

# Literarische Besprechungen

Objektyp: **Group**

Zeitschrift: **Divus Thomas**

Band (Jahr): **31 (1953)**

PDF erstellt am: **30.06.2024**

## **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

## **Haftungsausschluss**

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

# Literarische Besprechungen

## Philosophie

**F. J. von Rintelen : Philosophie der Endlichkeit als Spiegel der Gegenwart.** — Meisenheim/Glan. Westkulturverlag Anton Hain. 1951. xxiv-490 SS.

1. Das große Buch von Prof. von Rintelen hat bereits vielfache Beachtung gefunden, selbst sogar wegen seiner breiten Berücksichtigung der Rilkeschen « Weisheit » in rein belletristischen Kreisen. Er entwirft auf dem düsteren Hintergrund der unser heutiges Westeuropa beherrschenden Stimmungen ein umfassendes Bild jener großen philosophischen Bewegung, die hauptsächlich im Existenzialismus systematische Gestalt genommen hat und die er kennzeichnend als Philosophie der Endlichkeit anspricht : eine Philosophie nämlich, die uns hoffnungslos einer Wirklichkeit ausliefert, in der früher oder später alles *endet*, weil für sie keine über das « Hiesige » hinausreichende Transzendenz besteht oder wenigstens keine erweisbar ist (vgl. den bedeutsamen Aufsatz von Prof. Hommes : Das Anliegen der Existenzphilosophie im Philosophischen Jahrbuch 1950, 175-197).

Es beschränkt sich aber nicht auf reine Wiedergabe, es will auch « aus eigenem klaren Ethos heraus Stellung nehmen, annehmen oder überwinden, so wie es berechtigt erscheint » (IX). So bildet es eine Art Summa der drückendsten Unsicherheiten und Abwegigkeiten des gegenwärtigen Denkens sowie ihrer grundsätzlichen Bezwingung, die man nicht ohne bleibenden Gewinn gebrauchen dürfte.

Prof. von Rintelen geht mit sehr umständlicher Ausführlichkeit zu Werk. Dabei kommt es unvermeidlich zu häufigen Wiederholungen. Man nimmt sie dennoch dankbar hin, weil sie dazu dienen, nicht bloß dem Gedächtnis auf so weiten Strecken nachzuhelfen, sondern auch vor allem die tragenden Gedanken jeweils unter neuer Beleuchtung deutlicher herauszuheben. Zumal seine gepflegte Sprache den Reichtum und die Tiefe seiner Erwägungen mit wirksamer Lebendigkeit zur Geltung bringt. Gewissenhaft und behutsam in der auf umfassendster Literaturbeherrschung beruhenden Deutung, fest und unbeirrbar in der Prüfung, versteht er es durch Klarheit, Ruhe und überzeugte Wärme den aufmerksamen Leser zu einsichtiger Zustimmung zu bewegen oder ihn wenigstens in deren versprechende Nähe zu führen.

2. Wir sprachen eben von Klarheit. Es ist aber nicht leicht klar zu sein in einem Bereich, wo mit Widersprüchlichkeit oder forciertem Gegensatzlichkeit geradezu gespielt wird, wie es von Rintelen wiederholt unterstreicht, und wo manchmal der Ausdruck zum Schleier des Gedankens zu werden scheint, so etwa wie nach dem bekannten Spruch Heideggers das Nichts der Schleier des Seins ist, das in ihm west. Heidegger ist es eben vor allem,

den wir hier meinen. Denn von Rintelen befaßt sich hauptsächlich mit ihm, dann aber auch weitgehend mit Rilke und Jaspers. Sartre wird bloß gelegentlich erwähnt. Nur Gabriel Marcel sonst wird einmal ausführlicher besprochen. Nun gehört auch Rilke nicht zu den leicht deutbaren Propheten. Mit Jaspers steht es allerdings etwas anders. Jedenfalls aber ist die sibyllische Dunkelheit mancher Heideggerschen Sprüche sattsam bekannt. Dafür einige Beispiele, die von Rintelen anführt, ohne sie gerade deswegen beanstanden zu wollen.

« In der ekstatischen Einheit der jeweiligen Zeitigung der Zeitlichkeit gründet die Ganzheit des Strukturganzen von Existenz, Faktizität und Verfallen, d. i. die Ganzheit der Sorgestruktur » (44). « Etwas erspringen in stiftendem Sprung, aus der Wesensherkunft ins Sein bringen, das meint das Wort Ursprung » (297). Wahrheit: « das sich verbergende Einzige der einmaligen Geschichte der Entbergung des Sinnes dessen, was wir das Sein nennen » (410 und 475). Heidegger kann nämlich noch nicht sagen, was das Sein ist. Das muß erst das zukünftige Denken lernen (Humanismusbrief 76) — natürlich ein noch « denkenderes Denken ». Zuerst hieß es: « Das Sein west wohl ohne das Seiende. » Dann aber: « Das Sein west nie ohne das Seiende » (16, 36 und 286). « Was ist die Freude? Das ursprüngliche Wesen der Freude ist das Heimischwerden in der Nähe zum Ursprung. Denn in dieser Nähe naht grüßend die Aufheiterung, worin die Heitere erscheint » (428). « Das Denken, das das Sein denkt, gerät in den Schrecken, demgemäß es nichts anderes vermag, als dieses Geschick des Seins in der Angst auszuhalten » (428), obwohl man nicht sagen kann, was das Sein ist.

Diese überladene Schreibweise, für deren dichterische Beschwingtheit wir übrigens nicht unempfindlich sind und der wir auch nicht eine gewisse, wenn auch mühsam zu erschließende Sinntiefe absprechen möchten, kann unwillkürlich anstecken.

Hören wir z. B. wie von Rintelen den Wert definiert, allerdings ohne nach Heideggers Manier zu « geheimnissen ». « Der Wert ist ein Sinngehalt, welcher als Ziel eines bewußten oder unbewußten Strebens nach verschiedenen Steigerungsgraden der Vollkommenheit realisiert werden soll und Kraft seines inneren Gehaltes, seiner Güte (Eigenwert) sich einer weiteren Ordnung einzugliedern vermag (Relationswert). Sein allgemeingültiger Gehalt wird zur geltenden Wertidee, zur geltenden Wert-form (einschließlich des Wertgehaltes der Naturwerte) für das Subjekt und in der personalen Sphäre der Kultur zugleich zur normierenden Aufgabe an die handelnde Person » (436 Fußnote vgl. 439 mit Fußnoten zu 8 u. 93). Die Ausführungen 447-451 lassen weit richtiger erkennen, als diese zwar umsichtige aber auch recht verknottete Definition, wie der Wert auf das Sein selbst zurückgeht. Auch Heidegger drückt es in seiner Art aus, wenn er schreibt: « Es kann aus dem Sein selbst die Zuweisung derjenigen Weisungen kommen, die für den Menschen Gesetz und Regel werden müssen » (Humanismusbrief 114 zit. 293).

Ein Wert ist nämlich alles, was zur Seinsvollendung mitgehört, die einem Seienden naturgemäß zukommt, sowohl an ihm selbst als auch nach allen Beziehungen, in denen es steht, vorzüglich wenn es sich um ein Seiendes von personalem Rang handelt.

Es ist aber hier nicht der Ort, diese Frage zuzuruhen. Es müßte dann auch zugleich überlegt werden, ob nicht auch der Sinn ebenso sehr wie der Wert vom Sein aus allein erhellt werden kann und nicht umgekehrt, wie man es manchmal zu meinen scheint (vgl. De Veritate 1 art. 1 und 21 art. 1, wo verum und bonum aus einem Bezug zum ens erklärt werden). Daraus kann man entnehmen, wie wenig es nach unserem Geschmack geschieht, wenn von Rintelen den Wert als dasjenige bezeichnet, « was das Sein als Fundament des Seienden in seiner Vielfalt der ihm entwachsenden Formen *rechtfertigt*, ja, in ihnen eine *Sinnsteigerung* zu vollziehen vermag » (439 vgl. 39 Fußnote). Der Wert und der Sinn sind es im Gegenteil, die aus erwiesener Seinsgemäßheit ihre Rechtfertigung erst empfangen. Grundsätzlich nämlich hat jedweder Seinsbestand eines Seienden *als solcher* Sinn und Wert: Sinn sofern er *als solcher* vom Denken erkannt wird, Wert sofern er *als solcher* zu dessen Vollendung beiträgt und darum erfordert (erstrebt) wird.

3. Abgesehen aber von den oben berührten Absonderlichkeiten der existenzialischen Denk- und Schreibweise wird es stets schon schwer bleiben, eine Gedankenwelt klar zu deuten, wo unter Rilkes Führung alles sich in schwebenden Bezügen ohne bestimmten Gegenstand auflöst und in vergehenden Vollzügen ohne tragenden Grund (« Der Mensch als Vollzug und Bezug » 55-60). Rilke: « Das Faßliche entgeht, verwandelt sich, statt des Besitzes erlernt man den Bezug » (59), — « ein seliger Lauf, auf nichts zu, ins Freie » (7. Elegie). In einem der Sonette an Orpheus II 13, das er selbst als « allergütigstes Sonett » bezeichnete, hat er auch wirklich all sein Letztes zusammengefaßt: « ... singender steige, / preisender steige *in den reinen Bezug*. / Hier unter Schwindenden, sei, im Reiche der Neige, / *sei ein klingendes Glas, das sich im Klang schon zerschlug*. // Sei — und wisse zugleich des Nichtseins Bedingung, / den unendlichen Grund deiner innigen Schwingung, / daß du sie völlig *vollziehst nur dieses einzige Mal*. // Zu dem gebrauchten, wie zum dumpfen und stummen / *Vorrat der vollen Natur, den unzähligen Summen, / zähle dich jubelnd hinzu und vernichte die Zahl* » (von uns unterstrichen).

Zur Abrundung der Rilkeschen Grundanschauung, in der Heidegger, wenigstens früher, jetzt beruft er sich lieber auf Hölderlin, den dichterischen Ausdruck der eigenen Philosophie wiederfinden wollte (86), fügen wir einige weitere Stellen gleich an. Sie sind ebenfalls, wie das « allergütigste » Sonett, bezeichnend für das Klima gänzlicher Endlichkeit, in dem sein Dichtergemüt lebte und webte. Das gehört mit zur Schilderung des Zeitgeistes, wie sie in den zwei ersten Abschnitten unseres Buches steht (I 1-9 und II 10-65).

« Bleiben ist nirgends » (1. El.). Aber trotzdem, « Hiersein ist herrlich » (7. El.). « Warum Menschliches müssen? ... Weil Hiersein viel ist, und weil uns scheinbar / alles das Hiesige braucht, dieses Schwindende, das / seltsam uns angeht. Uns, die Schwindendsten. *Einmal* / jedes, nur *einmal*. *Einmal* und nicht mehr. Und wir auch / *einmal*. Nie wieder. Aber dieses / *einmal* gewesen zu sein, wenn auch nur *einmal*: / irdisch gewesen zu sein, scheint mir nicht widerrufbar » (9. El. vom Dichter unterstrichen). Das Herrlichste aber ist die dichterische Verwandlung – Verklärung der Dinge

durch unser Sagen und Rühmen, das sie « unsichtbar in uns erstehen » läßt, « wie selber die Dinge niemals / innig meinten zu sein ». Deswegen braucht uns das Hiesige. « Erde, ist es nicht dies, was du willst : unsichtbar / in uns erstehn ? (Weltinnenraum !) . . . Erde, du liebe, ich will . . . Namenlos bin ich zu dir entschlossen, von weit her. / Immer warst du im Recht, und dein heiliger Einfall / ist der vertrauliche Tod » (9. El.). Die Transzendenz wird verneint, oder, wenn man will, restlos der Immanenz einverleibt. « Die Eigenschaften werden Gott, dem nicht mehr Sagbaren abgenommen, fallen zurück an die Schöpfung . . . Alles tief und innig Hiesige, das die Kirche ans Jenseits veruntreut hat, kommt zurück ; alle Engel entschließen sich, lobsingend, zur Erde » (Brief vom 22. 2. 1923). Schon zwanzig Jahre zuvor hatte er geschrieben, wie ihm der Glaube erwachsen wäre, « daß die recht haben, welche in einer gewissen Entwicklungszeit ihres Geistes meinen und sagen : Es gäbe keinen Gott und habe nie einen geben können » (Brief vom 14. 2. 1904).

Aber « der vertrauliche Tod ? » « Einsam steigt er (der Tote) dahin, in die Berge des Urleids. / Und nicht einmal sein Schritt klingt aus dem tonlosen Los » (10. El.). Es ist das Zurücksinken zum stummen Vorrat der vollen Natur (Son. an Orpheus II 13), der Sturz des Vergänglichen in die Tiefe des Seins (141) und zugleich, nach der Unrast des Lebens, « Lust, Niemandes Schlaf zu sein », wie er es auf seiner testamentarisch bestimmten Grabschrift « unter der Blume » endgültig bekennen wollte : « Rose, oh reiner Widerspruch, / Lust, / Niemandes Schlaf zu sein unter so viel / Lidern ».

Wenn also Rilke von Gott, von Engeln, von Seelen dichtet, wie er so oft getan, so kann es nur nach seiner Auffassung — wie uns scheint — von inneren Sinnbildern gemeint sein, in denen sich die volle Natur, das All mit seinen verschiedenen Bezügen, mythologisch darstellen läßt.

Allerdings wären « alle möglichen, nur keine sicheren Schlüsse », auf Grund von Rilkes Äußerungen zulässig (von Salis in : Rilkes Schweizerjahre). So könnte er schließlich doch, wenn auch recht verworren und verschwommen, eine Art Gottsucher gewesen sein. « Gott weiß », wie Bruder Klaus zu sagen pflegte. Wir tragen diese nachsichtige Milderung unseres Urteils zum Trost jener nach, die wegen *Stundenbuch* und *Marienleben* an einen christlichen Rilke noch immer glauben möchten.

4. Wir haben nun die markantesten Bekenntnisse Rilkes möglichst synthetisch zusammengestellt. Die meisten von ihnen werden auch bei von Rintelen, natürlich nebst vielen anderen noch, vorgelegt, aber je nach gegebenem Anlaß, und somit im ganzen weitläufigen Werk ziemlich verstreut. Sie bringen uns mit der Zaubermacht ihrer « innigen Schwingung » die existentialische Gesinnungs- und Stimmungswelt ganz besonders nahe. Nun wollen wir den Inhalt der monumentalen Arbeit von Rintelens in ihren Hauptzügen umreißen.

Methodisch und grundsätzlich am wichtigsten ist der Abschnitt (III 66-145) über gegenwärtige Grundhaltungen : Subjektivität (66-101), Ungeständigkeit (102-145).

Der Ausgang vom Subjekt « ist eine einfache Notwendigkeit » (67), er darf uns aber nicht in die ontologische Luftleere reiner Subjektivität irre-

führen. Der Weg nach innen stellt keine Abschließung von der objektiven Wirklichkeit dar (83); das unterschiedlich in der Welt durch Erfahrung Gesehene wird uns objektiv nach seinem wirklichen Bestand geboten (83). « Wir halten daran fest, daß all unsere, auch die gehobenen Gedanken . . . auf der Basis aufzeigbarer und zu rechtfertigender Lebens- und Seinserfahrungen erfolgen müssen » (320). « Das Entscheidende muß immer die Aufzeigung ontischer und ontologischer Realerfahrungen bleiben » (405). Indessen kann der metaphysische Aufbruch zur Transzendenz nur durch « ein verantwortliches, folgerichtiges Denken, das sich über seine Grundlagen Rechenschaft gibt », zum Ziele führen (272). Nur auf dem Boden eines inhaltlichen Denkens von unbedingter Gültigkeit, eines folgernden Denkens, wird es gelingen über innerweltliche Endlichkeit hinaus vor- und durchzustößen (308). Wenn es aber von der Aufstiegsbewegung zur echten Transzendenz heißt (456), sie sei zu vollziehen möglich, « freilich immer auch als Wagnis », so gilt wohl diese sonst bedenkliche Abschwächung metaphysischer Gewißheit, nur von dem hier berührten Aufstiegsweg, nämlich « die Wertbewegung zum höchsten Gut » als « Aufweis dafür, daß sich ein letzter transzendentaler Bezug anmeldet ». Die Beweiskraft ontologischer Schlußfolgerungen soll nicht dadurch in Frage gestellt werden.

Aus der anschließenden Bekämpfung des Formalismus notieren wir zunächst den energischen Protest: « Wir wenden uns vor allem grundsätzlich dagegen, daß in der Erkenntnis . . . ein dynamischer Faktor « *der* » begründende und maßgebende sei. Dieser hat mit dem Erkennen, Erhellen, Verstehen usw. als solchem nichts zu tun — oder wir fallen gerade wieder in die subjektivistische Willenssetzung der Wahrheit zurück » (98).

Sodann notieren wir die Schlußbemerkungen: « Ist die Diskrepanz unseres (theoretischen) Wissens um das Wahre und Vollendete zu unserer innerlichen (existenziellen) Haltung zu groß, dann bleibt alles umsonst, da es nicht mit dem inneren Wesen ergriffen wurde. Das ist die *große neue Einsicht aller Existenzphilosophie* (vom Verf. unterstrichen). Übersehen wir aber für die Existenz die Bestimmung durch innere Charakterwerte und durch qualitative Wertausrichtungen, dann mag die starke Hoffnung auf diesen neuen philosophischen Anfang eine vergebliche bleiben » (100-101). Und etwas später: « Mögen wir nun die Beschränkung auf das Formale als unbefriedigend empfinden, wir müssen aber doch sehen, daß alle Wahrheiten und Wesenswerte erst *in der existenziellen Annahme ihre gestaltende Kraft* (wieder vom Verf. unterstrichen) gewinnen können » (101).

