

Zeitschrift: Divus Thomas
Band: 26 (1948)
Rubrik: Literarische Besprechungen

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 08.02.2025

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

Literarische Besprechungen

Philosophie

J. Rüttimann: *Illuminative oder abstraktive Seins-Intuition?* Untersuchung zu Gustav Siewerth: « Der Thomismus als Identitätssystem ». — Luzern, Räder. 1946. 123 SS.

Vorliegende Arbeit ist die Dissertation des gegenwärtigen Philosophieprofessors an der Kantonsschule in Luzern. Sie entstand unter der Leitung der Professoren Dr. P. A. Rohner O. P. und Dr. P. M. de Munnynck O. P. in Freiburg. Eine *materielle Einleitung* (1. Kap.) macht uns mit Siewerth bekannt. 1903 geboren, trat er 1922 ins Noviziat der Gesellschaft Jesu ein, das er 1924 wieder verließ. In Freiburg in Breisgau vollendete er seine Philosophiestudien, wo er 1938 die Habilitationsschrift: *Der Thomismus als Identitätssystem* einreichte. Der Krieg verhinderte sein begonnenes Werk weiterzuführen. Siewerth erstrebt als ideales Ziel die innere Begegnung zwischen Scholastik und deutschem Idealismus (S. 13).

Die kritische Prüfung dieser neuartigen Konzeption und systematischen Darstellung der aristotelisch-thomistischen Philosophie nimmt Rüttimann zum Gegenstand seiner Untersuchung.

Eine *formelle Einführung* (2. Kap.) macht uns mit den sprachlich und gedanklich nicht leichten Grundproblemen S. bekannt. Im Anschluß an den deutschen Idealismus sucht er ein erstes und oberstes Prinzip, eine alles Denken tragende Mitte, und findet dieses im exemplarischen, ideellen Sein. Seine Grundlehre ist die « *exemplarische (ideelle) Identität* » (13). Dieses als Grundprinzip genommen, sollte es ihm erlauben, den Thomismus nach einer neuen Richtung weiter zu entwickeln, und dadurch das bis jetzt noch nie erreichte Ziel einer systematischen Darstellung des Thomismus herbeizuführen. Siewerth verspricht sich zudem von einer solchen Darstellung die Aussöhnung bisheriger Gegensätze zwischen Thomas und Augustin, und was ihm noch mehr bedeutet, eine Begegnung des thomistischen, natürlichen Realismus mit dem deutschen Idealismus. Daraus erklärt sich das Bestreben S., das *Apriori* des menschlichen Denkens und dessen Natur aufzuzeigen. Dieses ist nach ihm sowohl real als ideal. Er nennt es das *Sein des Geistes*, die Wirklichkeit des Geistes. So wird bei ihm die Seinsphilosophie zu einer Philosophie des Geistes, zu einer neuen Geistphilosophie umgebogen (17).

Das Sein und das Apriori rufen nach einer Erklärung ihres Ursprunges. Die Beantwortung führt zu einer Auseinandersetzung auf erkenntnistheoretischem Gebiete. S. sucht die Aposteriorität der menschlichen Erkenntnis mit der Apriorität des exemplarischen Seins zu vereinigen. Er läßt aposteriorisch nur die Ideen « der besonderen Seienden » gewonnen sein, nicht die Idee « des intelligibelen Seins als solchem » (21), das nach ihm aprio-

risch gegeben ist. Die ganze Problemfülle spitzt sich auf die Frage zu: Ist der Grund der Möglichkeit unserer Erkenntnis eine *Illumination* oder eine *Abstraktion*? Im Zusammenhang damit steht die Frage nach der Beschaffenheit des Erkenntnislichtes. « Das Charakteristische der Lichtlehre Siewerths », sagt Rüttimann, « liegt darin, daß er das Licht in die Wesensform und in das Dasein verlegt, in die existierende 'urbildlich geprägte Form'. Demnach erkennt der Menscheng Geist im Lichte der urbildlich geprägten Form oder im urbildlichen Lichte der eigenen Wesensform » (23).

Das gestellte Problem nach dem Apriori ist auch die Frage nach der *Transzendenz* unserer geistigen Inhalte (23). Weil diese bei Thomas im Gedanken der « Teilhabe » ontologisch begründet ist, greift S. das Problem der Teilhabe und des Teilhabegedankens auf. Auf die Frage nach ihrer Natur weist er auf die exemplarische Identität hin. Eng verbunden damit ist das *Gottesproblem*, vor allem die Frage nach der Möglichkeit und Eigenart unserer Gotteserkenntnis. Siewerth will auf dem Wege des exemplarischen Seins zu Gott gelangen. Es ist ein großes Verdienst Rüttimanns, daß er in meisterhafter Klarheit und feiner Analyse die ganze Problemfülle in S. Schrift auseinandergelagt hat. Die Lösung aller Fragen würde eine Darstellung der ganzen aristotelisch-thomistischen Philosophie verlangen. Der Verfasser untersucht darum besonders S. Auffassung des Erkenntnislichtes, das Wesen und den Ursprung des menschlichen Apriori in der geistigen Erkenntnis. Er stellt sich zwei Fragen: 1. Steht die Thomasinterpretation Siewerths mit dem Denken des Aquinaten in Übereinstimmung oder bildet sie vielmehr eine Verbiegung, Umdeutung und Entstellung des Thomismus, und 2. steht der Vorschlag Siewerths mit dem menschlichen Philosophieren in Einklang oder gerät er mit den Tatsachen der Erfahrung in Widerspruch?

In Anlehnung an die vorzügliche Arbeit von M. Grabmann: Der göttliche Grund menschlicher Wahrheitserkenntnis nach Augustin und Thomas von Aquin, zeigt der Verfasser, wie sich seit der tiefen Begründung durch den Aquinaten die abstraktive Seinserkenntnis behauptete und der illuminativen den Rang streitig machte.

Anschließend befaßt sich Rüttimann mit Siewerths Lehre von der Wesensform als Grund der Erkenntnis (4. Kap.). Für S. ist die Seele als formeller Wesensgrund zugleich der « göttliche Grund menschlicher Wahrheitserkenntnis » (50). Die menschliche Seele als aktuelle Form ist das Absolute, auf dem wir zu Gott gelangen können. Sie vermag uns zu Gott führen, « weil sie selbst in ihrem Wesen das Siegel göttlicher Abkunft trägt » (50). S. bekennt sich ohne Bedenken zu einer wesentlichen Unendlichkeit des Menschengestes (50). Rüttimann findet bei Thomas I, 76, 1, daß die Wesensform des Menschen erster Grund der Erkenntnis ist. Ist sie aber auch ihr *nächster* Grund? Hier gehen die beiden Autoren auseinander. Von der entsprechenden Stellungnahme hängt auch der Lichtcharakter der Wesensform ab.

