

aus Gott besagt, umfaßt in der Offenbarung, schon im Alten Testament, dann im Neuen, weiterhin in der Patristik und bei den Scholastikern, neben diesem so gekennzeichneten Erkennen vor allem das auf das Höchste, Ewige, auf Gott gehende Wollen. Das Christentum ruht nicht, wie Aristoteles und großenteils die Antike überhaupt, in der Theorie als Selbstzweck, als dem höchsten Gut des Geistes, aus, sondern ordnet es positiv dem sittlichen Wollen, der religiösen Betätigung, der Gottesliebe unter. Das ist die Haltung dieser platonisch-augustinisch-franziskanischen Richtung. Sie will durch das Wissen das Leben richtunggebend bestimmen. Sie stellt in der Stufenreihe der Werte, im Gegensatz zum heiligen Thomas, bereits theoretisch die Liebe oder das rechte Wollen über das theoretische Wissen. Zweitens sucht sie auch umgekehrt die Liebe, das geordnete Ethos, für das Erkennen fruchtbar zu machen. Sie denkt da prinzipiell nicht anders als der große Theoretiker Thomas, der ja auch die Gabe der Weisheit in engste Beziehung, nicht etwa zum Glauben oder zur Klugheit, sondern zur Liebe setzt und sie deshalb in seiner „Summa theologica“ im Zusammenhang mit der theologischen Tugend der Gottesliebe behandelt. Diese Richtung sucht die Liebe, die „sapientia = sapida scientia“ (Thomas), das Ethos möglichst ergiebig für die Erkenntnis der religiösen und sittlichen Wahrheiten zu machen. Ganz im Geiste der Mystiker, etwa des heiligen Bernhard, die ebenso paradox wie wahr den Grundsatz aufstellen: Wir erkennen Gott insoweit, als wir ihn lieben; ganz auch im Geiste des Aquinaten, der feinsinnig unterscheidet, wenn er sagt, das rechte Urteil über Gegenstände überhaupt, insbesondere aber über religiöse, göttliche Dinge, könne sowohl aus dem vollkommenen Gebrauch der Vernunft, wie aus einer seelischen Verwandtschaft (connaturalitas) mit ihnen hervorgehen, im ersten Fall erfolge es aus dem erworbenen Verstandesgebrauch, aus der vernunftgemäßen Weisheitsbetätigung, im zweiten Fall aber aus der vom Heiligen Geist eingegossenen Weisheit (Summa th. II, 2, q. 45, a. 2). Daß mit dieser spekulativen Einstellung große Gefahren verbunden sind, ist klar: die Gefahr, das einzelne nicht stets logisch-begrifflich genügend zu durchleuchten; neben dem kühnen, Horizonte beherrschenden Absteigen von den Höhen in die Tiefen nicht stets nüchtern genug fürbaß zu gehen. Dieser Gefahren sind sich auch die Anwälte dieser Richtung bewußt.

Das Überraschende ist nun, daß Duns Skotus nicht nur im allgemeinen diese Richtung verfolgt — das lag und liegt jedem echten Sohn des seraphischen Heiligen im Blute —; es war das für jeden Denker des christlichen Mittelalters bis zu einem gewissen Grad etwas Gegebenes. Nein, daß der, den die nichtchristlichen Historiker als den scharfsinnigsten Denker der Scholastik zu nennen pflegen, zugleich eine persönliche Welt-

und Lebensanschauung, eine Theologie des Glaubens aus der Gottesliebe und zu der Gottesliebe aufbaut, die „Wissenschaft“ aus der „Weisheit“ staffelt, ist das Neue. Diesen Nachweis quellenmäßig zu erbringen, ist der beherrschende Gedanke der Skotus-Renaissance: wie ein blütenschwerer Frühling geht es durch das Franziskanertum diesseits und jenseits der Alpen. Hoffentlich führt dieser Frühling einen ebenso fruchtbeladenen Herbst herauf. Skotus weist damit über sich hinaus, er ist nur ein Glied innerhalb eines Organismus: er ist Geist vom Geiste eines Antonius von Padua, des geistvollen Mystikers, des heiligen Bonaventura, des Verfassers des Sentenzenkommentars wie des duftenden „Itinerarium mentis“ und ähnlicher Schriften, des ebenso spekulativen wie schwungvollen, lieblichen, redengewaltigen Bernardin von Siena und ihrer vielen, platonisch-augustinischen Nachfahren.