Nun aber, daß der persönliche, « existenzielle » Wert eines Menschen an dem Ernst gemessen wird, mit dem er sich für die Wahrheit und ihre Forderungen einsetzt, das ist nichts Neues und es bedurfte gewiß nicht der existenziellen Erhellung, um uns diese Einsicht zu vermitteln. Existenziell wäre nur der « qualitätslose, wertfremde » Formalismus des reinen Bezugs, nach dem es folgerichtig gleichgültig sein müßte, wofür der Einsatz geleistet wird. Das ist allerdings eine Neuheit, aber eine so ungeheuer, daß es niemand, nicht einmal Sartre, besonders nicht nach seiner späteren Wendung zu einem gewissen Humanismus, zuzumuten wäre, wirklich dafür zu stehen. Ein solcher Formalismus, so sehr er in blinder Folgerichtigkeit aus den

existenziellen Annahmen abgeleitet werden möchte, ist eine psychologische Unmöglichkeit. « Er konnte freilich nicht radikal durchgeführt werden », bemerkt von Rintelen mit Recht.

Mit besonderer Befriedigung hingegen verfolgt man von Rintelens Ausführungen 108-124 über Gegenständlichkeit und Ungegenständlichkeit. Man kennt ja die existenzialistische Auffassung, zu der sich auch Gabriel Marcel eifrig bekennt (Exkurs über Gabriel Marcel 115 ff.) : gegenständlich sei nur das Stoffliche, das starre, tote Dingliche ; die Person, das Sein des Selbst und seine mannigfaltige Innenwelt sind dafür ungegenständlich und entziehen sich der objektivierenden begrifflichen Fassung. Freilich, wenn man von vorneherein Gegenstand mit körperlichem Ding gleichsetzt, ist sie nicht abzuweisen. Das ist aber eine nahezu mutwillige Einschränkung der Gegenständlichkeit. Alles worüber man denkt, spricht, schreibt und irgendwie geistig handelt, gleichviel ob es zum sachlichen Bereich der Außenwelt oder zum reflexiven Bereich des Seelischen gehöre, ist eo ipso ein Gegenstand und zwar volens nolens ein begrifflich erfaßter oder wenigstens angezeigter Gegenstand. « Objektcharakter als gegenständlichen Inhalt meiner geistigen Betrachtung kommt allem zu, zu dem der Mensch in irgend einer Weise, ideell oder praktisch, Stellung nimmt » (117). « Wir halten darum . . . daran fest, daß die Worte *intentionaler Gegenstand und Objektivität* jenseits der Daseinsschichten des körperlichen oder geistig-personalen Seins sowie des Seins schlechthin verwandt werden müssen, nicht aber intentionaler Gegenstand nur für Dinge und Ungegenständlichkeit für geistige Bezüge » (121).

5. Zur Frage der Existenz selbst (IV 146-181), mit der er sich in gebührender Breite auseinandersetzt, unter besonderer Berücksichtigung der Rilkeschen « Innigkeit » (173-178) nimmt von Rintelen grundsätzlich Stellung mit den kurzen Sätzen : « Unter menschlicher Existenz ist jener Grad des inneren Selbstseins zu verstehen, welcher den Kern einer Wesensperson angibt » (163), « der innerste Kern unserer Wertperson, deren Möglichkeiten mit unserem vollen Dahinterstehen sich erfüllen sollen » (166).

Der folgende Hauptabschnitt (Verzweiflung und Hingabe V 182-231) bringt unter anderem eine recht ausgeglichene Bereinigung des Gegensatzes Altruismus - Egoismus. « Die Selbstbezogenheit an sich als Selbsterhaltung ist notwendig und berechtigt, wenn sie im Einklang zur Verpflichtung und Liebe anderen gegenüber steht . . . Er (der Mensch) hat nicht das Recht der inneren Selbstaufgabe (226). . . . Es kommt auf den inneren Gehalt dessen an, was ich anstrebe (227) . . . Das Wort selbstlos ist nur in dem Sinn sinnvoll verwendbar, als in einer selbstlosen Handlung ein sich Hingeben und Identifizieren des eigenen Ichs *mit hochwertigem Tun* und damit ein Überwinden eines *unberechtigten, 'nur'* auf meinen Nutzen und Vorteil ausgehenden Verlangens vorliegt » . . . « Es ist kein abzulehnender Egoismus, wenn er (der Mensch) sich in seinem Tun und Verhalten erfüllt » (228).

Den anregenden Abschnitt über Todesmystik (VI 232-267) übergehend — die Frage nach der Unsterblichkeit wird dabei nicht eigentlich zum Abschluß gebracht — kommen wir zum großen Schlußteil (Versuche der Transzendenz VII 268-400, Ihr Ungenügen VIII 401-480). Von Rintelen beginnt hier mit einem großzügigen Überblick über die religiöse Stimmung der

Gegenwart samt der ihr eigenen Erscheinung jener Religion ohne Religion, die ihren unreligiösesten Ausdruck fand in der bekannten Frage von Camus : « Kann man ein Heiliger ohne Gott sein ? » Immerhin hatte schon in den neunziger Jahren des vorigen Jahrhunderts — unter Renans geistiger Vorherrschaft — Jules Lemaître, ein reiner Literat, unter dem Titel « Un martyr sans la foi » eine Erzählung publiziert, die, allerdings in recht mondän spielerischer Manier, einen ähnlichen Gedanken nahezulegen versuchte. Jedenfalls aber hat es selten « eine Zeit gegeben, in der das religiöse Suchen und das metaphysische Ringen einen solchen Grad der Lebendigkeit erreicht hat wie bei vielen Menschen in unseren Tagen » (271).

Zunächst wird die Einstellung Heideggers vorgeführt, die von Rintelen als radikale Endlichkeit beurteilt (273-308), indem er gegen Lotz' mildere Auslegung wiederholt bestreitet, daß Heideggers Weg zum Sein Gottes hinführt : « ganz eindeutig bleibt (bei Heidegger) Transzendenz innerweltlich und wird der Gottes Gedanke vom Sein ausgeschlossen, sonst von Ihm nicht gesprochen, wenn wir vom Anschluß an Hölderlin absehen » (288 Fußnote vgl. die Fußnoten 35 und 444).

Dann kommt die « gesteigerte Endlichkeit » Rilkes zur Sprache (309-344), bei dem alles in die Innenweltlichkeit hereingezogen wird, der personale Gott einfach aufgehoben und das Letzte trotz christlicher Verbrämung in den naturhaften Urgründen gesucht wird (344), wie wir es bereits vorhin gesehen haben.

Schließlich wird die « Theologie » von Jaspers unter dem Titel « Transzendenz im existenziellen Begreifen » (345-400) dargestellt und der Prüfung unterzogen. Bei Jaspers kommen wir der Wahrheit doch insofern näher, als die echte Transzendenz sich am Horizont meldet, hinter dem Schleier des nicht faßbaren Umgreifenden. In acht Thesen zur Philosophie von Jaspers (379-392) wird versucht, « zu seinem in tiefstem Grund schwankenden und eine dauernde Schwebelage bevorzugenden Denken » Stellung zu nehmen. Eigentlich erhält bei ihm das Wort Transzendenz einen so umfassenden Sinn, daß schließlich alles wahrhaft wirkliche Sein darunter einbegriffen wird (395). Die Frage ist vielleicht nicht so einfach. Behalten wir im Auge, was Jaspers einmal geschrieben hat, so möchten wir nicht bezweifeln, daß er wenigstens « auf dem Wege ist ». Er hat nämlich einmal geschrieben :

« Der Gedanke, der aus der Unvollendbarkeit jeder Kommunikation und aus dem Scheitern jeder Gestalt der Wahrheit in der Welt die Transzendenz eigentlich begreift, ist wie ein Gottesbeweis » (zitiert 345). Das ist im Grund der augustinische Aufstieg vom Ungenügen der Welt zur höchsten Güte und zur höchsten Wahrheit, die im überweltlichen Gott allein « west ». Seinen leidenschaftlichen und recht intoleranten Antidogmatismus (vgl. Hommes, in oben zitiertem Artikel 192) wird Jaspers vielleicht doch einmal ablegen, um auf seinem Weg bis zum endgültigen und eindeutigen Ziel zu gelangen, das sich ihm bereits aus fast fühlbarer Nähe anzeigt.

In einem langen letzten Abschnitt faßt von Rintelen noch einmal zusammen, alles was er vorhin dargelegt und untersucht hat (VIII 401-479), stellt das Fazit seiner Arbeit in einer Reihe von zwanzig Thesen auf, um mit einem geradezu hymnischen Bekenntnis zum Geist und zur von ihm aus



zu ergreifenden Wahrheit zu schließen. « Wenn wir vom Geist sprechen, meinen wir die jenseits des formalen Intellektualismus stehende, in lebendiger Bereitschaft sich vollziehende Seins- und Wertbetrachtung, die auch ins Metaphysische ausschwingt. Wir werden auch hier in vielem bald vor einem Geheimnis stehen, dem der höhere Geist als Vernunft nicht gewachsen ist. Aber es bleibt doch ein bindendes, weil irgendwie geistig zugeordnetes Geheimnis und nicht eine rein subjektive Gefühls- und Willenshaltung ». Also « unterstellen wir uns den Forderungen des Geistes, dem *Primat des Geistes!* » So auf der letzten Seite. Das sind recht schöne Hinweise.

Aber Hinweise genügen uns nicht. Nachweise brauchen wir. Nicht Wagnis, sondern lichte Gewißheit allein kann entscheiden. Die Transzendenz, wir meinen in eindeutiger Bestimmtheit das wirkliche Bestehen des Überirdischen, des rein Geistigen, Gottes und der abgeschiedenen Menschen-seelen (die Welt der sonstigen geistigen Geschöpfe liegt ja jenseits unserer philosophischen Möglichkeiten) ist die dringende Frage, die uns die Existenz stellt. Wir müssen sie lösen. Von Rintelen hat mit den unsere heutige Welt hemmenden, lähmenden Vorurteilen kräftig aufgeräumt. Auf jenen Gipfel, den das folgernde, « denkendere » Denken in seinem Aufstieg aus der Talebene der Erfahrung erreichen kann, hat er uns nicht emporgeführt. Jenen Gipfel, wo die denkende Seele sich unsterblich, weil geistig weiß und wo sie den ewigen Gott in seiner einzigen Erhabenheit wie aus weiter Ferne eindeutig klar erkennt, obwohl sie Ihn weder sieht noch weniger begreift, Ihn den Unbegreiflichen, der in schöpferischer Gegenwärtigkeit alles umgreift und durchgreift, weil alles in Ihm und aus Ihm lebt, wirkt und besteht. *So lange dies nicht geschehen ist, bleibt die echte Transzendenz noch immer in Frage.* Es lag aber wohl nicht im Programm von Rintelens so weit zu gehen.

Zum Schluß sei noch eigens betont, daß von Rintelen es nicht versäumt hat, den positiven Ertrag der Existenzphilosophie, besonders in der phänomenologischen Erhellung der menschlichen Situation, je nach Gelegenheit, gebührend anzumerken.

So wünschen wir denn seinem bedeutenden Werk den verdienten Erfolg.

Freiburg.

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

**Th. Crowley O. F. M. : Roger Bacon. The Problem of the Soul in his Philosophical Commentaries.** — Louvain, Institut Supérieur de Philosophie — Dublin, James Duffy & Co. 1950. 223 SS.

Welches war die Wesensstruktur der Philosophie, die an der Artistenfakultät von Paris in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts gelehrt wurde? Aus welchen Quellen wurde sie geschöpft, aus welchen Elementen setzte sie sich zusammen? Diese Fragen sind von großer Wichtigkeit für den Historiker, der die Lehrrichtungen des 13. Jahrhunderts näher kennzeichnen soll. Je tiefer die Forschung in das nunmehr bereitliegende Material dringt, desto klarer wird es, daß die Zweiteilung « Augustinismus-Aristotelismus » auf philosophischem Gebiet und in den ersten Jahrzehnten des 13. Jahrhunderts sich nicht aufrecht erhalten läßt.

Wie sehr die Philosophie in ihrer Entwicklung durch die Aristoteles-

verbote von 1210 und 1215 behindert wurde, hat die programmatische « für Examinazwecke abgefaßte Quästionensammlung », die Grabmann entdeckte und bekanntgab (Mittelalterliches Geistesleben, II, 183-199), erwiesen. Mit Roger Bacon trat eine Umwandlung ein. Von 1236 ab galt die verhängte Exkommunikation, wie Roger in seinem *Compendium studii theologiae* mitteilt, nicht mehr. Er selbst war einer der ersten, der von dieser Freiheit Gebrauch machte und die *libri naturales* des Aristoteles, besonders die Physik und die Metaphysik in den Jahren 1240-1245 kommentierte. Auf Grund dieser von R. Steele und F. Delorme edierten Schriften sucht C. in vorliegender Monographie, die der Universität Löwen als Dissertation für den Grad eines *Maitre agrégé* vorgelegt wurde, die Philosophie des Roger Bacon darzustellen. Die Seelenlehre wurde ausgewählt wegen der Zentralstellung, die gerade diese Lehre in der mittelalterlichen Philosophie einnimmt, und wegen der großen Bedeutung, die dem Seelenproblem in den später einsetzenden Kontroversen um die aristotelisch-thomistische Philosophie zukommt. Da aber Rogers Vorlesungen über *De anima* nicht erhalten sind, mußten die einschlägigen Fragen aus den in den andern Kommentaren gelegentlich geäußerten Bemerkungen über die Seele zusammengetragen werden.

Aus C.s gründlichen Untersuchungen geht hervor, daß Bacon sich ehrlich bemühte, die authentische aristotelische Lehre vorzutragen. Doch seine Seelenlehre ist von vielen fremden, d. i. nicht-aristotelischen Elementen durchsetzt. Die menschliche Seele ist *actus et perfectio* des Körpers, aber auch Substanz, die den Körper bewegt. Sie ist, dem allgemeinen Hylemorphismus zufolge, aus Materie und Form zusammengesetzt, und durch ihre Vereinigung mit dem Körper wird sie in ihrer spezifischen Wesensaktivität gehindert. Die Seele erkennt durch Abstraktion, aber auch wieder durch Illumination, da der aktive Intellekt, als subsistierende Substanz, den passiven Intellekt erleuchtet. Die menschliche Seele erkennt direkt die singulären Dinge.

Diese und andere Abweichungen von der aristotelischen Seelenlehre sind zum Teil die Thesen, die als charakteristisch für den Augustinismus des 13. Jahrhunderts bezeichnet wurden. Steht nun Rogers Philosophie unter dem Einfluß des hl. Augustinus? Ist seine Lehre der augustinischen Richtung einzugliedern? Auf diese Fragen antwortet C. mit einem kategorischen Nein. Ein direkter Einfluß des hl. Augustinus ist nicht vorhanden. Nicht nur wird Augustinus nicht zitiert, aber auch seine Ideen sind Roger fremd. Wenn Roger in späteren Jahren den *intellectus agens*, der etwas außerhalb der Seele ist, mit Gott gleichstellt, der nach Augustinus die intellektuelle Seele erleuchtet, so kann das allenfalls unter dem Einfluß der augustinisch eingestellten Theologen, etwa des Wilhelm von Paris, geschehen sein. Die vielleicht ungewollten Abweichungen vom echten Aristotelismus erklären sich bei Roger aus dem Einfluß der arabisch-jüdischen Literatur, Avicenna, Algazel, Avicbron, Averroes. Eine besondere Lanze wird gegen Prof. E. Gilson gebrochen, dessen Bezeichnung dieser Lehre als « *augustinisme avicennisant* » von jeher in der Löwener Schule keinen guten Klang hatte.

Der ausgezeichneten Studie C.s, deren Hauptergebnisse Prof. F. van Steenberghen bereits in seinem großen Werk, *Siger de Brabant d'après ses œuvres inédites* (Les Philosophes Belges XIII, Löwen 1942), verwerten konnte, kommt eine große Bedeutung für die genaue Kenntnis der Lehrentwicklung im 13. Jahrhundert zu.

Rom, S. Anselmo.

*Johannes P. Müller* O. S. B.

**I. K. Ryan : The reputation of St. Thomas Aquinas among english protestant thinkers of the seventeenth Century.** — Washington, Catholic University of America Press. 1948.

