



N12<522972092 021

rad



ubtÜBINGEN



SCHOLASTIK

Vierteljahresschrift
für Theologie und Philosophie

Herausgegeben von den
Professoren des Ignatiuskollegs
in Valkenburg

I. JAHRGANG

1926

FREIBURG IM BREISGAU
HERDER & CO. G.M.B.H. VERLAGSBUCHHANDLUNG

Alle Rechte vorbehalten



Gd 861

Inhalt des I. Jahrgangs

Abhandlungen

	Seite
Scholastik	1
Ist die Annahme eines sachlichen Unterschiedes zwischen Wesenheit und Dasein in den Geschöpfen das notwendige Fundament der ganzen Philosophie und der spekulativen Theologie? Von † Christian Pesch S. J.	11 216
Der älteste Sentenzenkommentar aus der Oxforder Franziskanerschule. Ein Beitrag zur Geschichte des theologischen Lehrbetriebs an der Oxforder Universität. Von Franz Pelster S. J.	50
Die Antike — ein Hauptquellgebiet der scholastischen Philosophie. Gedanken zu Hans Meyers Geschichte der alten Philosophie. Von Joseph Ternus S. J.	81
Um die Definierbarkeit der Himmelfahrt Mariä. Von August Deneffe S. J.	161
Die intellektuelle Erfassung der sinnfälligen Einzeldinge nach der Lehre des hl. Thomas von Aquin. Von Franz Sladeczek S. J.	184
Das neue französische Lehrbuch der empirischen Psychologie. Von Joseph Fröbes S. J.	239
Des Aquinaten Kommentar zu Pseudo-Dionysius' „De Divinis Nominibus“. Von Alfred Feder S. J.	321
Zur Lösung von Schwierigkeiten in der Gotteslehre. Von Heinrich Lennerz S. J.	352
Kardinal Franzelin und die Inspiration. Von August Merk S. J.	368
Die formgeschichtliche Methode und ihre Anwendung auf die Aufstehungsberichte. Von Hermann Dieckmann S. J.	379
Eine Psychographie Augustins. Von Hermann Lange S. J.	400
Liturgischer Stil und Dogmatik. Von Joh. B. Umberg S. J.	481
Gegenwartsprobleme in der Nikomachischen Ethik. Von Jakob Gemmel S. J.	504
Marín-Sola, Báñez und Molina. Von Hermann Lange S. J.	533

Kleine Beiträge

Lehramtliche Äußerungen der Kirche	257 412 566
Die Bedeutung der seinshaften Gnadenerhebung für das Übernatürlich-Sittliche. Von Franz Hürth S. J.	105
Rechtswirkung der Zivilgesetze im Bereich des Gewissens. Von Franz Hürth S. J.	108
Dogmengeschichtliches zum vierten Hilariusband des „Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum“. Von Alfred Feder S. J.	259
Die autographischen Aufzeichnungen Pauls V. über die Schlußsitzung der „Congregatio de Auxiliis“ — eine Fälschung Schneemanns? Von Wilhelm Hentrich S. J.	263
Was ist im Sinne des hl. Thomas die „ratio“ als „regula proxima voluntatis“? Von Viktor Cathrein S. J.	413
Um das Wesen von Darlehen und Zins. Von Franz Hürth S. J.	422

	Seite
De auctoritate theologica S. Thomae Aquinatis. Von Hermann Dieckmann S. J.	567
Zwei unbekannte philosophische Traktate des Robert Grosseteste. Von Franz Pelster S. J.	572
Die intellektuelle Erfassung der sinnfälligen Einzeldinge — entwickelt aus der Erkenntnistheorie des hl. Thomas von Aquin. Von Franz Sladeczek S. J.	573
Um die Definierbarkeit der Himmelfahrt Mariä. Von August Deneffe S. J.	579
Besprechungen	115 268 434 581
Aufsätze und Bücher	
Allgemeines. Geschichte der Philosophie	135 452
Logik, Erkenntnislehre, Metaphysik	145 465
Naturphilosophie und Psychologie	148 470
Ethik und Rechtsphilosophie	156 476
Fundamentaltheologie	287 602
Dogmatik und Dogmengeschichte	302 611
Moral und Kirchenrecht	316 626

Verzeichnis der Mitarbeiter

- Browe, Peter S. J. (Frankfurt a. M.) 314 622.
Brust, Karl S. J. (Valkenburg) 632.
Cathrein, Viktor S. J. (Valkenburg) 413.
Claßen, Lambert S. J. (Valkenburg) 148.
Deneffe, August S. J. (Valkenburg) 115 161 302 ff. 446 579 611 f. 615 ff.
621 f. 624 ff.
Dieckmann, Hermann S. J. (Valkenburg) 268 287 ff. 301 379 567 582 586
602 ff.
Dunin Borkowski, Stanislaus v. S. J. (Breslau) 581.
Feder, Alfred S. J. (Valkenburg) 119 136 f. 147 259 288 300 302 321 602
605 611 f. 614 f.
Fröbes, Joseph S. J. (Valkenburg) 121 127 147 ff. 239 284 447 472 ff. 595
598.
Gemmel, Jakob S. J. (Valkenburg) 128 156 ff. 476 ff. 504.
Hentrich, Wilhelm S. J. (Valkenburg) 263 452 f. 462 464 f.
Honert, Anton S. J. (Valkenburg) 470.
Hürth, Franz S. J. (Valkenburg) 105 108 115 275 277 312 ff. 422 592 622 ff.
626 ff.
Klein, Wilhelm S. J. (Valkenburg) 135 146 f. 456 466.
Lange, Hermann S. J. (Valkenburg) 304 ff. 400 434 436 533 612 ff. 617 ff.
Laurentius, Joseph S. J. (Valkenburg) 632.
Lennerz, Heinrich S. J. (Rom) 303 352 469 611 f. 615 f. 624.
Merk, August S. J. (Valkenburg) 368.
Nink, Kaspar S. J. (Frankfurt a. M.) 135 f. 141 145 ff.
Pelster, Franz S. J. (Rom) 50 133 136 ff. 281 300 315 453 ff. 572 587 632.
Pesch, Christian S. J. († Valkenburg) 11 216.
Raitz von Frentz, Emerich S. J. (Valkenburg) 145.
Schmitz, Hermann S. J. (Valkenburg) 471 f.
Schuster, Johann Bapt. S. J. (Pullach) 148 157 159 f. 480.
Sladeczek, Franz S. J. (Valkenburg) 135 f. 184 465 ff. 573.
Steele, Arthur S. J. (Exaten) 136 f.
Ternus, Joseph S. J. (Frankfurt a. M.) 81.
Umberg, Johann Bapt. S. J. (Innsbruck) 313 f. 316 481 591.
Weisweiler, Heinrich S. J. (Berlin) 118 590.