Wer wie Referent die Geschichte des Skotismus bearbeitet hat — vergl. „Zur Philosophie der Skotisten des 17./18. Jahrhunderts“ (Französische Studien Bd. 23, Jahrg. 1936) — weiß, wie sehr nicht wenige der damaligen Skotus-Erneuerer, so der Ire Lukas Wadding und seine Mitarbeiter, der Franzose Claudius Frassen, der Schlesier Bernhard Sannig und andere Söhne des heiligen Franziskus, Scharfsinn und Wissen mit herzlicher Frömmigkeit und Tugend verbanden. Darauf hat schon H. Hurter S. J. in seinem „Nomenclator“ hingewiesen. Daß die Vorzeit ebenso dachte, dafür nur ein kritischer Beleg. Eine Handschrift der Preussischen Staatsbibliothek in Berlin unter der Signatur Fol. 687 aus dem 15. Jahrhundert enthält ein streng einheitliches Werk, ausschließlich Mystiker-Texte, wie das „Itinerarium mentis“ des heiligen Bonaventura, mehrere Werke von Gerson, Richard von St. Viktor, Hugo von St. Viktor und andere. Sie enthält auch Skotus-Texte unter der Überschrift: „Tractatus Scoti de Primo Principio rerum abbreviatus“. Bezeichnenderweise entstammt der Codex dem Kartäuserkloster bei Erfurt.

Nach der Niederschrift dieses Berichtes erhielt Referent von Professor Balić die „Ratio criticae editionis operum omnium J. Duns Scoti“ zugesandt — 181 Seiten in Großquart nebst XVIII „tabulae“. Ein flüchtiger Überblick über die „Tabula codicum“ — 56 —, über die Zahl der Mitarbeiter, verschiedene Proben aus den Handschriften, die „Regulae generales“ der Ausgabe, die einzuhaltende Ordnung in der Veröffentlichung der Werke des Skotus usw. — alles das läßt etwas wirklich Großes erwarten: ein Gegenstück zu der klassischen Quaracchi-Ausgabe der Werke des heiligen Bonaventura — in mancher Beziehung, entsprechend dem Fortschritt der letzten fünfzig Jahre sie noch überholend. Wie die Erneuerung des Doctor Seraphicus von dieser Grundlage ausging, so dürfte auch diese neue Skotus-Ausgabe viel zur Skotus-Renaissance beitragen.

Bernhard Jansen S. J.

BESPRECHUNGEN

PRIESTERSENDUNG UND WEIHE

1. *Der Priester in der Welt*. Von Josef Sellmair. 80 (282 S.) Regensburg 1939, Fr. Pustet. M 4.80, geb. M 5.80
2. *Vom Sakrament der Weihe*. Von Dr. Raphael Molitor O.S.B. Bd. I und II. 80 (267 und 287 S.) Regensburg 1938, F. Pustet. Kart. M 3.80 u. 4.20

1. Als im Frühjahr 1938 die Broschüre „Priester und Mensch“ namentlich in der jungen Priestergeneration mit einer einzigartigen Zustimmung begrüßt und besprochen wurde, regte sich allenthalben der Wunsch, der Verfasser möchte seine Gedanken über zeitgemäße Gestaltung des Priesterberufes noch weiteren Kreisen zugänglich machen. Hierauf darf sich das vorliegende

Buch berufen, und wahrlich, es hat die hochgespannten Erwartungen nicht enttäuscht. — Stimmen wir mit Hans Urs von Balthasar S. J. überein, die Aufgabe des Christentums unserer Zeit in einer Weiterführung der mittelalterlichen Wendung zur ganzen Natur — einschließlich der leiblichen — als dem Orte der Menschwerdung Gottes zu sehen, gilt es ferner, die neuzeltliche Betonung des Individuellen und Personalen aus ihrer Säkularisierung zu erlösen und in eine christliche Sinnrichtung zu leiten, so erscheint das Ziel Sellmairs vollauf gerechtfertigt, dem heutigen Priester und Priesterkandidaten den Weg zu unverbogener Natürlichkeit, gottgewollter Weltzugewandtheit und christlicher Persönlichkeitsgestaltung zu weisen. Es geht also um die spezifische Ausformung des Weltpriestertums in bewußter und deutlicher Ablösung vom monastischen Priesterideal. Der Gefahr einer Fehlauffassung begegnet Sellmair vor allem dadurch, daß er sich selbst und seinen Lesern Priesterpersönlichkeiten wie Newman und Sailer als Typen seiner Zielsetzung vor Augen hält. Schon allein das feingefügte und reiche Mosaik edelster Zitate gibt seinem Buche einen nicht geringen Wert. Mit Recht weist Sellmair darauf hin, daß die tiefste Wurzel des antiklerikalen Affektes metaphysischer Art und daher nicht völlig überwindbar ist. Doch anschließend betont er stark die Notwendigkeit, eine Entfremdung des Priesters von der Welt zu verhüten. Es geht ihm um ein lebensfähiges Priesterideal. Die konsequente Durchführung dieser weltzugewandten Blickrichtung gibt dem Buche eine bisher unerreichte Zeitnähe und trotz der mitunter essayistischen Darstellungsweise eine eindrucksvolle innere Geschlossenheit. Die Kapitel etwa über Bildung berühren mit starkem Einsatz für Wünsche der jungen Generation Probleme der heutigen Glaubensverkündigung, betonen aber ebenso sehr den Primat des Logos und die unabdingbare Notwendigkeit strengwissenschaftlich-theologischer Durchbildung. Weit entfernt, Scholastik in Bausch und Bogen als rationalistischen Irrweg anzusehen, lautet die Parole: „Zurück zu den Quellen, zur Bibel und zu den Vätern“. Aber auch hier nicht einfachhin Wiederholung eines Gewesenen, nicht nur ein tiefes Verstehen des Liturgischen, Kultischen und Symbolischen, nicht nur pneumatistischer Christus, sondern auch konkrete Sicht auf die historische Person Jesu Christi als Urtypus priesterlicher Persönlichkeitsgestaltung.

