hängt nicht in einem sekundären Punkt von Kierkegaard ab. Das Gedankengut des Dänen wurde auf folgende zwei Linien zurückgeführt : Dualismus und Subjektivismus, — qualitativ unendlicher Unterschied zwischen Gott und dem Geschöpf und existentielle Innerlichkeit, — Paradox auf der einen Seite, Mystik auf der anderen. Barth übernimmt das Erste und verwirft das Zweite, die « kierkegaardische Ambivalenz » wird zur « Monovalenz » der Theologie Karl Barths. Alles liegt hier in der Unterstreichung der absoluten Transzendenz.

So kann man denn dem Verf. nur beistimmen, wenn er in der Konklusion zwischen Intention und Intuition unterscheidet. Die Absicht, der Kampf, ist das Gewichtige bei Barth, das Bedeutende an seinem Werk die Kritik — und Überwindung — des Liberalismus. (Damit ist wahrscheinlich das höchste Lob der Zeit gespendet, — « Existenz », so heißt es, ist Widerspruch !)

Die erste Frage ist natürlich die : Gibt das Buch wirklich treu die

Gedanken Barths wieder ? Inhaltlich dürften wohl kaum Bedenken bestehen. Die relativ günstige Aufnahme von protestantischer Seite scheint dies zu bestätigen. Man könnte sich höchstens fragen, ob nicht manchmal zu grelles Licht auf wesentliche dunkle Stellen geworfen wird (Form und Inhalt bleiben doch eine unzertrennliche Einheit !).

Ähnlich mag die Beurteilung der Zurückführung auf Kierkegaard lauten. Niemand wird die substantielle Wahrheit der Ausführungen bezweifeln. Im einzelnen ist die Formulierung der historischen Zusammenhänge vielleicht manchmal etwas schematisch geraten. Die Ausführungen über Kierkegaard selbst stützen sich auf Ruttenbeck und Torsten Bohlin.

Zur Gegenüberstellung des System Barth's mit der katholischen Lehre (Kap. 13) ist natürlich zu betonen, daß es sich weder um eine Widerlegung noch um eine Kritik im eigentlichen Sinn handelt. Der Schwerpunkt liegt diesbezüglich im vorausgegangenen Kapitel (12), d. h. in der historischen Analyse. Die wesentliche Abhängigkeit eines Theologen im formellen Sinn von einem Denker, der ausschließlich Reaktionär sein wollte, spricht an und für sich deutlich genug. — Hier, bei den « großen Zügen des katholischen Standpunktes », geht es einzig um vergleichende Hinweise auf einzelne Punkte. Die Konfrontation scheint aber doch ein bißchen zu engherzig ausgefallen zu sein. Warum sagt man nichts davon, daß doch letzten Endes die Veritas Prima, die Locutio Increata das entscheidende Motiv des Glaubens ist (wenigstens nach thomistischer Auffassung). Ferner wäre das Begriffspaar « aktive-passive Offenbarung » zur weiteren Klärung nutzbar. Die langen Ausführungen über mittelbare und unmittelbare Offenbarung scheinen wenig mit dem zu tun haben, was Barth in Wirklichkeit interessiert.

Damit sprechen wir aber, es versteht sich, in Bezug auf die Absicht des Verf., am Rand, ohne den voll zu würdigenden Wert des Ganzen zu berühren. — Das Buch ist im übrigen voll von interessanten Einzelheiten. Man mag es nicht unterlassen, auch die letzte der ausführlichen Anmerkungen im Anhang durchzulesen (n. 47 zu Kap. VIII und n. 48 zu Kap. XII wird man zwar vergeblich suchen !). Die Gedanken werden klar im unmittelbaren historischen Zusammenhang herausgeschält, erörtert, entwickelt und unter dem Gesichtspunkt der Methode synthetisiert. Ein kräftiger Zug geht von der ersten zur letzten Seite.

Schließlich ist noch ein Wort zur persönlichen Haltung gegenüber dem Andersgläubigen zu sagen. Der Ton ist überall sachlich, ernst und interesiert. So mag das Buch auch in dieser Beziehung für unsere Tage vorbildlich sein.

Tallaght-Dublin. *H. Stirnimann* O. P.

Mystik

Edith Stein : Kreuzeswissenschaft. Studie über Johannes a Cruce (Edith Steins Werke I). — Louvain, Editions Nauwelaerts, 1950. XII-300 SS.

1. Vorliegende Studie über den heiligen Johannes vom Kreuze, als synthetische Darstellung seines Lebens und seiner Schriften in ihrer wechselseitigen Beziehung und inneren Einheit, hat die bekannte ehemalige Husserl-Schülerin und spätere Karmelitin (seit 1934 im Karmel zu Köln-Lindenthal), Schwester Teresia Benedicta a Cruce, für den 400. Jahrestag seiner Geburt (1542-1942) verfaßt. Sie erscheint aber erst jetzt als erster Band von Edith Steins Werken. Am 2. August 1942 schrieb sie noch daran. Gegen Abend dieses Tages holte sie die deutsche Gestapo aus dem Karmel zu Echt in Holland, in welchem sie seit 1938 weilte, um sie nach Osten zu verbringen, wo sie um den 10. August, vermutlich in Auschwitz durch Vergasung, den Tod fand.

« Kreuzeswissenschaft » lautet der Titel. « Wissenschaft » bedeutet hier im Sinne der Verfasserin eine Grundüberzeugung, die, zutiefst erfaßt und erlebt, das ganze Denken, Streben und Leben eines Menschen durchwirkt und durchgestaltet : keine bloße Theorie, obwohl sie zur Theorie nachträglich geformt werden mag, sondern « wohlerkannte Wahrheit . . ., aber lebendige, wirkliche und wirksame Wahrheit » (3, mit den anschließenden, höchst beachtenswerten Ausführungen über « Sachlichkeit » 4/7).

Die nun gemeinte Grundüberzeugung heißt « das Kreuz » : die einzig entscheidende Bedeutung des Kreuzes, des vom Heiland getragenen und von den Seelen Ihm nachgetragenen Kreuzes, d. i. der Selbstverleugnung bis zur gänzlichen Selbstopferung im Tode (26 f.). Wie Johannes vom Kreuze schreibt : « Erst wenn die Seele in tiefster Erniedrigung *förmlich zu nichts geworden ist*, kommt ihre geistige Vereinigung mit Gott zustande . . . Diese Vereinigung *besteht einzig in einem Kreuzestode bei lebendigem Leibe, im Sinnlichen wie im Geistigen, äußerlich wie innerlich* » (27, aus *Aufstieg* II 6, die Unterstreichungen vom Rez.).

Freilich, um es schon gleich zu betonen, könnte die unerbittliche Einseitigkeit des Heiligen, gar mit der überspitzten Ausdrucksweise, die zur mystischen Tonart zu gehören scheint, falsch gedeutet werden. Davon hat sich schon die heilige Teresia gelegentlich zu distanzieren gewußt. Auch Bossuet, durch seinen Kampf gegen die quietistische Bewegung gewitzigt, hat in geistreichen Wendungen vor der Mißverständlichkeit der sanktjuanischen Nada-Losung gewarnt. Wir kommen übrigens später auf diesen Punkt zurück.

Daß die Verfasserin mit diesem heroischen Verleugnungsprogramm sich selbst zu ihrer eigenen Lebensauffassung, wie auch zu ihrem eigenen längst geahnten tragischen Lebensende bekennen wollte, fühlt der Leser so deutlich heraus, daß er nur mit scheuer Ehrfurcht ihren eindringlichen Ausführungen lauscht und nachgeht. (Über ihren Lebenslauf vgl. das weitverbreitete Bändchen : *Edith Stein*, von Teresia Renata de Spiritu Sancto, 5. Auflage, Nürnberg 1950.)

Edith Steins Arbeit umrahmt in recht künstlerischer Aufmachung einen langen theoretischen Teil (II. Kreuzeslehre 29-242) zwischen zwei kürzeren mehr biographischen Abschnitten (I. Kreuzesbotschaft 9-28 ; III. Kreuzesnachfolge 243-280). Letzterer wird von den Herausgebern als Fragment bezeichnet. Es fehlt ja offenbar die zu erwartende Schlußbetrachtung.

Dieses ausgebliebene Nachwort hat aber die Verfasserin doch in einem Brief aus dem Lager, wo sie auf den Abtransport wartete, noch in letzter Stunde schreiben dürfen. Es lautet : « Eine scientia crucis kann man nur gewinnen, wenn man das Kreuz gründlich zu spüren bekommt. Davon bin ich vom ersten Augenblick an überzeugt gewesen und habe von Herzen gesagt : Ave Crux, spes unica ! » (im oben genannten Bändchen 227).

Sonst aber bildet besagtes Fragment ein in sich vollendetes Stück von packender Wirkung. Es hätte eher vielleicht der große zweite Teil die nachbessernde Gestaltung letzter Hand nötig gehabt.