Abkürzungen der angeführten Zeitschriften

<i>AAS</i> = Acta Apostolicae Sedis	ten zu Göttingen (Philologisch-Historische Klasse)
<i>ASS</i> = Acta Sanctae Sedis	<i>NKirchlZ</i> = Neue Kirchliche Zeitschrift
<i>AllgEvLuthKZtg</i> = Allgemeine Evangelisch-Lutherische Kirchenzeitung	<i>NouvRevTh</i> = Nouvelle Revue Théologique
<i>AnalBoll</i> = Analecta Bollandiana	<i>PastBon</i> = Pastor Bonus
<i>AnalFranc</i> = Analecta Franciscana	<i>PhJb</i> = Philosophisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft
<i>AnalOrdCarm</i> = Analecta Ordinis Carmelitarum	<i>PhLeben</i> = Philosophie und Leben
<i>AnalOrdPraed</i> = Analecta Sacri Ordinis Praedicatorum	<i>PhMhKantstud</i> = Philosophische Monatshefte der Kantstudien
<i>AnalSacraTarrac</i> = Analecta Sacra Tarraconensia	<i>PsychForsch</i> = Psychologische Forschung
<i>Angel</i> = Angelicum	<i>RazFe</i> = Razón y Fe
<i>AnnPhPhKrit</i> = Annalen der Philosophie und Philosophischen Kritik	<i>RechScRel</i> = Recherches de Science Religieuse
<i>Anton</i> = Antonianum	<i>RevApol</i> = Revue Apologétique
<i>ArchFrancHist</i> = Archivum Franciscanum Historicum	<i>RevAscMyst</i> = Revue d'Ascétique et de Mystique
<i>ArchGPh</i> = Archiv für Geschichte der Philosophie	<i>RevBibl</i> = Revue Biblique
<i>ArchGentPsych</i> = Archiv für die gesamte Psychologie	<i>RevHistEccl</i> = Revue d'Histoire Ecclésiastique
<i>ArchKathKR</i> = Archiv für katholisches Kirchenrecht	<i>RevMétMor</i> = Revue de Métaphysique et de Morale
<i>ArchPh</i> = Archives de Philosophie	<i>RevNéo-scolPh</i> = Revue Néo-scholastique de Philosophie
<i>ArchRelWiss</i> = Archiv für Religionswissenschaft	<i>RevPh</i> = Revue de Philosophie
<i>ArchRWirtschPh</i> = Archiv für Rechts- und Wirtschaftsphilosophie	<i>RevScPhTh</i> = Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques
<i>ArchSystPh</i> = Archiv für systematische Philosophie	<i>RevThom</i> = Revue Thomiste
<i>BenedMschr</i> = Benediktinische Monatsschrift	<i>RömQschr</i> = Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und für Kirchengeschichte
<i>Bibl</i> = Biblica	<i>RivFilNeoscol</i> = Rivista di Filosofia Neoscholastica
<i>BiblZ</i> = Biblische Zeitschrift	<i>RottMschr</i> = Rottenburger Monatsschrift für praktische Theologie
<i>BiolZentrBl</i> = Biologisches Zentralblatt	<i>Schol</i> = Scholastik
<i>BonnZThS</i> = Bonner Zeitschrift für Theologie und Seelsorge	<i>ScolCatt</i> = La Scuola Cattolica
<i>BullLittEccl</i> = Bulletin de littérature ecclésiastique	<i>SozMh</i> = Sozialistische Monatshefte
<i>BullThom</i> = Bulletin Thomiste	<i>StimmZeit</i> = Stimmen der Zeit
<i>ChrWelt</i> = Die Christliche Welt	<i>Stud</i> = Studien (Holl.)
<i>CiencThom</i> = La Ciencia Tomista	<i>StudCath</i> = Studia Catholica (Katholiek)
<i>CivCatt</i> = La Civiltà Cattolica	<i>ThGl</i> = Theologie und Glaube
<i>DieThom(Pr)</i> = Divus Thomas (Freiburg, Schweiz)	<i>ThLütBl</i> = Theologisches Literaturblatt
<i>DieThom(Pi)</i> = Divus Thomas (Piacenza)	<i>ThLitZtg</i> = Theologische Literaturzeitung
<i>DtLitZtg</i> = Deutsche Literaturzeitung	<i>ThPrQschr</i> = Theologisch-praktische Quartalschrift (Linz)
<i>EcclRev</i> = Ecclesiastical Review	<i>ThQschr</i> = Theologische Quartalschrift (Tübingen)
<i>EphThLov</i> = Ephemerides theologiae Lovanienses	<i>ThRev</i> = Theologische Revue
<i>EstudEccl</i> = Estudios eclesiásticos	<i>ThStudKrit</i> = Theologische Studien und Kritiken
<i>FranzStud</i> = Franziskanische Studien	<i>ZAM</i> = Zeitschrift für Ascese und Mystik
<i>Greg</i> = Gregorianum	<i>ZAngewPsych</i> = Zeitschrift für angewandte Psychologie
<i>HistJb</i> = Historisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft	<i>ZAtWiss</i> = Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft
<i>JThStud</i> = The Journal of Theological Studies	<i>ZKathTh</i> = Zeitschrift für katholische Theologie (Innsbruck)
<i>KantStud</i> = Kantstudien	<i>ZKG</i> = Zeitschrift für Kirchengeschichte
<i>KölnVjhSoz</i> = Kölner Vierteljahrshefte für Soziologie	<i>ZNtWiss</i> = Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft
<i>MschrG WissJud</i> = Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums	<i>ZPsych</i> = Zeitschrift für Psychologie und Physiologie I. Zeitschrift für Psychologie
<i>NachrGesWissGött(MathPhysKI)</i> = Nachrichten von der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen (Mathematisch-Physikalische Klasse)	<i>ZSinnesphys</i> = Zeitschrift für Psychologie und Physiologie II. Zeitschrift für Sinnesphysiologie
<i>NachrGesWissGött(PhilHistKI)</i> = Nachrichten von der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen (Philologisch-Historische Klasse)	<i>ZSystTh</i> = Zeitschrift für systematische Theologie
	<i>ZThK</i> = Zeitschrift für Theologie und Kirche