Das Bemühen um personale Ganzheitsbildung läßt Sellmair beachtenswerte Gedanken über die Bedeutung ästhetischer Werte als Zugänge zum Wahren und Guten aussprechen. Weit öffnet er darum dem Priester die Tore zum Reich alles Schönen in Kunst, Kultur, Literatur und Musik. Die menschliche Seite der priesterlichen Bildung kommt bei ihm in glänzender Form zu ihrem Recht. Askese kennt der Verfasser als echte innere Zucht, nicht als Dressur, als Mittel im Streben nach Vollkommenheit, nicht als Selbstzweck, als organische Synthese des Vitalen und Geistig-Seelischen, nicht als Vergewaltigung des einen durch das andere, als personale Zubereitung zum Opferamt, als innere Loslösung von der Welt, aber in der Ebene der Natur und nicht von ihr weg. Eine tiefe Auffassung der Keuschheit läßt ihn Ehelosigkeit als fruchtbaren Verzicht und die dem Priestertum angemessene Lebensform erscheinen. Die Gefahrenherde unausgefüllter Leere

werden als Einbruchsstellen zerstörender und dämonischer Kräfte mit scharfer Beobachtungsgabe gezeigt. — Dies alles mehr zur Charakterisierung der Grundrichtung des Buches als zur Vollerfassung seines überreichen Inhaltes.

Das Buch ist offenbar an einen über den Priesterstand hinausgreifenden Leserkreis gerichtet und wird zweifellos durch die überaus ansprechende Form der Darstellung, durch die Fülle praktischer Erfahrung und Lebensweisheit, vor allem durch den Hochstand profaner Bildung auch in Laienkreisen großen Anklang finden. Diese Vorzüge werden auch dem Priester einen gewissen Mangel an Systematik reichlich ersetzen. Bedeutsamer erscheint jedoch die vielleicht zu geringe theologische Fundierung des Ganzen. Dies gilt namentlich von dem grundlegenden Kapitel über die Stellung des Weltpriesters. Die theologische Bestimmung seines Standortes in der Welt, hergeleitet aus seiner Teilnahme an der übernatürlichen Vaterschaft, aus seinem Standescharakter als Repräsentant Christi und als „Opferer“ und „Geopferter“ mit Christus, ferner aus dem vinculum, das ihn ähnlich dem Bischof mit seiner Herde verbindet, ist nur andeutungsweise gegeben. Gerade wegen der Schwierigkeiten, einen „Humanismus im Sinne des Kreuzes“ zu lehren, hätte dem Eingehen des Priesters in das Leiden Christi eine ernster Behandlung gewidmet werden müssen. Der schöne Satz: „Das Band, das den Priester aber besonders unlöslich mit dem Menschen bindet und verbindet, ist das Leiden“ (S. 250), steht ziemlich isoliert. Eine theologische Erörterung des Leidensproblems namentlich in der Form der Sühne etwa in Anlehnung an Kol. 1, 24 hätte zu einer weit tieferen als vorwiegend nur psychologischen Bewertung des priesterlichen Leidens geführt. Nicht allseitige Zustimmung wird ferner der Verfasser hinsichtlich seiner wenn auch durchweg psychologisch sehr feinen Ausführungen über den Zölibat erwarten dürfen. Ob er mit der Ablehnung der „bekannten Argumente“ auch die Zurückführung auf die Virginität der Kirche und das Beispiel Jesu Christi meint, steht dahin. Dann hätte umsomehr eine tiefere theologische Begründung aus dem Hirtenamt des Priesters, das von ihm als „überzeugendes Argument“ gewertet wird, versucht werden müssen. Sehr mißverständlich aber erscheinen in diesem Zusammenhange Bemerkungen wie: „So urteilt die Kirche jedenfalls heute“, zumal dann, wenn unmittelbar anschließend vorwiegend utilitaristische Gründe angeführt werden. (Vgl. S. 193—195.) Dies wird namentlich dem Priesterkandidaten die „saubere Entscheidung“ nicht gerade erleichtern. — Einen der schönsten Abschnitte des Buches bildet zweifellos das Kapitel vom Beten des Priesters. Aber gerade hier wäre es eine reizvolle und im Rahmen dieses Buches vielleicht notwendige Aufgabe gewesen, aus der heiligen Liturgie heraus das priesterliche Gebet im Dienste der Gemeinschaft zu beleuchten. Im Gebet für seine Herde entzündet sich wohl am lebendigsten die Liebe des Priesters zu den Seinen. — Fraglich erscheint sodann die umfassende Gültigkeit des humanistischen Priesterideals für unsere Zeit. Ob nicht im Weddingmilieu moderner Großstädte der franziskanische Priestertypus ein noch dringlicheres Anliegen ist? Ob nicht auch die zu erwartenden schweren Erschütterungen im religiösen Raum, sowohl äußerer als innerer Art, weniger den Gentleman als den Hei-