Dieser zweite Teil bringt und bespricht in ausführlicher Behandlung den Inhalt der Hauptwerke des Heiligen und zerfällt in drei Abteilungen :

§ 1. Kreuz und Nacht (Nacht der Sinne) 32-48 ;

§ 2. Geist und Glauben, Tod und Auferstehung (Nacht des Geistes) 49-165, mit dem bedeutsamen Exkurs aus Eigenem über die Seele im Reich des Geistes und der Geister 135-165 ;

§ 3. Die Herrlichkeit der Auferstehung 166-242, mit den zwei Unterabteilungen : 1. In den Flammen der göttlichen Liebe und 2. Der Seele Brautgesang.

Die Abteilungen § 1 und § 2 entsprechen hauptsächlich dem *Aufstieg* und der *Dunklen Nacht* in paralleler Zusammenstellung dieser zwei Werke.

Die Abteilung § 3 befaßt sich zuerst mit der *Lebendigen Liebesflamme*, die den krönenden Abschluß jener zwei ersten Schriften und wohl auch das glänzendste Meisterwerk des Heiligen bildet und dann mit dem schwierigeren und weniger einheitlichen *Geistlichen Gesang*.

Meist wird einfach der durch entsprechende Auslassungen gekürzte Text des Heiligen wortwörtlich wiedergegeben, mit einleitenden und, wo nötig, begleitenden Erörterungen.

Die Verfasserin will die Frage offen lassen (2, 155/6), ob die spätere Fassung der zwei zuletzt genannten Schriften, vor allem des *Brautgesanges*, als apokryph anzusehen wäre. Jedenfalls aber, soweit nachgeprüft werden konnte, folgt sie durchwegs der zweiten Fassung (vgl. zu dieser noch umstrittenen Frage *Gregorianum* 1949, 347 ff. und 1951, 247 ff., wo M. Ledrus S. J. sich sehr entschieden [1949, 364-392] für die Echtheit der zweiten Fassung des *Cantico* ausspricht).

Nebenbei werden uns in musterhafter Nachdichtung die drei unvergleichlichen Lieder geboten, an die der große Mystiker seine Ausführungen anknüpft : *Dunkle Nacht* 37/8 ; *Lebendige Liebesflamme* 166 ; *Brautgesang* 196-205, der letzte sogar in kunstvoll gereimten Versen.

Auf den letzten Seiten teilen uns die Herausgeber sehr dankenswerte Angaben mit über das Leben und die Persönlichkeit der Verfasserin, sowie über die Zielsetzung und Entstehung ihrer Schrift 281-300.

2. Bei unserer tiefen Verehrung für den heiligen Kirchenlehrer und für seine begnadete Interpretin können wir kaum wagen, es auszusprechen ; und doch will uns scheinen, daß die begriffliche und systematische Fassung, in welcher Johannes vom Kreuz seine Theorie der Mystik darbietet, in doppelter Hinsicht gleichsam belastet oder beschattet ist.

Einmal durch die negative Theologie des Ps.-Areopagiten, den man damals allgemein für einen richtigen Apostelschüler aus der Urkirche hielt (Edith Stein scheint noch selbst dieser Meinung zu sein), nach welcher man sich Gott eher nähert durch Nichtbegreifen als durch Begreifen, im Nichtwissen, « im Strahl der Finsternis ». Das dient ihm, die Nacht des Geistes als das Gesetz der mystischen Beschauung zu begründen. Nun haben die Herausgeber von Edith Stein selbst die Notwendigkeit empfunden, diesbezüglich eine Korrektur anzudeuten. Sie schreiben in einer Fußnote 104 : « Es wird hier allein die negative Beschauung dargelegt, auf die der heilige Johannes im besonderen eingeht, nicht aber der Weg zur affirmativen Beschauung. »

Wie verhält es sich nun mit dieser « dunklen » Beschauung ?

Es versteht sich zunächst, daß die negative Theologie ihre Berechtigung hat. Wie weit wir auch sonst Gott positiv erkennen mögen, Er bleibt immer der Unbegreifliche oder richtiger der « Überbegreifliche ». Das aber gilt und kann uns bewußt werden sowohl außerhalb als innerhalb des mystischen Bereiches, ja sowohl außerhalb als innerhalb der Glaubenslehre ; erhellt es doch schon durch das natürliche Wissen, ex naturali rationis lumine. Daher die Möglichkeit und die Sehnsucht, Ihn immer besser zu erkennen, die im mystischen Leben eine so empfindliche Rolle spielt.

Tatsächlich herrscht die eigentliche dunkle Beschauung nur auf der ersten Stufe des mystischen Lebens, die jener göttlichen *Berührungen*, wo die Seele die staunende Erfahrung der liebenden Gegenwart des Allerhöchsten im tiefsten Seelengrunde macht, aber ohne sonstige gegenständliche Bestimmungen, « allgemein und dunkel ».

Später aber, auf höheren Stufen, beginnen die inneren, meist rein geistigen Ansprachen, Visionen, Erleuchtungen und Offenbarungen, die einen ganz bestimmten Inhalt aufweisen und, wenn echt, die Seele in der Liebe mächtig fördern, wiewohl es 106 in verkürzter Wiedergabe sanktjuanischer Gedanken von ihnen heißt : « sie sind nicht Gott selbst und führen nicht zu Gott ». Man weiß ja, wie in diesem Punkt die heilige Teresia von Johannes bewußt abweicht. Sie schildert eben unbefangen die eigene Erfahrung und kümmert sich um rein theoretische Überlegungen kaum. Für sie kam « der dunkle Strahl der Finsternis » nicht in Betracht, mochte sie auch davon gehört haben (vgl. 151-153).

Auf der höchsten Stufe gar, bei der mystischen Vermählung, flutet das innere Licht in strahlender Herrlichkeit. Der heilige Johannes selbst schildert uns mit glühenden Worten (*Flamme*, Strophe III, Vers 1), wie dann die Seele Gottes Vollkommenheiten — die Feuerlampen — in ihrer Erhabenheit, Vielheit und wesentlichen Einheit, eigentlich Identität, selig erlebt. Dies sei « nach seiner Ansicht die höchste Offenbarung und Erkenntnis Gottes, die es in diesem Leben geben könne ». Hier ist von

Dunkelheit und Nichtwissen nicht mehr die Rede. « Der Strahl der Finsternis » ist erloschen. « Wenn es auch nicht mit der gleichen Klarheit geschieht wie im anderen Leben, so erkennt doch die Seele all diese Wahrheiten klar und deutlich » (*Flamme*, Strophe III Schlußbemerkungen, bei Edith Stein 189 ; aber der vorher zitierte Satz kommt, soviel ich sehe, bei ihr nicht vor).

Es handelt sich um die bekannte Identität der göttlichen Attribute in der einen einfachen Wesenheit des göttlichen Seins : « denn alles was an Gott ist, das ist Gott selber », wie Eckhart mehrmals betont. Die rein philosophische Spekulation kann zwar bis zum Erweis dieser Wahrheit steigen. Aber die mystische Seele allein erfährt sie als gegenwärtige Wirklichkeit in ihrem Innersten.

Bekanntlich ist bei der heiligen Teresia diese erhabenste Stufe des mystischen Aufstieges durch das ständige Erfahren des in der Seele einwohnenden dreieinigen Gottes in der Verschiedenheit der Personen und der Einheit des Wesens erkenntnismäßig gekennzeichnet. Vielleicht liegt beim heiligen Johannes vom Kreuz eine Anspielung darauf, wenn er an dieser Stelle schreibt : « Jedes der göttlichen Attribute ist das göttliche Sein selbst, in einer jeden seiner Hypostaten, Vater oder Sohn oder Heiliger Geist, denn jedes dieser Attribute ist Gott selbst » (*Flamme*, Strophe III, Vers 1, anfangs ; vgl. auch ebend. Vers 5/6 gegen Schluß). Die Entsprechung ist aber nicht ganz genau.

Ein anderer Gesichtspunkt aber muß noch in diesem Zusammenhang beachtet werden. Nach Aussage unserer Zeugen, vor allem der heiligen Teresia, wird für die meist kurze Dauer der mystischen Ergriffenheit das sinnenbedingte, begrifflich-diskursive Denken der gewöhnlichen, natürlichen oder übernatürlichen Geistestätigkeit durch eine Art innerer Hemmung mehr oder weniger unterbunden. Diese nur vorübergehende Hemmung ist es, die im Bereich des Erkennens die Nacht der Sinne und des Geistes vor allem ausmacht. So kündigt sich denn der Beginn des mystischen Lebens damit an, daß in den Übungen des inneren Gebetes die überlegende Erwägung der Heilswahrheiten mit ihrem Nacheinander von bildlichen Vorstellungen und begrifflichen Gedanken (Betrachtung) zurückgedrängt wird, um einer neuen, höheren Gebetsweise (mystische Beschauung) Platz zu machen. Auf diese Wende des inneren Gebetes sollen Seelenführer recht acht geben, um keinen Schaden zu stiften (vgl. *Flamme*, Str. III, Vers 3 § 4-16).