In einfacher, schlichter Form untersucht der Verf. eine Reihe von bedeutenden und weniger bedeutenden englischen protestantischen Wissenschaftlern des 17. Jahrhunderts nach ihren Beziehungen zu Thomas von Aquin. Zunächst wird jeweils eine kurze Charakteristik des einzelnen Denkers gegeben; dann werden die Zitate angeführt, die der betreffende Denker dem Aquinaten entnommen hat. Thomas wird von diesen Protestanten nicht nur abgelehnt, sondern vielfach auch zustimmend zitiert. Am meisten bekannt ist diesen Männern begreiflicherweise die *Summa theologica* gewesen; aber auch die andern Werke des Thomas sind vielfach genannt. Es zeigt sich, daß Thomas damals auch in der protestantischen Welt Englands als « der » katholische Lehrer gegolten hat, allerdings im Anfang des Jahrhunderts noch mehr wie an dessen Ende. Die Angehörigen der Hochkirche schätzen Thomas mehr wie die der Low-church; daß sich die protestantischen Theologen mehr mit Thomas beschäftigen als die übrigen protestantischen Gelehrten der damaligen Zeit, dürfte nicht weiter verwundern. — Das Buch tut, so viel ich sehe, einen ersten, vorsichtigen, aber auch sicheren Schritt in noch vielfach unbekanntes Land; darum stellt es gewiß eine Bereicherung für die Geschichte des Thomismus dar. Es ist, so gesehen, ein gewisser Anfang und wird sicherlich dann eine gute Fortsetzung finden, wenn nicht nur die wörtlichen Zitate aus Thomas bei diesen Denkern herausgestellt, sondern auch dem teilweise mehr unbewußten sachlichen Zusammenhang zwischen diesen Denkern und der einzigartigen Lehre des engelgleichen Lehrers nachgegangen wird. Mich dünkt, daß eine solche Untersuchung gerade für die geschichtliche Aufhellung der englischen Philosophie des 17. Jahrhunderts wertvolle Dienste leisten kann.

Rottenburg a. N.

*A. Hufnagel.*

**E. J. Ryan : The role of the « Sensus communis » in the psychology of St. Thomas Aquinas.** A Dissertation. — Cartagena, Ohio. Messenger Press. 1951.

Was ist nach Thomas der eigentliche Gegenstand des Gemeinsinnes (*sensus communis*)? Die verschiedene Beantwortung, die diese Frage innerhalb eines wissenschaftlichen Kreises fand, ward dem Verf. zum Anlaß, vorliegende Studie zum Problem des *sensus communis* zu schreiben. Je weiter er sich in sein Thema vertiefte, um so mehr mußte er dann erkennen,

daß nicht nur hinsichtlich des Gegenstandes, sondern auch in anderen Spezialfragen, die sich auf den Gemeinsinn beziehen, unter den Erklärern des Thomas verschiedene Ansichten herrschen. R. stellt deshalb, um zur genuinen Lehre des Aquinaten durchzudringen, in durchaus richtiger Weise eine Untersuchung über die Quellen der thomistischen Lehre vom Gemeinsinn voran. Als Quellen für Thomas nennt er hier Aristoteles, Avicenna, Averroes und Albert d. Gr. R. zeigt, wie des Aristoteles Anschauung, von Avicenna verändert, von Averroes möglichst getreu wiederzugeben versucht und von Albert mehr neuplatonisch interpretiert wird. Um nun des Thomas Ansicht feststellen zu können, scheidet der Verf. zwischen dem Thomas der Aristoteles-Kommentare und dem Thomas der selbständigen Werke; bei letzteren achtet er auf deren zeitliche Reihenfolge (De veritate, Summa contra gentiles, Summa theologica, Quaestio disputata de Anima und als letztes De unitate intellectus). Dabei glaubt er feststellen zu dürfen, daß Thomas in den Kommentaren in erster Linie nur des Aristoteles Ansicht wiedergeben wollte; wenn sich Unstimmigkeiten zwischen dem in den Kommentaren Dargestellten und der in selbständigen Werken dargebotenen Lehre zeigen, so sei als die eigentliche Ansicht des Thomas die in den selbständigen Werken vertretene anzusehen. Die genaue Beachtung der zeitlichen Reihenfolge der eben angegebenen opera S. Thomae hat das Ergebnis gezeitigt, daß auch in der Lehre vom Gemeinsinn Thomas eine Entwicklung durchgemacht hat. — Wir können hier auf die feineren Einzelheiten nicht eingehen; es möge genügen, auf die Hauptergebnisse dieser wertvollen Untersuchung kurz hinzuweisen: Der Gemeinsinn ist nach Thomas der erste der sog. inneren Sinne; er unterscheidet sich von den äußeren wie die höhere Potenz von der niederen; nach dem Grundsatz: « Je höher der Grad der Immaterialität, desto höher die Erkenntnis » erreicht der Gemeinsinn dasselbe, was der einzelne äußere Sinn, außerdem erfaßt er dasselbe in einer einheitlicheren Form und dazu noch die sog. *sensibilia communia* (Größe etc.). Im Unterschied zu Aristoteles sieht Thomas mit Avicenna in diesen *sensibilia communia* nicht, wie man vermuten möchte, den eigentümlichen Gegenstand des Gemeinsinns. Der Gemeinsinn hat seinen Namen deshalb nicht von diesen « *sensibilia communia* », sondern von der Tatsache, daß er gleichsam die Wurzel der äußeren Sinne ist: er weiß um die Akte der äußeren Sinne, er verbindet und trennt die einzelnen Sinnesobjekte; ihm entspringt die Einheit der sinnlichen Erkenntnis überhaupt. Als Organ des Gemeinsinnes nennt Thomas mit Albert gegen Aristoteles das Gehirn, ohne indes einen bestimmten Teil des Gehirnes dafür des nähern zu bestimmen, wie dies später mit Berufung auf ein unechtes opusculum des Thomas geschieht. Der dritte Teil des Buches berichtet über die modernen Ergebnisse der Gehirnpathologie und der Psychologie, soweit aus diesen der Nachweis für das Vorhandensein dessen geführt werden kann, was Thomas den *sensus communis* genannt. Den Schluß bildet eine Bibliographie, die eine Auswahl aus der reichen Literatur bietet, die über Aristoteles, Avicenna, Averroes, Albert d. Gr., Thomas von Aquin und besonders über die moderne Psychologie und Pathologie vorhanden ist; außerdem ist dankenswerter Weise noch ein Sach-Index beigelegt. — Das Buch verdient

nach seiner methodischen Anlage wie nach seiner Hauptkonzeption vollen Beifall. Wir haben angesichts der großen Sachlichkeit, mit der die Untersuchung durchgeführt wurde, vor allem den einen Wunsch : das Verhältnis des *sensus communis* zur höheren, geistigen Erkenntnis, das bis jetzt nur gestreift worden ist, möchte Gegenstand einer neuen Untersuchung des Verf. werden !

Rottenburg a. N.

*A. Hufnagel.*

**M. Deandrea O. P. : Praelectiones metaphysicae juxta principia D. Thomae.** Introductio in Metaphysicam. De ente et eius transcendentalibus proprietatibus. — Romae 1951.

Prof. P. M. D. entwickelt in vorliegendem Buch zunächst seine Anschauungen über Wesen und Wert (Wahrheit und Gewißheit) der Metaphysik, über die Beziehungen der Metaphysik zu den übrigen Wissenschaften, die Methode und Einteilung der Metaphysik. Der zweite Teil des Buches bringt aus der allgemeinen Metaphysik (*Metaphysica generalis*) die Lehre vom *ens commune* und den Transzendentalien (Einheit, Wahrheit und Gutheit). Der Verf. legt Wert darauf, stets nachzuweisen, daß er die wahren Anschauungen des hl. Thomas wiedergibt ; daher die vielen und ausführlichen Zitate aus den *opera* S. Thomae.

Wenn wir dieser allgemeinen Inhaltsangabe gleich einige Worte der Beurteilung beifügen dürfen, dann sei zunächst darauf hingewiesen, daß diese Vorlesungen mit ihrer einfachen, klaren Sprache eine recht gute Einführung in die thomistische Metaphysik, deren Probleme und Lösungen darstellen. Mit zum Besten des Buches gehört das schwierige Kapitel über die *analogia entis*. Für einen Anfänger sind von besonderer Bedeutung die lichtvollen Unterscheidungen hinsichtlich des *objectum* und *subjectum* der Metaphysik. Sachlich hält sich der Verf. überall innerhalb der Grundprinzipien thomistischer Metaphysik, wie wir sie z. B. aus dem berühmten Lehrbuch des verst. Benediktiners Gredt kennen. — Daß bei der Fülle des Stoffes, zumal wenn dieser auf so engen Raum zusammengedrängt ist (das Buch hat samt Bibliographie, Sach-Index und Inhaltsangabe nur 301 Seiten), manche Wünsche übrig bleiben, ist selbstverständlich. Als solche möchte ich hier anfügen : Bemerkungen über den Aristotelischen Metaphysik-Begriff sollten heute an den Ergebnissen der historisch-kritischen Forschung nicht vorübergehen (dazu wäre vor allem von katholischer Seite her das neueste Buch einzusehen : *The doctrine of being in the Aristotelian Metaphysics* by Joseph Owens. Toronto, Canada 1951). Ferner : Warum wurde des Thomas Schrift *De ente et essentia* nicht benützt ? — Die Unterscheidung zwischen vorwissenschaftlicher und wissenschaftlicher Metaphysik dürfte nicht ganz glücklich sein ; wenn man des hl. Thomas Anschauungen über die ersten Prinzipien genau studiert (ich darf hiefür wohl auf mein Buch : *Intuition und Erkenntnis nach Thomas von Aquin* verweisen), kann man dieser Ansicht kaum beipflichten. — Wenn zu modernen Anschauungen Stellung genommen werden soll, dann genügt es nicht, z. B. von Heidegger nur den einen Vortrag « Was ist Metaphysik » zu benützen. Was über den Existentialismus gesagt

ist, ist leider zu allgemein, als daß dadurch irgend eines der heutigen existentialistischen Systeme getroffen wäre. Ob nicht gerade im Anschluß an des hl. Thomas tieferschürfendes opusculum *De ente et essentia* und an seinen Metaphysikkommentar sich eine fruchtbare Auseinandersetzung mit dem Existentialismus eines Heidegger anbahnen ließe? Mir scheint, in einer solchen sachlichen Kontroverse bekämen die Gedanken des Aquinaten erst die rechte Leuchtkraft für unsere Gegenwart. — Wenn Thomas in *De veritate* das *pulchrum* nicht unter den Transzendentalien aufführt, so ist das kein Beweis dafür, daß er es auch in seiner späteren Zeit nicht dazu gerechnet hätte; mir scheint, daß Thomas dies tat (vgl. außer den vom Verf. genannten Stellen noch *S. Th. II-II 145, 2 u. a.*). — Zum Schluß darf ich noch darauf aufmerksam machen, daß eine Menge von Druckfehlern stehen geblieben sind; ich kann sie hier nicht alle aufführen (der erste findet sich, so viel ich sehe, S. 11 und der letzte S. 287!).

Rottenburg a. N.

*A. Hufnagel.*

**R. Busa S. J. : La Terminologia tomistica dell'Interiorità** (*Archivum philosophicum Aloisianum A cura della facoltà di Filosofia dell'Istituto Aloisianum S. J. Serie II, 4.* — Milano 1949.

P. Busa bezeichnet als Hauptgegenstand seiner Untersuchung die « interiorità », ein Wort, das im Deutschen in etwa mit « Innesein » wiedergegeben werden kann. Methodisch ausgehend von dem Sinn der Präposition « in » greift der Verf. wichtigste metaphysische Probleme auf: was soll das Innesein bedeuten, wenn wir sprechen von einem Innesein eines Teils in seinem Ganzen, eines Körpers oder Geistes in einem Raum, der Ursache im Verursachten, des Aktiven im Passiven, des Passiven im Aktiven, eines Seienden in sich selbst und in einem andern, des Aktes in der Potenz, des Erkannten im Erkennenden, des Tätigen in der Tätigkeit, Gottes in der Welt, im Menschen (in natürlicher und übernatürlicher Weise), durch seine Präsenz, sein Wirken, sein Wesen, der zweiten göttlichen Person in Christus? Solche Fragen wecken alsobald andere, die unmittelbar damit zusammenhängen, so die nach dem « Zugleich-sein », der Vielheit der Dinge (sonst könnten nicht zwei « zugleich » sein), dem räumlichen und zeitlichen Zugleichsein und Verschiedensein, nach dem Sinn von « Gegenwart », Präsenz und Distanz, Immanenz und Transzendenz, nach der Allgegenwart Gottes und seiner Mitwirkung bei allem geschöpflichen Tun, nach dem univoken wie auch analogen Sinn des verschiedenen Inneseins. — Wie schon aus dieser kurzen Problemübersicht hervorgeht, sind es wahrlich wichtigste philosophische und zugleich theologische Fragen, deren Beantwortung der Verf. aus Thomas allein zu geben sucht. Dabei geht er methodisch so vor, daß er im ersten Teil des Thomas Kommentare zu des Aristoteles physischen und metaphysischen Schriften zu Grunde legt, im zweiten die 35.-37. Distinktion des 1. Buches des Sentenzenkommentars, im dritten die Kapitel 64-70 des 3. Buches der *Summa contra gentes*, im vierten und letzten Teil die 8. *quaestio* des ersten Teils der *Summa theologiae*. Diese Methode ermöglicht es ihm, sein großes Problem immer wieder von neuen und von einer neuen

Seite her zu beleuchten. — Dem Verf. ist es wirklich gelungen, in die von ihm behandelten Einzelprobleme viel Licht zu bringen. Zu den nicht bloß historisch, sondern auch sachlich wertvollsten Ergebnissen dieser Untersuchung rechne ich die prachtvolle Herausstellung der rechten Mitte zwischen pantheistischer Verwischung göttlichen Inneseins in der Welt und deistischer Trennung zwischen Gott und der Kratur. Es muß gerade in heutiger Zeit dieses Ergebnis mit besonderer Freude begrüßt werden. Führt auch der Verf. gar keine moderne Literatur an, nennt er Kant auch nur einmal (und da in etwas mißverständlicher Weise), so sieht man doch, daß er mit den Problemen unserer Zeit sehr wohl vertraut ist und seine Untersuchung nicht einem rein historischen Zwecke dienen will. Der Philosoph wie Theologe von heute wird deshalb das Buch mit gleich großem Nutzen benützen können.

Rottenburg a. N.

*A. Hufnagel.*

**W. Bryar : St. Thomas and the existence of God.** Three interpretations. — Chicago, Henry Regnery Company. 1951.

Es ist mir eine besondere Freude, gerade auf dieses Buch von Bryar weitere Kreise aufmerksam machen zu dürfen; denn hier wird einmal in ganz gründlicher wissenschaftlicher Art der Versuch gemacht, den überaus tiefen Gehalt des thomistischen sog. Bewegungsbeweises dem Verständnis unserer Zeit nahezubringen. Der Hauptteil des Buches ist nur der Sinn-erhellung des Bewegungsbeweises gewidmet, wie dieser in der S. Th. in klassischer Weise von Thomas dargeboten wird. In einem ersten größeren Anhang erklärt B. den Bewegungsbeweis nach der in der Summa contra gentes dargestellten Form; in einem zweiten Anhang wird auf die Hauptquelle des thomistischen Bewegungsbeweises, nämlich Averroes, eingegangen; ein dritter und vierter Anhang beschäftigt sich mit der Deutung dieses Beweises durch Salamucha (symbolisch-mathematisch), Adler, Gilson, Rous-selot, Maréchal, Geiger u. a. — Wer sich von dem Verf. auf seinen schwierigen, verschlungenen Pfaden zur Erkenntnis des tiefen Sinnes dieses Beweises führen läßt, der wird finden, daß es zum Verständnis thomistischer Texte notwendig ist, jedes Wort recht genau, gleichsam wie einen Edelstein von allen Seiten, besonders in dessen ganzen Zusammenhang anzuschauen. Gerade hier wird wieder klar, wie Thomas den Wert eines Wortes zu schätzen wußte. Um dies zu erreichen, wählt der Verf. in gewissem Sinn eine neue Methode: er geht nicht nur von dem oft vielfachen Sinn eines Wortes bei Thomas aus, er sucht den jeweiligen Sinn nicht nur aus Thomas selbst und seinen Quellen zu ergründen; er versucht in etwa auch die scholastischen Begriffe, die in der heutigen Welt schon Heimatrecht gefunden haben, einmal etwas beiseite zu lassen und den ursprünglichen Sinn der thomistischen Begriffe durch Worte unserer Zeit wiederzugeben. — Daß diese Methode ihre besonderen Gefahren in sich birgt, ist ohne weiteres klar. Man denke z. B. an die Wiedergabe von esse und ens, essentia und existentia. Darf ich esse ohne weiteres mit being wiedergeben? Gewiß nicht; es ist auch der

Sinn von being genau herauszuarbeiten. Für einen, der in den scholastischen Termini wenigstens etwas zu Hause ist, mag es darum manchmal leichter verständlich sein, wenn man auch in der Übersetzung das « esse » stehen läßt und nicht das Wort « being » dafür bringt. Der Verf. hat sich jedoch — das muß voll und ganz anerkannt werden — alle Mühe gegeben, mittels dieser seiner Methode den modernen Menschen in den tiefen Sinn des thomistischen Beweises einzuführen. Wenn man hinsichtlich der Deutung mancher Stellen aus Thomas manchmal anderer Meinung sein kann, so spielt dies, auf das große Ganze gesehen, nur eine ganz unbedeutende Rolle (man vgl. z. B. die Erklärung der Stelle 4, 5, n. 16 des Physikkommentars S. 164 !).