Welches ist aber die *inhaltliche Bestimmung der Wesensform*? Nach S. ist sie ihrem Wesen nach urbildliche Wesensform (5. Kap.), darum ist auch ihr Sein urbildliches Sein. Die wirkliche, existentielle urbildliche

Wesensform ist der nächste Grund der Erkenntnis (57). Als solche begründet sie die Transzendenz der Erkenntnis. Die Seele oder das Wesen der Seele ist nicht nächster Grund der Erkenntnis, sondern der *tätige Verstand*. S. glaubt dadurch die Lehre des hl. Thomas wiederzugeben. Der tätige Verstand wird hier als das formelle Prinzip der Erkenntnis des Menschen angesehen (59). Er ist das menschliche Erkenntnislicht, worin alles erkannt wird. Das führt unwillkürlich zur Untersuchung über den Sinn des tätigen Verstandes bei S. und Thomas von Aquin. Ist der tätige Verstand als erkenntnisbegründendes Vermögen ein objektives oder subjektives Vermögen der Seele? (6. Kap.).

Klar wird die Lehre des hl. Thomas über den intellectus agens dargestellt, ohne auf verschiedene Interpretationen der einzelnen Kommentatoren einzugehen. Er ist ein subjektiv aufzufassendes Erkenntnisvermögen des Menschen. Bei S. ist der «tätige Verstand» ein subjektiv-objektives Erkenntnisvermögen, d. h. ein formelles Erkenntnisprinzip (85).

Als letzte Frage steht der Lichtcharakter des tätigen Verstandes in Diskussion. Mit wohlthuender Klarheit behandelt Rüttimann die *Lichtlehre* des hl. Thomas, was man umso höher einzuschätzen weiß, als man sich vorher durch die oft schwer verständlichen Darstellungen S. durchzuringen hatte. Besondere Aufmerksamkeit schenkt der Verfasser dem menschlichen *Erkenntnislicht* und behandelt das Licht als *Erkenntniskraft*, *Erkenntnismittel* und *Erkenntnisgegenstand*. Rüttimann zeigt, wie das Licht des *Seins* das erste Licht (als Gegenstand) menschlicher Erkenntnis ist. Dieses Licht wird vom Menschen in den Dingen der Welt geschaut. Darin besteht die *Intuition des Seins*. Weil dieses aber durch die abstrahierende und zuvor erleuchtende Tätigkeit des tätigen Verstandes gewonnen wird, weil also dieses Licht von der Welt her einfällt, ist es eine *abstraktive Intuition*. Sie ist der Ausgangspunkt unserer gesamten Begriffsbildung. Aus dem Lichte dieser abstraktiven Seinsschau folgt für den Menschen das Licht des Kontradiktionsprinzips, das Grundurteil aller Urteile (106). Der Lichtlehre des Aquinaten stellt Rüttimann die Lehre S. gegenüber. Dieser vertritt eine illuminative Seinserkenntnis, die von Gott her und zwar durch die existierende Wesensform geschieht.

Rüttimann setzt sich in seiner Schrift mit einem modernen Denker auseinander, dessen Werk sehr schwer und dunkel ist. Trotz der ungewohnten Terminologie hat er es verstanden, die Hauptgedanken S. lebendig herauszuschälen. Die klare Arbeit überzeugt, daß S. nicht nur von Thomas wesentlich abweicht, sondern auch dem tatsächlichen Leben nicht gerecht wird. S. hat das Bestreben, Thomismus und Idealismus zu vereinigen. Das kann nur durch Preisgabe der Wahrheit geschehen. S. weist sich als Philosoph aus, daß er beim Problem der Seinserkenntnis den Ansatzpunkt zur Versöhnung sucht. Da aber selbst die erste Seinserkenntnis abstraktiven und nicht, wie S. voraussetzt, illuminativen Charakter hat, wird der Versuch einer Versöhnung der Gegensätze illusorisch.

Diese unausgesprochene Folgerung drängt sich unwillkürlich auf, daß die ersten Urteile, die ersten Prinzipien der alles entscheidende Ausgangspunkt einer thomistischen Kritik sein müssen. Am Anfang steht das

Sein. Indem es im menschlichen Geiste aufleuchtet, wird sich der Mensch dessen bewußt, worin die geistige Anschauung der ersten Prinzipien besteht. So sind die Ausführungen Rüttimanns, vorzüglich über die thomistische Lichtlehre, auch für die heute vielumstrittene Frage des Ausgangspunktes der Kritik von wichtigster Bedeutung. Die unverkennbaren Vorzüge dieser Arbeit wecken den Wunsch auf weitere Gaben des verehrten Verfassers.

Stans.

Clodoald Hubatka O. F. M. Cap.

M. Thiel O. S. B.: Philosophieren. Eine Anleitung. — Freiburg, Paulusverlag. 1947. 100 SS.

Das kleine, schmucke Buch, das der Paulusverlag hier vorlegt, « soll kein Lehrbuch der Philosophie sein, auch keine Einführung in sie, sondern eine Anleitung zum Philosophieren ». So stellt der Verfasser auf Seite 5 sein neues Werk vor. Und je konzentrierter man sich in die Lektüre versenkt, desto mehr staunt man sowohl über die Konsequenz, mit welcher er diese Idee verfolgt als auch über die klassische Weise, in der er sie verwirklicht.

Das *erste*: Die Konsequenz in der Bindung an das vorgegebene Ziel ist nicht ohne weiteres selbstverständlich. Denn so eine Publikation ist Wurf und Wagnis in Neuland hinein. Thiel deutet dies im Vorwort bescheiden an. Er hätte es ruhig noch kräftiger unterstreichen dürfen; denn jenes « dringende Bedürfnis », das die Marktpropaganda so gerne als Etikette auf literarische Neuerscheinungen klebt, liegt in unserem Falle wirklich vor. Es gibt ja so viele, gute Antworten auf die Frage, was Philosophie sei, aber bitter wenige auf jene andere, wie man nun eigentlich zum Philosophieren komme. Daß Thiel überhaupt einmal den Versuch unternahm, zur Lösung dieses Problems einen Weg zu bahnen und in diesen 100 Seiten exklusiv und in geradezu peinlicher Treue nur an diese Lösung denkt, nur in « Anleitung » macht, das ist der erste große Vorzug seiner Schrift.