Diese höhere Gebetsweise kann und darf nicht aus eigenem Fleiß angestrebt, geschweige denn eingeübt werden. Was die Seele in dieser Hinsicht anstreben kann und darf und soll mit höchstem Fleiß, das ist nur die Vollkommenheit der Liebe, des übernatürlichen Lebens. Ob ihr aber Gott daraufhin mystische Gnaden erteilt, was Er ja meist früher oder später zu tun pflegt, das liegt einzig in seinem freien Ermessen : die mystische Erhebung des inneren Gebetes setzt erst auf göttliches Eingreifen ein, ohne menschliches Zutun und, wie gesagt, meist nur für kurze Zeit.

Wenn nun also, um ein Beispiel zu bringen, der heilige Johannes vom Kreuz in seinen Schaffensstunden bilderreichste Gesänge und weitausgesponnene Erklärungen über die mystischen Erlebnisse zurückblickend

konzipiert und zu Papier bringt — in jener wundervoll geformten Handschrift, die von innerer Seelenruhe und von künstlerischem Sinn zugleich zeugt —, da breitet sich bei ihm offenbar die gewöhnliche, sinnenbedingte Geistestätigkeit ohne merkliche Einschränkung aus. Die Zeit der Hemmung ist eben vorbei. Da ist er ebensowenig sprachlos (ἄφωνος *Myst. Theologia III*), wie der Ps-Areopagite in seinen nicht gerade wortkargen Traktaten.

Auf der oben erwähnten obersten Gebetsstufe aber fällt diese innere Hemmung so weit weg, daß der begnadete Mensch, Maria und Martha in einer Person vereinigend, zugleich all seinen sonstigen jeweiligen Obliegenheiten unbehindert und unbeschwert nachzugehen vermag. Dies haben insbesondere die heilige Teresia und die ihr in mancher Hinsicht ebenbürtige Ursulinerin aus dem 17. Jahrhundert, Marie de l'Incarnation, von sich selbst mehrfach bezeugt (vgl. *Seelenburg* VII. Wohnung mit den hiezugehörigen Seelenberichten und *Le témoignage de Marie de l'Incarnation*, Beauchesne, Paris 1931, 174 ss., 186 ss.).

So dürfen wir also abschließend feststellen, daß das Gesetz der dunklen Nacht das mystische Erkennen nur in ziemlich engen Grenzen beherrscht : im allgemeinen nämlich nur für die gemessene Dauer höhern Gebetszustandes und nur wegen der gleichzeitigen Unterbindung der gewöhnlichen, sinnenbedingten Geistestätigkeit ; speziell aber als Mangel an faßbaren, gegenständlichen Bestimmungen, als Nichtwissen also, nur auf der ersten Gebetsstufe, der eigentlichen Gebetsstufe der dunklen Beschauung. Auf der höchsten Stufe des mystischen Gebetes hingegen — um von den Zwischenstufen nicht zu reden — gießt sich eine Lichtfülle aus, die nur wenig noch hinter dem Licht der ewigen Herrlichkeit zurückbleibt, und zugleich kann sich die gewöhnliche Geistestätigkeit ungehemmt entfalten : die Nacht ist der Morgenröte des kommenden Tages gewichen.

Noch an eines sei hier erinnert, welches bei Edith Stein und ihrem heiligen Meister gewiß nicht verkannt wird, aber doch hin und wieder etwas verwischt erscheint. Es darf nämlich die dunkle Beschauung der Mystiker nicht auf die sogenannte « Dunkelheit des Glaubens » zurückgeführt werden. Das sind recht auseinanderliegende Zuständlichkeiten.

Bei der dunklen Beschauung, auf den unteren Stufen des mystischen Lebens, handelt es sich ex parte objecti um eine gewisse Dürftigkeit an gegenständlichen Bestimmungen, ex parte subjecti verbunden mit einer gewissen Hemmung der gewöhnlichen Geistestätigkeit.

Die Dunkelheit des Glaubens hingegen besteht darin, daß die in den Glaubenssätzen vorgelegten übernatürlichen Gegebenheiten (Trinität, Menschwerdung, Gnadenordnung usw.), obzwar nach ihrem Gehalt von der Vernunft deutlich erfaßt, von uns für wahr gehalten werden ohne Einsicht der Vernunft in ihre Wahrheit, aus demütig-dankbarer Unterwerfung gegen Gott, in blindem Vertrauen auf seine Weisheit. Das spielt sich alles auf der Ebene der gewöhnlichen Geistestätigkeit ab, ohne mystischen Einschlag.

Was der Gläubige für wahr hält, das weiß er und kann er bestimmt bezeugen. Daß es wahr ist, das weiß er nicht und kann er gar nicht wissen, sofern es sich nämlich um übernatürliche Geheimnisse handelt. Das kann er nur glauben. Es bleibt seiner Vernunft in undurchdringlichem Dunkel

verhüllt. Darin besteht eben die Dunkelheit des Glaubens. Mag man dies auch in die Nacht des Geistes einbeziehen, mystisch ist es nicht.

In wieweit diese Dunkelheit des Glaubens auf den höheren Stufen mystischer Erleuchtung teilweise aufgehoben wird, das ist eine Frage für sich, die wahrscheinlich bejaht werden darf, wie es der heilige Johannes vom Kreuz hier anscheinend tut. Über diese Frage können uns nur die Zeugnisse der Mystiker Aufschluß geben.

3. Die zweite Belastung der mystischen Theorien des heiligen Johannes vom Kreuz ist wohl schließlich von geringerer Bedeutung, wenn sie auch am ehesten mißbraucht werden könnte. Sie liegt nämlich mehr in der gewählten Formel und sonstigen Ausdrucksweise als in den eigentlichen Gedanken des Kirchenlehrers. Damit ist die schon oben berührte Nada-Losung gemeint, nach welcher die Seele alles Geschöpfliche gänzlich abstreifen müsse, und mithin « förmlich zu nichts werden », um zur Vereinigung mit Gott zu gelangen.

Die entsprechenden Forderungen werden hin und wieder mit bitterer Folgerichtigkeit erhoben. « Sich um Gottes willen alles dessen entledigen, was nicht Gott ist, das heißt Lieben » (52 nach *Aufstieg* II 4). So wird denn auch « die Abwendung alles dessen, was nicht Gott ist » (105) verlangt. Die verschiedenen Erleuchtungen des Geistes werden daher abgelehnt : « sie sind nicht Gott selbst und führen nicht zu Ihm » (106). Die Seele muß in die Nacht eingehen, wo sie Gott « von allem befreit, was nicht Gott ist » (123) und so « in tiefster Erniedrigung bis zur Auflösung in Nichts gelangen » (55). « Wendet sie sich zu den Geschöpfen, dann entziehet sie sich der göttlichen Liebe » (164).

Versöhnlicher und verständlicher klingt es aber, wo die positive Seite des Verleugnungsprogramm zum Ausdruck kommt. Was die Seele erstrebt und erreichen soll, ist « eine feste Entschlossenheit und Entschiedenheit, ja nichts zu tun, was sie als Beleidigung Gottes erkennt, und nichts von dem zu unterlassen, wodurch sie Ihm dienen zu können glaubt », « eine überaus wachsame Sorgfalt und ängstliche Aufmerksamkeit auf das, was sie für Gott tun und unterlassen soll, um Ihm wohlzugefallen », so daß « alle Anstrengungen, Wünsche und Fähigkeiten der Seele, nachdem sie von allen anderen Dingen losgelöst sind », — von den Dingen nämlich, die dem göttlichen Wohlgefallen nicht entsprechen, — « mit ganzer Kraft und Macht auf den Dienst Gottes hin » abzielen (123 nach *Dunkler Nacht*, Strophe II, Vers 1, § 4, Kap. 16).

Nun aber ist alles, was hier verlangt wird, samt der Liebe von der es ausgeht, ganz und gar geschöpflich, bezieht sich zudem nicht selten auf Geschöpfliches, wenn auch nur im Hinblick auf Gott. Das Geschöpfliche ist also nicht als solches der Seele verwehrt, sondern nur insofern es der Vollkommenheit der Liebe im Wege steht, ihren gebieterischen Forderungen widerspricht oder ihr weiteres und höheres Gedeihen hindert, die Liebe in ihrem Wesen verletzt oder in ihrem Aufstreben lähmt. Denn Ziel und Wesen der mystischen wie der asketischen Wege liegt an der Liebe allein, wie es im *Geistlichen Gesang* unvergleichlich schön und prägnant geschrieben steht : « Ni ya tengo otro oficio — Que ya solo en amar es mi ejercicio ».