Auf den überaus reichen Inhalt des Buches im Rahmen einer Rezension näher einzugehen, halte ich für verfehlt. Ich möchte vielmehr wünschen, daß sich recht viele mit diesem Buche auseinandersetzen und auf diese Weise es ermöglichen, den tiefen Sinn des klassischen thomistischen Gottesbeweises gerade unserer Zeit wieder zu erschließen.

Rottenburg a. N.

*A. Hufnagel.*

**R. Jolivet : Le problème de la mort chez M. Heidegger et J.-P. Sartre.** — Editions de Fontenelle. 1950. 110 SS.

Von ihrem Hauptgegenstand werden die Existenzphilosophen von selbst darauf verwiesen, sich auch in besonderer Weise mit dem Tode zu befassen. Die Verschiedenheit der Auslegung menschlicher Existenz führt dann zu einer verschiedenen Deutung des Todes.

J. gibt die Deutung, die Heidegger und Sartre vom Tode bieten, wobei Heideggers Lehre nur soweit berücksichtigt ist, als Sartre Kritik an ihr übt.

Wie in anderen Punkten, so decken sich die Ansichten beider Philosophen auch hinsichtlich des Todes nicht. Was für H. Abschluß und Ziel des Lebens ist, gilt S. als absolute Sinnlosigkeit. Doch kommen beide darin überein, im Tode die endgültige Vernichtung der menschlichen Wirklichkeit zu sehen. Allerdings bringen sie keinen Beweis dafür, noch widerlegen sie die im Laufe der Zeit ausgearbeiteten Unsterblichkeitsbeweise.

S. weist wohl nach, daß H.s Begriff vom Nichts, als der Grundlage des Seins, der in dem des Todes eingeschlossen ist, nicht zu halten ist; aber er setzt an die Stelle dieses Irrtums einen andern: das Nichts steckt als eine Wirklichkeit im Innern des Seins, hervorgebracht durch das Für-sich, durch den Menschen.

J. zeigt die Willkürlichkeit solcher Behauptungen sowie die damit zusammenhängende schiefe Deutung des Lebens und des Todes überzeugend auf. Von der Unsterblichkeit her, die er aus der Natur des Menschen als einem Geistwesen ableitet, gelingt ihm eine Deutung des Todes, die dessen letztes Geheimnis zwar nicht entschleiern, die aber einen lebensfördernden Sinn erschließt und ein Hoffen über den Tod hinaus tragen und nähren kann.

Geistingen, Sieg.

*J. Endres C. Ss. R.*



**W. Biemel : Le concept du Monde chez Heidegger.** — Louvain, E. Nauwetaerts. 1950. 184 pp.

Das Buch behandelt ein Hauptproblem der Philosophie M. Heideggers. Diese kreist vorwiegend um den Menschen, wenngleich dieser nicht das eigentliche Anliegen Hs. ist. Ist aber der Mensch, das « Dasein » wesentlich in-der-Welt-sein, dann kann dieses « Dasein » nicht verstanden werden, ohne daß Hs. Weltbegriff gedeutet ist.

Umgekehrt kann aber auch die Welt, die Weltlichkeit der Welt nicht begriffen werden, ohne eine Analyse des « Daseins », weil nach H. die Welt ein Seinscharakter des « Daseins » ist.

Ebenso erhält das außermenschlich und innerweltlich Seiende eine letzte Deutung nur, wenn es auf dem Hintergrund dieser Welt gesehen wird, die aber nicht mit der Summe jenes Seienden gleichzusetzen ist. Der Verfasser legt für seine Untersuchungen das Hauptwerk Hs. zugrunde, zieht aber ergänzend auch andere, bis 1950 erschienene Arbeiten hinzu, namentlich dann, wenn der philosophische Standort Hs. in einer bestimmten Frage nicht mehr der von « Sein und Zeit » ist. So hat gerade auch Hs. Ansicht von der Welt und vom In-der-Welt-sein des « Daseins » eine bedeutsame Wandlung durchgemacht. Freilich liegt bis jetzt noch keine abgeschlossene Lehre vor, weil die Klärung des Seinsbegriffs, an dem die Deutung der Welt und die Ontologie des innerweltlich Seienden hängen, immer noch nicht ganz erfolgt ist. Doch wird in der Entwicklung Hs. eine Verlagerung des Schwerpunkts vom « Dasein » zum Sein sichtbar.

Durch eine Zusammenschau der in mehreren Veröffentlichungen gegebenen Aussagen Hs. über das Wesen der Welt gelingt es dem Verfasser, die wirkliche Ansicht Hs. gegenüber falschen Deutungen herauszustellen. Andererseits weist er in einer etwas kurz geratenen Stellungnahme auf wirkliche Mängel und Unklarheiten der Lehre Hs. über Welt und « Dasein » hin.

Der mit der philosophischen Eigenart seines Autors sehr vertraute Verfasser ist stets bemüht, den Leser in den Sinn der gut übersetzten Texte einzuführen. So kann seine Arbeit vielen zu einem zuverlässigen Führer in eine Problemwelt und in eine Art des Philosophierens werden, die ihnen sonst wohl immer verschlossen blieben.

Geistingen, Sieg.

*J. Endres* C. Ss. R.

**H. Paissag : Le Dieu de Sartre.** — Vichy 1950. 158 SS.

Der Atheismus J.-P. Sartres ist kein Nicht-Kennen, sondern ein Nicht-Anerkennen Gottes. Aus fünf Gründen hält S. sich berechtigt, Gott, mit dem er sich in verschiedenen Schriften befaßt, als eine Wirklichkeit abzulehnen : Gott ist unvereinbar mit der menschlichen Freiheit und unerträglich dem menschlichen Für-Sich, er zerstört die Identität des An-Sich der Dinge und die des Für-Sich der Menschen, er ist widerspruchsvoll in sich, und endlich : es gibt keinen Weg, der von den Dingen, sofern man diese nicht nur oberflächlich, sondern nach ihrem wahren Sein betrachtet, zu Gott führt. Die Dinge sind letztlich Existenz und nur Existenz. Existenz aber ist sinnlos, grundlos, ursprunglos, völlig kontingent.

Dem gegenüber sucht P. nicht etwa zu zeigen, daß die scholastische Lehre vom Dasein und vom Wesen Gottes richtig und S.s Ansicht darum falsch ist, sondern er sucht S. von innen her zu überwinden. Dabei setzt er klugerweise beim Existenzbegriff S.s an. Dieser ist ein Pseudobegriff; S. konnte ihn nur gewinnen, indem er an der Wirklichkeit wichtige Seiten unterschlug. Sieht man die Dinge wie sie sind und was sie sind, dann lassen sie sich mit dem Existenzbegriff nicht erschöpfend ausdrücken. Man gewinnt so eine Sicht, die über die Dinge hinausweist und zu Gott führen kann. Im Anschluß daran wird der dem Wesen Gottes am meisten gemäßige Begriff erarbeitet und von diesem aus betrachtet, erweisen sich die von S. vorgebrachten Schwierigkeiten gegen das Dasein Gottes als Scheinantinomien.

Die Sachlichkeit, die Anerkennung dessen, was der Gegner richtig sieht, die Methode, der auch er folgen kann, sind auszeichnende Eigenschaften der Untersuchung.

Geistingen, Sieg.

*J. Endres* C. Ss. R.

**K. Jaspers : La Situation spirituelle de notre époque.** Traduit par Jean Ladrière et Walter Biemel. — Louvain, E. Nauwelaerts. Paris, Desclée de Brouwer, 1951. 248 pp.

K. Jaspers' Werk « Die geistige Situation unserer Zeit » ins Französische zu übersetzen und in die Schriftenreihe « Philosophes contemporains » aufzunehmen, hat sicher einen guten Sinn. So wird ein Buch, das eine in die Tiefe gehende Deutung unserer Zeit versucht, einem größeren Leserkreis erschlossen und dieser wird zugleich in die Eigenart des Philosophierens von K. Jaspers eingeführt. Es besteht auch die Wahrscheinlichkeit, daß die 246 Seiten dieses Werkes gründlicher gelesen werden, als die im Umfang so angeschwollenen Hauptwerke des Verfassers.

Die Übersetzung legt die 1946 erschienene 6. Auflage zugrunde, die ein unveränderter Neudruck der 5. von 1932 ist.

Für die Übersetzer war es keine leichte Aufgabe, Jaspers' eigenwillige Ausdrucksweise in ein fremdes Sprachgewand zu bringen. Manchmal mußte die Wortbedeutung geopfert werden, um den Sinn zu wahren. So ist z. B. das im Titel enthaltene Wort « geistig » mit « spirituel » wiedergegeben. Das wortgetreue « intellectuel » träge den Sinn weniger, der doch mehr etwas Geistlich-Sittliches als etwas Geistig-Intellektuelles meint. Die von Jaspers als « übersinnlich » bezeichnete christliche Geschichtsauffassung mit « surnaturel » und nicht mit « suprasensible » zu übersetzen (11), wird ebenfalls dem Zusammenhang gerecht. Der bei Jaspers zwischen « Dasein » und « Existenz » bestehende Bedeutungsunterschied ist durch « existence » = Dasein, und Existence = Existenz gekennzeichnet.

Allerdings konnte es nicht ausbleiben, daß da, wo die blockartigen Satzgefüge Jaspers' zerschlagen und in einer der französischen Sprache gemäßen Form wieder zusammengesetzt werden mußten, die Akzente sich ab und zu verschoben haben.

Geistingen.

*J. Endres* C. Ss. R.

**J. Maréchal S. J. : Précis d'Histoire de la Philosophie moderne. T. I. : De la Renaissance à Kant. Deuxième édition revue et augmentée. — Bruxelles, Edition Universelle. Paris, Desclée de Brouwer, 1951. 355 pp.**

Unter den nicht gerade wenigen Darstellungen der Geschichte der neuzeitlichen Philosophie ist Maréchal's Werk wegen seiner Genauigkeit und Klarheit sowie der Art, in der es die Zusammenhänge unter den neben- und nacheinander fließenden philosophischen Strömungen der behandelten Zeit zeigt, für den Studenten immer noch von besonderer Bedeutung. Darum war es eine verdienstvolle Arbeit, es in 2. Auflage herauszubringen. J. Gilbert S. J., der diese besorgte, hat die weder umfangreiche, noch immer gut ausgewählte Literaturangabe der 1. Auflage ergänzt durch die übersichtlich gebotenen Veröffentlichungen von 1933-1949. Der Text selbst ist durch zwei neue Kapitel erweitert. Das 1. dieser Kapitel, von Maréchal eigentlich für den 2. Band des als dreibändig geplanten Gesamtwerkes vorbereitet, bringt eine wertvolle Darstellung und Würdigung J. B. Vicos. Es kann als Vervollständigung des etwas kurz geratenen 4. Kapitels (Autour de Descartes) betrachtet werden. Das 2. hinzugefügte (posthume) Kapitel, das den siegreichen Durchbruch der Physik Newtons behandelt, ergänzt das 3. Buch (L'Empirisme). Mit dem Herausgeber bedauert man, daß Pascal nicht die ihm entsprechende Würdigung gefunden hat, freut sich aber noch mehr ob der gefüllten Darstellung, die Descartes, Spinoza und Leibniz erfahren.

Geistingen.

*J. Endres* C. Ss. R.

### « Humani Generis »

**A. C. Cotter S. J. : The Encyclical « Humani Generis ». — Weston College Press 1951. xi-100 pp.**

Das Büchlein enthält ein Vorwort mit sorgfältiger Literaturangabe (bis Juni 1951), den lateinischen Text, parallel dazu eine tadellose, gelungene Übersetzung und schließlich den 50seitigen kurz gefaßten Kommentar.

Hier wollte Verf. sich nicht auf Einzelfragen beschränken, sondern das ganze Schreiben seinem ganzen Inhalt nach durchgehen. Er gedachte dadurch, in den bisherigen Veröffentlichungen « eine Lücke zu füllen ». Man findet also klare, sachliche Erläuterungen, eine fließende Einleitung zum denkwürdigen Text, in erster Linie natürlich für jene gedacht, die mit den betreffenden Fragen noch nicht bekannt sind. Die philosophischen Irrtümer werden kurz, systematisch zusammengefaßt, ihre Verurteilungen sicher nicht restriktiv gedeutet ! Was die Theologie betrifft, erwähnen wir folgende kleinere Punkte. Bezüglich der Interpretation der Autorität der päpstlichen Rundschreiben (76) fanden wir nirgends die Unterscheidung zwischen magisterium ordinarium und magisterium ordinarium Romani Pontificis. Tradition, als von der Schrift verschieden, wird fast völlig mit der Lehr-gewalt verschmolzen (Tradition, however, as distinct from Scripture, is the authoritative teaching of the Magisterium wether in the past or in the

present (7). *Magisterium vivum* wird nicht als Gegensatz zum *inanimatum*, sondern als gegenwärtiges in Gegensatz zum vergangenen definiert (72).

Leider müssen wir noch auf ein nicht ganz harmloses Mißverständnis aufmerksam machen. Es handelt sich um die Inspirationslehre, man interpretiert die ersten elf Kapitel der « Schöpfung ». Die fundamentalen, zum ewigen Heil notwendigen Wahrheiten werden nach der Ansicht von C. in der Sprache der Theologen « *inspirata per se* » genannt. Die übrigen können, nach dem hl. Thomas, wird ausdrücklich betont, als « *inspirata per accidens* » bezeichnet werden (81). Gewiß, man sagt auf der Stelle, daß auch diese inspiriert und infolgedessen irrtumslos seien. Trotzdem aber bleibt der Ausdruck « *inspirata per accidens* » entfremdend, findet sich nirgends beim hl. Thomas und ist im Grunde nichts anderes als eine Verwechslung mit « *revelata per accidens* ». Die grundlegenden Glaubenswahrheiten werden nämlich von Thomas « *revelata per se* », die übrigen, kontingenten (daß z. B. Abraham zwei Söhne hatte) « *revelata per accidens* » genannt. Deshalb sind aber letztere in der Schrift nicht *per accidens* inspiriert. Das Übergleiten ist umso weniger verständlich als die Termini *inspirare* — *inspiratio* bei Thomas noch nicht den eng technischen Schriftsinn haben. Wir finden bei ihm wohl das Wesentliche der Inspirationslehre: *Deus est causa principalis*, in bezug auf den Ausdruck aber ist der Gebrauch bei ihm noch nicht fixiert. Er spricht vielmehr von *inspiratio fidei*, *prophetae* etc. Selbst wenn wir also den Ausdruck « *inspirata per accidens* » bei ihm finden würden, so wäre es dennoch nicht erlaubt, wie es hier geschieht, von einer Schriftinspiration *per accidens* zu reden.

Freiburg.

*H. Stirnimann O. P.*

L'Encyclique « *Humani Generis* », Texte Latin — Traduction Française — Commentaire: J. Levie S. J.; Fr. Taymans S. J.; A. Hayen S. J.; G. Lambert S. J.; Prof. G. Vandebroek; L. Renwart S. J. — Cahier de la Nouvelle Revue Théologique, VIII. — Castermann, Tournai-Paris 1951. 111 pp.

Wir finden hier neben dem lateinischen und französischen Text der Enzyklika fünf kommentierende Artikel, die zwischen Oktober 1950 und April 1951 in der *NouvRTh* erschienen sind. Jeder der Mitarbeiter wählte einen besonderen Gesichtspunkt.

*J. Levie* schrieb die Einleitung, in der Veranlassung, Ziel und Inhalt des apostolischen Schreibens kurz skizziert werden. Wo Bemerkungen beigefügt sind, wollen sie einzig, wie Verf. beteuert, die Autorität und Präzision der Enzyklika unterstreichen. So hebt man z. B. in bezug auf das natürliche Gottesverlangen hervor, daß einzig untersagt sei « zu behaupten, Gott könne vernünftige Geschöpfe nicht erschaffen, ohne sie zur seligen Schau zu berufen und zu bestimmen ». Was darüber hinausgeht, werde, betont man, vom Heiligen Vater nicht berührt (6). Zur Verurteilung des Polygenismus wird die grammatikalische Stellung des « *nequaquam* » sacht untersucht. « *Cum nequaquam appareat ... quomodo componi queat* » sei nicht dasselbe wie « *cum appareat ... componi nequaquam posse* ». Die

erste Formel scheint dem Verf. nicht ganz so exklusiv wie die zweite (7). Als « nützlich » empfiehlt man auch zu beachten, daß die Bindung an die « Philosophia scholastica-thomistica » nur vom pädagogischen Standpunkt aus, d. h. zum Unterricht in Seminarien, als verpflichtend zu betrachten sei (9/10).

Der zweite Artikel, « Die Enzyklika und die Theologie », hat *Fr. Tayman* zum Verf. Gleich zu Beginn wird klar und nervig der dogmatische Relativismus von den der Theologia in statu viae inhärenten Unvollkommenheiten gesondert. Zunächst können stets Verbesserungen in bezug auf den Ausdruck erzielt werden. Dann handelt es sich zweitens um abstraktive Erkenntnis, die stets qualitativ unter der intuitiven steht und als solche sich einer unbegrenzten Vervollkommnung öffnet. Endlich dreht es sich um rein analoge Konzepte, die, aus menschlicher Erfahrung genommen, sich nur nach den letzten, positiven Seiten hin auf transzendente Gegenstände anwenden lassen. Alle diese « Unzulänglichkeiten » werden von der Verurteilung des dogmatischen Relativismus nicht berührt. Was zurückgewiesen wurde, ist nicht die Vervollkommnungsfähigkeit, und damit der Fortschritt, sondern die Verkündigung der Hinfälligkeit der Begriffe, die Behauptung, dieselbe Wahrheit könne durch widersprechende Aussagen formuliert, die Erkenntnis vergangener Zeiten unwahr werden. Demgegenüber wird betont: was erworben ist, bleibt erworben; selbst eine neue Formel macht die alte nicht unwahr.