Verzeichnis der Verfasser

besprochener oder angezeigter Werke

- | | | | |
|-------------------------|-----------------------|-------------------------|-----------------------|
| Achelis H. 301. | Burn A. E. 614. | Fleischmann H. 469. | Jacoby G. 147. |
| Achelis J. D. 149. | Busemann A. 475. | Frick C. 147. | Jäger W. 86 97 ff. |
| Ackermann W. 136. | Calà Ulloa G. 146. | Frieß H. L. 465. | Janet 246 254. |
| Adam K. 268 610. | Callebaut A. 141 459. | Fröschels E. 154. | Jaensch E. R. 149. |
| Adams A. 185. | Canal M. 462. | Fruhstorfer K. 305. | Jellouschek C. 458. |
| Albers P. 300. | Capelle B. 617. | Furlani G. 453. | Inauen A. 469. |
| Albertz M. 580 ff. | Caspar E. 605. | Gächter P. 610. | Juhász A. 150. |
| Alès A. d' 300 618. | Cassierer E. 135. | Galtier P. 302. | Jungmann J. A. 617. |
| Allers R. 151. | Castagnoli P. 138. | García Villada Z. 300. | Kanae Sakuma 151. |
| Allesch G. J. v. 149. | Cavallera F. 288. | Garrigou - Lagrange | Katona G. 150 598. |
| André J. 471. | Cerfaux L. 294. | R. 618 626. | Kawakami R. 152. |
| Andreae W. 135. | Challaye 252. | Geffken J. 453. | Keller H. H. 155. |
| Anschütz G. 152. | Charles P. 296 310. | Geismann J. 314. | Keller J. 621. |
| Bainvel J.-V. 586. | Chenn M.-D. 144 300 | Gelb A. 154. | Keller M. 156. |
| Barat 244 f. | 310. | Gemelli A. 473. | Kiesow F. 150 474. |
| Barbado E. 472. | Chianale J. 470. | Gény P. 148 456 467. | Kirsch J. P. 297 605. |
| Bartmann B. 302. | Claparède 244. | Getzeny H. 156. | Klein J. 311 621. |
| Batiffol P. 296 f. 605 | Commer E. 616. | Geyer B. 602. | Kleint H. 158. |
| 615. | Cordovani M. 146. | Ghedini G. 614. | Kneller C. A. 301. |
| Bauch B. 148. | Coué E. 447. | Ghellinck J. de 453. | Knittermeyer H. 157. |
| Baudouin Ch. 447. | Dalbierz R. 137. | Giammusso L. 158. | Koch H. 297 612. |
| Bäuerle M. 304. | Davy 253. | Gillmann Fr. 295 617 | Koch J. 143 459 614. |
| Baumker Cl. 138 138. | Dehove H. 627. | 682. | Köhler W. 153. |
| Baur L. 455. | Deißner K. 293. | Glorieux P. 139 f. 281. | Koppelman W. 136. |
| Beck M. 147. | Delacroix H. 247 f. | Glückert L. 464. | Korn G. 155. |
| Belaisew - Exemplar- | 595. | Godts F. X. 161. | Kramp J. 137. |
| sky S. 150. | Del-Negro W. 146. | Göller E. 300. | Kraus O. 156. |
| Belot 249. | Delorme F. 461. | Goldstein K. 154. | Krebs E. 410 609 620. |
| Beltrán de Heredia V. | Denis-Boulet N.-M. | Gordillo M. 161. | Krüger H. 150 452. |
| 145 457 f. | 468. | Grabmann M. 140 142 | Küenburg M. 159. |
| Bersani St. 148 469. | Destrez J. 71. | 455 f. | Kuhaupt W. 603. |
| Bertram G. 382 ff. | Devillard J. 300. | Grandmaison L. de | Kundsin K. 383 f. |
| Beßler J. 314. | Diaccini R. 456. | 291. | Kuroda G. 151. |
| Bichlmair G. 301. | Dibelius M. 382 397. | Grazioli A. 300. | Kynast R. 145. |
| Bickermann E. 381 | Dieckmann H. 298 581 | Grégoire M. 622. | Lalande A. 239. |
| 391. | 606 608. | Grimbert Chr. 476. | Lampen W. 51 141 |
| Biederlack J. 159. | Diekamp Fr. 624. | Groos K. 146. | 460. |
| Bielmeier A. 602. | Driesch H. 474. | Gspann J. Chr. 304 | Landersdorfer S. 304. |
| Birkenmajer A. 455 | Dulac R. 468. | 472 625. | Landsberg P. L. 103. |
| 462. | Dumas G. 239 ff. | Gumbley G. 454. | Lang H. 311. |
| Bittremieux J. 303 | Dunin Borkowski | Gundlach G. 319. | Langlois 240. |
| 468. | St. v. 147 f. 312. | Haff K. 480. | Lapicque 240. |
| Blanche F. A. 140. | Dunkmann K. 159. | Hammenstede A. 608. | Lau E. 150. |
| Bliemetzrieder F. 453. | Durst B. 313. | Harnack A. v. 297. | Lauerer H. 289. |
| Blondel Ch. 249 f. | Dyroff A. 140. | Hartmann N. 148 504 f. | Lebreton J. 611 f. |
| Blumenfeld W. 475. | Ehrenstein W. 152 f. | Hazelhoff F. F. 153. | Leclercq J. 158. |
| Bogen H. 476. | Ehrhard A. 609. | Heberle R. 160. | Leclercq L. 287. |
| Boehmer H. 267. | Ehrle Fr. 53 f. 60 f. | Heimbucher M. 624. | Legewie B. 400. |
| Bom Th. v. d. 471. | 144. | Henner F. 136. | Lehmann R. 293. |
| Bord J. B. 623. | Eichler H. 480. | Herwegen I. 607. | Lehmann - Issel K. |
| Bourdon 242 246. | Eichmann Ed. 632. | Heuler K. 473. | 289. |
| Bouyges M. 456. | Eisler R. 145. | Heymans G. 128. | Lehn L. 140 413 476. |
| Bover J. M. 303 f. | Endepols J. E. 624. | Hildebrandt H. 150. | Lemonnyer A. 615. |
| Bovet P. 154. | Engelking E. 149. | Hillebrandt H. 151. | Lennerz H. 275. |
| Boyer Ch. 146. | Ernst J. 161 304 579. | Hoenen P. 470. | Lenoir V. 288. |
| Brandes G. 291. | Eschweiler K. 312 436 | Hoffmann E. 465. | Lenz J. 301 611. |
| Brandt W. 604. | 622. | Hoffmans J. 141. | Lercher L. 115. |
| Bréhier E. 103. | Ettlinger M. 472. | Holl K. 292. | Leroquais V. 118. |
| Brentano Fr. 156. | Eucken R. 136. | Holtum Gr. v. 611. | Lévy P. 137. |
| Brinktrine J. 144. | Faller O. 307. | Honecker M. 155. | Lewin K. 151. |
| Brogie G. de 308 f. | Fascher E. 381 ff. | Hönigswald R. 155. ? | Lohmeyer E. 294. |
| Bruhn W. 289. | Fauville A. 478. | Houtepen L. 311. | Longpré E. 141 460. |
| Brun Lyder 294 380 ff. | Faekes K. 305. | Huarte G. 620. | Lupfé A. 475. |
| Brunstäd F. 146. | Feder A. 300. | Hugon Ed. 314 f. 616 | Lorenz G. F. 152. |
| Buchena A. 135. | Federhofer F. 143. | 624. | Lottin O. 157 628. |
| Bülow G. 138. | Feine P. 396. | Hünemann Fr. 434. | Lozano P. 310. |
| Bultmann R. 291 381 ff. | Fiebig P. 387. | Hürth Fr. 620. | Luntheren A. van 464. |
| Burgos V. 142. | Flach A. 474. | Jacob E. 155. | Luth R. 475. |

- Lütjhe H. 135.
 Lutz O. 314.
 M. F. 467.
 Mager A. 474.
 Mahieu M. 145.
 Mandonnet P. 138.
 Mansion A. 139.
 Maquart F.-X. 470.
 March J. M. 457.
 Margairaz E. 156.
 Mariani H. 141.
 Marin-Sola Fr. 164
 313 583.
 Martin R. M. 54462 614.
 Martius G. 148.
 Mattiussi G. 161 466.
 Mausbach J. 592 630.
 Mayer A. 244.
 Mayer B. 152.
 Mayer J. 318.
 McLaughlin J. B. 422.
 Mehliis G. 186.
 Meinertz M. 298.
 Mercati G. 144.
 Mercier Chr. 140.
 Mergelsberg O. H. 150.
 Merk A. 388.
 Merkelbach B. H. 616.
 Merklin R. 156.
 Messer A. 145 156.
 Messer E. 159.
 Meusel A. 160.
 Meyer A. 471.
 Meyer Hans 81 135.
 Michalski C. 143.
 Michelitsch A. 463.
 Miller R. 155.
 Minges P. 161 304 616.
 Mitterer A. 307.
 Mitzka F. 619.
 Molitor R. 606.
 Moreau E. de 300.
 Mulard R. 308.
 Müller Alfr. 160.
 Müller Alois 136.
 Müller G. E. 149.
 Müncker Th. 317.
 Munnynok M. M. de
 472.
 Nell-Breuning O. v.
 277 320.
 Nestle W. 98.
 Noël L. 146 465 f.
 Noldin H. 631.
 Noldt F. 149.
 Ogara F. 625.
 Oliger L. 141 632.
 O'Malley A. 302.
 Ostertag H. 469.
 Pangerl F. 300.
 Pauler A. v. 147.
 Pauli R. 154 480.
 Paulus N. 168.
 Pègues Th. 626.
 Peisker M. 608.
 Pelster Fr. 139 143
 459.
 Pelzer A. 138.
 Pérez Goyena A. 463.
 Périer M. 287.
 Peters W. 284.
 Peterson E. 446.
 Petrone R. 618.
 Petronievics B. 466.
 Pfeiffer N. 629.
 Phelan G. B. 127.
 Piaget J. 147 156.
 Piéron 241 245 251.
 Pirotta A. M. 139 149.
 Poos F. 149.
 Powicke F. M. 462.
 Poyer G. 251.
 Prager F. 476.
 Prandtl A. 156.
 Preisendanz K. 185.
 Preysing K., Graf 606.
 Pribilla M. 312.
 Prümmer D. 454 f.
 Przywara E. 135 465.
 Puig de la Bellacasa
 J. 816 622.
 Puppe P. 476.
 Quera M. 315.
 Rabaud 240.
 Rackl M. 612.
 Ramirez E. 627.
 Ramirez J. M. 456.
 Revault d'Alonnes
 246.
 Rey A. 250.
 Richen L. 293.
 Riel C. G. van 264.
 Riezler E. 479.
 Rivière J. 302 f.
 Rogge Chr. 475.
 Rohner A. 158 314.
 Roland - Gosselin
 M.-D. 146.
 Rolfs E. 157.
 Rombach J. 154.
 Rösigen P. 475.
 Rothe G. 149.
 Sales M. 302 368.
 Salomon M. 160.
 Salsmans J. 631.
 Sancho S. 235.
 Sanders N. 299 608.
 Sapper K. 471.
 Sawicki 148 452 466 f.
 Schilling O. 629 f.
 Schmidt Exp. 609.
 Schmidt K. D. 610.
 Schmidt K. L. 381 ff.
 Schmiedek O. 151.
 Schmitt A. 681.
 Schneider Th. 296.
 Schriever H. 154.
 Schriever W. 151.
 Schultes R. 567 582
 620.
 Schultz W. 146.
 Schulze - Soelde W.
 477.
 Schüth F. H. 617.
 Schwab A. 151.
 Schwalm M. B. 157.
 Schwartz E. 119.
 Schwertschlager J.
 121.
 Scola Fr. 478.
 Segarra F. 625.
 Segond J. 155.
 Seif H. 479.
 Sertillanges A. - D.
 468.
 Sigmar J. 476.
 Sinéty R. de 153 317.
 Skramlik E. v. 151 ff.
 Skubich G. 151.
 Smend Fr. 296.
 Soiron Th. 381 388.
 Sperl 290.
 Spörri Th. 295.
 Sprenger P. 306.
 Stange C. 290.
 Steinbüchel Th. 136.
 Stiglmayr J. 615.
 Störing G. 475.
 Straubinger H. 287.
 Stricker S. 608.
 Stuhlfauth G. 297.
 Suermondt Cl. 139.
 Synave P. 587.
 Szabó S. 615.
 Taille M. de la 591.
 Tectaert A. 314.
 Théry G. 137.
 Thieme K. 305.
 Thiéry A. 139.
 Thimme W. 157.
 Tondelli L. 299.
 Tonquédec J. de 473.
 Tourmay 240.
 Traub F. 625.
 Troeltsch E. 478.
 Ude J. 472.
 Umberg J. B. 298 622.
 Vaissière J. de la 206
 612.
 Vermeersch A. 105
 108 115.
 Verweyen J. M. 453.
 Volkelt J. 147.
 Völlmecke A. M. 295.
 Vosté J. 368.
 Wagner M. 293.
 Wagner W. 465.
 Wallon 241 250.
 Walter J. v. 138 590.
 Waltershausen B. S. v.
 133.
 Walz A. 454 f.
 Weber H. 147.
 Wehrung G. 156.
 Weiß Ad. 135.
 Wentscher E. 477.
 Wentscher M. 478.
 Wenzl A. 154.
 Wiersma H. 153.
 Winckler-Hermaden
 V. 476.
 Wintersig A. 608.
 Wintrath P. 147.
 Wirth W. 475.
 Wittmann J. 152.
 Wittmann M. 157.
 Woestyne Z. van de
 141 468.
 Wolff H. 159.
 Wulf M. de 50 137.
 Wunderlich H. 476.
 Xiberta B. F. M. 142.
 Zamboni G. 466.
 Zeman H. 150.
 Ziegler L. 479.
 Ziehen Th. 153.
 Zion F. 618.
 Zillig M. 155.
 Zimmermann O. 316 f.
 Zychliński A. 306.