Kein Amt ist mir geblieben —
Nur *eines* üb' ich noch, und das ist Lieben (*Cantico* Str. 19, 204).

So sehr liegt alles an der Liebe, daß an und für sich die Liebe auch ohne Mystik ausreichte, während die Mystik ohne Liebe nicht bestünde.

Das Geschöpfliche, gleichviel ob es der Ordnung der Natur angehört oder der Gnade, ist ja von Gott selbst in ewiger Liebe erdacht und gemacht worden, zum Wohle der Geschöpfe, vor allem der Seelen und der Geister, jener edelsten der Geschöpfe, und damit zugleich zu seinem Ruhm und Wohlgefallen. Und alles, wodurch die Vereinigung der Seele mit Gott gefördert oder vollzogen wird, ist lauter Geschöpfliches, von Gott in Gnaden der Seele zugedacht und zugeteilt, bis hinauf zu ihrer Vergöttlichung *per participationem*, zunächst auf Erden in der geistlichen Vermählung, zuletzt in der ewigen Seligkeit.

So heißt es also beim heiligen Johannes vom Kreuze recht auf die Sache schauen und sich nicht abschrecken lassen durch die scheinbare Düsterkeit der angewiesenen Wege. Er will einmal die Seelen aus der einschläfernden Bequemlichkeit einer lässigen Lebensführung aufrütteln und gebraucht dazu entsprechend scharfe Mittel. Schließlich aber löst sich alles in wohltuende Ausgeglichenheit, wie er denn auch wegen seiner liebreichen Milde bekannt war. So sehr war ihm ja der Sinn für richtiges Maß in der Selbstverleugnung, die « discretio », eigen, daß sich die heilige Teresia gerade an ihn wandte, um übertriebene Strengheiten in gewissen männlichen Reformklöstern des Karmels abzustellen. Es bleibt auch so ernst genug : ganze Entsagung und Ertragung durch ganze Hingabe aus ganzer Liebe zum Ruhm und Wohlgefallen des Allerhöchsten : der Kreuzweg.

Mancher wird dennoch lieber zur heiligen Teresia in die Schule gehen. Bei ihr, ob ihrem immer wachen und hellen Sinn für die Wirklichkeit, ob ihrer feinfühlenden und verstehenden Menschlichkeit, ob der bezwingenden Echtheit und Ursprünglichkeit ihrer Bekenntnisse, nicht zuletzt auch wegen der leuchtenden Klarheit ihrer Darlegungen, fühlt sich der Leser vom Anfang bis zum Ende, ohne je irgendwo angestoßen zu werden, zu freudiger Zustimmung bewogen.

Anschließend wollen wir uns die Freude nicht versagen, einige Aussprüche des großen Mystikers zu buchen, die zeigen dürften, wie weit er von allen jenen verstiegenen Verzichtübungen entfernt war, für die man sich in quietistischen Kreisen auf seinen Nada-Spruch zu berufen pflegte.

« Hingerissen von der Liebe, denkt die Seele nur daran, wie sie sich durch wahre Liebe Gott weihen könne, ohne Rücksicht auf eigenen Gewinn », aber, heißt es sofort darauf, « man kann unmöglich zur vollkommenen Liebe gelangen ohne den Genuß der vollkommenen Anschauung Gottes » (237 nach *Gesang*, Strophe 38, Vers 5). Wir « sollen die ganze Kraft unseres Gebetes auf das richten, was Gott am meisten wohlgefällig ist ... Die Bitte um das ewige Heil ist es, die Gott am meisten gefällt ... In Wahrheit rufen Ihn diejenigen an, die Ihn um die höchsten, wahren Güter bitten, wie es jene des Heils sind » (95 nach *Nacht* III 43).

« Ein Beweis schwacher Liebe wäre es, die Bitte um den Eintritt in die Vollkommenheit und Vollendung der Liebe zu unterlassen » (171 nach

Flamme, Strophe I, Vers 5). « Je größer die Liebe ist, desto ungeduldiger ersehnt sie den Besitz Gottes ; ihn erhofft sie jeden Augenblick mit sehnlichstem Verlangen » (185 nach *Flamme*, Strophe III, Vers 3, § 2).

4. Im Vorhergehenden haben wir eigentlich mehr zum Werk des heiligen Johannes vom Kreuz als zu dessen Darbietung bei Edith Stein Stellung genommen, und wohl insofern mit Recht, als sie sich meist sehr enge ihrem Meister anschließt. Nur sei nebenbei noch kritisch bemerkt, daß sie im Verlauf ihrer Erörterungen öfters (z. B. 53, 101, 104, 106) Dinge in den Bereich des Glaubens verlegt, die an und für sich eher zum Gebiet rein philosophischer Betrachtung gehörten, wofür übrigens der Heilige wohl selbst verantwortlich sein dürfte.

Nun aber kommen wir zum Schluß auf den großen Exkurs aus Eigenem (135-165), wo wir nach Ansage des Vorwortes etwas von dem finden sollen, « was die Verfasserin in einem lebenslangen Bemühen von den Gesetzen geistigen Seins und Lebens erfaßt zu haben glaubt » (1). Hier aber nehmen wir nur auf das Bezug, was sie zur Aufhellung der « wesenhaften » (substanziellen) Vereinigung bzw. Berührung zwischen Gott und Seele vorbringt. Wir übergehen also nebst manchem anderen ihre aufschlußreichen Ausführungen über den spezifischen Unterschied zwischen der gnadenmäßigen und der mystischen Einwohnung Gottes in der Seele (146-161), wo sie der heiligen Teresia eher als dem heiligen Johannes zu folgen bekennt : da dürfte sie aber den inneren Zusammenhang der beiden Arten der Einwohnung vielleicht zu wenig beachtet haben.

Besagte Vereinigung Gottes und der Seele, eine Vereinigung von Wesenheit zu Wesenheit, « von der reinen und bloßen Wesenheit Gottes zur reinen und bloßen Wesenheit der Seele » wird von Edith Stein öfters herangezogen (60, 107, 134, 179, 190 vgl. *Aufstieg* II 14, *Nacht* II 23-24, *Flamme*, Str. II, Vers 4).

Sie muß offenbar in Verbindung mit dem gebracht werden, was die Verfasserin eben hier über den reinen Geist und die Gedanken des Herzens auseinandersetzt (140-143 vgl. schon 104). Der reine Geist ist es, der das tiefere Wesen der Seele ausmacht : der Geist im eigentlichen Sinne, gelöst von allen Bildern und Begriffen, gelöst aus der Mannigfaltigkeit verschiedener Kräfte, geeint und vereinfacht in einem Leben, das Erkennen, Eingedenksein und Lieben in einem ist (104). Dieses « ursprüngliche Leben der Seele in ihrem Wesensgrunde, in einer Tiefe, die vor aller Spaltung in verschiedene Kräfte und ihre Betätigung liegt », ist eben « der Ort der Vereinigung » (140). « Gott selbst hat sich » dieses Innerste des Menschen « zum Wohnsitz auserwählt » (143). Hier flutet das Eigenleben, das Ur-Leben der Seele, schon « ehe das Leben der Vereinigung beginnt » (140).

Da gibt es aber « eine erste Schwelle », wo die Gedanken des Herzens, noch bevor sie deutlich geformt und gefaßt werden können, « spürbar werden ». Dieses Spüren liegt noch « vor der Spaltung der Kräfte und Tätigkeiten », ist aber « schon nicht mehr das reine innere Leben der Seele » (140). « An dieser Schwelle beginnt die Scheidung gattungsmäßiger, kennbarer, seelischer Fähigkeiten. » « Seelisches Leben, das, was in innerer Erfahrung faßbar ist », gehört schon nicht mehr zu diesem « Ur-Leben in der Tiefe » (141).

Das sind höchst eigenartige Ausblicke in eine Tiefenpsychologie, auf die wir nicht weiter eingehen können. Es genüge diesbezüglich festzuhalten, daß in dieser Tiefe ein Leben flutet, « das Erkennen, Eingedenksein und Lieben in einem ist » (104), ein « dunkles, liebendes Erkennen, worin die Seele in ihrem Innersten von Gott berührt wird, von Mund zu Mund, von Wesenheit zu Wesenheit » (107). Da gibt es also, bei aller Einheit in der Tiefe, ein unterscheidbares Tätigsein und folglich ebenso ein unterscheidbares Fähigsein, also bereits schon die Aufspaltung in verschiedene Kräfte und Tätigkeiten. Selbst wenn man mit manchem Denker des Mittelalters das Wesen und die Vermögen der Seele identifizieren wollte, blieben doch die Unterschiede im Tätigsein und mithin irgendwie im entsprechenden Fähigsein bestehen.