Zu beachten sind weiterhin die Ausführungen, die der rationalen Glaubwürdigkeit der übernatürlichen Offenbarung gelten. Man fühlt es deutlich, die Enzyklika berührt hier Fragen, die früher Gegenstand der Kontroverse gewesen sind. Sorgfältig werden hier die drei diesbezüglichen Stellen zusammengestellt und mit leichter Zurückhaltung folgende Urteile vorgeschoben: « Es *scheint* also, daß man, um voll mit dem Inhalt der Enzyklika übereinzustimmen, die physische Fähigkeit der menschlichen, sich selbst überlassenen Vernunft annehmen muß, ein gültiges Urteil der Glaubwürdigkeit fällen zu können » (25). « Kann der Mensch ohne übernatürliches Licht die Beweiskraft der Zeichen der übernatürlichen Offenbarung anerkennen? Die Enzyklika *scheint* uns affirmativ auf diese Frage zu antworten: der menschliche Verstand hat die physische Kraft, die Beweiskraft der Zeichen zu durchdringen » (25). Richtig betont man, daß in Wirklichkeit zwar stets eine helfende Gnade mitspielt. Diese wird aber doch etwas unklar gedeutet, wenn man vom Einfluß spricht, den der Wille auf *jedes Urteil* der Glaubwürdigkeit ausübt (26). Doch handelt es sich hier eher um Schattierungen. Vor allem möchten wir den klar formulierten Schlußsatz festhalten: « Dieses » — das Glaubwürdigkeitsurteil — « braucht nicht das Glaubenslicht, um gewiß zu sein » (26).

Sparsamer hingegen scheinen die Bemerkungen, die zu den Fragen der Erbsünde, der übernatürlichen Ordnung und zum desiderium naturale visionis gemacht werden. Letzteres wird, wie man sagt, nach allgemeiner Lehre, als inefficax erklärt. Die theologisch-methodologischen Fragen, die sich anhand der Enzyklika stellen, werden nicht berührt.

Die mehr philosophischen Teile des Schreibens werden von *A. Hayen*

glossiert. Er gruppiert die Punkte wie folgt: Wert der Vernunft, Verhältnis von Erkennen und Wollen, metaphysische Thesen, Urteil über gewisse Lehren und Tendenzen. Anschließend wird über « traditionellen und progressiven Intellektualismus » und über das Verhältnis des kirchlichen Lehramtes zur Philosophie geschrieben. Schade, daß man gerade in bezug auf den letzten Punkt reichlich aufs Grüne geführt wird. « Der intellektuelle Gehorsam gegenüber dem Lehramt sei nicht Abdankung, sondern Glaubensakt, eine innere Zustimmung des katholischen Philosophen zur schöpferischen Bewegung seiner Vernunft und Freiheit etc. ... », liest man. Zur eigentlichen Frage aber findet man herzlich wenig. Die « religiöse Bedeutung des thomistischen Intellektualismus » schimmert deutlich die Gedanken von Rousset durch.

Die Berührungspunkte Enzyklika - Heilige Schrift werden von *G. Lambert* in wirklich vorzüglicher Weise dargestellt. Zunächst werden die vier erwähnten Irrtümer umschrieben, dann, um das Verhältnis von Glauben, Schrift und positiven Wissenschaften etwas zu klären, die Fragen um Transformismus und Polygenismus näher berührt. Man findet hier auf vierzehn gedrängten Seiten einen meisterhaft schönen, kleinen, wertvollen Kommentar zu den beiden Schöpfungsberichten. Der geschichtliche Charakter dieser entspricht der Methode, die man von anderen orientalischen, syrischen und arabischen Schriftstellern her kennt. Man respektiert auch verschiedene Traditionen und ist nicht allzu sehr auf « Harmonisierung » der Quellen erpicht. Daraus erhellt, daß der Verfasser, oder besser Redaktor, selber nicht für alle Einzelheiten der verwendeten « Erzählungen » Anspruch auf äußerste Sachlichkeit erhebt. Besonders möchten wir das wohl abgewogene Urteil zu den Direktiven der Enzyklika in bezug auf Transformismus-Polygenismus hervorheben. Es handelt sich hier nach L. um Entscheidungen, die sich weniger auf die Gegebenheiten der Schrift als auf die Ansprüche des Dogmas im ganzen stützen (61). Transformismus steht nicht weniger als Polygenismus beiden Schöpfungsberichten fern (60).

Der letzte Artikel spricht von der Enzyklika unter dem Gesichtspunkt der sciences naturelles; gemeint sind hier vor allem: Embryologie, Physiologie, Genetik und Paleontologie. Der rein wissenschaftliche Aspekt wird von Prof. *G. Vandebroek*, der mehr theologische von *P. L. Renwart* behandelt. Für ersteren bilden « sämtliche Lebensformen eine Einheit, deren Entstehungsprozeß man rückwärts verfolgen kann » (79). Der gemeinsame Ursprung sämtlicher Lebewesen wird zwar Hypothese genannt (77), dies aber in einem solchen Sinn, daß man den höchsten Gewißheitsgrad einer wissenschaftlichen Hypothese erreicht. Unter diesem Gesichtspunkt kann man von einer *historischen* Tatsache sprechen (78). Einzig eine methodische Schwierigkeit verbietet, von einer Tatsache schlechthin zu reden: direkte Beobachtung und Experiment stehen aus. Nach der Ansicht des Verf. steht also die These der vollständigen Entwicklung sämtlicher Lebensformen (stets natürlich mit Ausnahme der Seele) außer Zweifel. Das einzige, was zugegeben wird, sind Zweifel gegenüber den verschiedenen erklärenden Theorien.

An diese, sicher extremen Ansichten schließt sich der theologische Kommentar eng an. Bezüglich des Polygenismus, von dem Prof. V. nicht

spricht, findet man sogar in einer Fußnote den Aufruf an die Theologen, « das Geheimnis der Erbsünde zu durchforschen, um nach Möglichkeiten festzustellen, ob die Einheit des Praevaricators und seine Stellung als physischer Vater des gesamten Menschengeschlechtes notwendige Vorbedingungen zur Übertragbarkeit einer Erb-Sünde seien, oder ob im Gegenteil diese verschiedenen, alle geoffenbarten, Punkte nicht doch logisch voneinander unabhängig sind » (88, n. 38). Gewiß wird der Polygenismus zunächst als wissenschaftliche Hypothese zurückgewiesen, die Frage nach der rein logischen Vereinbarkeit mit dem Dogma kann also hypothetisch gestellt werden. Aber es handelt sich doch darum, zu wissen, ob diese Frage überhaupt noch Sinn hat, und ob es dazu, auch « salvo meliori Ecclesiae iudicio », eines Aufrufes bedarf! — Wir müssen, einen Blick zurückwerfend, gestehen, daß wir, mit Ausnahme von G. Lamberts Artikel, nicht ganz das gefunden haben, was wir von einem sonst so vorzüglich präsentierten Symposium erwarteten.

Freiburg.

*H. Stirnimann* O. P.

### Missiologie

**André V. Seumois O. M. I. : Introduction à la Missiologie.** (Nouvelle Revue de Science Missionnaire, Supplementa, III. Band) — Schöneck-Beckenried, Administration der NZM. 1952. 491 SS.

Die Missiologie ist eine junge Wissenschaft. Das hat einerseits den Vorteil, daß sie in jugendlicher Frische noch in so viel unerforschtes Neuland vorstoßen kann, andererseits hat sie eben durch diese Jugendlichkeit schon viel gelitten. Sie mußte kämpfen um für « voll genommen » zu werden im akademischen Bereich und sogar bei den Missionaren, denen sie so spontan helfen wollte. Auch hat sie z. B. gelitten, als sie sich zu weit entfernte von der gewöhnlichen Ekklesiologie. Überdies hat sie mit sich selbst zu tun, weil sie sich selbst noch nicht genügend kennt. Seumois' « Einführung » will nun dazu beitragen, ihre « Selbsterkenntnis » zu verbessern. « Identifier la science missionnaire » (S. 13), das ist die Aufgabe, die er sich mit seiner Veröffentlichung stellt. « Nous visons donc à apporter dans un style simple des solutions claires et concises aux nombreux problèmes que soulève l'identification de la missiologie, car l'élaboration des traités missiologiques en dépend » (S. 17).

Mit Freude und Dankbarkeit können wir die wertvolle Arbeit den Lesern empfehlen. Seumois' Einführung überragt alle Traktate der gleichen Art, die bis jetzt erschienen sind. Sie zeugt von der staunenswerten Fachkenntnis des Verf. und von seinem scharfen spekulativen Geist. Sie führt uns in einer eingehenden, kritischen Auseinandersetzung vor, was bereits getan und was noch zu tun ist auf dem Gebiete der Missionswissenschaft. Dadurch werden die Lücken in der Vergangenheit aufgedeckt und die Entwicklungslinien für die Zukunft vorgezeichnet.

Es wäre unmöglich, im Rahmen einer Besprechung die Themen, die

behandelt und die Probleme, die aufgeworfen werden, auch nur zu nennen. Wir sind deswegen gezwungen, lediglich eine schematische Zusammenfassung des Werkes zu geben mit einigen Bemerkungen, die uns am wichtigsten erscheinen.

S. beginnt mit der Hervorhebung von zwei großen Fehlern, die dem Missionsapostolat des 19. Jahrhunderts anhafteten: der romantische Charakter der damaligen Missionsliteratur mit ihren überschwenglichen Lobreden und die mangelhafte, technische Ausbildung der Missionare. Obwohl man sagen kann, daß diese Fehler in der jetzigen Zeit größtenteils behoben sind, bleibt auf diesem Gebiete doch noch viel zu wünschen übrig. Die Ausbildung vieler Missionsschwestern z. B. kann man noch nicht « beispiellos » nennen! « La solution est indiquée. C'est le développement de la science missionnaire qui s'impose, tant pour la formation professionnelle du futur missionnaire que pour le sain redressement de la littérature missionnaire » (S. 5). Diese Entwicklung der Missionswissenschaft hängt ab von der Lösung ihrer Anfangsprobleme, die jedoch nicht vom Anfang an zu lösen waren! Fragen tun sich auf, wie z. B.: Was ist Missionswissenschaft, wie weit reichen ihre Verzweigungen, was ist ihr Objekt, ihr wissenschaftlicher Charakter, ihre Einteilung, ihre Methode. Worin besteht ihre Einheit, was ist ihr Nutzen, ihr Verhältnis zu den verwandten Wissenschaften, ihre Geschichte, was sind die Bedingungen dafür, daß sie sich in der Zukunft besser entwickeln kann? Diese und ähnliche Fragen werden in den sechs Teilen des Buches behandelt: *Wesen* (I), *Einteilung* (II), *Wichtigkeit* (III), *Hilfswissenschaften* (IV), *Geschichte* (V) und *Methode* (VI) der Missionswissenschaft.

Der *erste Teil* (S. 20-161) bringt eine ausführliche, bibliographische Geschichte des Begriffes Missiologie und eine Besprechung der verschiedenen Definitionen dieser Wissenschaft und der « Mission ». Streit O. M. I. wird genannt als der erste, der eine Wissenschaft der Mission propagierte (1907). Im Beginn seiner Ausführungen über den Terminus « Mission » weist der Verf. darauf hin, daß es zwar berechtigt ist, die Missionstätigkeit auf die Sendung Christi zurückzuführen, daß es aber zu weit geht, es so vorzustellen, als ob die « Mission », die Christus erteilte, nicht auch alle anderen kirchlichen Tätigkeiten umfassen würde (S. 62). S. will damit nicht gesagt haben, der ausschließliche Gebrauch des Wortes « Mission » für die auswärtige Mission sei unberechtigt, er warnt uns nur vor den Übertreibungen einer Exegese, die gewisse Texte von allgemeinerer Bedeutung nur missionarisch zu interpretieren versucht. Im allgemeinen wirkt es sehr wohlthuend, wenn der Verf. in seiner Arbeit immer auch die anderen Übertreibungen im Bereiche unserer Wissenschaft anzeigt, wie z. B.: die Behauptung, die Missiologie sei eine selbständige Wissenschaft, dann die Einseitigkeit ihrer Behandlung, als wäre sie eine systematisierte Missionspropaganda u. sw. « Etre missionnaire n'est pas la seule fonction de la vocation chrétienne » (S. 385). Durch diese Bemerkungen hilft S. uns wirklich dabei, die Missiologie zu « identifizieren », und man wundert sich deswegen über seine zu enge Auffassung von Apostolat, sowie über die zu scharfe Trennung, die er zwischen der Missions- und der Pastoralität der Kirche sehen will. Er selbst muß



zugeben, das Missionsapostolat umfasse schon ein gewisses Stadium des pastoralen Ministeriums (S. 356, Anm. 1060).

Weil sein Manuskript schon längst vor der Veröffentlichung (1952) fertig war, hat S. das Werk von Ch. Journet: *L'Eglise du Verbe Incarné*, t. II, 1951 nicht mehr heranziehen können. Er nennt es deswegen auch nicht unter den seltenen theologischen Handbüchern, deren Verfasser die gute « Inspiration » gehabt haben, darin ein Kapitel « De Missionibus » zu bringen (S. 69). Journet hat diese « Inspiration » gehabt und wir begrüßen mit größter Freude diese Initiative eines bekannten Theologen, der in einem Buche über die allgemeine Theologie die Frage der Missionierung nicht vernachlässigt! Dadurch fühlt sich die Missionswissenschaft nicht mehr so « abseits des Weges », damit ist ihre « Identifizierung » auch « von der anderen Seite her » angebahnt. Bei Journet findet man sehr gute Stellen, z. B. über die Missionierung und ihre Zusammenhänge, welche die Definition der Missionstätigkeit von S. vertiefen könnten. Seumois sagt: « L'œuvre des missions est l'apostolat d'implantation de l'Eglise » (S. 126). Journet spricht zwar auch über die *Metapher* « planter l'Eglise » (S. 1243), nimmt sie aber zu Recht nicht in seine Definition der Mission auf. Er sieht die Mission als den Ausdehnungstrieb der Kirche und dessen Betätigung, wodurch sie « in ein Gebiet kommt, wo sie sich erst der Möglichkeit nach oder im Anfangs- oder Hemmungsstadium befand, um sich dort zum Zustand vollendeter Wirklichkeit zu entwickeln » (S. 1251). Gegen diese Definition könnte man den Einwand erheben: der Terminus « Einpflanzung » hat doch seine volle und sogar sanktionierte Berechtigung, er wird doch fast allgemein angenommen, kein einziger Ausdruck kann sich der Fülle der Missionstätigkeit genügend annähern, da sie ja ein Mysterium bleibt wie die Kirche, deren Wirkung sie ist. Überdies müßte der eine Terminus « Einpflanzung » durch eine wortreiche Umschreibung ersetzt werden. — Zugegeben, aber das Wort « Einpflanzung » hat seine großen Nachteile! Es bleibt eine *Metapher*, die unsere Gedanken noch dazu auf etwas Neues lenkt, nämlich die Teilkirchen. Dadurch verführt spricht Jetté in seinem Buche: *Qu'est-ce que la Missiologie?* folgerichtig von « implantation et stabilisation des Eglises particulières » (S. 51). Dagegen ist der Ausdruck: « Übergang vom Zustand der Möglichkeit zum Zustand vollendeter Wirklichkeit » keine *Metapher* und hat nicht den Nachteil unsere Gedanken von der einzigen Kirche (ein für allemal durch die Apostel gepflanzt) abzulenken, die durch ihren Ausdehnungstrieb dahinstrebt, überall zu sein. Durch Journets Darlegungen wird uns noch etwas anderes klar: die Formulierung « Ausdehnungstrieb der Kirche » usw. trifft das Objekt der Missionswissenschaft besser als das Wort « Missionstätigkeit », das zu beschränkt ist. Denn jede Einrichtung und jede vorbereitende Arbeit, die auf die Ausbreitung der Kirche angelegt sind, gehören schon zur Missiologie.

Auf die weiteren interessanten Ausführungen im ersten Teil können wir nicht näher eingehen (z. B. über die Termini « Missionskunde » oder « Missiographie » — wir möchten auch für Deutschland und Holland « Missiographie » vorschlagen —, über den unerfreulichen Streit: « Missio-

logie » oder « Missionologie »), wir wollen hier nur noch die gute Schlußfolgerung von S. hervorheben : die Missiologie ist eine Teilwissenschaft, keine selbständige Disziplin.