Scholastik

Mehr als in andern Wissenschaften zeigt sich in Theologie und Philosophie ein eigenartiges Doppelstreben: zurück zu den Lehren und Ansichten der Vorzeit, vorwärts zu den Sachen und Problemen.

In die Vergangenheit zieht es diese Wissenschaften immerfort zurück, bis hinauf zur grauesten Vorzeit, soweit das Auge des Geschichtsforschers zu dringen vermag. Jede Wissenschaft hat zwar ein Interesse an ihrer eigenen Geschichte; aber diese beiden höchsten und bedeutsamsten Wissenschaften scheinen in ganz besonderem Maße an ihrer Vergangenheit interessiert zu sein. Stets aufs neue suchen sie dort Quellen nährenden Kraft zu ihrem Wachstum für Gegenwart und Zukunft. In ihrem Ganzen wie in jedem ihrer Teile und Unterteile können wir diesen Zug zurück zur Geschichte beobachten. Ja es gibt Zeiten, wo diese beiden Wissenschaften sich fast in ihrer Geschichte zu verlieren, fast in ihrer Vergangenheit aufzugehen scheinen.

Anderseits wird das theologische und philosophische Denken mächtig zu den sachlichen Problemen hingezogen. In der Erkenntnis der Dinge, wie sie tatsächlich sind, wollen diese Wissenschaften wie alle andern voranschreiten. Immer weiter hinaus zu neuen wahren Einsichten wollen sie vordringen. In diese Richtung drängen sie um so mehr, als es sich um die höchsten Wahrheiten handelt, die für den Menschen entscheidender sind als alle andern Gegenstände wissenschaftlicher Forschung. Im starken Drange nach der sachlichen Wahrheitskenntnis kann sich die Forschung dazu verleiten lassen, sich um ihre eigene Geschichte wenig oder gar nicht zu kümmern und die Verbindung mit der Vorzeit zu lösen.

Wie verschieden diese beiden Triebkräfte auch sind, so stehen sie doch in einer innern Verbindung miteinander. Sie streben nach entgegengesetzten Richtungen, aber sie suchen doch einander gegenseitig. Die Sachforschung selber ist es, die den Theologen wie den Philosophen immer wieder zurückzwingt in die Geschichte; und die Erforschung der Geschichte lenkt immer

wieder den Blick auf die gegenständlichen Probleme. Überschauchen wir die Entwicklung der Theologie und Philosophie, zumal in der überaus reichen Entfaltung der neueren Zeit, so kann es gar den Anschein erwecken, als ob die beiden Strebungen sich gegenseitig um so energischer suchten und kräftiger hervortrieben, je mehr sie voreinander fliehen. Je mehr sich nämlich die wissenschaftliche Forschung von der Sache weg zur Geschichte wendet, und die Wissenschaft selber zur Geschichte werden will, um so peinlicher muß sie erfahren, daß sie nie und nimmer der sachlichen Forschung entraten, nie und nimmer in Geschichte aufgehen kann; und je mehr sie sich von der Geschichte abzulösen sucht, um so peinlicher erkennt sie, daß sie zur Vergangenheit zurückgreifen, an ihr sich aufrichten, mit ihrer Hilfe sich voranarbeiten muß. Soll die Geschichtsbetrachtung nicht als Konstruktion ins Freie gehen, sondern begründete Erkenntnis sein, so muß sie in stetem Hinblick auf die Sache voranschreiten; und umgekehrt, soll die Sachforschung nicht leere Konstruktion, geistreiche Erfindung sein, so muß sie unter stetem Rückblick zur Geschichte vordringen. Auf den Gebieten der Philosophie erscheint dies deutlicher noch als in der Theologie.

Neben diesem zeigt sich in Theologie und Philosophie ein anderes lebendiges Wechselspiel — mehr als in andern Wissenschaften: das eigenartige gegenseitige Verhältnis zwischen der Vielheit der Einzelwissenschaften und der Einheit der Gesamtwissenschaft. In emsiger Arbeit sehen wir die Forschung hinausstreben in die reiche Fülle der sich immer mehr eröffnenden Spezialwissenschaften und Spezialuntersuchungen. Das Kleine und Kleinste lernt sie als groß und wichtig erkennen. Dabei kann wohl für eine Zeit lang die philosophische oder theologische Grundwissenschaft im Interesse zurücktreten oder sogar zu verschwinden scheinen. Aber je mehr sich die Wissenschaft in Erforschung des einzelnen voranarbeitet und im Speziellen verlieren möchte, um so klarer drängt sich die Erkenntnis hervor, daß Theologie und Philosophie nicht bloße Fülle von Einzelkenntnissen, seien sie noch so wertvoll und zahlreich, sein können; es macht sich der Zug zurück zur Einheit der Gesamtwissenschaft geltend, die der bunten Fülle

der Einzelgebiete und Einzeldinge Sinn und Maß und Stellung zuweist. Überwiegt nach der andern Seite in theologischer oder philosophischer Wissenschaft die Tendenz zur Einheit des Systems, so daß sie mit souveräner Überlegenheit oder gar Geringschätzung auf all die empirischen und positiven Dinge, die da draußen liegen, hinschauen, die eben bloß empirisch und positiv sind, so werden sie nicht lange verhehlen können, daß sie damit selber verarmen und an Leben und Wert um so mehr verlieren, je mehr sie in einseitiger Selbstreflexion zu gewinnen suchen.