Und der *zweite* liegt in der Weise, wie er die sich selbst gestellte Aufgabe meistert. Man ist zunächst über diese, in philosophicis nicht gerade vordringliche Methode überrascht; denn das Bild herrscht darin vor. Und zwar wird es nicht nur einfach flüchtig hingestellt, sondern breit, manchmal vielleicht etwas zu breit gemalt. Doch überzeugt man sich bald, daß dies die vielleicht einzige Möglichkeit ist, jenem Ziele näherzukommen, dem der Verfasser dienen will. Denn an diesen Bildern werden dann die philosophischen Grundgesetze erläutert oder die Ausgangspunkte zur Darstellung der wesentlichen, philosophischen Denktätigkeiten gewonnen. Und zwar beginnt es immer in ungewohnter, fast verblüffender Einfachheit, um dann fortschreitend tiefer und tiefer in letzte Zusammenhänge auszumünden. Übungen nennt der Verfasser diese Wegweisungen. Das ist ein gutes Wort. Es charakterisiert treffend, worum es ihm geht, und es dürfte auch den philosophisch nicht geschulten Leser ermuntern, den Kaufpreis an dieses wertvolle Buch zu wagen. Er wird es nicht bereuen.

Freiburg.

Luzius M. Simeon O. P.

Dogmatik

Bernhard Durst O. S. B. : Dreifaches Priestertum. 2. Auflage. — Benediktinerabtei Neresheim-Würzburg. 1947. 95 SS.

Der um die Erforschung der theologischen Bedeutung der sakramentalen Charaktere verdiente Abt von Neresheim legt in der Studie über das dreifache Priestertum eine reife Frucht offenbar langer theologischer Besinnung vor, in der sich seine Erkenntnisse über Sinn und Zweck dieser Charaktere als besonders fruchtbar erweisen. Den Titel der Abhandlung will der Verfasser in folgendem Sinn verstanden wissen: « Die drei Dinge, die wir als Priestertum bezeichnen, nämlich das geistige Priestertum, der sakramentale Priestercharakter oder die Konsekrationsgewalt und der Taufcharakter oder die Vollmacht zum gültigen Empfang der heiligen Sakramente, sind nicht drei Unterarten, in denen sich das Wesen des Priestertums im allgemeinen verwirklichen würde, nicht drei Arten des Priestertums, sondern drei voneinander verschiedene Dinge, die aber doch in Beziehung zueinander stehen, weshalb sie mit dem gleichen Namen Priestertum, freilich immer in einem andern Sinn bezeichnet werden » (S. 8). Wesen und Eigenart einer jeden dieser drei Formen werden folgendermaßen bestimmt: Das *geistige* Priestertum besteht darin, daß das Geschöpf in Liebe Gott als den unumschränkten Herrn alles geschaffenen Seins anerkennt und sich ihm in Gesinnung und Tat vollständig übergibt. Es ist am vollkommensten im Gottmenschen, dem Hohenpriester Jesus Christus verwirklicht; aber alle Menschen, welche sich im Stande der heiligmachenden Gnade befinden, haben in abgestufter Form daran teil. Der Verfasser nennt es das *eigentliche* Priestertum, das *allgemeine* Priestertum, eine *formelle* Teilnahme am Priestertum Christi, eine Form des Priestertums, wodurch sich der Weihepriester nicht vom einfachen begnadigten Gläubigen unterscheidet. Das *sakramentale Amts- oder Weihepriestertum* besteht darin, daß der geweihte Priester die äußere Opferhandlung der Doppelkonsekration als Diener Christi ausführen kann, es ist dienendes Mitwirken mit dem Hohenpriester Jesus Christus in der Ordnung der Wirkursächlichkeit. Auf Grund des besondern *weihepriesterlichen Charakters* ist er werkzeuglich mit-handelnd tätig bei der äußern Kundmachung der innern Opfergesinnung des Hohenpriesters Christus. Die dritte Form des Priestertums, dasjenige, das durch den *sakramentalen Taufcharakter* verliehen wird, ist etwas vom geistigen Priestertum und auch vom Weihepriestertum Verschiedenes. Aber der Taufcharakter hat eine besondere Beziehung zum Priestertum Christi, insofern er die Vollmacht gibt, bei der Eucharistiefeier und beim Gebrauch der heiligen Sakramente die vom Hohenpriester Jesus Christus selbst geleistete vollkommenste Hingabe an den Vater, sein Opfer geistigerweise gleichsam in die Hand zu nehmen und es mit Christus als Diener Christi, dem Vater darzubieten.

Für den Verfasser wird es eine Genugtuung sein, daß seine Ausführungen in sehr vielen Punkten ganz der Lehre des neuen Rundschreibens

Mediator Dei entsprechen. Das gilt im besondern für die grundlegende Bedeutung des innern Kultes, der beiderseits stärkstens betont wird; es gilt für seine Auffassung vom Wesen des Meßopfers, die durchaus derjenigen des päpstlichen Rundschreibens entspricht, es gilt für die klare Unterscheidung zwischen den in Gnade, in Weihe- und Taufcharakter begründeten Formen des Priestertums, es gilt im Wesentlichen auch für die den einzelnen Formen des Priestertums zugewiesenen Akte und deren Begründung in Gnade, Weihe- und Taufcharakter. Im Sinne der Enzyklika müßte aber wohl auf folgenden Gedanken mehr Wert gelegt werden: Der Taufcharakter ist wesentlich bezogen auf die Kundwerdung des innern Kultes, auf die äußern Zeichen, die Species eucharisticae, insofern sie Symbole sind der immolatio incruenta und Zeichen der innern Opfergesinnung. Das vom Weihepriester in der Doppelkonsekration werkzeuglich gesetzte äußere Zeichen « gehört » den Getauften auf Grund seines Taufcharakters an.

Es dürfte auch fraglich sein, ob die Bezeichnung *eigentliches* Priestertum für das geistige Priestertum, das in der Gnade wurzelt, dem Geiste des päpstlichen Rundschreibens entspricht. Jedenfalls wird hier die Bezeichnung *Sacerdos* fast ausschließlich dem Weihepriester vorbehalten, während vom begnadigten und charakterisierten Gläubigen durchweg nur gesagt wird, er habe Anteil am Priestertum Christi und am eucharistischen Opfer. Dem Sprachgebrauch des Rundschreibens würde es sicher mehr gemäß sein, den Weihepriester als den *eigentlichen* Priester zu bezeichnen. Nicht unwesentlich für die sachliche Lösung dieser Frage ist die Bewertung des äußern Elementes des Opfers, welches die innere Opfergesinnung kundmacht. Betrachtet man es als zum *Wesen* des Opfers gehörig, als seinen « materiellen » und die innere Opfergesinnung als « formellen » Bestandteil, so wird man auch eher geneigt sein, das Weihepriestertum, das ja wirklich, wenn auch nur werkzeuglich für das Zustandekommen des wesentlichen materiellen Bestandteils des Opfers tätig ist, nicht nur als einen integralen, sondern als einen wesentlichen, wenn auch materiellen Bestandteil des Vollpriestertums zu betrachten. Vollpriester, Priester im eigentlichen Sinn ist doch derjenige, der beide Wesensbestandteile in sich vereinigt. Auch aus pastorellen Gründen empfiehlt sich dieser Sprachgebrauch, besonders angesichts der vielen irrigen Deutungen, welche der Terminus « Priester » in seiner Anwendung auf den Laien nach Ausweis des päpstlichen Rundschreibens in den vergangenen Jahren erfahren hat.