Den Wert des *zweiten Teiles* (S. 163-371), in dem die Einteilung der Missionswissenschaft behandelt wird, kann man schwer überschätzen. Dieser Abschnitt gewinnt noch an Klarheit durch die « synoptischen Tafeln » am Schluß, während die Definitionen der verschiedenen Verzweigungen der Missionswissenschaft, sowie die « Verzeichnisse », « Pläne » und « Allgemeinen Entwürfe » seinen Nutzen und seine Brauchbarkeit erhöhen. An der Fülle des Materials und der Anregungen, die hier geboten werden, ersieht man, wie es dem Verf. Ernst ist mit seiner Aufgabe : ein gesundes Fundament für die Entwicklung der Missionswissenschaft zu legen ; die detaillierten Listen der Themen, die er in den verschiedenen Verzweigungen der Missionswissenschaft zu behandeln vorschlägt, beweisen es zum Überfluß. Es darf betont werden, daß S. sich in diesem Teil die Mühe gibt, viele Begriffe klarzustellen, die bei manchen Autoren einfach durcheinander gebraucht oder nicht näher bestimmt werden, wie z. B. : « doktrinäre », « fundamentale », « normative », « theoretische », « spekulative », « systematische » und « theologische » Missionswissenschaft. Auch verdient es Beachtung, daß er der praktischen Abteilung der Missiologie einen Traktat über die « Geistliche Missionswissenschaft » hinzufügen will, eine « *branche de missiologie pratique qui étudie les moyens de réalisation pratique d'une spiritualité proprement missionnaire, sous la lumière de la théologie spirituelle* » (S. 357). Weiter vergißt der Verf. nicht zu sprechen über das *externe* Missionsrecht, an dem die meisten Verfasser einer Einführung in die Missionswissenschaft stillschweigend vorübergehen (S. 265 ff.). Zu Recht wird die außerordentliche Wichtigkeit der *Bibliotheca Missionum* für die Missionsgeschichte unterstrichen, « *qui est à la base de la belle production scientifique à laquelle on assiste actuellement dans le domaine de l'histoire missionnaire* » (S. 311).

Selbstverständlich wird man in diesem großen zweiten Teil Theorien finden, mit denen man nicht ganz einverstanden sein kann (z. B. über das Verhältnis Missionswissenschaft und Ekklesiologie, vgl. S. 198, Anm. 533). Doch sind wir dem Verf. besonders für diesen Abschnitt, in dem so viele Anregungen geboten werden, zu Dank verpflichtet. Er darf sich durch seine einführenden Darlegungen mit Recht zu den Pionieren der Missionswissenschaft zählen, die « *posterioribus exercitii occasionem dederunt, ut diligenti discussione habita, veritas limpidius appareret* » (St. Thomas, *In II Metaph.*, lect. 1).

Die Wichtigkeit der Missionswissenschaft kommt im *dritten Teil* (S. 373-399) zur Sprache. Auch hier hütet der Verf. sich vor Übertreibungen. Er geht näher ein auf die geläufigen Schwierigkeiten, die man gegen die Missiologie vorbringt. Die wichtigsten sind bekanntlich folgende : die Missionstätigkeit ist wesentlich übernatürlich, und als solche hat sie wenig von der menschlichen Technik zu erwarten ; die Erfahrung und der gesunde Menschenverstand genügen, der Missionar ist an Ort und Stelle und kennt sein Volk besser als irgend wer, er soll sich selbst helfen und dabei die allgemeinen Prinzipien anwenden, die ihm im gewöhnlichen

theologischen Kurs vermittelt wurden (S. 375 ff.). Die Antworten, die S. auf diese Einwendungen gibt, sind einfach und klar und würden für viele sehr lehrreich sein.

Von den Hilfswissenschaften der Missiologie, worüber im *vierten Teil* (S. 401-429) gesprochen wird, werden nur jene behandelt, die es im eigentlichen Sinne sind: die Ethnographie, die Ethnologie, die Religionsgeschichte, die Kolonialwissenschaft und das Studium der nicht-katholischen missionarischen Bewegungen. Für jedes dieser Fächer kann der Student eine Liste von Einführungen und allgemeineren Werken finden. Das Verzeichnis der ethnographischen und ethnologischen Arbeiten ist mager. Dem der Religionswissenschaft muß z. B. hinzugefügt werden: Fr. König, *Christus und die Religionen der Erde*, 3 Bde, Wien 1951, ein Werk, das S. vor der Drucklegung seiner Arbeit allerdings nicht kennen konnte.

Nachdem im *fünften Teil* (S. 431-465) die Geschichte der Missionswissenschaft dargestellt ist, wird im *sechsten Teil* (S. 467-482) ihre « Methode » behandelt. S. weist selbst darauf hin, daß dieser etwas befremdende Titel eine Erklärung verlangt. Denn es geht hier nicht um das, was er « *methode interne* » nennt: « *l'agencement méthodique des branches missiologiques entre elles et la méthode d'élaboration propre à chaque branche* » (S. 467). Das wurde schon im zweiten Teil behandelt. Hier will der Verf. über die « *méthode externe* », über Fragen der allgemeinen Methodologie, aber mit Bezug auf das missionswissenschaftliche Arbeiten, sprechen. Nach einem Kapitel über die « Technik der Missiologie » kommt schließlich eine Schilderung ihres Geistes, wobei auch von der persönlichen Einstellung des Missionswissenschaftlers die Rede ist. Dieser muß sich auszeichnen durch den « Geist der Ganzhingabe an die Sache der Mission », « durch ein internationales und katholisches Denken », wodurch er « kein anderes Vaterland als die Kirche kennt » (S. 478-482).

Aus dem Dargelegten wird wohl hervorgehen, daß Seumois' « Einführung » eine hervorragende und unentbehrliche Grundlage für das weitere missionswissenschaftliche Studium bildet. Es wäre zu wünschen, daß uns bald noch mehr missiologische Werke — besonders auf dem Gebiete der systematischen Missionstheologie — von der gleichen streng wissenschaftlichen Art wie das vorliegende geschenkt würden.

Fribourg.

J. P. Michels O. P.

**Frid. Rauscher W. V. : Die Mitarbeit der einheimischen Laien am Apostolat in den Missionen der Weißen Väter** (Missionswissenschaftliche Abhandlungen und Texte, 17. Band). — Münster i. W., Aschendorff. 1953. 325 SS. und 4 Übersichtskarten.

Vorliegende Publikation (Dissertation Freiburg, Schweiz) handelt über die Missionsmethode einer ausschließlich auf die Mission eingestellten, großen Gesellschaft. Die Weißen Väter sind nur Missionare, alles ist auf dieses Ziel ausgerichtet: die Ausbildung der Kandidaten, die Organisation der Gesellschaft, der Einsatz der Kräfte. Die W. V. sind eine große Missionsgesellschaft: sie stehen heute innerhalb aller missionierenden Orden

und Gesellschaften an zweiter Stelle (nach den Jesuiten) und, was die Missionsarbeit in Afrika, ihr ausschließliches Missionsfeld, angeht, mit der Zahl der Missionare, den 38 Missionsgebieten, der Zahl der Christen, der einheimischen Priester, Schwestern und Brüder, an der Spitze. Ihr innerafrikanisches Gebiet war vor etwa 100 Jahren « auf den Landkarten durch weiße Flächen als unbekanntes und rätselhaftes Land » (S. 1) gekennzeichnet. Die Wichtigkeit der Arbeit geht z. T. schon aus diesen Tatsachen hervor.

Diese inneren und äußeren Erfolge verdanken die W. V., nach der Gnade Gottes, der Treue zu jenen Grundsätzen, die ihnen vom Stifter übergeben wurden. Deren erster und wichtigster ist vom Verf. zum Leitmotiv seines Buches gewählt worden und lautet: « *Die Missionare beginnen die Arbeit; sie sind die Wegbereiter; dem Werk Bestand verleihen und es zu Ende führen können sie aber nicht, das ist Aufgabe der Eingeborenen, nachdem sie Christen und Apostel geworden sind* » (S. 3). Um dieser Grundregel gerecht zu werden, konzentriert sich die Missionsmethode der W. V. im vierjährigen abgestuften Katechumenat, das die Aufgabe hat, jene Fülle christlichen Lebens zu vermitteln, die ein Ausstrahlen nach außen, auf das Milieu ermöglicht. R. geht nun diesen Gedanken nach und sucht unter Benützung eines reichen und z. T. der Öffentlichkeit bisher nicht zugänglichen Materials aufzuzeigen, wie diese beiden Grundsätze, die Mitarbeit der Einheimischen am Apostolat und ihre Voraussetzung, die Fülle des christlichen Lebens, in den Missionen der W. V. verwirklicht wurden. Die Arbeit beschränkt sich auf die einheimischen Laien und auf die nicht-mohammedanischen Gebiete. Sie ist die erste dieser Art und auch die erste zusammenfassende größere Veröffentlichung über die Missionsmethode der W. V. überhaupt. Der Verf. hat seine Untersuchung bewußt missionsmethodologisch gestaltet: er greift zwar auf geschichtliche und missiographische Einzelheiten zurück, benützt sie jedoch nur zur Schilderung der missionsmethodischen Entwicklung seiner Gesellschaft, in welcher auch die Entwicklung der Mitarbeit der einheimischen Laien beschlossen ist. Was Vergangenheit und Gegenwart an methodischer Belehrung enthalten, wird in einer schönen Synthese methodologisch ausgewertet.

Obwohl die Arbeit weder missionsgeschichtlich noch missiographisch ist, mußte sie sich doch auf missionsgeschichtliche und missiographische Quellen stützen. Viele davon werden im Buche von R. zum erstenmal veröffentlicht, so z. B. jene über das Institut von Malta, über die Methode von Bischof Hirth, über die Mitarbeit der einheimischen politischen und intellektuellen Führungsschicht, über die Formen der Katholischen Aktion in den Missionen der W. V. Auch andere Quellen und eine reichhaltige Literatur werden zu Rate gezogen und verarbeitet, wodurch der Leser ein sachliches und objektives Bild von der inneren Seite der Missionsarbeit bekommt, indem gezeigt wird, wie die ganze Missionstätigkeit der W. V. von zwei Grundgedanken ausgeht: möglichst weitgehende Heranziehung der Einheimischen zur Mitarbeit nach sorgfältiger Vorbereitung durch ein tiefes christliches Leben. Das ist neben der Eigenart des Missionsfeldes nicht der geringste Grund, weshalb die Missionserfolge der W. V. in Afrika einzig-

artig geworden sind. So wurde der Zweck aller Missionierung bewußt verfolgt: die Kirche bei den Nicht-Katholiken zum Zustand vollendeter Wirklichkeit zu bringen, sodaß sie auf autonome Art leben kann. Der große Lavigerie sah es ein: die Missionare, die Wegbereiter können das nicht, nur die Einheimischen sind imstande das Werk zu Ende zu führen.

Im *ersten Teil* (S. 11-33) seiner Arbeit geht der Verf. aus von dem Beispiel und den Grundsätzen Lavigeries und von der ersten methodischen Verwirklichung im Institut der Negerarzt-Katechisten von Malta und kennzeichnet dann kurz die Missionsmethode der W. V. im allgemeinen. Daran schließt sich als *zweiter Teil* (S. 35-139) die Abhandlung an über die Eigenart des Missionsfeldes und die sich daraus ergebenden Folgerungen für die Missionsarbeit. Dieser Teil ist sehr umfangreich, was nicht zu vermeiden war. Denn es mußten hier der natürliche Raum gekennzeichnet und der Unterbau gelegt werden, in den und auf dem sich das christliche Leben und die apostolische Mitarbeit der einheimischen Laien ein- und aufbauen. Wir sehen es als eine besondere Auszeichnung des Buches von R., daß darin die Charakterisierung des natürlichen Raumes nicht vernachlässigt wird. Die eingehende Behandlung des Materialobjektes bringt nicht nur sehr viele ethnologische und religionswissenschaftliche Daten über die Völker in den Missionen der W. V. ans Licht, sondern sie liefert auch das unentbehrliche Fundament für die richtige Anwendung der Akkommodationsprinzipien, welche die Richtlinien angeben für den Ausgleich etwaiger Gegensätze zwischen der äußeren Erscheinung des katholischen Christentums und der Eigenart der einheimischen Bevölkerung. Die vier Übersichtskarten am Schluß der Arbeit sind sozusagen ein Beweis für die strenge Logik, mit der R. das Ziel, das er sich setzte, verfolgt hat: was liegt vor (« der natürliche Raum »), und was wollen die Missionare-Wegbereiter in Anbetracht des vorgefundenen Guten und Schlechten und des « westlichen Gepräges » des allgemeinen katholischen Christentums bringen (« kirchliche Organisation »). Der *dritte Teil* (S. 141-308) zeigt die methodische Verwirklichung der Grundsätze Lavigeries über die Mitarbeit der einheimischen Laien unter eingehender Berücksichtigung der Anpassungsfrage. Auch hier ist der Aufbau klar und logisch. Im *ersten Kapitel* wird die Grundlegung der Mitarbeit in der Verwirklichung des christlichen Lebensideals behandelt. Sie beruht dogmatisch auf den sozialen Elementen der Sakramente der Taufe und der Firmung. Darauf folgt die Untersuchung des christlichen Lebens des einzelnen, nach seinem Wert und seiner Tiefe, und der Verwirklichung dieses Lebens in der Familie, die hier als Gegenbild der im zweiten Teil behandelten heidnischen Familie erscheint. Schon hier kann man von apostolischer « Ausstrahlung » reden. Das *zweite Kapitel* befaßt sich mit der direkten, aber nichtorganisierten apostolischen Mitarbeit, d. h. mit dem Apostolat « ex spiritu »: Bekehrungseifer — so außerordentlich wichtig und interessant in den Missionen der W. V. — als Form des apostolischen Einflusses von Mensch zu Mensch, mit der apostolischen Mitarbeit der einheimischen politischen und intellektuellen Führungsschicht (Häuptlinge und « Evoluierte ») und mit dem allgemeinen Beitrag aller Gläubigen. Dieser nichtorganisierten Mitarbeit stellt der Verf. im *dritten*

*Kapitel* das organisierte Apostolat gegenüber, das Apostolat « ex missione », « ex institutione ». Er behandelt dabei ausführlich den Einsatz der einheimischen Glaubenslehrer oder Katechisten und die Katholische Aktion.

Wir stehen hier vor einer außerordentlich intensiven Arbeitsleistung, die sich naturgemäß in erster Linie auf die Missionen der W. V. erstreckt, zugleich aber auch die allgemeinen Probleme, welche die heutige Afrikamission beschäftigen, mit der nötigen Sicherheit und Zeitnähe zu behandeln versteht. Die kommunistische Einsickerung und die modernen religionssoziologischen Fragen, mit denen sich das missionarische Wirken in Afrika jetzt auseinandersetzen muß, konnten in der Arbeit nur gestreift werden. R. brachte in seiner Studie nur, was er zu bringen beabsichtigte : er versuchte « die Missionsmethode der Weißen Väter, soweit sie sein Thema berührt, zu charakterisieren in ihren theoretischen, natürlichen und übernatürlichen Voraussetzungen und ihrer praktischen Entwicklung » (S. 312). Sein schönes und gehaltvolles Werk ist durch die allgemeingültigen Werte und Erkenntnisse, die darin aufleuchten, auch für die anderen Missionen von großer Bedeutung und dürfte sogar der heimatlichen Pastoral einen nicht geringen Dienst erweisen.

Fribourg.

*J. P. Michels* O. P.

### Mariologie

**P. Hitz C. Ss. R. : Maria und unser Heil.** Ein pastoral-mariologischer Versuch. — Limburg, Lahnverlag, 1951. 381 SS.

« Der vorliegende Versuch möchte dem Leben dienen ; vorab dem Seelsorger und der Seelsorge von heute » (S. 9). Diese Zielsetzung hält der Verfasser wirklich ein. Beim Lesen des Buches denkt man immer wieder an ein reichhaltiges Manuale für die volkstümliche Marienunterweisung. Damit ist nichts gegen die wissenschaftliche Qualität der Arbeit gesagt. Der Verf. erweist sich vielmehr als ebenso gut beheimatet in der zünftigen Theologie wie in den praktischen Anliegen des kirchlichen Lebens von heute. Und das befähigte ihn besonders, diese Studie zu schreiben. Sie befaßt sich mit dem volkstümlichen Axiom : « Ein Marienkind kann nicht verloren gehen », und das erfordert unbedingt ein Ausgehen von theologisch sicheren Wahrheiten über Maria, aber ebenso sehr auch ein Eingehen auf die psychologischen Gesetze und Imponderabilien, welche die Ummünzung jener Wahrheiten in christliche Volksweisheit regieren. Der Verf. als Sohn des hl. Alfons von Liguori stützt sich auf seinen Ordensvater als Kronzeugen für das Axiom. Und das erfordert von neuem die Verbindung von Theologie und volkstümlicher Verkündigung. Es ist dem Verfasser zu danken, daß das Werk des hl. Alfons jeweils mehr terminus a quo ist denn terminus ad quem, sodaß die Studie wie von selbst zu einer weitgreifenden und gemeingültigen Darstellung dessen wurde, was der Titel bezeichnet.

Der erste Teil ist der Formel des Gedankens gewidmet. Dabei erfährt man, daß die Idee schon seit dem frühen Mittelalter Ausdruck fand. Man wird sie deshalb als Traditionsgut bezeichnen (S. 49).

Der zweite Teil entwickelt die *Lehre* vom heilssichernden Marienkult. Ein erster Abschnitt handelt vom Heilswirken Marias, ein zweiter vom Marienkult des Christen. Im ersten Abschnitt wird zunächst von der « Vermittlungsmacht Mariens bei Gott in Christus » gesprochen. Das ist das theologische Herzstück des Buches. Von der Festigkeit dieses Grundbaues wird die Annehmbarkeit des nachherigen Aufbaues abhängen.