In einem Aufsatz über « Die mystische Vereinigung der Substanz der Seele » (*Gregorianum* 1949, 562-573) verbreitet sich K. Truhlar S. J. in betontem Anschluß an den heiligen Thomas mit großer Klarheit über unsere Frage. Er zeigt, um hier seine Konklusion wiederzugeben, « daß die Vereinigung der Substanz ein Geschehen umfaßt, dessen Struktur keineswegs ohne weiteres aus der äußeren Bezeichnung erhellt. Es handelt sich dabei zunächst um ein Erfahrbar-Werden der göttlichen Wirklichkeit in der Substanz der Seele. Das Göttliche wirkt auf die Substanz ein. Diese nimmt das Einwirken passiv entgegen und richtet sich auch aktiv auf das Erfahrbar-Gewordene. Das setzt in ihr ein erhöhtes Erkennen, Streben und Fühlen voraus, das in seiner Erhöhung und in seinem übernatürlichen Sein wahrnehmbar ist und *nur in einer Aktivierung der höchsten Bereiche der geistigen Vermögen bestehen kann, die dabei ihre Verschiedenheit wahren* (Unterstreichung vom Rez.). Die gewöhnliche Tätigkeit der seelischen Vermögen kann mehr oder weniger an der Wonne der Vereinigung der Substanz auf ihre Art teilnehmen, aber nie in diese Vereinigung konstituierend eingehen. Als Träger des Geschehens, das in der Vereinigung der Substanz eingeschlossen ist, wird auch die Substanz in ihrer Gottvereinigung wirklich wahrgenommen » (l. cit. 573). Es handelt sich also um das erfahrungsmäßige Selbsterleben der Seele in ihrem Gnadenstand samt dem gegenwärtigen Gott, der ihn der Seele liebend verleiht und sich ihr dabei zugleich erschließt : ein Erleben, dessen Gegenstände Substanz sind.

Damit scheint uns die Schwierigkeit im wesentlichen befriedigend gelöst zu sein und das Stein'sche Urleben der Seele in der Tiefe seine richtige Deutung gefunden zu haben.

Bevor wir diese lang gewordene und doch zu kurz gebliebene Besprechung schließen, sei nur noch auf jene Seiten hingewiesen, wo Edith Stein mit meisterhafter Einfühlungsgabe die literarische Eigenart, wie die Denk- und Arbeitsweise des Heiligen kennzeichnet (29-31, 194-209) und als charakteristisch für ihre persönliche Grundeinstellung folgende Stelle aus ihrer gedankenreichen und gedankentiefen Schrift mitgeteilt.

« Das Entscheidungsrecht über sich selbst steht der Seele zu. Es ist das große Geheimnis der persönlichen Freiheit, daß Gott selbst davor Halt macht. Er will die Herrschaft über die geschaffenen Geister nur als ein freies Geschenk ihrer Liebe. Er kennt die Gedanken des Herzens, Er durch-

schaut die tiefsten Gründe und Abgründe der Seele, in die ihr eigener Blick nicht dringt, wenn Gott sie nicht eigens dafür erleuchtet. Aber Er will nicht von ihr Besitz ergreifen, ohne daß sie selbst es will. Doch tut Er alles, um die freie Hingabe ihres Willens an den Seinen als Geschenk ihrer Liebe zu erlangen und sie dadurch zur beseligenden Vereinigung führen zu können. *Das ist das Evangelium, das Johannes vom Kreuz zu verkünden hat, dem alle seine Schriften dienen* » (145, Unterstreichung vom Rez.).

Damit stimmt nun « die hebräische Überlieferung » merkwürdig genug, die Origenes aus dem Mund eines bekehrten Juden vernommen zu haben berichtet (Origenes, *In Jerem.* 19, MG 13, 501 c - 503 a). Der große Alexandriner, bei dem die freien Entscheidungen der geistigen Geschöpfe das ganze Weltgeschehen ins Rollen bringen und bestimmen, wird wohl daran seine Freude gehabt haben.

« Gott ist kein Tyrann sondern ein König. Er herrscht nicht durch Gewalt, sondern durch Überredung. Er will, daß die Ihm Unterstehenden sich seiner Hausordnung aus freien Stücken fügen, damit das Gute, was einer tut, nicht ein erzwungenes sondern ein freiwilliges sei ... Gewiß hätte Gott in seiner Allgewalt unsere guten Werke selbst in uns hervorbringen können, so daß wir zwangsweise Almosen gäben und zwangsweise Mäßigkeit übten. Er hat es aber nicht gewollt. Deßhalb eben schreibt Er uns selbst vor, nicht aus Unlust oder aus Zwang (2 Cor. 9, 7) das zu tun, was wir tun : es soll aus freier Entscheidung geschehen. »

Schon recht ! Das soll uns aber an den wahrhaft abschließenden Spruch des heiligen Augustinus erinnern :

« Multa facit Deus in homine bona,
quae non facit homo ;
Nulla vero facit homo bona,
quae non Deus praestat,
ut faciat homo. »

Und eben damit schließen auch wir ab, herzlich dankend für die hochwertige geistige Gabe, die uns Edith Stein übers Grab geschenkt hat.

Freiburg. *M.-St. Morard* O. P.

Geistesgeschichte

J. F. Groner O. P. : Kardinal Cajetan, eine Gestalt aus der Reformationszeit. — Fribourg, Société Philosophique — Louvain, Editions E. Nauwelaerts. 1951. 80 SS.

Über die Persönlichkeit und vielseitige Tätigkeit des berühmten Dominikanerkardinals, dessen Kommentar zur Summa des Aquinaten das unvergänglichste Denkmal der thomistischen Schule darstellt, besitzen wir, vorab in deutscher Sprache, noch keine Gesamtdarstellung. Vorliegende Schrift will dieses Unrecht der historischen Forschung, zum Teil wenigstens, gut machen. Zum Teil. Denn sie bringt nur die biographische Einleitung und die bibliographische Grundlage zu einer umfassenderen Würdigung dieses

großen Mannes und seines großen Werkes, die bisher noch immer ausgeblieben ist und doch ein dringendes Bedürfnis der Geistesgeschichte wäre. In der Philosophie, in der Theologie, im Kirchenrecht, in der Polemik für die päpstliche Autorität, im Kampf gegen die deutsche Reformation, in der Moral, in der Exegese, in der Reformarbeit für Kirchen- und Ordensleben hat Thomas de Vio sowohl in seiner stillen Arbeitsklause als in der großen Öffentlichkeit Hervorragendes geleistet und zwar mit einer Originalität und Selbständigkeit, die unverkennbar die Züge des Genialen tragen. Man kann daraus die ungeheure Arbeit leicht ermessen, die erfordert wäre, um die hier ins Auge gefaßte Aufgabe zu bewältigen. Ob Verf., der einen Anfang dazu gemacht hat, die Mühe auf sich nehmen würde, diese große Leistung zu vollbringen, wissen wir nicht. Aber wir wünschen es sehr. Denn in diesen knappen achtzig Seiten hat er sich als ein Forscher ausgewiesen, der mit einer gründlichen Kenntnis der damaligen Zeit und der einschlägigen Fachgebiete eine wahrhaft glänzende Gabe der Darstellung verbindet.

Die zwei Hauptkapitel seiner Arbeit befassen sich mit « Cajetans Stellung in der Zeitgeschichte » (11-33) und mit der « Persönlichkeit Cajetans » (34-56). Ein letztes Kapitel (57-65) macht uns mit dem « wissenschaftlichen Werk Cajetans » in gedrängter Zusammenfassung bekannt. Darauf folgt ein wertvolles « Verzeichnis der Werke Cajetans in zeitlicher Reihenfolge » (66-73) und eine, wohl erschöpfende, « Bibliographie zu Cajetan » (74-78) mit Auslassung allgemeiner Werke wie Lexikon, Kirchengeschichten u. ä.

Es lag Verf. besonders daran, die sittliche Größe Cajetans herauszustreichen. « Diese sittliche Größe wird auch beweisen, daß selbst im vielverschmähten Rom der Renaissance jene christlichen Kräfte vorhanden und lebendig waren, die schon immer Menschen überragenden Formats hervorzubringen vermochten » (Vorwort).

Wir haben seine Ausführungen in einem Zug durchgelesen und wir zweifeln nicht, daß es auch vielen anderen ähnlich ergehen wird, so sehr hat er es verstanden, durch seine kraftvolle, farbenreiche und vorwärtsdrängende Art die Aufmerksamkeit mitzureißen. Besonders eindrucksvoll ist der Abschnitt über die Begegnung Cajetans mit Luther zu Augsburg (14-23), wo es vor allem galt, die Lichter richtig zu verteilen.