Diese kurzen Ausstellungen sollen uns aber nicht hindern, offen zu bekennen, daß die Abhandlung über das dreifache Priestertum dem Seelsorger sowohl wie dem Fachtheologen ausgezeichnete Dienste leistet zum tiefern dem Geiste des päpstlichen Rundschreibens gemäßen Verständnis des verschieden gestuften Priestertums und des eucharistischen Opfers.

Freiburg.

A. Hoffmann O. P.

K. Rahner S. J. : Die Zugehörigkeit zur Kirche nach der Lehre der Enzyklika Pius XII., « Mystici Corporis Christi ». — Zeitschrift für Katholische Theologie 69 (1947) 129-188.

Die Frage nach der Zugehörigkeit zur Kirche, eine vitale Frage für alle, denen das Bemühen um die Una Sancta eine Herzensangelegenheit ist, bedarf auf Grund gewisser Formulierungen des Rundschreibens « Mystici Corporis Christi » einer vertieften theologischen Besinnung. Die Ergebnisse sorgfältiger Überlegungen bietet der Verfasser in vorliegender Abhandlung, die von der Erwägung ausgeht, daß in solchen Untersuchungen die Lehräußerungen der Kirche das Erste und Letzte sind.

Drei Fragen werden beantwortet :

Erste Frage: Was sagt die Enzyklika über die Bedingungen der Zugehörigkeit zur Kirche, d. h. zur römisch-katholischen Kirche als der unter dem römischen Bischof sichtbar organisierten Gesellschaft der Gläubigen ? Bedingungen der Zugehörigkeit sind : Taufe, Bekenntnis zum wahren Glauben, Nichtgetrenntsein vom Verbands der kirchlichen Körperschaft, Nichtausschluß von ihm durch die kirchliche Autorität im Sinne des *excommunicatus vitandus*. Die Lehre des Rundschreibens ist, abgesehen von der letztgenannten Zugehörigkeitsbedingung, nur eine Bestätigung und neuerliche Einschärfung der traditionellen Lehre, welche darum erfolgte, weil in Unionsgesprächen zuweilen ein Kirchenbegriff vorausgesetzt wurde, nach dem auch die voneinander durch den Glauben Getrennten dennoch zusammen eine Kirche bilden.

Zweite Frage: Was sagt die Enzyklika über die Möglichkeit einer gnadenhaften Verbundenheit mit Christus für jene Menschen, die im Sinn der Antwort auf die erste Frage nicht Glieder der Kirche sind ? Der Verfasser zeigt, daß auch hier die Enzyklika keine Aussagen macht, die über die bisher verpflichtende theologische Lehre hinausgingen. Sie lehrt nämlich einerseits die wirkliche Heilsnotwendigkeit der eigentlichen Zugehörigkeit zur Kirche, schließt aber andererseits die Möglichkeit der Rechtfertigung und des Heiles für jene Menschen nicht aus, die ohne persönliche Schuld der Kirche nicht als Glieder im eigentlichen und vollen Sinne angehören. Freilich hebt sie die positive Heilsmöglichkeit auch außerhalb der vollen tatsächlichen Kirchengliedschaft nicht hervor. Nur setzt sie, mehr als bisher terminologisch üblich war, die *Ecclesia militans* und das *Corpus Christi mysticum* gleich. Sie will so schon terminologisch die Gefahr aus dem theologischen Bewußtsein entfernen, die beiden Begriffe so zu unterscheiden, daß die Einzigkeit, Sichtbarkeit und Heilsnotwendigkeit der sichtbaren Kirche Gefahr läuft, verdunkelt zu werden.

Trotz dieser terminologischen Gleichsetzung von Kirche und *Corpus Christi mysticum* glaubt der Verf., man dürfe auch weiterhin das *Corpus Christi mysticum* als einen Begriff betrachten, der über die Kirche ausgesagt werde und im Sinne der Schrift und der Tradition einen weitern Sinn behalte, wofern man darauf achte, daß die bisher damit verbundenen Mißverständnisse und Irrtümer ausgeschaltet werden, denen zufolge die Heilsnotwendigkeit der Kirche verdunkelt wird. Die Zugehörigkeit zur

Kirche bleibt mittelhaft heilsnotwendig, im Sinne freilich einer hypothetisch mittelhaften Heilsnotwendigkeit, insofern sie vertretbar ist durch eine Zugehörigkeit in voto. In der Einzelinterpretation dreier, mit besondern Schwierigkeiten behafteter Sätze der Enzyklika gewinnt der Verf. die Bestätigung für seine These, daß die Enzyklika neben der schlechthinigen Zugehörigkeit zur Kirche noch eine geringere, eine lockere, gelten läßt, die freilich eine geringere objektive Heilsmöglichkeit biete, weil solche « Zugehörige » eben vieler Gnaden und objektiver Hilfen entbehren, welche durch die tatsächliche Zugehörigkeit in re zur sichtbaren sakramentalen Kirche geschenkt werden. Sie bietet darum auch keine eigenständige, gleichberechtigte Heilsmöglichkeit neben derjenigen, die durch die tatsächliche volle Gliedschaft gegeben ist; vielmehr ist festzuhalten, daß jeder Gerechtfertigte irgendwie eine weitere Hinordnung und Verbindung mit dem sichtbaren Leib der Kirche eingegangen ist, daß jede Gnade Gottes in gewissem Sinn inkarnatorische, sakramentale und ekklesiologische Struktur hat.

Dem Verfasser werden alle diejenigen zu Dank verpflichtet sein, welche seinen sorgfältigen Untersuchungen entnehmen können, « daß das päpstliche Rundschreiben keineswegs die Unionsbewegung zu schädigen geeignet ist, sondern im Gegenteil durch erneute Hervorhebung unveräußerlichen Glaubensgutes der Kirche Fehlentwicklungen vorzubeugen sucht ». Die Union kann, so wie sie Christus haben will, nur die Einheit der Christen in der Kirche bedeuten, wie sie Christus gewollt hat und wie sie tatsächlich ihrem von Christus gestifteten Wesen und ihrer Verfassung nach immer in der römisch-katholischen Kirche bestand und besteht (175). Der V. macht aber auch deutlich, daß das Rundschreiben sich kein Urteil anmaßt über den guten Glauben und die Gnade der getrennten Christen und daß es das Vorhandensein eines großen Schatzes christlicher Wirklichkeit in Lehre und sakramentalem Leben anderer christlichen Gemeinschaften nicht leugnet. Die Ergebnisse sind unter Anwendung echter theologischer Methode gewonnen, welche von den Lehräußerungen der Kirche ausgeht, alle bisherigen Entscheidungen in dieser Frage berücksichtigt und voraussetzt, daß die Lehre der Enzyklika nicht in Widerspruch stehen kann zu der bisherigen Lehre der Kirche, was denn auch aus der Einzelinterpretation der entscheidenden Sätze erhellt.