Nachdem kurz die Tradition zum Wort gekommen ist, entwickelt der Verfasser spekulativ Marias Vermittlungsmacht. Sie gründet auf folgenden Beziehungen: 1. Maria ist « die personale Stimme des ganzen Menschengeschlechts gegenüber seinem gottmenschlichen Erlöser Christus » (S. 76). Unter dem Eindruck von K. Rahners zugespitzter Formulierung über Christi Menschheitsrolle (s. d.) wagt zwar der Verfasser nicht mehr, diese Rolle Marias als (in einem wohl zu verstehenden Sinn) notwendig hinzustellen und flieht hinter ein « kraft göttlicher Fügung . . . beigesellt » (77), was als theologischer Schönheitsfehler vorkommen möchte. Natürlich ist es göttliche Fügung, daß eine menschliche Person gerade dem *menschwerdenden* Logos mit ihrem Jawort entgegenkommen mußte, und darum tragen wir auch weiterhin keine Bedenken, diese Rolle als notwendig zu bezeichnen. Nur so ist die Grundlage dieser Studie, der Mariologie und der katholischen Sakraments- und Kirchenlehre spekulativ festgeschraubt, nämlich « daß nicht Gott allein, sondern daß auch geschöpfliche Kräfte — nach den Bedingtheiten ihrer Geschöpflichkeit — ursächlich am Erlösungswerk beteiligt sind » (K. ADAM) (S. 76). 2. « Das 'Große Zeichen' der Kirche Christi ist in Maria in einzelpersonlicher Gestaltung lebendig voraus erfüllt » (80). « Das Heilsgeheimnis der Kirche gründet im Heilsgeheimnis Mariens » (81), wobei der Verf. jenes « sakramental-werkzeuglich » (81), dieses « personal-moralisch » (82) nennt. 3. Maria ist ferner eminent heilsvermittelnd als Organ des Heiligen Geistes und schließlich 4. durch ihre Verbindung mit Christus. Hier ist Maria *a)* das menschlich-frauliche Abbild Christi, das jene Züge darstellt, die in der männlichen Menschennatur Christi nicht voll zum Ausdruck kommen, *b)* das menschlich-personale Gegenbild Christi, jene, welche das « objektive Heilstun Christi persönlich » . . . « in unser aller Namen beantwortet » (93). Noch einmal muß der oben erwähnten Schwierigkeit ausgewichen werden (94). Jene « auch . . . », « aber auch . . . », mit denen Maria heute allenthalben dem Werk Christi angeheftet wird, und welche dem Protestanten so verdächtig sind, könnten vermieden werden, wenn furchtlos gesagt würde: Marias Tat ist primär nicht ein « auch » hinter Christus, sondern das notwendige Ja gegenüber dem Christos Angelos. Darum würden wir es für richtiger halten, sie *zuerst* formal als das Gegenüber Christi, den « menschlich-personalen Christusbezug » (S. 100) zu bezeichnen, und daraus folgend dann als Abbild. Erst Braut, und dadurch Leib.

Von diesen Nuancen abgesehen, liefert der Abschnitt zweifelsohne das geforderte solide Fundament für den folgenden Aufbau: Marias Mittlerrolle in der Erlösung ist wesentlich, unentbehrlich und allumfassend.

Alles Folgende: Die Anziehungsmacht Mariens beim Menschen, die Heilssicherungstätigkeit Marias in den verschiedenen Phasen des Gnadenlebens sowie der zweite Abschnitt über den Marienkult des Christen ist vor-

nehmlich Sache der Erfahrung, der Empfindung, der Intuition. Es ist Ausstattung oder Ausschmückung des theologisch Grundlegenden. Es kann nicht an dessen präziser Formulierung und Erkennbarkeit teilhaben, ist aber darob nicht etwa geringzuschätzen, nur hat es den richtigen Platz in der Raumperspektive einzunehmen. Diesen anzuweisen ist dem Verf. mit großer Diskretion gelungen. Nie hat man den peinlichen Eindruck, es würden da in Thesenform Dinge doziert, die einer ganz anderen Darlegung bedürften, nie wird schamlose Klarheit über verhüllte Geheimnisse ausgegossen. Darum nimmt man dann auch recht subtile Äußerungen noch durchaus ernst.

Als Abschluß der ganzen Studie bestimmt der Verf. noch die « Heilsicherheit » des Marienkultes. Diese Aussage bedeutet, daß die Marienverehrung aus sich unfehlbar zum Heil führt. Hingegen besteht diese theologische Sicherheit weder für den einzelnen Marienverehrer noch kann sie ein subjektives Erkenntnismittel der Heilsgewißheit sein.

Was der Verf. in der Orientierung (S. 9) für die Einheitlichkeit befürchtet ist nicht unbegründet, aber ebensowenig, was er für die Nützlichkeit erhofft. Das Thema ist nicht exklusiv « wissenschaftlich », so kann es auch die Durchführung nicht sein. Der Verf. hat es auf die richtige Art bewältigt und so mit seiner eindrucksvollen Arbeit der Theologie wie der Seelsorge — und nicht zuletzt auch dem Verständnis des hl. Alfons — einen großen Dienst erwiesen. Man wünscht das Buch als gesunde Kost in die Hände aller, die sich mit marianischer Seelsorge zu befassen haben.

Solothurn.

*A. Müller.*

**P. Sträter S. J.: Katholische Marienkunde.** I. Bd.: Maria in der Offenbarung. II. Bd.: Maria in der Glaubenswissenschaft. — Paderborn, Schöningh. 1947. 303 ; 359 SS.

Das vollständige Werk ist auf drei Bände berechnet, dessen letzter Teil der Bedeutung Mariens für das Frömmigkeitsleben gewidmet sein wird. Es will nicht der Fachtheologie dienen, sondern diese in den Dienst der Predigt stellen. Nebst dem Herausgeber, Spiritual am Collegium Germanicum in Rom, haben eine ganze Reihe von Fachleuten daran mitgearbeitet.

Das für die ersten zwei Bände gewählte Prinzip der Stoffverteilung hatte praktisch bestimmt einen großen Vorteil. Da für verschiedene Lehren der katholischen Mariologie die nämlichen Zeugnisse der Schrift und Tradition als Grundlage in Frage kommen, konnte im zweiten Band jeweils bequem auf den ersten verwiesen und so die Wiederholung auf ein annehmbares Maß beschränkt werden. Diese Trennung hat aber wohl die nachteilige Folge, daß der Nichtkatholik schon rein äußerlich in seinem Vorurteil bestärkt wird, die marianische Theologie sei ein von der Offenbarung getrennter Überbau. Das Einteilungsprinzip wird dann übrigens in den beiden letzten Kapiteln des ersten Bandes durchbrochen. Während das zweitletzte rundweg « Maria in der Theologie (!) des Mittelalters » zum Gegenstand hat, spricht das letzte, über « die Geschichte der Marienverehrung seit dem Tridentinum » bald von lehramtlichen Entscheidungen, bald von ausgesprochener schulischer Lehrentwicklung.



Abgesehen von diesen zwei Kapiteln bringt der *erste Band* die Zeugnisse von Schrift und Tradition in chronologischer Reihenfolge. *A. Bea* S. J. behandelt « das Marienbild des Alten Bundes ». Der gelehrte Exeget führt nicht nur die unmittelbar mariologischen Texte an, sondern auch die von der Liturgie auf Maria gedeuteten, sowie Mariens Vorbilder. « Das Marienbild des Neuen Testaments » zeichnet *A. Merk* S. J. (†). Er hat ziemlich viel Mutmaßliches herangezogen. Für die Exegese der einzelnen Bibelstellen ist man auf die Fachliteratur angewiesen. Die Vermählung Mariens und die damit zusammenhängenden Fragen sind im « Leben Jesu » von Ricciotti deutlicher entwickelt.

*Ignatius Ortiz de Urbina* S. J., zeigt die chronologischen Entwicklungslinien der Mariologie in der Patristik des Ostens von den Anfängen bis Joh. Damascenus, während *Hieronymus Engberding* O. S. B., den reichen Schatz der östlichen Liturgien auswertet. Die gebotene Blütenlese mußte sich notgedrungen auf Weniges beschränken, gibt aber einen Begriff von der Überschwänglichkeit dieser Texte. Wie klug der Verfasser bei ihrer dogmatischen Auswertung vorgeht, beweist u. a. die Feststellung, daß die Orientalen von Maria die Heilstaten ihres Sohnes aussagen, nicht um ihn durch sie zu verdrängen, sondern aus einer ganzheitlichen Schau heraus, daß aber gerade deswegen diese Texte *nicht* als Zeugen für eine im eigentlichen Sinn miterlösende Tätigkeit Mariens herangezogen werden können (128/9).

Im Abschnitt « Die Marienkunde in der lateinischen Patristik » aus der Feder von *Hugo Rahner* S. J. sind drei Vorzüge besonders zu erwähnen. Einmal die gesonderte Darstellung der römischen und außerrömischen Mariologie, wodurch deutlich gemacht wird, was der Spontaneität Roms zugehört. Sodann die Klarheit, mit der aufgezeigt wird, wie die ursprüngliche Mariologie in die Christologie eingehüllt und mit ihr verwachsen ist. Endlich der Beweis, daß der Höhepunkt der lat. Marienlehre, der mit Ambrosius, Hieronymus und Augustinus erreicht wird, nicht eine Konstruktion « gewalttätiger Kirchenväter » ist, sondern kontinuierliche Weiterführung der Lehre der ersten zwei Jahrhunderte. Der Beitrag von *Ph. Oppenheim* O. S. B., « Maria in der lat. Liturgie », reicht nahezu an ein vollständiges, chronologisch gegliedertes Inventar der marianischen Texte heran. Wir fragen uns aber, ob es nicht möglich gewesen wäre, in diesem Rahmen die gegenseitige Anregung und Befruchtung von Liturgie und Dogmengeschichte zu erhellen. Dafür wären wir dem Autor besonders dankbar gewesen.

*Marianus Müller* O. F. M. bietet einen knappen Querschnitt durch die marianische Theologie des Mittelalters. Indem er der Reihe nach die verschiedenen Titel und Gnadenprivilegien der Gottesmutter durchgeht, wird klar, in welcher Richtung die Weiterentwicklung verläuft. Im abschließenden Kapitel « Geschichte der Marienverehrung seit dem Tridentinum » weist *E. Böminghaus* S. J. (†) besonders darauf hin, wie die Kräfte des modernen Zeitgeistes einerseits lähmend auf die Mariologie einwirkten, andererseits aber gerade wieder durch die neu erwachende Marienfrömmigkeit überwunden wurden. Auch des Frömmigkeitslebens, der marianischen Kongregationen usw. wird gedacht, doch fällt vom Rosenkranz kein einziges Wort. Wenn auch dessen Ursprünge im Mittelalter liegen, hätten doch die im 16. Jahr-

hundert aufkommenden Rosenkranzbruderschaften Gelegenheit geboten, die wichtigste, von den Päpsten wie keine zweite empfohlene Form der Volksandacht zur Mutter Gottes zu erwähnen. Daß in einem Werk von solchem Ausmaß kein Wort über den Rosenkranz fällt, ist ein grober Mangel.

Im *zweiten Band* stammen zwei Beiträge, « Die Gottesmutterchaft » und « Die Gnadenausstattung Mariens » vom bekannten Mariologen *Carl Feckes*, der damit gut die Hälfte dieses Bandes und ohne Zweifel (mit dem noch folgenden Abschnitt von Anselm Stolz) das Beste des ganzen Werkes beisteuert. Niemand wird sich wundern, daß er stark in den Bahnen Scheebens wandelt. Offenbarungscharakter und Sinn der einzelnen Dogmen werden in sauberer Methode herausgestellt. Behutsam nimmt der Verfasser Abstand von Argumenten und Schlüssen, die zu frommen Übertreibungen führen würden (vgl. die betonte Begrenzung der Prinzipien, aus welchen Mariens Gnaden vorzüge bestimmt werden, 105-110).

Die *allgemeine* Mutterchaft Mariens behandelt *J. Beumer S. J.* Am Nachweis dieses Titels aus Schrift und Tradition haben wir nichts auszusetzen. In der spekulativen Beweisführung hingegen versucht B aus der Unbefleckten Empfängnis ein besonderes Argument hiefür zu gewinnen. Die Unbefleckte Empfängnis, so heißt es, hat nur Sinn in Christus, dem Heilbringer, der nicht zu trennen ist von seiner Lebensaufgabe. Somit ist die Gottesmutter, deren Verbindung mit Christus in ihrer Unbefleckten Empfängnis deutlich wird, in die Gnadenordnung miteinbezogen. Ihre Sündenlosigkeit und Gnadenfülle tun sich in dieser Sicht dar auch (!) als Ausstattung für ihre Mitwirkung an der Begnadigung der Menschen durch ihren Sohn (228/9). Da aber Maria alle Gnaden vorzüge im Hinblick auf ihre Würde als *Gottesmutter* erhalten hat, setzt dieses Argument das andere, welches die allgemeine Mutterchaft aus der Gottesmutterchaft ableitet, kraft derer Maria Heilbringerin für alle ist, schon voraus. Nach dem Autor geht übrigens Maria, selbst wenn das Motiv der Inkarnation die Tilgung der Sünde ist, im ewigen Heilsplan der Sünde voraus (228). Schließlich möchte B. Maria in ihrer Stellung als Mutter der Christenheit zum zentralen Prinzip der Mariologie erheben, anstelle der Gottesmutterchaft, die nur notwendige Voraussetzung wäre. Besser gewählt scheint ihm dann allerdings der Ausdruck « Mutter des ganzen Christus ». Aber auch so wird er verlegen bei der Frage, ob dieses mariologische Prinzip als solches auch das der Offenbarung sei (235 f.). All das wird mit allzugroßer Unbefangenheit behauptet.

Mit ganz anderm Ernst und unübertrefflicher Klarheit entwickelt *Anselm Stolz O. S. B.* (†) die Lehre von der Vermittlerin aller Gnaden. Die besondere Art der allgemeinen Gnadenvermittlung erörternd, kommt der Verfasser zum Schluß, daß die Vertreter einer physischen, über die fürbitende Vermittlung hinausgehende Gnadenvermittlung bisher keine schlüssigen Argumente vorgebracht haben. Er schlägt einen an den augustini-schen Kirchenbegriff anknüpfenden Nachweis der physischen Vermittlung vor. Maria käme als Glied der Kirche jene physische Vermittlung zu, die jedem Glied des mystischen Leibes zukommt auf Grund der « Betätigung der in ihm wohnenden Lebenskraft, die den ganzen Organismus beseelt und

das Leben weitergibt » (269). Sie wäre bei Maria nicht der Art, nur dem Grade nach verschieden von der Vermittlung der übrigen Glieder infolge ihrer einzigartigen Heiligkeit. Während eine Parallele zu den Sakramenten nicht gestattet ist, kann Maria in Analogie zur Kirche, die ein « Über-sakrament » ist, auch als solches bezeichnet werden (269/70).

Die beiden letzten Kapitel stammen von *P. Sträter* selber. Im ersten bietet er eine « Übersicht über die heute in Erörterung stehenden Fragen » bezüglich Mariens Mitwirkung beim Erlösungsopfer. Das Urteil überläßt er dem Leser. Den Schluß bildet « Maria als Königin ».

Hier sei dem Herausgeber für die Initiative zu diesem Werk gedankt. Die beste Genugtuung wird er erfahren, wenn das Werk eifrig für die Ausarbeitung gehaltvoller, dogmatisch und theologisch fundierter Marienpredigten benützt wird und so zur Hebung des Niveaus beitragen wird. Dazu bietet es glückliche Voraussetzungen.

Luzern.

*P. Künzle* O. P.

**O. Hophan O. Cap.: MARIA, Unsere Hohe Liebe Frau.** — Luzern, Räber. 1952. 460 SS.

Der Verfasser dieses neuen Marienlebens verspricht im Vorwort: « Das Leben und die Würde der Gebenedeiten aus der Heiligen Schrift theologisch zuverlässig und menschlich würdig darzustellen. » Dies hat er in vorbildlicher Weise erfüllt. Hier ist die tiefe Gläubigkeit mit sicherem theologischem Urteil vereint. In allen Kapiteln offenbart sich ein wohltuendes Zuhause-sein in den göttlichen Mysterien, das sich auch in der edlen, oft wahrhaft poetischen Sprache äußert. Aus den sparsamen Angaben der Heiligen Schrift, aus der fortschreitenden Enthüllung des dogmatischen Marienbildes und aus der Frömmigkeit und theologischen Vertiefung der Kirche baut der Verfasser das Marienleben auf, das trotz der Fülle der neuen marianischen Literatur ein kostbares, *neues* Marienbuch genannt werden darf. Wenn die Stille von Nazareth vielleicht etwas zu phantasievoll ausgefüllt wird, so entschuldigt dies der Verfasser selbst mit der Bemerkung, daß diese Stille doch auch die längste Zeit im Leben Jesu und Mariä gewesen sei. Aber er bleibt auch hier fern von aller legendenhaften Ausschmückung. — Der Verlag hat sich bemüht, dem Buch ein stilvolles Gewand zu geben. Es ist bei aller wissenschaftlichen Fundierung auch ein Volksbuch im besten Sinne.