Auch diese beiden Richtungen, der Zug zur Vielheit der empirischen Forschung und der Zug zur Einheit der systematischen Durchdringung, sind innerlich miteinander verbunden. Das zeigt uns wiederum ein Blick auf die Entwicklung der beiden Wissenschaften, zumal in der Neuzeit. Wo wir die beiden Strebungen nicht harmonisch ausgeglichen finden, da sehen wir, wie die Extreme sich gegenseitig hervortreiben. Auf Perioden vorwiegend spekulativer Betrachtung folgen solche von vorwiegend empirischer Forschungsrichtung, und einseitig empirische Betrachtungsweise hat noch immer das Bedürfnis nach Synthese und Einheit als Gegenreaktion geweckt. Auch diese beiden Richtungen scheinen sich gegenseitig suchen zu müssen, sie wollen harmonisch ausgeglichen sein: Vielheit in der Einheit, Einheit in der Vielheit. —

Dieses lebendige Wechselspiel der beiden Doppeltendenzen offenbart sich nicht bloß im theologischen und philosophischen Forschen der neueren Zeit; es läßt sich zurückverfolgen bis hinauf zu den Anfängen dieser Wissenschaften. Besonders deutlich tritt es hervor in der Scholastik. Bei ihr erkennen wir den Zug zur sachlichen Erörterung der Fragen und Probleme, so sehr, daß man ihr glaubte, zum Vorwurf machen zu müssen, sie sei unhistorisch. Bei ihr erkennen wir den Willen, die Wissenschaft der Vorzeit treu zu wahren und weiterzugeben, so sehr, daß man die Scholastik als geistlosen Traditionalismus glaubte kennzeichnen zu dürfen. In ihr zeigt sich die Tendenz zu systematischer Einheit, in einem Maße, daß man der Scholastik nachsagte, sie trete mit einem fertigen Begriffsmechanismus an die Dinge heran, schematisiere und

vergewaltige die Tatsachen. Und schließlich finden wir einen Eifer für eine solche Fülle von Einzelfragen („quaestiones“ und „quaestiunculae“), daß man Vorliebe für das Kleinliche, Spitzfindige, Unnütze als Charaktermerkmal der Scholastik angab. Wir müssen zugeben, all diese Vorwürfe bestehen zu Recht, wenn man, wie es so vielfach üblich war und in manchen Kreisen noch ist, einseitige Ausprägungen der Scholastik, Auswüchse und Entartungen für ihr eigenstes Wesen ausgibt. Wer dagegen echte Scholastik von entarteter zu unterscheiden weiß, wer zudem an der echten Scholastik hinter dem äußern, wandelbaren Kleid das innere Wesen zu finden vermag, der erkennt in ihr die „scientia perennis“, die rückwärts blickend vorwärts schaut und Vielheit und Einheit in harmonischer Weise verbindet; der sieht in der scholastischen Wissenschaft entsprechend dem Forschungsstande ihrer Zeit jenes Wissenschaftsideal verkörpert, dem alles theologische wie philosophische Forschen zustreben muß, gleichviel, ob es um dieses Ziel seines Strebens weiß oder nicht.

Echte Scholastik ist Wahrheitsforschung im höchsten Sinne des Wortes. Die „veritas“ steht am Anfang und am Ende all ihres Lehrens und Forschens. Mit dem Lichte der Vernunft und mit dem viel höheren, helleren Lichte des Glaubens will sie die Wahrheit erforschen. Bis auf den tiefsten Grund aller Wahrheit, zu Gott, der die Wahrheit selber ist und in aller Natur und Übernatur sich dem Menschen kundtut, will sie vordringen. Vor allem ist es natürlich die geoffenbarte Wahrheit, der die scholastische Wissenschaft sich zuwendet. „Fides quaerens intellectum“, die Glaubenswahrheit immer allseitiger erfassen, immer tiefer durchdringen, das ist ja das Hauptziel der Scholastik, ist die Scholastik selber. Dieses Suchen nach der Wahrheit führt den christlichen Forscher hinein in die Theologie und führt ihn gleichzeitig — es kann nicht anders sein — in die philosophische Forschung. Den Weg des Wachstums dieser theologischen und philosophischen Wahrheits-erkenntnis durch die Jahrhunderte verfolgen, hieße die unermesslich reiche Geschichte der christlichen Theologie und Philosophie darstellen. Mit diesem Wachstum wird und wächst die Scholastik.

Aber die christliche Wissenschaft weiß wohl, daß die Erkenntnis der Wahrheit, zumal der höchsten Wahrheit, nicht isoliert und sprunghaft im Menscheng Geist jedesmal aufs neue ansetzt, daß sie vielmehr nur in organischer Kontinuität sich gedeihlich entwickeln kann. Selbstverständlich ist dies für alle geoffenbarte Wahrheit, die nicht anders als auf dem Wege der von Christus angeordneten Überlieferung weitergegeben wird. Nur in lebendiger Verbindung mit der Kirche, der Christus eigens den Geist der Wahrheit gesandt hat, kann das kostbare Gut der Offenbarung rein und unverfälscht erhalten bleiben. Aus diesem festen, bis zu den Aposteln und zu Christus selbst hinaufreichenden geschichtlichen Zusammenhang heraustreten, hieße sich dem Irrtum preisgeben. Wie für alle christliche Lehre und Unterweisung gilt dies auch für die wissenschaftliche Forschung. Selbst auf den Gebieten der natürlichen Wahrheitsforschung sind die Lehren und Ansichten der Vorzeit von hoher Bedeutung. Wo redliche Arbeit in philosophischem Denken geleistet wurde, da geht die Scholastik lernbegierig in die Schule. Die größten Geister der Scholastik waren die Lernbegierigsten in dieser Schule ihr Leben lang.

Echte Scholastik hat auch immer ein offenes Auge für die reiche Fülle der empirischen Erkenntnisse, die ihr zu ihren hohen Zielen voranhelfen können. Zwar konnte sie in vergangenen Jahrhunderten nur jene Mittel und Wege benützen, die der damaligen Zeit zur Verfügung standen. Aber diese hat sie stets eifrig benützt. Kein Plätzchen auf den weiten Gebieten der theologischen und philosophischen Forschung, für das sie nicht von Haus aus ein liebendes Interesse hätte. Sich nach irgend einer Seite den Blick verschließen, ist ihr fremd; sie ist vielseitig, ja allseitig in Philosophie wie in Theologie. Die größten Scholastiker waren die Größten in der Vielseitigkeit, Allseitigkeit ihrer wissenschaftlichen Interessen.

Andererseits bekennt sich die Scholastik zur Einheit aller Wahrheit. Einheit ist ihr im tiefsten Grunde alle theologische Wahrheit. Alle übernatürliche Offenbarung und alles übernatürliche Leben sieht sie geeint in Gott, der die Wahrheit und das Leben selber ist. Einheit ist ihr auch im tiefsten Grunde alles philosophische Wissen. Denn alle Wahrheit und

Wirklichkeit, die der menschliche Geist mit seinen natürlichen Kräften aufzuspüren vermag, weiß sie zur Einheit verbunden in Gott, der aller Wahrheit und Wirklichkeit letzter Grund und letztes Ende ist. In vollkommener Einheit klingen darum auch zusammen Natur und Übernatur, Glauben und Wissen. Aus derselben Quelle des Lichtes stammend und zum selben Urquell zurückfließend, können sie nur vom selben Lichte zeugen und müssen sich gegenseitig erhellen. Wahres Wissen und wahres Glauben können nie und nimmer einander stören, müssen vielmehr notwendig sich gegenseitig ergänzen, fördern und vollenden. Der rechte Glaube macht das Wissen nicht blind, sondern sehend; das rechte Wissen zieht nicht vom Glauben weg, sondern zu ihm hin. Am klarsten und tiefsten zeigt sich uns diese Einheit dort, wo die Scholastik am größten ist.