Der *dritte Teil* der Abhandlung will, über die unmittelbare Ausdeutung der Enzyklika hinausgehend, eine *theologische Klärung bieten, wieso jedwede Gnade Gottes in gewissem Sinn eine inkarnatorische, sakramentale und ekklesiologische Struktur hat* und in diesem Ausweis neue Erkenntnisse über das Wesen der Kirche selbst gewinnen. Bei dem Versuche, die Frage zu lösen, inwiefern die mittelhafte Heilsnotwendigkeit der Kirche mit der Heilsmöglichkeit eines Menschen außerhalb der Kirche vereinbar ist, bietet sich die Annahme einer Mehrschichtigkeit der Wirklichkeit « Kirche » dar. Die beachtenswerten theologischen Überlegungen sollen nur kurz angedeutet werden und zum eigenen Studium anregen: Kirche im Vollsinne kann besagen: rechtlich, gesellschaftliche Organisation, « Kirche » genannt, *und* gnadenhafte Verbindung des Menschen mit Gott. Nun kann aber

Kirche als Sichtbarkeit und Zeichen der gnadenhaften Verbindung mit Gott noch einmal eine doppelte Wirklichkeit umfassen : Kirche als gestiftete rechtliche Organisation und außerdem *Kirche als durch die Menschwerdung geweihte Menschheit, als Volk Gottes*. Zur Kirche im letztgenannten Sinn hat das *Votum Ecclesiae* eine besondere Beziehung ; es « ersetzt nicht als guter Wille zur Kirche die reale Zugehörigkeit zur Kirche, sondern als personale Übernahme jener schon in der Ebene des *Geschichtlichen und Sichtbaren* liegenden Gliedschaft am Volke » Gottes an der durch die Menschwerdung geweihten Menschheit (187). Diese besagt schon eine *objektive* und der Willkür des einzelnen Menschen entzogene Hinordnung auf Kirche im eigentlichen Sinn, und darum ist der Satz von der Heilsnotwendigkeit der Zugehörigkeit zum Volke Gottes keine Beeinträchtigung des Satzes von der Heilsnotwendigkeit der Kirche im eigentlichen Sinn. Damit ist verständlich gemacht, daß es wenigstens für den erwachsenen Menschen eine Heilsmöglichkeit nicht gibt ohne reale Zugehörigkeit zu jener sichtbaren « Kirche », welche die geweihte Menschheit, das Volk Gottes ist, die ihrerseits eine objektive Hinordnung auf die Kirche im eigentlichen Sinne hat. Dieser abschließende Teil enthält wertvolle Ansatzpunkte, die sich als fruchtbar erweisen werden in der theologischen Arbeit, welche sich um ein tieferes Verständnis der Wirklichkeit, welche die Kirche ist, bemüht. Das gilt vor allem von den Ausführungen über die Kirche als Ursakrament und der Kirche als durch die Menschwerdung geweihte Menschheit.

Freiburg.

A. Hoffmann O. P.

O. Cullmann : Christus und die Zeit. Die urchristliche Zeit- und Geschichtsauffassung. — Zollikon-Zürich, Evangelischer Verlag A. G. 1946. 224 SS.

Der Basler Ordinarius für Kirchen- und Dogmengeschichte behandelt die Frage nach dem « Zentralen in der christlichen Verkündigung » unter bewußter Meidung der Gefahr, das, « was uns selbst an dieser Verkündigung lieb ist, als ihren Kern, ihr Wesen, das uns Fremde dagegen als äußeren, abstreifbaren Rahmen hinzustellen », und geht von der Feststellung aus, daß die heute allgemeine abendländische Zeitrechnung des gleichzeitig Rück- und Vorwärtszählens von Christi Geburt aus der Zeit- und Geschichtsauffassung des Urchristentums entspricht, die das « Christusereignis » als zeitliche Mitte allen Geschehens betrachtet. In den zwei überaus klaren Einleitungsparagrafen « 'Biblische Geschichte' und Geschichte », sowie « Biblische Geschichte und Theologie », umreißt er kurz, um was es geht : um den « letzten Anspruch der Biblischen Geschichte gegenüber der allgemeinen Geschichte » und um « die Sinnggebung der Biblischen Geschichte von der Heilstat Christi her ». « Alle Theologie ist ihrem innersten Wesen nach Biblische Geschichte », so wie alles, die Gesamtgeschichte, wie auch das Geschehen in der Natur von Gott in seinem Offenbarungshandeln gelenkt wird. Einteilungsprinzip der neutestamentlichen Theologie könne nur das Heilsgeschehen sein. Auch in der Dogmatik könnte dieses, statt

des trinitarischen, versucht werden. Jedoch beschränkt sich der Verf. darauf, « die Grundvoraussetzungen aller ntl. Theologie, nämlich die ntl. Zeit- und Geschichtsauffassung in ihrer ganzen problematischen Tragweite zu untersuchen ». Im großangelegten 1. Teil kommt die *oikonomia* des Heils zur Behandlung, die Feststellung der *fortlaufenden Heilslinie*. Grundlegend ist die Untersuchung über die ntl. Terminologie und Bedeutung der Begriffe *καίρος*, *ώρα*, *αἰών*, und den betont zeitlichen Charakter aller Glaubensaussagen im N.T. Die Zeitauffassung der biblischen Offenbarungsgeschichte ist radikal *linear* im Gegensatz zur zyklischen des Hellenismus, wodurch auch der Standpunkt für die entsprechende Beziehung zwischen Zeit und Ewigkeit bestimmt ist. Im zentralen Geschehen des in der Zeit erschienenen Christus wird alles Vorausgehende einschließlich Prädestination und Präexistenz erfüllt und alles Zukünftige einschließlich Auferstehung des Fleisches und Ewiges Leben entschieden.