Wien.

*M. Vetter* O. P.

### Moraltheologie

**J. Fuchs: Die Sexualethik des heiligen Thomas von Aquin.** — Köln, Bachem. 1949. 329 SS.

F. legt in seinem Werk zum ersten Mal eine *Gesamtdarstellung* der thomasischen Geschlechtsmoral vor. Bei dem bisherigen Stand der Literatur, die nur Einzelaspekte dieser Frage bietet, war eine solche Synthese nicht leicht. Mußte doch erst aus den verschiedenen Werken des hl. Thomas

das umfangreiche Material zusammengetragen, richtig verstanden und geordnet werden. Man darf unumwunden zugeben, daß F. diese Aufgabe in hervorragender Weise gelöst hat, und zwar nicht nur mit wissenschaftlichem Geschick und mit wohlabwägender Klugheit, sondern auch mit einer Ehrfurcht vor dem Denken eines Thomas, die man heutzutage nicht selten vermißt. Diese Haltung besagt jedoch nicht, daß F. seinen großen Autor in jedem und auf jeden Fall herauszupolieren versucht, obwohl sich ihm öfters die Gelegenheit bietet, manche Thomasinterpretationen, etwa von Doms und Krempel, als falsch zurückzuweisen. Gerade die kritische Wertung der thomasischen Gedanken selbst gibt dem Buch seine Bedeutung. So verfolgt man fast durch alle Kapitel hindurch das Ringen des Aquinaten einerseits um die Loslösung von den stark pessimistisch gefärbten Ideen augustinischer und fröhscholastischer Theologie, andererseits um die Bemühung, das Problem mit Hilfe aristotelischer Kategorien auf den Boden der Naturrechtslehre zu stellen. Dabei sollte jedoch der theologische Gesichtspunkt über den Einfluß der Erbsünde nicht ausgeschaltet werden. Obgleich nun Thomas seine Gedanken in einer straffen Systematik entwickelt (was vor allem für die Lehre über die *Normierung* des Geschlechtslebens gilt), so gelangte er doch nicht zu einer allseits harmonischen Auffassung von der sexuellen Realität und vermochte die bedrückenden Schatten augustinischer Herkunft nicht gänzlich zu verscheuchen. Die thomasische Geschlechtsmoral ist darum auch nicht frei von Rigorismus (*aktuelle* Intention des *Finis primarius* in der Ehe; Jungfräulichkeit in erster Linie zwecks Vermeidung der « Übel » des Geschlechtlichen) und zeigt ganz allgemein eine ziemliche Zurückhaltung ihres Autors in der Gesamtwertung des Geschlechtlichen. Trotz alledem unterstreicht F. mit Recht, daß Thomas, vor allem durch die Anerkennung der natürlichen Güte des Sexuellen, eine *Wende* in der Theologie des sechsten Gebotes herbeigeführt hat. Daß und in welchem Grade Thomas weiterhin der Vergangenheit verpflichtet bleibt, wird durchgehend durch den Hinweis auf das Verhältnis besonders zu Petrus Lombardus, Hugo von St. Viktor, Wilhelm von Auxerre und Albertus Magnus herausgestellt. Überdies werden die zeitgenössischen Theologen berücksichtigt, voran Bonaventura. Durch diese geschichtlichen Rück- und Umblicke gewinnt man einen lebendigen Begriff über die Frage, inwieweit Thomas in der Tradition steht und wie weit er über sie hinausführt. In der Beantwortung dieser Frage besteht ohne Zweifel ein ganz besonderes Verdienst. Freilich möchte man den geschätzten Verf. gerne dazu bewegen, in einer weiteren Auflage auch einen Blick in die nachthomatische Zeit zu eröffnen, um sichtbar zu machen, inwieweit Thomas selber traditionsbildend ist, und was von seinem Denken als absolutes Wahrheitsgut auch heute noch gilt. Dadurch würde sich nicht nur die wissenschaftliche Vollkommenheit dieses Werkes erhöhen, sondern würde auch das Interesse des nichttheologischen Lesers noch mehr geweckt werden. — Gerne hätte man dem ausgezeichneten Buch ein größeres Format und eine bessere technische Ausstattung gewünscht.

Freiburg/Schweiz.

J. F. Groner O. P.

**E. Boissard : Questions théologiques sur le mariage.** — Paris, Les Editions du Cerf. 1948. 134 pp.

Wie aus dem Titel ersichtlich ist, bezweckt der Verfasser keineswegs eine vollständige Abhandlung über die Theologie der Ehe zu schreiben. Er möchte bloß einige umstrittene Fragen herausgreifen und einen Lösungsversuch wagen. Diese Fragen beziehen sich auf die Zwecke der Ehe (K. 2-5), auf den sakramentalen Charakter der Ehe (K. 6-7) und des ehelichen Lebens (K. 8-12). Die restlichen Kapitel (13-20) behandeln jedes ein ganz besonderes Teilproblem der ehelichen Verbindung wie Liebe, Verantwortung, Heiligkeit usf. in der Ehe.

In Bezug auf die Zwecke der Ehe untersucht B. zuerst die zwei Erzählungen der Genesis über die Einsetzung der Ehe und findet daselbst zwei verschiedene Zwecke angegeben: Gen. I, 28 die Erhaltung und Vermehrung des Menschengeschlechtes; Gen. II, 7-25 die gegenseitige Ergänzung und Förderung der Gatten.

Für einen etwaigen Nichteingeweihten wiederholen wir, daß nach der traditionellen Lehre der Kirche, wie sie auch im C. I. C. can. 1013, 1 sich findet, die Ehe einen Hauptzweck, die Fortpflanzung des Menschengeschlechtes, und zwei Nebenzwecke hat, nämlich gegenseitige Hilfeleistung und Heilmittel gegen die Begierlichkeit. Gegen diese Lehre waren in den letzten Jahren auch von katholischen Gelehrten Bedenken geäußert worden. Man wollte die Ehe nicht mehr in erster Linie auf die Nachkommenschaft hingeeordnet wissen, sondern auf die Gatten selbst und versuchte deshalb, den Unterschied zwischen Haupt- und Nebenzwecken zu verwischen, indem man der Ehe einen einzigen Zweck gab, der alle drei vorgenannten in sich einschließen wollte in der Form einer gegenseitigen Ergänzung und allseitigen Förderung der Gatten. Durch ein Dekret vom 1. April 1944 verwarf das heilige Offizium diese Ansichten. Es gehörte schon ein gewisser Wagemut dazu, an dem pulvergeladenen Zeug noch einmal herumzufingern. Diesen Mut brachte B. auf, wohl in dem Bewußtsein, daß in jedem Irrtum ein Kern Wahrheit steckt, den herausgeschält zu haben sein Verdienst ist.

B. bleibt bei der Meinung, daß jedenfalls der zweite Nebenzweck der Ehe nicht eigens neben dem ersten genannt zu werden braucht, da die Ehe als Heilmittel gegen die Begierlichkeit doch nichts anderes ist als eine Form der gegenseitigen Hilfeleistung. Zudem möchte B. diese Hilfeleistung nicht auf den rein materiellen Bezirk einschränken, sondern auf alle Gebiete des menschlichen Lebens und Wirkens, besonders der zu erstrebenden Heiligkeit, ausgedehnt wissen, im Sinne einer wirklich allseitigen Ergänzung und Förderung der Gatten.

Andererseits hält er unbedingt fest an einem doppelten Zweck der Ehe: Erzeugung und Erziehung der Nachkommenschaft, Ergänzung und Förderung der Gatten. Der Erzeugung der Nachkommenschaft kommt unbedingt die größere Werthhaftigkeit zu, so daß sie als *finis primarius* (Hauptzweck) vor der Ergänzung und Förderung der Gatten als *finis secundarius* (Nebenzweck) zu stehen hat. Allerdings nicht so, als ob dieses « *secundarium* » die

gegenseitige Ergänzung und Förderung zu einer rein zufälligen Erscheinung machen würde. Im Gegenteil, auch dieser Zweck ist der Ehe wesentlich und wird von ihr sogar vor dem Hauptzweck erfüllt, so wie er auch in der Absicht der Heiratenden meistens den ersten Platz einnimmt. Man wird ihn also wohl den unmittelbaren Zweck der Ehe nennen müssen im Verhältnis zur Erzeugung, die, obschon Hauptzweck, doch nur mittelbarer Zweck der Ehe ist.

Zur Vorsicht und um etwaigen Mißverständnissen vorzubeugen, sei es gestattet, hier mehrere Sätze in der Sprache des Verfassers wortwörtlich zu zitieren: « Le mariage est une institution qui unit l'homme et la femme dans une société permanente, ordonnée à deux fins hiérarchisées, toutes deux essentielles, l'une immédiate, l'autre médiante. 1. La fin immédiate, c'est à dire atteinte la première, est de fournir à chacun des conjoints, par l'union intime, totale, définitive, de sa personne avec une personne aimée, le complément auquel il aspire naturellement: un soutien, un appui, à la fois matériel, corporel, sentimental, affectif, spirituel, extrêmement précieux, et qui pour l'ensemble des humains est le moyen providentiel de leur perfectionnement personnel et social, de leur progrès moral et de leur sanctification. » Zu diesem Text gehört folgende Fußnote: « On distingue souvent, comme une des fins secondaires du mariage, l'apaisement de la concupiscence. A nos yeux, ce n'est là qu'une des composantes, importantes assurément, de ce perfectionnement affectif et moral que nous appelons 'fin immédiate'. » 2. La fin médiante, obtenue après la fin immédiate et par son moyen, tient en deux mots: procréation et éducation... Mais faut-il s'en tenir à cette dualité de fins, comme si les deux biens se présentaient sur le même plan, égaux entre eux? — Non: ces fins sont hiérarchisées, l'une est absolument plus haute, plus importante que l'autre. Si la fin immédiate — le désir de se donner à l'aimé pour la vie, de recevoir sa donation en retour, de chercher dans l'union avec lui joie, force, progrès spirituel — se présente d'abord à la pensée de la plupart des fiancés et est atteinte directement par le mariage, si cette fin tend souvent à être psychologiquement prédominante (surtout chez l'homme), il n'en reste pas moins que la tradition chrétienne quasi unanime proclame supérieure en dignité la fin que nous appelons « médiante », procréation et éducation des enfants de Dieu. Suivant les traces des Pères, théologiens et canonistes l'ont toujours regardée comme la fin principale, primaire du mariage, la fin « la plus essentielle » dit saint Thomas, sans laquelle il ne peut être ni compris ni défini (S. 17, 19-20) <sup>1</sup>.

Wie weit sich B. von den vom heiligen Offizium zensurierten Autoren entfernt, geht am besten aus K. 3 hervor, in dem er gegen Doms den Gedanken zurückweist, die Ehe könne einen außerhalb ihrer Zweckhaftigkeit gelegenen Sinn haben. Geradezu wohlthuend wirkt die vornehme und rücksichtsvolle Art, mit der B. die Verfechter der verurteilten Lehre behandelt.

<sup>1</sup> Anführungszeichen und Sperrdruck sind vom Verfasser.

Außer der Frage nach den Ehezwecken, geht der Verfasser, wie oben bereits gesagt wurde, auf verschiedene andere Probleme ein, über die auch bei den katholischen Theologen Meinungsverschiedenheit herrscht. Die Lösungen, die B. vorschlägt, zeugen für seine grundsätzliche thomistische Theologie und für seinen gesunden Menschenverstand.

Clervaux.

L. Thiry O. S. B.

### Heilige Schrift

**Miscellanea biblica et orientalia R. P. Athanasio Miller O. S. B., Secretario Pontificiae Commissionis Biblicae completis LXX annis oblata.** Studia Anselmiana, Fasc. XXVII-XXVIII. — Roma, Libreria Orbis Catholicus (Herder). 1951. 511 pp.

Es ist eine wahre Freude, dieses neue Doppelheft der rühmlichst bekannten « Studia Anselmiana » anzeigen zu dürfen. Beiträge auf bibel-exegetischem Gebiet waren bisher in dieser Schriftenreihe noch nicht vertreten, aber diese Miscellanea, eine Festgabe zum siebzigjährigen Geburtstage des Sekretärs der Päpstlichen Bibelkommission, haben die Lücke mit einem Schlag ausgefüllt.

Die Festschrift, herausgegeben von P. A. Metzinger, enthält neben einer vom Herausgeber besorgten Bibliographie der bisherigen Veröffentlichungen P. Millers, nicht weniger als 34 Beiträge aus dem gesamten Gebiet der Bibelwissenschaft und ihrer zahlreichen Hilfswissenschaften. Unter den Mitarbeitern sind vor allem die Mitglieder und Konsultoren der Bibelkommission vertreten. Ihre Reihe wird eröffnet vom Präsidenten der Kommission, Seiner Eminenz Kardinal Eugen Tisserant, der die Patriarchengeschichten der Genesis beleuchtet mit afrikanischen Parallelen nach Angaben seines Bruders, des Hochw. Paters Charles Tisserant (*Notes sur l'histoire des Patriarches*, S. 9-14). Den zweiten Beitrag liefert Seine Eminenz Kardinal Johann Mercati, ebenfalls Mitglied der Bibelkommission. Er behandelt die von Abraham Massad herrührenden griechischen Kodizes der Ottobonianischen Sammlung in der Vatikanischen Bibliothek (*I codici greci di Abramo Massad Maronita*, S. 15-37). Darauf folgen die Beiträge der Kommissionskonsultoren, zwanzig an der Zahl: Abel (S. 109-113), Alfrink (S. 114-129), Allgeier (S. 286-300), Barton (S. 98-108), Bea (S. 47-65), Boson (S. 195-207), Bover (S. 327-339), Casamassa (S. 231-238), Cerfaux (S. 351-365), Colunga (S. 208-230), Duncker (S. 66-93), Fruhstorfer (S. 178-186), Kleinhans (S. 239-253), v. Lantschoot (S. 504-511), Médebielle (S. 301-326), Renié (S. 340-350), Salmon (S. 187-194), Smit (S. 94-97), Steinmueller (S. 404-423), Vaccari (S. 254-263).

Das Anselmianum, das den jetzigen Jubilar so viele Jahre hindurch zu seiner Professorenenschaft gezählt hat, ist, außer durch P. Metzinger (*Gedanken zum Paulinischen Schriftbeweis*, S. 366-374), noch vertreten durch die Patres S. Bovo (*Le fonti del Commento di Ambrogio Autperto sull'Apocalisse*, S. 372-403) und E. Beck (*Erschaffung des Menschen und Sündenfall im Koran*, S. 486-503). Auch die Beuroner Abtei, der P. Miller angehört, hat sich eine

Ehre daraus gemacht, einige Sonderbeiträge zur Verfügung zu stellen von der Hand der Patres A. Dold (*Ein bisher kaum beachteter Vulgata-Palimpsest des 6./7. Jahrhunderts im Escorialensis R II 18*), J. Schildenberger (*Zur Einleitung in die Samuelisbücher*, S. 130-168) und B. Fischer (*Lukian-Lesarten in der Vetus Latina der vier Königsbücher*, S. 169-177). Folgen noch einige weitere Beiträge von den Universitätsprofessoren F. Stummer, München (*Bemerkungen zu Jer. 12, 1-6*, S. 264-275) und Ben. Probst, Salzburg (*Die drei Brüder Mezger, ein exegetisches Dreigestirn an der alten Salzburger Benediktiner-Universität*, S. 443-452). Auch die katholische Schweiz ist in diesen Miscellanea vertreten durch eine Arbeit von Prof. Herbert Haag (*Ezechiels Beitrag zur messianischen Theologie*, S. 276-285) und eine von der Hand des P. Theodor Schwegler (*Der Beitrag der Naturwissenschaften zur Schrifterklärung*, S. 424-442). Weitere Beiträge lieferten zwei bekannte Assyriologen, Prof. Nikolaus Schneider (*Die Keilschrifturkunden der Ur III-Archive und die Bibel*, S. 453-475) und P. Maurus Witzel (*Dienstinstruktionen an das hethitische Tempelpersonal*, S. 476-485).

Von den 34 Beiträgen entfallen zwölf Stück auf Sonderfragen der alttestamentlichen, fünf auf solche der neutestamentlichen Exegese. Zwölf Aufsätze befassen sich mit mehr allgemeinen Bibelfragen: Inspiration, Konzil von Trient, Vetus Latina, patristische Exegese und Geschichte der katholischen Bibelauslegung. Fünf weitere stehen mit der Bibel bloß in entfernterer Beziehung.

Was die Sprachen betrifft, läßt sich feststellen, daß das früher bei den katholischen Bibelforschern vorherrschende Latein entschieden im Rückschritt begriffen ist: bloß drei von den 34 Mitarbeitern, zwei Holländer und ein Italiener, bedienen sich noch unserer abendländischen Kirchensprache. Deutsch geschrieben sind 16 Aufsätze, französisch 7, italienisch 4, spanisch und englisch je 2.

Im Einzelnen bringt dieser starke Doppelband, den katholische Exegeten aus den verschiedensten Ländern einem ihrer hervorragenden Fachgenossen gewidmet haben, mancherlei Anregung auf den verschiedensten Sondergebieten und zeugt von der erfreulichen Aktivität, die seit dem Erscheinen der Enzyklika « *Divino afflante* » so ziemlich überall eingesetzt hat.

Fribourg.

M. A. van den Oudenrijn O. P.