Doch was Scholastik zur Scholastik macht, ist nicht ihr Drang zur Wahrheit und höchsten Wahrheit, nicht ihre Treue zur Vergangenheit, auch nicht ihre Aufgeschlossenheit für die Vielheit, noch auch ihre innere, geschlossene Einheit, sondern die harmonische Verbindung von all diesem. Hinblickend auf die Sache, wendet sie sich zurück zur Geschichte; rückblickend in die Vergangenheit, schaut sie hin auf die Wirklichkeit, die es zu erkennen gilt heute und in alle Zukunft. Zu den großen Lehrern der Vergangenheit geht sie in die Schule, um die Wahrheit, die jene erkannt haben, als kostbares Erbgut von ihnen zu erwerben; und erwerben will sie die Wahrheit, nicht bloß um sie zu besitzen, sondern auch um sie zu mehrern und zu entfalten. Die „veritas“ weist zur „auctoritas“, die „auctoritas“ weist auf die „veritas“; nur in stetigem Hinüber und Herüber kann theologische und philosophische Erkenntnis gedeihen. So muß das Wachstum der Wissenschaft dem Wachstum in der Natur gleichen. Der Baum wächst, indem er immerfort sein vergangenes Sein gerettet und entfaltet weiter hinausträgt in die Zukunft; er kann nicht anders sich entfalten, als indem er sich selber treu, mit sich selbst identisch bleibt, und nicht anders kann er die Treue zu sich wahren, als indem er stets über sich hinauszuwachsen strebt. Die wahre Treue zur Tradition steht mit dem wahren Fortschritt so wenig im Wider-

spruch, daß sie vielmehr dessen notwendige Grundlage bildet; wie umgekehrt die wahre Treue zur großen Tradition nicht Stillstand, sondern Fortschritt fordert. Beides zeigt uns die „scientia perennis“, nicht bloß mit Worten, sondern mehr noch durch ihr tatsächliches Vorangehen.

Auch die beiden andern in der Scholastik ausgeprägten Züge stimmen in Harmonie zusammen. Die Einheit des Ganzen strebt hinaus zu stets reicherer Vielheit der Teile, und die Vielheit der Teile strebt zurück zu stets höherer, geschlossenerer Einheit des Ganzen. Im bunten Spiegel aller Wahrheit sucht die Wissenschaft immer klarer das Antlitz der Wahrheit zu erkennen, und aus der einen Wahrheit sucht sie immer besser alle Wahrheit zu begreifen. Von der „creatura“ zum „creator“ und vom „creator“ zur „creatura“, das ist der Weg des scholastischen Denkens; und dieses Hinüber und Herüber vollzieht sich unter stetem Rückblick zur (geschichtlichen) „auctoritas“ und stetem Hinblick auf die (sachliche) „ratio“. Darum auch ist es der scholastischen Forschung klar, daß die Theologie nicht besser gedeihen kann als in Einheit mit der Philosophie, wie ihrerseits die Philosophie nicht sicherer und schneller voranschreiten kann als in lebendiger Verbindung mit der Theologie. Und sie weiß ferner, daß innerhalb aller Philosophie und Theologie jeder Teil am gesundesten sich entfaltet in der organischen Verbindung mit der Einheit des Ganzen, und daß die Einheit des Ganzen nie höher sich entwickeln kann als in und mit der reichen Vielheit aller Teile.

Wo im Verlauf der Wissenschaftsgeschichte Früher und Jetzt, Vielheit und Einheit am vollkommensten ineinanderspielen, da hat die Scholastik eben deswegen ihre höchste Blüte, da reden wir eben deswegen von Hochscholastik. Da kommt die Scholastik in dieser harmonischen Ausgeglichenheit dem Idealbild, das sie in sich trägt, am nächsten, da ist sie am reinsten sie selbst. Und wenn unter allen Geistesgrößen der Aquinate in dieser Harmonie die andern überragt, so ist er eben deswegen der Fürst der Scholastik, und unter allen Werken seines überragenden Geistes ist jenes, das diese Harmonie am reinsten und machtvollsten zur Ausprägung bringt, die „Summa theologica“, eben darum das größte Werk der

Scholastik, obwohl es bloß die Novitii in die heilige Wissenschaft einführen will.

Wo aber die harmonische Verbindung nach dieser oder jener Seite hin gestört ist, sei es daß der Rückblick zur Vorwelt den Hinblick zur sachlichen Wahrheit oder die Sachforschung den lebendigen Zusammenhang mit der Vorzeit außer acht läßt, sei es daß der Wille zur Einheit des Systems den Willen zur Vielheit der Forschung zurückdrängt oder umgekehrt, da ist mit dem gestörten Gleichgewicht auch immer der Gang der Wissenschaft gestört. Es treten dann jene Erscheinungen zu Tage, in denen man zu unrecht so oft das Wesen der Scholastik sehen wollte.

Diese Grundzüge scholastischer Wissenschaft, die uns mit so durchsichtiger Klarheit in der Hochscholastik (Alexander von Hales, Bonaventura, Albert der Große, Thomas von Aquin, Duns Scotus) und später aufs neue mit vielen wertvollen Erweiterungen und Vertiefungen in der zweiten Blüte der Scholastik (Vittoria, Soto, Bañez, Suarez, Molina, Ruiz) entgegen-treten, sind zugleich die Grundgesetze ihrer Methode und ihre immerwährende Aufgabe. Diesen Weg ging die „scientia perennis“ immer, den muß sie auch in Zukunft gehen.

Immer wird sie die Wissenschaft der Vorzeit erforschen und weitertragen. Mit dem Fortschritt der Geschichtswissenschaft wird sie selber ihren zurückgewendeten Blick stets weiten. Wenn neues Licht auf vergangene Zeiten fällt, sei es auf die patristische Theologie oder auf die antike Philosophie, sei es auf die stille Werdezeit der Frühscholastik oder auf die kampfbewegte Zeit des Tridentinums, sie wird es dankbar begrüßen und alle Wahrheitswerte in sich aufzunehmen suchen. Dabei wird sie nie ihren Blick auf ein bestimmtes Feld der theologischen oder philosophischen Geschichte derart einengen, daß die übrigen Gebiete für sie belanglos würden. Ihre großen Lehrer, die die verschiedenen Zeiten und verschiedenen Strömungen zu überschauen wußten, werden ihr immer vorbildlich sein in der freien, universalen Weite des Blickes. Ehrfurcht vor der Autorität und wissenschaftlich kritischer Sinn werden in dieser Erforschung und Auswertung der Vergangenheit nicht miteinander im Streite liegen, sondern zum gleichen Ziele

der Wahrheitserkenntnis voranführen. Diese beiden sind ja der scholastischen Wissenschaft hohe Güter, die sie sich nicht will kürzen lassen. Wohl weiß sie, daß immer wieder ein zumeist wohlmeinender, doch stets übelberatener Eifer zur Einseitigkeit hindrängen wird: hier zu einer überspannten Anhängerenschaft an Autoritäten und Systeme, dort zu übertriebener Ungebundenheit, die beide gleich menschlich und für die wissenschaftliche Forschung gleich bedenklich sind; doch das wird sie nicht behindern, wie die großen Meister mit gleicher Entschiedenheit am gebotenen Orte für Autorität wie für Freiheit einzutreten. Das ist es auch, wozu der Statthalter Christi, Papst Pius XI., mahnt, wenn er schreibt: „At ne quid amplius alii ab aliis exigant, quam quod ab omnibus exigit omnium magistra et mater Ecclesia: neque enim in iis rebus, de quibus in scholis catholicis inter melioris notae auctores in contrarias partes disputari solet, quisquam prohibendus est eam sequi sententiam quae sibi verisimilior videatur“ (Enzyklika „Studiorum Ducem“ vom 29. Juni 1923).

Mit dem offenen Blick für die Wahrheitswerte der Vergangenheit wird sich in der Scholastik stets der offene Blick für die theologischen und philosophischen Fragen der Gegenwart verbinden. Rein aller Erkenntnis und allen Problemen in Theologie und Philosophie, die vor den Augen des Forschers neu aufsteigen, wird sie sich zuwenden; doch nicht in sprunghafter Sucht nach Neuem, sondern in stetiger Wahrung und Erweiterung ihres Besitzes.

Ebenso wird sie zu der allesumfassenden und allesdurchdringenden Einheit stets höher emporstreben, aber nicht in überspannter Systematisierung, die die Dinge vergewaltigt. Und stets auch wird sie sich aller empirischen Forschung rundum eröffnen; jedoch ohne sich darin auszugießen und zu verlieren.