Dieses zentrale Geschehen ist die Mitte der Zeit, und zwar nicht mehr als das zu erwartende Kommen des Messias, sondern als das schon in der Vergangenheit abgeschlossene historische Leben und Wirken Jesu Christi. « *Die Mitte des Geschehens ist bereits erreicht.* »

Dazu ist noch besonders gegensätzlich dem Judentum gegenüber, daß dadurch eine neue Zeiteinteilung gegeben ist. Gewiß, dort wie hier haben wir es mit dem linearen Zeitbegriff zu tun, ja sogar mit derselben Dreiteilung der biblischen Zeitlinie: 1. vor der Schöpfung — 2. zwischen Schöpfung und Parusie — 3. von der Parusie an; doch fällt im Judentum die Mitte zwischen dem bestehenden Aeon und dem kommenden zusammen mit der zwischen 2 und 3 gegebenen Zäsur, während im historischen Christus die Mitte faktisch *in* den Zeitablauf zwischen Schöpfung und Parusie eintritt. « *Der zweite Abschnitt ist nunmehr aufgespalten* », die gleichbleibende Dreiteilung erfährt eine Überschneidung durch die neue Zweiteilung. Damit, daß die Dreiteilung weiter gilt — denn der Endabschnitt beginnt erst später — ist die *Spannung des « schon erfüllt » und « noch nicht vollendet »* gegeben. « Das Zentrum ist erreicht, aber das Ende steht noch aus ». Von hier aus erweist sich die ganze Perspektive, in die die konsequente Eschatologie Martin Werners und Albert Schweitzers das N. T. stellen will, als nicht richtig. Im Lichte des Urchristentums ist « der ganze Fragenkomplex Naherwartung — Parusieverzögerung ... theologisch belanglos geworden ». Von hier nimmt auch der Verf. das Licht zur Beurteilung aller in Teil 3 und 4 behandelten Fragen. Teil 2 ist eine Untersuchung über die « Einmaligkeit der Heilsepochen »: *ein* Mal, d. h. ein für alle Mal; doch ist der Eigenwert jeder Epoche bestimmt durch ihre Beziehung zu dem zentralen zeitlichen Ereignis der Mitte, sei es nun heilsgeschichtliche Vergangenheit, Gegenwart oder Zukunft. Es liegt auf der Hand, daß der heilsgeschichtlichen Gegenwart besondere Aufmerksamkeit geschenkt wird; sie ist ja der eigentliche « Ort der Kirche ». Bereits im neuen Aeon und doch noch vor der Parusie, schon Ende und doch noch nicht das Ende — diese Spannung ist « die einzige Dialektik und der einzige Dualismus, den es im N. T. gibt ». Die bestimmende Mitte des Christusereignisses muß auch hier unbedingt als *zeitliche* Mitte aufgefaßt

werden und darf nicht *metaphysisch* umgedeutet werden im Sinne der Kierkegaardschen « Gleichzeitigkeit ». « In der Tat betonen wir ja der extremen Konsequenz des Protestantismus gegenüber, wie sie etwa bei Kierkegaard gezogen wird, daß die Rückkehr zum Christusgeschehen der Mitte nicht dazu verleiten darf, zu verkennen, daß die nachösterliche Gegenwart zeitliches Weitergehen des Heilsgeschehens bedeutet. » Der Verf. ist konsequent genug, um weder die den Jüngern des Herrn für die Zwischenzeit zugedachte Rolle, noch die Stelle Mt 16, 18 zu bestreiten. Wir haben also kein Recht, an seiner wissenschaftlichen Ehrlichkeit zu zweifeln, wenn er dennoch zu diesen beiden Punkten seine Vorbehalte der katholischen Lehre gegenüber einschaltet. Er sieht eben so! Ausgehend von Eph. 2, 20 argumentiert er: « Das Fundament kann nur *ein* Mal gelegt werden. » Also kann Mt 16 nicht die biblische Rechtfertigung des Papsttums liefern und auch die apostolische Nachfolge ist nicht biblisch begründet!

Wenn hier kein « Metaphysieren » geschieht?! Was Petrus anlangt, könnte man dieses Argumentieren noch einigermaßen verstehen in Bezug auf das « auf diesen Felsen bauen », jedoch in Bezug auf die Schlüsselgewalt und auf Jo 21, 15 ff. versagt es ganz. Wozu der Herr ihm die Sendung gibt, *auf Erden* zu binden und *auf Erden* zu lösen und die Lämmer und Schafe zu weiden, ist dann einfach nicht zu erklären. Wozu gerade eben einen sündigen Menschen als sichtbares Haupt einsetzen, wenn alle ihm übertragene Gewaltausübung bei seinem baldigen Tode wieder aufhören soll? Wozu überhaupt sichtbare Fundamente legen und diesen bestimmte Sendungen zuteilen, wenn der Bau zwar auf- und weitergeführt werden soll, die ihn leitenden Gewalten aber nicht fortbestehen sollen?

Gerade die Tatsache, daß die Apostelära in die Nachpfingstzeit hinausreicht, ist ein klarer Beweis dafür, daß die Fundamentschicht nicht isoliert ist vom übrigen Bau. Wäre sie isoliert, dann wäre unverständlich, warum nicht auch anderes, was Christus der geschlossenen Zwölf übertragen hat, ohne « Nachfolge » zu bleiben hätte.

Noch viel mehr als solche Schlußfolgerungen, die hier ja nur angedeutet werden können, hat uns der historische Sachverhalt zu interessieren. Auch da müssen wir uns freilich der Kürze halber auf das beschränken, was durch Cullmanns Argumentation zur Diskussion gestellt wird. Er erblickt in der *Herausbildung des ntl. Kanons* die Abgrenzung zwischen « Mitte » und *entfernterem* nachösterlichem Geschehen. Hiedurch habe die alte Kirche selbst den entscheidenden Unterschied gemacht zwischen « der alten Tradition, die nun als Schrift kodifiziert wurde und der von nun an einsetzenden Tradition, die von jener aus kontrolliert und beurteilt werden sollte » und es könne von diesem Standpunkt aus « ein Wort, das sich im N.T. auf den Apostelberuf bezieht, nicht ohneweiters aufs Bischofsamt bezogen werden. Der Apostelberuf ist nicht übertragbar. Denn die Apostel sind im N.T. Zeugen der Auferstehung Jesu Christi, des im Fleische Erschienenen. Das können spätere Leiter der Kirche nicht mehr sein. » Abgesehen davon, daß der Verf. zwischen der mündlichen Überlieferung, deren Note gerade die Apostolizität ist, und Tradition im Sinne sich entwickelnder Gewohnheiten nicht klar zu unterscheiden scheint, führt er hier den Begriff einer

plumpen Identifizierung Bischof - Apostel ein, die der katholischen Kirche fremd ist. Gewiß, die Augenzeugenschaft der Auferstehung Christi ist einmalig — übrigens war sie ja gar nicht den Zwölf allein vorbehalten —, aber darin allein besteht ja auch nicht jenes *Amt*, das die Apostel empfangen hatten und das — nicht zur « Mitte » gehörend — von den Bischöfen weiter verwaltet wird. Wenn das Unübertragbare des Apostelberufes sich auf die Augenzeugenschaft beschränkt, dann hat uns der Verf. damit eigentlich eine ganz brauchbare Unterscheidung zwischen den Zwölf in ihrer Sonderstellung und den Nachfolgern der Apostel gegeben, aber auch eine klare Fassung dessen, was als *Amt* zu *übertragen* ist.