Zum Schluß möchten wir Verfassers Ausführungen über Cajetans Stil zitieren. « Abhold allem schöngeistigen Prunk, kein Wort zu wenig, keines zu viel, eher eines zu wenig, ohne Eleganz und Klassik, das Wesentliche in geladener Kürze sagend : so ist Cajetans Stil ein treffliches Abbild seiner geistigen Art ... Von dem brillanten Wortgefunkel seiner hyperhumanistischen Zeitgenossen wollte Cajetan nichts wissen. Dagegen hat er schon eine prinzipielle Abneigung, denn er hielt es für angemessen, daß, die Worte den Dingen und nicht die Dinge den Worten dienen sollen' ... Das soll jedoch nicht heißen, Cajetan sei ein literarischer Barbar gewesen und ohne sprachmusikalisches Gehör. Bisweilen findet man geradezu hochfein geschliffene und klingende Formulierungen. Vor allem trifft man solche in der Summula peccatorum. Dieses Büchlein, unmittelbar hingeordnet auf

den Rettungsdienst an der Menschenseele, ist nicht nur mit ansprechendem Ernst geschrieben, sondern auch im Wissen um die psychologische Wirkung der gut formulierten Wahrheit auf Verstand und Wille ... Wenn im ganzen unbedingt gilt, daß sich Cajetan mit Klarheit, allerdings mit einer etwas komplizierten, ausdrückt — das hat auch seinen Grund in der Tiefe der Komplexe, in welche er sich einbohrt — so sieht man, etwa bei der Lektüre des Kommentars, bisweilen gerne und sozusagen zur Erholung auf den tempelhaft einfachen Text des hl. Thomas. Denn die allzu prägnante Kürze Cajetans grenzt manchmal an die Sprache des Rätsels, und Melchior Cano, der schwungvolle Latinist, schreibt nicht ganz ohne Unrecht von einer « angeborenen Dunkelheit » cajetanischer Dikta, welche eben deswegen auch gelehrte und intelligente Leute nicht überzeugen könnten. Freilich lassen die Zitatoren dieser Stelle geflissentlich den zweiten Teil jenes Satzes weg, wo Cano mit einem Seitenblick auf diese 'gelehrten und intelligenten Leute' sagt : 'oder etwa deswegen (überzeugt Cajetan nicht), weil er wenig aufmerksam von den meisten gelesen wird' » (63-64).

Wer sich nur immer über Werk und Bedeutung Cajetans orientieren will, wird mit größtem Nutzen — und mit nicht geringem Vergnügen — zu dieser Broschüre greifen, wo er alles finden kann, was zu einem weiteren Studium dieses einzigen Mannes anregen und anleiten mag.

Freiburg. *M.-St. Morard* O. P.

A. Walz O. P. : Andreas Kardinal Frühwirth (1845-1933). Ein Zeit- und Lebensbild. — Wien, Herder. 1950. xv-619 SS.

Die Lebensbeschreibung eines Kirchenfürsten, der, geboren unter dem bereits so fernabliegenden Pontifikate Gregors des XVI., fast neunzigjährig starb unter der Regierung Papst Pius des XI., führt uns notwendigerweise ein gutes Stück neuzeitlicher Kirchengeschichte vor Augen, umsomehr wenn der Betreffende an vielen Ereignissen seiner langen Lebenszeit persönlich beteiligt war. Kardinal Frühwirth stand von 1891 bis 1904 dem Predigerorden als Generalmagister vor, war dann mit mehreren apostolischen Visitationen und von 1907 bis 1916 mit der päpstlichen Nuntiatur in München betraut und verbrachte den restlichen Teil seines Lebens als Kurienkardinal in Rom, wobei er von 1925 bis 1927 die Stelle eines Großpönitentiars innehatte und in den letzten Jahren (1927-1933) Kanzler der Heiligen Römischen Kirche war. P. Angelus Walz, ehemaliger Vorsteher des Generalarchivs des Dominikanerordens, ist seit vielen Jahren in Rom am päpstlichen Collegio Angelico tätig als Professor der Ordens- und Kirchengeschichte. Als Intimus des Kardinals Frühwirth während der Zeit seines Kurienkardinalates, war er, wie wohl kein zweiter, dazu berufen, die Lebensgeschichte seines hohen Freundes und Gönners in einer ausführlichen Beschreibung darzustellen. Als gewiegter Historiker hat Professor Walz sich eine geziemende Zeit gegeben, um den für das richtige Augenmaß erforderlichen Abstand zu gewinnen, seine persönlichen Erinnerungen zu ordnen und namentlich auch um die vielen Einzelforschungen durchzuführen, die sich als unumgänglich nötig zeigten für die gewissenhafte Ausarbeitung des

Lebensbildes eines Mannes, der auf so vielen und so verschiedenen Gebieten seine Tätigkeit entfaltet hat.

Der Biograph des Kardinals verfolgt dessen Lebensgang erst in der Österreichischen Heimat bis zum Eintritt in den Dominikanerorden, dann in den verschiedenen Ämtern als Dogmatikprofessor und Subprior im neu errichteten Studienhaus von Graz, als Prior des altberühmten Wiener Klosters, als Provinzial der damaligen « Provincia Imperii » des Predigerordens. Als P. Frühwirth im Jahre 1891 seit wenigen Monaten zum zweiten Male das Provinzialamt verwaltete, hatte er seine Provinz auf dem Generalkapitel des Ordens in Lyon zu vertreten und wurde daselbst von den Abgeordneten des gesamten Ordens zum General gewählt. Er war damals für viele seiner Wähler noch ein « homo novus », mit dem sie kaum Gelegenheit gehabt hatten, nähere, persönliche Bekanntschaft zu machen. Aber die zwölfjährige Periode seines Generalates zeigte, daß P. Frühwirth seiner vielumfassenden Aufgabe vollauf gewachsen war. Bei seinen täglichen Sorgen um das Wohl des Gesamtordens, zahlreichen Visitationsreisen, allmählichen Beseitigung so vieler Unzulänglichkeiten, die, als Folgen der Ausweisungen und Klosteraufhebungen in mehreren Ländern dem Aufschwung des klösterlichen Lebens hemmend entgegentraten, zeigte der Ordensgeneral auch ein sehr lebhaftes Interesse für die Wiederbelebung des Studiums. Das altangesehene Thomaskollegium (die sogenannte « Minerva ») in Rom, die junge Universität Freiburg in der Schweiz, die ihre theologische Fakultät den Dominikanern anvertraut hatte, und die päpstliche Kommission zur Herausgabe der *Werke des heiligen Thomas von Aquino* erfreuten sich seiner tatkräftigen Hilfe. In ganz besonderer Weise förderte General Frühwirth *ordensgeschichtliche* Studien, wie die des P. Denifle, P. Chapotin, der Baronin v. Wedel-Jarlsberg und des P. Mortier. Seiner Anregung verdankt man auch das Erscheinen der *Analecta S. Ord. Praedicatorum* (1893 ff.), der *Monumenta Ord. Fratrum Praed. historica* (1896), einer aszetischen Bibliothek von älteren Dominikanerschriftstellern und der Kölner Ausgabe der *Werke des heiligen Albert des Großen.*

Noch in seinen letzten Lebensjahren erwarb sich Kardinal Frühwirth große Verdienste durch seine erfolgreichen Bemühungen um die *Kanonisierung des heiligen Albertus* und dessen Erhebung zum Kirchenlehrer. Diesen Bemühungen, an denen auch der jetztige Biograph des Kardinals rühmlichsten Anteil hatte, wird in der Lebensbeschreibung mit vollstem Recht ein ausführlicher Abschnitt gewidmet.

Alles in allem dürfen wir uns freuen über das vorzügliche Gelingen dieses Lebensbildes, das uns so interessante Einblicke gestattet in eine Zeit, deren letzte Vertreter die jetzt lebende Generation noch persönlich gekannt und geschätzt hat.

Freiburg. *M. A. v. d. Oudenrijn* O. P.

Naturrecht

J. Meßner : Das Naturrecht. Handbuch der Gesellschaftsethik, Staatsethik und Wirtschaftsethik. — Innsbruck-Wien, Tyrolia-Verlag. 1950. 951 SS.

Jeder Kenner von Meßners « Soziale Frage » (letzte Aufl. 1938) kann nur mit Spannung zu diesem umfangreichen Werk greifen, da er berechtigterweise hoffen darf, hier eine ebenso gründliche Gesamtschau des sozialen Lebens zu erhalten, wie er sie dort bezgl. eines Teiles bekommen hat. Es ist sicherlich nicht übertrieben, wenn wir behaupten, daß wohl kein Leser dieses monumentalen Werkes enttäuscht sein kann. Wenngleich man vielleicht da und dort anderer Ansicht sein mag, so muß man doch eingestehen, daß der Verfasser mit hohem wissenschaftlichen Ethos eine überaus solide, klar durchdachte Doktrin vorträgt, die ihrerseits in sorgsamem Abwägen mit den Ansichten der verschiedenen Autoren der Gegenwart in Vergleich oder Gegensatz gebracht wird. Der Leser bekommt so einen Überblick über das gesamte Wissensgebiet der Gesellschaftslehre. Aus diesem Grunde ist das Buch wohl das geeignetste Nachschlagewerk für dieses Fach, geeigneter noch als etwa die Beiträge zu einem Wörterbuch der Politik, die bei Herder fortlaufend erscheinen. Denn der Stoff wird hier nicht nur lexikographisch in Einzeldarstellungen geboten, sondern in einen systematischen, wohlgegliederten Aufbau eingeordnet.