So will echte Scholastik stets die alte bleiben und doch stets jung sein. Sie ist ja jene Wissenschaft, die Papst Leo XIII. (Enzyklika „Aeterni Patris“) mit den Worten kennzeichnete: „Hanc veri nominis scientiam non aliam esse putamus, quam quae ab Ecclesiae Patribus profecta et in perfectum doctrinae corpus a Scholasticis Doctoribus, praesertim

vero ab eorum principe divo Thoma Aquinate redacta, ab oecumenicis Conciliis et Romanis Pontificibus summis laudibus exornata, catholicis studiorum universitatibus et gymnasiis per plures aetates lex fuit et norma docendi“, von der derselbe Papst mit gleichem Nachdruck betonte: „Edicimus libenti gratoque animo excipiendum esse quidquid sapienter dictum, quidquid utiliter fuerit a quopiam inventum atque excogitatum.“ Die stets alte und stets junge Wissenschaft will die Scholastik sein nicht in gewaltsamer Repristination, nicht in willkürlicher Synthese von Altem und Neuem, nicht in charakterlosem Eklektizismus, nicht in schwächlichem Kompromiß, sondern in lebendigem Wachstum.

Der scholastischen Wissenschaft insbesondere möchte diese Zeitschrift dienen. In geschichtlicher Erforschung und sachlicher Weiterbildung der scholastischen Philosophie und Theologie will sie der einen Wissenschaft dienen, der die Scholastik immer gedient hat. Mit der Scholastik hegt sie die Überzeugung: auch nur wenig zur Förderung dieser Wissenschaft beizutragen, ist vieler Mühe wert.

Ist die Annahme eines sachlichen Unterschiedes zwischen Wesenheit und Dasein in den Geschöpfen das notwendige Fundament der ganzen Philosophie und der spekulativen Theologie?

Von † Christian Pesch S. J.

I.

Nach der Lehre aller Theologen sind in den Geschöpfen Wesenheit und Dasein in einer Weise verschieden, wie es bei Gott nicht der Fall ist. In Gott ist die Wesenheit begrifflich und sachlich das Dasein. Gott hat keine andere Wesenheit als das Sein in seiner ganzen, schrankenlosen Fülle; er ist das in sich selbst bestehende Sein ohne Minderung und ohne Zutat, nichts als das allumfassende Selbstsein, die höchste Einfachheit ohne jede Zusammensetzung, die reinste Wirklichkeit ohne bloße Möglichkeit, Alltätigkeit ohne Veränderlichkeit, die in den keiner weiteren Bestimmung bedürftigen oder fähigen Seinsbegriff zusammengefaßte Unendlichkeit. Sähen wir Gott so, wie er an sich ist, dann bildeten wir kein Urteil über ihn; wir sagten nicht: Gott ist; wir legten ihm keine Eigenschaften bei, zählten seine Vorzüge nicht auf, sähen kein begriffliches Vorher und Nachher, sondern erkannten nur ein Etwas, dessen einfacher Begriff alle Urteile und Aussprüche aller geschaffenen Denkkräfte über Gott in überragender Weise in sich schlosse, ohne doch selbst ein förmliches Urteil oder ein (aus Subjekt und Prädikat bestehender) Ausspruch zu sein. Ein solches Erkennen Gottes ist in vollkommener Weise nur dann vorhanden, wenn der Denkende, der Gedanke und das Gedachte ein und dasselbe sind, alle drei nur das eine reine Sein. So erkennt nur Gott sich selbst.

Daß Gottes Allmacht imstande ist, den vernünftigen Geschöpfen die Fähigkeit zu verleihen, Gott zu erkennen, wie er an sich ist, wissen wir aus der Offenbarung. Wir glauben es als ein unbegreifliches Geheimnis, in das wir hienieden nicht eindringen können. Wir verhüllen unser Antlitz und suchen nicht, neugierige Blicke in dieses uns jetzt noch verschlossene Heiligtum zu werfen. Aber selbst die selige Anschauung steht

unendlich tief unter der Erkenntnis, die Gott von sich selber hat. Nur wer das reine Sein selber ist, der ist auch die vollkommene Erkenntnis dieses Seins.

Ganz anders verhält es sich mit den Wesen, die außer Gott sind. Keines von ihnen ist das Sein nach dem ganzen Umfang des Seinsbegriffes; jedes von ihnen ist nur etwas Umgrenztes und Beschränktes. Wenn auch die Vollkommenheit eines solchen Wesens zu einer für uns unerfaßbaren Höhe gesteigert wäre, so bliebe sein Abstand von Gott doch immer der gleiche; er kann nie geringer als unendlich sein.

Was in seinem Begriff beschränkt ist, kann nicht aus sich sein; denn neben dem unendlichen Sein kann es kein beschränktes unabhängiges Sein geben, weil sonst das Unendliche nicht das ganze Sein wäre. Gott muß also alles übrige Sein der Kraft nach in sich schließen; er muß „eminent“ und „virtuell“ alles sein, was überhaupt sein kann. Infolgedessen ist mit dem göttlichen Sein die Möglichkeit einer unermesslichen Reihe anderer Wesen gegeben, die in Gottes Wesenheit ihren Urgrund, in Gottes Denken ihre formelle Gestaltung und in Gottes Allmacht die vollgenügende Ursache ihrer von Gottes freiem Willen abhängigen äußern Verwirklichung haben. Die Verwirklichung selbst ist Schöpfung, Hervorbringen aus dem Nichts. Nicht aus dem Nichts schlechthin; denn die Wirkursache der Geschöpfe ist der äußerste Gegensatz zum Nichts, ist die unendliche Seinsfülle als Quelle alles Seins; sondern aus dem Nichts dessen, was geschaffen wird. Ehe das Geschöpf ins Dasein tritt, ist es nichts, weder Stoff noch Form, noch Veranlagung, noch Streben zum Sein, noch Fähigkeit, noch irgend etwas von dem, was bei allen nichtschöpferischen Veränderungen vorausgesetzt wird; es ist nichts als ein Gedanke Gottes.

Gott erkennt alles, was in seinem Begriff keinen Widerspruch einschließt; er weiß auch, daß er die Macht hat, jedem einzelnen von ihm erkannten Wesen das Dasein zu verleihen. In dem Erkennen Gottes beruht die innere Möglichkeit der Dinge, in der Macht Gottes ihre äußere Möglichkeit¹. Die

¹ Vgl. S. Thomas, S. th. 1, q. 46, a. 1 ad 1; De pot. q. 3, a. 5 ad 2.

innere Möglichkeit bezieht sich auf die Wesenheit der Dinge, die äußere Möglichkeit auf ihr Dasein. Keine von beiden Möglichkeiten wird durch eine Wirkursache hervorgebracht, keine von beiden ist von einer freien Willensbetätigung Gottes abhängig, sondern beide sind mit dem Wesen Gottes von selbst gegeben und werden von Gott mit Notwendigkeit erkannt. Gott erkennt alles, was irgendwie eine Nachbildung seiner Gottheit sein kann, und er erkennt, daß er diese Urbilder aller Dinge durch seine Allmacht außer sich in Nachbildern verwirklichen kann.

Das von Gott gedachte Ding ist die ideale Wesenheit, die ewig und unveränderlich ist. Gott erkennt, was zum Wesen eines Engels, eines Menschen, eines Tieres, einer Pflanze, eines leblosen Dinges gehört. Er erkennt aber nicht wie wir mit Allgemeinbegriffen, sondern jedes einzelne Wesen sieht er von den unendlich vielen, die in der idealen Ordnung von Ewigkeit aus Gott gleichsam wie eine Pflanze aus dem Wurzelstock hervorgehen nach allen Richtungen hin in endloser Reihe. Er erkennt auch den Zusammenhang der Dinge untereinander, ihre Ähnlichkeiten und Verschiedenheiten, und sieht, wie der menschliche Geist, den er erschaffen kann, auf Grund dieser Ähnlichkeiten und Verschiedenheiten die Dinge in Klassen zu ordnen, Gattungs- und Artbegriffe zu bilden und aus den Einzel dingen den allen gemeinsamen Wesenheitsbegriff herauszuschälen imstande ist. Kurz, ehe die wirkliche Welt, das Sein und das Denken der Geschöpfe war, bestand dieselbe Welt als Idealzustand im Erkennen Gottes. Es ist dem Begriff nach dieselbe Welt; denn kein anderer Mensch und kein anderes Geschöpf ist jetzt wirklich, als vorher möglich war. Derselbe Mensch war von Ewigkeit möglich und ist in der Zeit wirklich. Aber der Zustand der Möglichkeit ist ein anderer als der Zustand der Wirklichkeit. Der bloß mögliche Mensch ist nichts in der physischen Ordnung, er ist nur etwas Gedachtes; der wirkliche Mensch dagegen ist nicht etwas bloß Gedachtes, sondern er ist etwas in der physischen Ordnung. Der Übergang von der Möglichkeit zur Wirklichkeit besteht nun nicht darin, daß die gedankliche Ordnung aufhört und an ihre Stelle die sachliche Ordnung tritt. Nein, auch der wirkliche Mensch

bleibt in Gottes Wesen und Erkennen ein möglicher Mensch, aber er hört auf, ein bloß möglicher Mensch zu sein. Zu der Möglichkeit, die etwas in Gott ist, tritt die Wirklichkeit, die etwas außer Gott ist; zu der metaphysischen Wesenheit tritt die physische Wesenheit, zu dem idealen Sein das reale Sein. Die geschaffene Welt ist die zeitliche Nachbildung der ewigen Urbilder.