Dies finden wir bestätigt im Hauptdokument, das die Auffassung jenes « Augenblicks » widerspiegelt, auf den er sich beruft, um seine These, « Die Schaffung des ntl. Kanons ist ein Beweis der ursprünglichen Wertung des Apostolates als einer einmaligen Funktion », zu stützen: im Muratorischen Fragment. Dieses ist so empfindlich in Sachen der Augenzeugenschaft der Auferstehung, daß es den Verfasser des 3. Evangeliums mit den Worten charakterisiert: *Dominum tamen nec ipse vidit in carne*. Im selben Zusammenhang heißt es jedoch: *Quartum Evangeliorum Johannes ex discipulis. Cohortantibus condiscipulis et episcopis suis . . .* Wir haben hier einen voreusebianischen Bericht vor uns, der zwar in der Entstehung der Quelle jüngeren Datums ist als die Pastoralbriefe und die Prima Clementis, als Bericht jedoch die tatsächliche Lage der Zeit um 90 deutlich beleuchtet: Johannes ist in seiner Augenzeugenschaft streng isoliert, er ist darin einmalig. Zugleich aber ist er verwurzelt in der Schicht der *condiscipuli* et « *episcopi sui* », eben in jenem *Amt*, das, für die Kirchenleitung gestiftet, direkt Voraussetzung für das « Leib-Christi-darstellen » der Kirche ist. Schon die Tatsache des Bestehens der Promiskuität Apostel-condiscipuli-episcopi entspricht genau der katholischen Vorstellung von der Apostelnachfolge. Daß man sich nicht erst *nach* dem Tode aller Apostel darauf besonnen hat, durch die Gemeinde Männer zu bestimmen, die ähnliche *Amtsgewalt* haben sollten, sondern daß zu Lebzeiten der Apostel « um sie herum », in ihrer « Schicht » Bischöfe auftauchen, wird durch die « apostolische Sukzession des Nebeneinander » bewiesen, des Nebeneinander in dem, was so wenig einmalig sein konnte, als die Zwölf der Leitung der ständig sich vermehrenden Gemeinden genügen konnten. Gerade in dieser Schicht des Nebeneinander war man sich über das Einmalige der Apostel so im klaren, daß sich die Bischöfe auch nach dem Tode der Zwölf nicht auf den Titel « Apostel » kaprizierten, obwohl er noch zu deren Lebzeiten gar nicht ängstlich gemieden worden war. Diese Beobachtung *stützt* nur die Annahme, daß die Bischöfe ehrlich darauf bedacht waren, sich nicht *mehr* beizulegen, als ihnen übertragen worden war. Daß endlich die Zwölf sogar schon in der Zeit der Kirchenverwaltung durch das Kollektivum des Apostelkollegiums einer Übertragung von *Amtsgewalt* nicht fremd gegenüberstanden, dafür ist Apg 6, 1-8 ein Beweis. In der Bestellung der Diakone haben wir die Elemente apostolischer Sukzession angeführt: Weitergeben von Amtsvollmachten, die die Zwölf haben — zwecks Arbeitsteilung, Vorschlag durch die Gemeinde, Bestellung durch die Apostel. Zwischen dem

« Wie mich der Vater gesandt hat, sende ich euch » und dem « Wie uns Christus gesandt hat, senden wir euch », kann weder ein innerer noch ein äußerer Widerspruch konstruiert werden. Es wäre zu wünschen, daß der Verf. selbst den ganzen Fragenkomplex um die apostolische Nachfolge zum Gegenstande eingehender Untersuchungen machen würde. Seine Begabung, seine Methode und vor allem auch seine Unvoreingenommenheit würde vieles in ganz neue Beleuchtung stellen.

Hier ist jetzt noch über Teil 3 und 4 zu referieren, in denen das allgemeine Weltgeschehen und der einzelne Mensch in Beziehung zum *kyrios christos* gebracht werden. Die Resultate der eingehenden Abwägung der einzelnen Lehrstücke und ihrer Zusammenschau sind hauptsächlich niedergelegt in den Kapiteln « Heilsgeschichte und christlicher Universalismus », « Die Frage der Weltbejahung und Weltverneinung », dann in « Glaube und Erwählung » und in dem der Ethik gewidmeten Kapitel « Geistesgabe und Gottesgebot ». Besonders wertvoll scheinen mir die Ausführungen über « Staat und Heilsgeschichte » und über « Auferstehungsglaube und Auferstehungshoffnung » zu sein. Einer wirklich gründlichen Darstellung der Lehre von der Auferstehung des Fleisches begegnen wir ja im ganzen Buche immer wieder.

Aller *Dualismus* zwischen Schöpfung und Erlösung, Naturgeschehen und göttlicher Weltregierung, Staat und Kirche erscheint ausgeschlossen. « Kirche und Welt sind nicht zwei Kreisflächen, die sozusagen nebeneinander liegen, sich vielleicht nur berühren oder schneiden. Sie sind auch nicht etwa identisch. Aber es gibt nicht neben der Christus-Erlöserlinie etwa noch eine besondere Gott-Schöpfungslinie. » Auch die ntl. Ethik ist bestimmt von der Gegebenheit, daß unser persönliches Leben verankert ist in der Zeitlinie des Christusgeschehens, die Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft umfaßt. Ethik ohne Dogmatik ist im Urchristentum völlig undenkbar, alles Sollen beruht hier auf einem Sein.

« Der Imperativ ist fest verankert im Indikativ. Wir sind heilig, das heißt, daß wir uns heiligen sollen. » Nicht als ob der Verf. dem Menschen als *homo lapsus* — im Sinne Karl Barths — jede Möglichkeit absprechen würde, das Konkrete der geoffenbarten Geheimnisse abstrakt zu begreifen, seine theologische Anthropologie ist vielmehr die vom *homo viator* und deckt sich im Grunde mit der Skizzierung beim hl. Thomas (z. B. II-II q. 7), in der das Bezogensein auf die Christuslinie auch des *Viators* vor dem *lapsus* so eindeutig zum Ausdruck kommt. Es wäre überhaupt reizvoll, die Ergebnisse des Buches mit der Kirchenlehre im allgemeinen und mit der Theologie des hl. Thomas im besonderen zu vergleichen. Beiden, ich meine dem Verf. wie der offiziellen Theologie der katholischen Kirche, würde dies zur Ehre gereichen. Gewiß gäbe es viele Einschränkungen zu machen, einzelnen, doch zumeist untergeordneten Partien Cullmanns gegenüber. Im ganzen aber ist sein Werk ein bahnbrechendes Sichhindurchringen zur Erkenntnis der alles beherrschenden Tatsache vom menschengewordenen Wort und ein bewußtes Bekenntnis zum « Skandalon », das sich direkt als Prüfstein erweist. Diese Feststellung sollte uns aber nicht zum Gefühl überlegener Genugtuung des Rechthabens verleiten! Das Buch sollte vielmehr gründ-

lich studiert werden, um sich an ihm zu stärken, aber in vielem auch, um sich zu kontrollieren.