Die Gliederung des Werkes ist einfach und einsichtig : im *ersten* Buch werden die grundlegenden Fragen behandelt : Natur des Menschen (Moralphilosophie), die Natur der Gesellschaft (Sozialphilosophie), die Ordnung der Gesellschaft (Rechtsphilosophie), das Versagen der gesellschaftlichen Ordnung (die soziale Frage). Das *zweite* Buch ist der Gesellschaftsethik gewidmet : Familie, Kleinere Gemeinschaften, Nation, Völkergemeinschaft. Das *dritte* Buch behandelt die Staatsethik : Natur des Staates, Souveränität des Staates, Funktion des Staates, Dynamik des Staates. Das *vierte* Buch endlich befaßt sich mit der Wirtschaftsethik : Der Prozeß der Sozialwirtschaft, die Organisation der Sozialwirtschaft, die Integration der Sozialwirtschaft, die Kooperation der Sozialwirtschaften, d. h. die Weltwirtschaft.

Als Hauptziel seiner Arbeit bezeichnet der Verfasser (21) « die Darstellung der positiven, *konkreten* Forderungen des Naturrechts für die moderne Gesellschaft in einer auf diesem begründeten Sozialethik ». Ausgehend von dieser konkreten, für eine Sozialethik, die etwas nutzen soll, erforderlichen Zielsetzung, betrachtet es der Verf. als unumgänglich, sich um eine saubere Anthropologie zu bemühen. Hierbei sucht der Autor vor allem, die Erfahrungstatsachen für eine philosophische Anthropologie herauszustellen. Er erklärt dabei sogar, daß die empirische Anthropologie, die die Erfahrungsgegebenheiten kritisch erhebt und systematisch ordnet, feststelle, daß der Mensch ein geistbegabtes Wesen sei, während die metaphysische Anthropologie bis zur Geistseele und zur sozialen Struktur des Menschen aufgrund seiner *geistigen* Natur durchdringe. Man möchte sich

fragen, ob solche tiefgreifenden Ergebnisse der empirischen Anthropologie nicht schon weitgehend unter dem Eindruck der Metaphysik stehen. Allerdings scheint der Verf. selbst nicht zu sehr auf der strengen Abtrennung der beiden Methoden zu bestehen.

Interessant ist nun die Darstellung des Naturgesetzes, die sich von den üblichen dadurch unterscheidet, daß sie sich stärker, als es sonst geschieht, mit der Herausarbeitung der Erfahrungstatsachen befaßt, die der philosophischen Überlegung zur Orientierung dienen. Der Autor begnügt sich daher nicht mit der allgemeinen Wesensteleologie, etwa gemäß dem Prinzip : agere sequitur formam, sondern sucht diese Teleologie konkret in den Trieben und Antrieben des Menschen nachzuweisen. Er betont dabei mit Nachdruck, daß keine Veranlassung bestehe, diese Triebe des Menschen weniger als Naturgesetz zu bezeichnen, als wir es bereits gemeiniglich beim Tier schon tun. Das Eigentümliche beim Menschen ist allerdings, so erklärt der Autor, die Rolle der Vernunft im Ablauf dieser Triebe und Antriebe. So erhält durch die Vernunft das Naturgesetz im Menschen eine neue, nämlich sittliche Note. Der Verf. kommt im Verlaufe dieser Überlegungen zu folgender Definition des Naturrechts (36) : « Das Naturgesetz ist der in der menschlichen Natur gelegene Antrieb zu einem Verhalten im Einklang mit ihrer wahren Wirklichkeit ». Dabei wird mehr der Gesichtspunkt der Natur als der des Gesetzes unterstrichen. So ausdrücklich auf S. 57 : « Das Naturgesetz ist für den Menschen zuerst Natur und dadurch, sekundär, Gesetz ». Diese Ausdrucksweise könnte leicht mißverstanden werden, wenn man sich nicht klar würde, daß der Verf. unter « menschlicher Natur » eben die in die Vernunft übernommene Triebhaftigkeit der physischen Gestalt des Menschen verstände. Wenn wir dies konsequent durchdenken, dann kommen wir im Grunde auf die alte Bestimmung zurück, daß das Naturgesetz eine Angelegenheit unserer Vernunft sei und zwar unserer Vernunft, die den naturhaften d. h. physischen Antrieb unseres Seins als Forderung ausspricht. Man wird besonders darauf achten müssen, daß zum Naturgesetz nicht nur die physischen Antriebe unserer Natur gehören, auch nicht nur die vernünftige Erkenntnis dieser physischen Antriebe, sondern zugleich auch und zwar zuerst, d. h. im *wesentlichen* Teil die in der Vernunft selbst liegende naturhaft gegebene Veranlagung, diese erkannten Antriebe fordernd zu bejahen. Nur so kommt man zum Begriff der Sünde als einem Verfehlen gegen die eigene, nicht nur physische, sondern vernünftige Natur.

Sehr treffend erklärt der Verf. (61), daß das Sittliche für den Menschen *Natur* sei. Damit wird endlich aufgeräumt mit der Auffassung, als ob die Sittlichkeit unter die entia rationis fiele. Anderseits aber wird man nicht sagen können, daß die Übereinstimmung des Verhaltens des Menschen mit den Zwecken seiner Natur Sittlichkeit bedeute (61), da die Sittlichkeit auch Nicht-Übereinstimmung sein kann. Die *Realität* des Sittlichen wird vielmehr dadurch offenbar, daß der Willensakt seiner ganzen Naturhaftigkeit nach Übereinstimmung oder Nicht-Übereinstimmung mit der Vernunft einschließt. Das Sittliche ist demnach in die Naturhaftigkeit des Willens eingebettet. Man gewinnt bei dieser Gelegenheit doch den Eindruck, daß der Verf. zu stark das Physische im Naturgesetz unterstreicht in betonter

Nachbildung des Naturgesetzes in den Tieren. Der Verf. scheint hier nicht zur vollen Klarheit durchgedrungen zu sein, wie folgender Passus (77) deutlich beweist : « Das Naturgesetz ist seinem Gehalt nach ... mehr als nur die Kenntnis der unmittelbar einsichtigen sittlichen Prinzipien (von der traditionellen Naturrechtslehre Synderese genannt). Es ist auch Trieb und Antrieb. Das sittliche Bewußtsein ist nicht nur Wissen um die sittlichen Grundwahrheiten ; es ist auch das Wissen um die Verpflichtung, diesen Wahrheiten zu entsprechen. Das Naturgesetz ist demnach Gesetz in doppeltem Sinn : eine Gesamtheit allgemeiner Prinzipien sowie Trieb und Antrieb. Demzufolge ist nach der Naturrechtsethik das Sittengesetz wesenhaft dynamischer Natur. Es ist statisch nur insofern, als die unmittelbar einsichtigen Wahrheiten statisch sind, d. h. soweit die allgemeinen sittlichen Prinzipien in Frage stehen. Als Antrieb ist es eine bewegende Kraft zur zunehmenden Verwirklichung des Guten im persönlichen und im gesellschaftlichen Leben. » Wenn der Verf. zur Bekräftigung seiner Ansicht einen Text des hl. Thomas aus I-II 94, 3 anführt, in welchem Thomas nicht vom Naturgesetz, sondern von der naturalis inclinatio spricht, so bestärkt dies noch den Eindruck, als ob der Verf. zu wenig die Unterscheidung berücksichtigt zwischen naturalis inclinatio und naturalis lex. Das Naturgesetz setzt die naturalis inclinatio voraus. Im Wesen ist es aber nicht die inclinatio naturalis, sondern die naturhafte Erkenntnis dieser inclinatio. Will man also wirklich das Natur*gesetz* und nicht nur die Natur definieren, dann wird man die Natur eben doch als « sekundär » bezeichnen dürfen.

Der Teil über die gesellschaftliche Natur des Menschen mit den damit zusammenhängenden Fragen belehrt den Leser über alle einschlägigen modernen Fragestellungen. Man würde hier vielleicht eine bessere Unterscheidung zwischen Sozialphilosophie und Soziologie wünschen. Leopold v. Wiese hat auf diese Unterscheidung in seiner « Ethik » (1947) mit Recht besonderen Wert gelegt. Er wird wohl sehr entrüstet sein, unter die Sozialphilosophen eingereiht zu werden. Auf S. 120 ist nämlich von der Beziehungslehre « innerhalb der Sozialphilosophie » die Rede, als deren Hauptvertreter L. v. Wiese bezeichnet wird.