ligen und Helden im Priester fordern? Der tiefe Ernst der Gegenwart und sicher auch der nächsten Zukunft zwingt zur Besinnung auf die priesterliche Substanz. — Das Buch Sellmairs vom Priester in der Welt sollte in keiner Priesterbibliothek fehlen. Jedoch darf es weder das allein maßgebende noch das letzte sein.

Dr. L. Lieser-Bonn.

2. Der erste Band enthält „Theologische Vorfragen“. In gedrängter Gedankenfülle wird der Ort des Wehe-sakramentes in Theologie und lebendiger Kirche aufgezeigt. Schon hier kommt die beherrschende Stelle des eucharistischen Opferdienstes zum Ausdruck. In mehr betrachtender Form legt der zweite Band an der Hand des „Pontificale Romanum“ den Sinngehalt der übrigen Weihen dar. Die schriftgetränkte Darstellung bereichern die Schätze großer Väter und Kirchenlehrer. Die Bücher bieten nicht nur jedem Priester eine Fülle Anregung. Sie sind auch Zeugnis der Sorge der „Mater Ecclesia“ um würdige Diener des Heiligtums.

C. Noppel S. J.

APHORISMUS

Französische Moralisten. La Rochefoucauld, Vauvenargues, Montesquieu, Chamfort, Rivarol. Die Aphorismenbücher in vollständiger Gestalt verdeutscht und herausgegeben von Fritz Schalk. Mit Vorwort von Karl Voßler. 80 (XXXIX und 362 S.) Leipzig 1938, Dieterich. Geb. M 4.50.

Novalis: Romantische Welt. Die Fragmente, herausgegeben von Otto Mann. 80 (LIX und 386 S.) Leipzig 1939, Dieterich. Geb. M 4.—

Aphorismus kann, wenn er als bewußte Denkform auftritt, Ausdruck sehr verschiedener geistiger Zustände und Erfahrungen sein. Dennoch scheint vor allen Besonderungen diesen Erfahrungen ein Doppeltes gemeinsam zu sein: Einmal das Wissen um gewisse Grundmängel des Systematischen als solchen, das bei allen Annäherungen das Augenblickhafte des Augenblicks nicht einholt. Der Aphorismus setzt an Stelle des Freskos den Schnappschuß. Dann aber ebenso wesentlich eine Art resignierten und ironischen Abstandes gegenüber dem Versunkensein in den Augenblick, worin erst sein allgemeines Gesetz, seine Maxime aufblitzt. Das erste Moment ist thetisch, das zweite analytisch. Innerhalb dieser Gemeinsamkeit ist aber nun Raum für vieles. Schon die ausgezeichnete Sammlung der klassischen französischen Aphoristiker zeigt eine große Verschiedenheit der Haltungen, die von der ganz vorzüglichen, tiefen und treffenden Einleitung Fritz Schalks aufgewiesen werden. Über dem gemeinsamen Unterbau einer Ablehnung systematischen Denkens, der Bindung an das Gesellschaftsideal der honnêteté, politesse, délicatesse, finesse, des inhaltlichen und sprachlichen esprit — bei La Rochefoucauld eine kühle Illusionslosigkeit mit der Tendenz, die Scheintugend als „Leidenschaft“ zu entlarven, aber aus dieser stoischen Überlegenheit auch wieder die Nachsicht, welche weiß, „daß sich die Laster mit den Tugenden mischen müssen wie Gifte mit Heilmitteln“, — bei Vauvenargues an Stelle dieser reinen Analyse die Entdeckung des Thetischen, des Positiven der durch die Leidenschaften geschaffenen Situationen des Augenblicks, — bei Montesquieu der Grundkonflikt zwischen historischer und aufklärerisch-