Ilanz.

A. Scherzer O. P.

Geschichte des Thomismus

J. P. Müller O. S. B.: Rambert de' Primadizzi de Bologna, Apologeticum veritatis contra Corruptorium. Edition critique (Studi e Testi, 108). — Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana. 1943. xxxiv-219 pp.

Der Herausgeber des Correctoriums « Circa » des Johannes Quidort (vgl. Divus Thomas 22 [1944] 124 f.) bereichert die Correctorienliteratur mit dieser Ausgabe um einen neuen, sehr wertvollen Text. Wiederum handelt es sich um eine über jedes Lob erhabene Edition. Diesmal hat zudem Müller dem dringenden Wunsche nach einem Sachindex entsprochen, der selbstverständlich den Gebrauch der Edition sehr erleichtern wird. Die Veröffentlichung dieses Textes ist vor allem deshalb höchst erfreulich, weil es von diesem Correctorium überhaupt noch keinen Druck gab, obwohl es als das wertvollste aller bisher bekannten Correctorien gelten dürfte. Ehrle nennt es « die reifste und gehaltvollste » Widerlegung des Wilhelm de la Mare (Der Kampf um die Lehre des hl. Thomas von Aquin . . ., Zeitschrift für Katholische Theologie 37 [1913] 297), und ebenso bezeichnet es Grabmann (Mittelalterliches Geistesleben I, München 1926, 348) als « die beste Verteidigungsschrift » der ältesten Thomistenschule.

Der Edition ist die einzige bisher bekannte Handschrift des Correctoriums « Quia » zugrunde gelegt: Bologna, Bibliot. universit. 1539, fol. 1-26v. Leider ist sie nicht vollständig. Das mitten im 16. Artikel abbrechende Apologeticum bezieht sich auf folgende Artikel der I Pars der Summa Theologica: q. 12, a. 2; 14, 11 ad 1; 14, 13; 15, 3 ad 3 u. 4; 25, 6 ad 3; 46, 2; ib. ad 1; 47, 2; 47, 3 ad 3; 50, 2; 50, 4; ib. ad 1; ib. ad 4; 50, 5; 51, 3 ad 5; 53, 2. Müller hält es für wahrscheinlicher, daß der Kopist seine Arbeit abgebrochen habe (S. XXI). Da er aber andererseits mit guten Gründen einen zweifachen Pariser Aufenthalt Ramberts annimmt und das Correctorium « Quia » in den zweiten kürzeren (1292-99) verlegt, ist es wohl nicht ausgeschlossen, daß Rambert das in Paris begonnene Werk nachher in Italien als Consultor der Inquisition und später als Bischof von Castello († 1308) nicht mehr abschließen konnte.

In der Einleitung erhalten wir wertvolle Aufschlüsse über Leben und Schrifttum Ramberts und im besonderen über das hier edierte Werk. In einigen Punkten dürfte Müller die bisherigen Forschungen rektifizieren und weiterführen. Daß Rambert († 1308) persönlicher Schüler des heiligen Thomas gewesen sei, läßt sich nicht beweisen. Aus dem Zeugnisse von Jakob von Metz (vgl. J. Koch, in: Archives d'histoire doctrinale et littér. du moyen âge 4 [1929] 177) lassen sich nur persönliche Beziehungen zwischen Thomas und Rambert erschließen. Nach dem Stande der heutigen Forschung ist das Apologeticum das einzige bis jetzt bekannte und

erhaltene Werk Ramberts. Wie Müller gut beweist, sind andere Rambert von Glorieux (*Répertoire des maîtres en théologie de Paris au 13^e siècle*, n. 51 ; I [Paris 1933] 170 f.) u. aa. zugeschriebene Werke entweder sicher oder doch mit größter Wahrscheinlichkeit nicht echt, so vor allem das *Speculum exemplare*. Aus Ramberts Tätigkeit als Magister actu regens in Paris folgt allerdings, daß er einen Sentenzenkommentar geschrieben und *Quaestiones disputatae de quolibet* gehalten hat. Indes fehlt davon bis heute jede Spur.

Müller datiert das *Apologeticum* zwischen 1286/7 und 1299. Es ist also jedenfalls nach dem *Correctorium « Circa »* des Jean Quidort O. P. verfaßt worden, was sich schon daraus ergibt, daß Rambert das *Correctorium « Circa »* dreimal in seinem Texte benützt. Auch hält Müller nach wie vor, trotz Pelsters Zweifeln (*Scholastik* 18 [1943] 129), an seiner früheren Datierung des *Correctoriums « Circa »* fest : 1282-84.

Das *Apologeticum* unterscheidet sich von den übrigen bis jetzt bekannten *Correctorien* dadurch, daß Rambert sich in seiner Streitschrift nicht auf Wilhelm de la Mare beschränkt, sondern auch andere bedeutende, nicht namentlich aufgeführte Antithomisten berücksichtigt : Heinrich von Gent, Richard von Mediavilla, Aegidius von Rom, Siger von Brabant und die von Etienne Tempier, Bischof von Paris (1277), verurteilten Artikel. Dadurch erhöht sich der Wert dieses *Correctoriums* für die Erforschung der zeitgenössischen Scholastik ganz bedeutend.

Freiburg (Schw.)

Paul Wyser O. P.

A. Walz O. P. : San Tommaso d'Aquino. Studi biografici sul Dottore Angelico. — Roma, Edizioni liturgiche. 1945. XII-238 pp.

Seit langem macht sich das Bedürfnis nach einer Biographie des heiligen Thomas von Aquin, die unserer heutigen Kenntnis des 13. Jahrhunderts entspricht, geltend. Man wird daher mit Dank das vorliegende Buch von P. Walz, Professor am Angelicum in Rom, entgegennehmen. Es bietet in stark erweiterter Form die *Delineatio vitae S. Thomae*, die der Verf. 1926 bei Gelegenheit des Zentenars der Heiligsprechung des englischen Lehrers veröffentlichte. Alle bekannten Quellen sind hier verwertet und sozusagen auch alle Einzelstudien zum Leben und Wirken des hl. Thomas. Der Verf. zitiert nebeneinander die verschiedenen Meinungen, in denen die einzelnen Forscher voneinander abweichen. Eine persönliche, begründete Stellungnahme wäre uns wohl lieber gewesen ; doch findet der Leser in den Fußnoten die Verweise auf die betreffenden Studien. Mit dem Leben des hl. Thomas gibt W. auch die Geschichte seiner Schriften mit den neuesten Ergebnissen über Authentizität, Chronologie usw. Das Buch schließt mit einer ausgewählten Bibliographie, einem ausführlichen Personen- und Ortsregister, sowie mit einer vorzüglichen chronologischen Tafel zum Leben und zu den Schriften des hl. Thomas.

Rom, S. Anselmo.

J. P. Müller O. S. B.