Im Traktat über die Rechtsphilosophie als Ordnungsprinzip des gesellschaftlichen Lebens kommen entscheidende Fragen wie Ursprung, Natur, sittliches Wesen des Rechts, Einheit der Rechtsordnung, Naturrecht und positives Recht, Menschenrechte zur Sprache. Als erstes Ordnungsprinzip wird sogar nicht einmal das Recht, sondern die Nächstenliebe bezeichnet (231 ff.). Den Ursprung des Rechts « in den existentiellen Zwecken des Menschen » zu sehen (153), scheint die Sache nicht ganz zu treffen, insofern die Zweckordnung wohl die « sittliche », nicht aber im strengen Sinn die rechtliche ist. Allerdings ist selbstredend dem Autor unbedingt beizupflichten, daß das Recht wesentlich sittliche Bewandtnis hat. Anderseits sind aber die Gesichtspunkte nicht zu verwischen. Das Recht ist in der *Eigenständigkeit* der Zwecke begründet. Die Zwecke geben nur die inhaltliche Fülle, den Umfang der Eigenständigkeit an. Es wäre daher wohl besser zu sagen, das Recht sei in der Eigenständigkeit der existentiellen Zwecke des Menschen begründet. Die Zwecke selbst sind nicht Recht,

sondern Pflicht begründend. Wenigstens gilt dies für das Recht als solches, für den Rechtsbegriff, wie Del Vecchio sich ausdrücken würde. Im Recht selbst ist natürlich, wie gesagt, das Sittliche integriert, was der Verf. meisterhaft darstellt (161 ff.). Wenn der Verf. sodann den Pluralismus in der Rechtsordnung verteidigt, dann nimmt er ein Grundanliegen der Naturrechtslehre auf. Anderseits wird man nicht übersehen dürfen, daß auch die Naturrechtslehre im Grunde einen Monismus, allerdings einen Monismus besonderer Art verteidigt. Denn die Naturrechtslehre sieht in der Rechtskollision nicht eigentlich eine Kollision von wirklichen Rechten, sondern eine Kollision von einem Recht mit einem Scheinrecht. Der Positivismus hat in der praktischen Ordnung bis heute sozusagen allein sich eingehend mit der Verwirklichung einer konsequenten Durchgliederung der Rechtsordnung befaßt, während die Naturrechtslehre in der abstrakten Betrachtung des Rechtsbegriffes stehen geblieben ist (vgl. hierzu meinen Artikel in « Die Neue Ordnung », Köln, 5. Jhg., 1951, 313-329). Bei aller Anerkennung der Autonomie der kleineren Gemeinschaften wird man doch eben in der Praxis irgendeine Fundierung im öffentlichen Recht suchen müssen, wie ja der Verfasser es selbst nahezulegen scheint. Der Staat bleibt so das letzte praktisch eingreifende Rechtsbezugssystem, wenngleich er nicht die Quelle des Rechts ist, sondern, wenigstens bezüglich der in der Natur vorgegebenen Rechte, nur rechtsbekräftigend wirkt.

Überraschend kommt dem Leser die Tatsache, daß nach der gründlichen Herausarbeitung des Rechts als Ordnungsprinzip auf einmal die Nächstenliebe als das « Grundprinzip » der gesellschaftlichen Ordnung bezeichnet wird (221). Wir möchten dies gerade nicht empfehlen, sondern das Recht als das erste Ordnungsprinzip bestehen lassen, weil die Gesellschaft wesentlich ein Rechtsverband und eben kein Liebesverband ist. Man erinnere sich, daß Thomas die Gemeinwohlgerechtigkeit in der natürlichen Ordnung als das höchste Motiv im gesellschaftlichen Leben bezeichnet. Für die Naturrechtslehre hat das Recht nicht den Klang eines klirrenden Zwangsinstrumentes. Die natürliche Gemeinsamkeit, d. h. die naturgegebene Übereinkunft durch die menschliche Wesenheit, welche der Verf. als Motiv der natürlichen Nächstenliebe bezeichnen möchte, scheint uns zunächst gerade die Eigenart eines bestimmten Rechtsverhältnisses auszumachen, nämlich die Begrenzung der Individualrechte zu Gunsten des Rechtes der Gesamtheit, die ihren eigenen Rechtsanspruch auf die Mitarbeit eines jeden an der allgemeinen Kulturaufgabe stellen kann und muß. Erst in der Folge tritt dann das Motiv der Liebe in Tätigkeit, dann nämlich, wenn ein Teil des Gesellschaftsganzen seinen Beitrag aus Unvermögen oder sittlicher Schwäche nicht leistet, so daß wir unserseits aus Liebe die Lücke über die rechtliche Gebühr hinaus ausfüllen. Wir gelangen so zu dem Begriff einer natürlichen sozialen Liebe.

Wie aber steht hierzu der Begriff der *caritas socialis*, von welcher Pius XI. in der Enzyklika « Quadragesimo Anno » spricht? Der Verf. beschäftigt sich eingehend mit diesem Begriff (232 ff.). Man wäre ihm dankbar, wenn er hier eine theologische Abklärung geben würde. Glücklicherweise ist bei ihm nichts derart Monströses zu lesen, wie im dritten

Heft der Beiträge zu einem Wörterbuch der Politik (Freiburg i. Br. 1949, Spalte 36), wo die soziale Liebe zu einer übernatürlichen sittlichen Tugend gestempelt wird, die sogar bis zum Rang einer theologischen Tugend « emporsteigen » kann ! Unser Verf. bewahrt sich vor einer solchen theologischen Erfindung. Die *caritas socialis*, sofern sie eine übernatürliche Liebe ist, besagt nichts anderes als einen Ausschnitt aus dem umfassenden Tätigkeitsbereich der theologischen Tugend der Caritas. Unser Verfasser scheint sie aber leider mit einem allgemein aufgefaßten Gemeinsinn in eins zu setzen, der im Grunde nichts anderes ist als eine recht verstandene Gemeinwohlgerechtigkeit. So lesen wir z. B. auf S. 234 : « Die wichtigsten Verpflichtungen der sozialen Liebe in der Gesellschaft von heute sind die Achtung der Gruppen, Klassen und Nationen für einander als gleichwertige Glieder der staatlichen bzw. der Völkergemeinschaft und das ernstliche Streben nach dem Wohl derselben. »

Besonderer Erwähnung verdient innerhalb der Rechtsphilosophie des vorliegenden Werkes der Abschnitt über « die heutige Wiederannäherung an das Naturrecht » (236 ff.). Der Verf. bewährt sich hier, wie auch sonst im ganzen Werk, als tüchtigen Kenner der modernen Literatur. Allerdings glaube ich, daß die modernen Naturrechtslehrer, d. h. die Autoren, die er als solche bezeichnet, zu einem guten Teil viel zu optimistisch ausgelegt werden. Durchweg befürworten zwar moderne Autoren einen Rückgriff auf vorstaatliche Rechtsquellen, nicht aber auf ein vorstaatliches Recht (vgl. hierzu meinen andern Artikel in « Die Neue Ordnung », Köln, 5. Jhg., 1951, 201-219). *Verdroß* steht unter den Autoren Deutschlands, gehört aber nach Österreich, wie dem Autor als Wiener Professor ja sicher bekannt ist. Ebenfalls ist *E. Brunner*, obwohl ausdrücklich mit dem Vermerk « Schweiz » versehen, nicht am richtigen Platz. Das sind jedoch nur kleine Schönheitsfehler.

Mit dem Teil über die soziale Frage befindet sich unser Verf. auf jenem Gebiet, auf dem ihm wohl sogleich keiner nachkommt.

In der « Gesellschaftsethik » sieht man nur ungern die Traktate über die politische Partei und über die Völkergemeinschaft. Man möchte diesen wohl lieber in der Staatsethik begegnen.

In der « Staatsethik » werden Traktate geboten, die man in den sogen. klassischen Handbüchern schmerzlich vermißt (z. B. Bevölkerungspolitik).

Die « Wirtschaftsethik » wird man als den glanzvollsten Teil des an ausgebreitetem und tiefem Wissen so reichen Werkes bezeichnen müssen. Hier wird restlos ernst gemacht mit dem Hauptziel, das dem Werk zugrundeliegt : Ausrichtung des Naturrechts auf die konkreten Forderungen. Man findet in der Literatur aller Sprachen keinen so klar und logisch durchgearbeiteten und mit Kenntnis der modernen Fragestellungen so ausgestatteten Traktat, wie ihn Meßner hier vorlegt.

Man kann den Verfasser zu dieser monumentalen Leistung des ganzen Werkes nur beglückwünschen. Die geringfügigen Ausstellungen, die ich gemacht habe, sollen in keiner Weise den wirklichen, unbestreitbaren Wert des umfangreichen Bandes herabsetzen. Das Werk ist in der Tat das bedeutendste Standardwerk auf dem Gebiete der Gesellschaftslehre.

Freiburg. *A. F. Utz* O. P.