allgemeiner Wahrheit, die als Grenzphänomen die kurze Maxime gebiert, — bei Chamfort die schließlich die Revolution bejahende Gesellschaftskritik, die aus der Distanz des heraufziehenden Neuen den Blick für die genauen Umrisse des Alten erhält, — bei Rivarol umgekehrt aus der Distanz und Ablehnung der Revolution der Sinn für geschliffene Diamanten der Tradition. — Fritz Schalks Übertragung ist so gut, als sie es sein kann; er wird sich nicht verhehlen, daß deutsche Worte niemals ganz den blitzenden, ebenso geistig-transparenten wie körperhaft warmen und strahlenden Klang des klassischen Französisch wiedergeben können.

Eine völlig neue Funktion des Aphorismus zeigt sich uns, wenn wir in das Reich von Novalis eintreten: Ruht bei den Franzosen die Maxime in sich selbst, schwebend zwischen dem Konkretesten und Allgemeinen, zwischen Distanz und höchster Gegenwärtigkeit, so ist der „synthetische Witz“ des Romantikers die Funktion seiner alle Systematik sprengenden Sehnsucht, das Totale, Göttliche in seiner Allgegenwart zu fassen und ebensosehr durch höchsten „Geist“ zu erzeugen. Die Kurzform des Aphorismus ist insofern mehr als das System, als sie jeweils das Ganze in höchst synthetischer Form in sich zusammenballt und gerade so den Tatcharakter des Geistes offenbart: das Fragment weist dynamisch über sich hinaus ins Absolute, ist Funke des göttlichen Feuers. Otto Manns Einführung ist treffend und stellt Novalis' Denken in den geistigen Rahmen seiner Zeit. Die Auswahl der Texte stellt im Gegensatz zur vollständigen, ebenfalls sachlich geordneten Auswahl von Ernst Kammtner weniger einen immanenten Aufbau der Denkwelt von Novalis dar, als deren Projektion in die Gegenwart, ihre Anschauungen und Bedürfnisse. Daß dadurch überraschende Zusammenhänge — zumal im Abschnitt über Staat usw. — aber gelegentlich auch notwendige Verkürzungen sich ergeben, ist mit der Methode gegeben. Novalis erweist sich jedenfalls als die aktuellste und für die Zukunft bedeutungsbeladenste Persönlichkeit des deutschen Idealismus. Er, mehr als Hölderlin, als Kleist, vielleicht mehr auch als Goethe und Schiller, weiß das heute Fällige und vieles vom Morgen.

H. U. v. Balthasar S. J.

MUSIK

Aurelius Augustinus, Musik. (Erste deutsche Übertragung, von Carl Joh. Perl.) gr. 80 (XXIV u. 307 S.) Straßburg 1937, Heitz & Co. M 7.—, geb. M 8.80

Eine Erstübersetzung nach 1550 Jahren!

Abgesehen von den Schwierigkeiten jeder Augustinusübersetzung waren hier besondere Hemmnisse zu überwinden. Das Kernstück des Werkes liegt im 6. Buch. Man könnte es als den Versuch einer „Theologie der Musik“ bezeichnen. Wer aber bis dorthin gelangen will, läßt sich nur allzu leicht durch die ersten fünf Bücher abschrecken: sie geben eine Rhythmuslehre, die zwar von überragender Beobachtungsgabe zeugt, aber doch manchen Musikkennner schon zu einem Fehlurteil über das ganze Werk verleitet hat. Und alle sechs Bücher zusammen sind nur die erste Hälfte eines unvollendeten Ganzen. Nur der Rhythmus ist behandelt, nur die geheimnisvollen Zahlen, ihre Ordnung, ihr Ursprung in Gott — die Untersuchung des Melos, der Melodie, war