„Metaphysisch“ können wir die Wesenheit jedes Dinges, auch des körperlichen, vor der Erschaffung nennen, insofern sie über alle zeitlichen und räumlichen Bedingungen erhaben, ein unveränderlicher Erkenntnisgegenstand ist. Ihr steht die physische Wesenheit der geschaffenen Dinge als etwas zeitlich Gewordenes, räumlich irgendwie Begrenztes, Veränderliches gegenüber. Seiner physischen Wesenheit nach besteht der einzelne Mensch aus dieser Seele und diesem Körper mit diesen Knochen, Muskeln, Sehnen, Nerven und allen Teilen, die in ihrer Gliederung diesen Menschenleib ausmachen. Der denkende Verstand kann nun von der physischen Wesenheit alles weglassen, was nicht den Menschen zum Menschen macht, und nur das zurückbehalten, was allen Menschen gemeinsam ist. So bildet er den Allgemeinbegriff der Wesenheit, der seinen Ausdruck findet in der Begriffsbestimmung durch Gattung und Artverschiedenheit (*homo est animal rationale*).

Somit können wir unter Wesenheit ein Dreifaches verstehen: die ewige Idealwesenheit, die zeitliche Einzelwesenheit, die abstrakte Universalwesenheit. Die zeitliche Einzelwesenheit (die physische Wesenheit) verhält sich zur Idealwesenheit wie die Wirkung zur Ursache (die Idealwesenheit ist die „*causa exemplaris*“ der zeitlichen Einzelwesenheit). Zur Universalwesenheit aber verhält sich die Einzelwesenheit wie das Fundament, in dem der Allgemeinbegriff seine Realität hat (nach der Lehre des „*realismus moderatus*“).

Die Universalwesenheit ist nicht dasselbe wie die Idealwesenheit (die Universalien sind nicht dasselbe wie die Possibilia). Bevor Menschen da waren, gab es keine Allgemeinbegriffe, die Idealwesenheiten aber waren vor den Menschen. Trotzdem erkennt auch Gott, was allen Menschen gemeinsam ist und was die einzelnen voneinander unterscheidet. Er weiß auch, daß die Menschen Allgemeinbegriffe bilden und daß diese

Allgemeinbegriffe eben das bezeichnen, was er als das bestimmten Wesen Gemeinsame erkennt. Insofern stimmen die Universalwesenheiten mit den Idealwesenheiten überein, als sich auch in den Idealwesenheiten das Gemeinsame findet, wenn auch nicht nach Art eines Universalbegriffes, sondern so, wie es sich auch in den physischen Wesenheiten findet (als ein „fundamentaliter universale“).

Da die Idealwesenheiten in der physischen Ordnung nicht außer Gott existieren, sondern physisch das göttliche Denken selber sind, so kommt ihnen durch Gott positive Ewigkeit zu. Gott kann nicht sein, ohne daß er seine eigene Wesenheit erkennt als nachahmbar durch diese und jene Wesenheiten, die er schaffen kann. Die Universalwesenheiten haben keine solche Ewigkeit; sie sind nur negativ ewig, insofern sie, gegenständlich genommen, mit der Zeit nichts zu tun haben. Man kann nicht fragen: Seit wie lange ist der Satz wahr: „Homo est animal rationale“? Gewiß ist der Satz einst zum ersten Mal gebildet worden; aber die Wahrheit, die er enthält, ist niemals gebildet worden. Die Begriffe „animal“ und „rationale“ waren, ehe sie gebildet wurden, schon möglich, und auch als bloß mögliche Begriffe waren sie vereinbar und bildeten in ihrer möglichen Zusammensetzung den möglichen Menschen als Wesenheitsbegriff. Das letzte Fundament dieser Wahrheiten ist wiederum die göttliche Wesenheit; aber die Teilung und Zusammensetzung der Begriffe und die dadurch gebildeten Urteile finden sich im göttlichen Denken nicht. Die Wesenheit als Allgemeinbegriff ist also nur ewig, insofern sie zeitlos ist, aber nicht insofern, als ob sie sich formell in Gott fände. Ähnlich verhält es sich mit der Notwendigkeit der Wesenheiten. Die Idealwesenheiten sind so notwendig wie Gott und das göttliche Erkennen. Die Wesenheiten als Allgemeinbegriffe sind nur bedingt notwendig. Wenn ein Allgemeinbegriff eine bestimmte Wesenheit darstellen soll, dann muß er die notwendigen Wesensbestandteile enthalten und keine andern; jede Zufügung oder Weglassung in dem zur Definition Gehörigen ändert den Wesenheitsbegriff. Ein Mensch kann nur ein „animal rationale“ sein und nichts anderes. Insofern ist die Wesenheit des Menschen notwendig.

Sind die Wesenheiten aus sich oder sind sie von einem andern hervorgebracht?¹ Fragen wir zuerst: Wenn Gott nicht wäre, wären dann die Wesenheiten? Antwort: Sie wären absolut nichts; denn das durchaus notwendige Fundament dessen, was sie sind, ist Gottes Wesenheit und Erkennen. Aber dadurch, daß Gott ist, sind auch die idealen Wesenheiten; denn sie werden nicht durch eine Wirkursache hervorgebracht, sondern ergeben sich ohne weiteres mit logischer Folgerichtigkeit aus Gottes Wesen und Erkennen; sie hängen nicht vom freien Willen Gottes ab; sie können nicht etwa sein oder nicht sein oder anders sein, sondern sie sind notwendig das, was sie sind. Insofern sind sie aus sich. Wenn dagegen auch alle Geschöpfe nicht wären, so würde dadurch an den idealen Wesenheiten und den ewigen metaphysischen Wahrheiten nichts geändert. Wenn es dann auch keine Definitionen durch Gattung und Artunterschied und keine Allgemeinbegriffe und keine aus ihnen gebildete Urteile gäbe, wie es vor der Erschaffung der Welt keine gab, so blieben doch die Wahrheiten, die durch die Begriffe, Definitionen und Urteile ausgedrückt werden, unverändert fortbestehen, wie sie vor der Erschaffung der Welt bestanden; zum Wesen des Menschen und jedes andern Dinges gehörten dieselben Bestandteile wie jetzt. Über das Sein oder Nichtsein der Geschöpfe sind also die ewigen Wesenheiten der Dinge erhaben. Das Wesenheitssein (*esse essentiale*) ist unter dieser Rücksicht unveränderlich.

Insofern jedoch die Wesenheit etwas Physisches, von Gott Geschaffenes ist, war sie einmal nicht und kann auch wieder aufhören zu sein. Die menschliche Wesenheit ist als etwas außer Gott Bestehendes nur in jedem einzelnen Menschen vorhanden. Sie entstand, als der menschliche Leib gebildet war und mit der Seele vereinigt wurde; sie wird aufgelöst beim Tode; dann hört das physische Menschsein auf;

¹ Anlaß zu dieser Frage bietet die Lehre des hl. Thomas, daß die Wesenheit im Gegensatz zum Dasein nicht ab alio, sondern ex se oder per se sei. „Illud quod res ex sua quidditate habet, ex se habet; sed omne quod est praeter Deum, habet esse acquisitum ab alio“ (In 2 Sent. d. 3, q. 1, a. 1). „Substantia uniuscuiusque est ens per se et non per aliud“ (C. gent. l. 2, c. 52).

bei der Auferstehung aber wird es wieder hergestellt¹. Das sind Veränderungen, an denen weder der Allgemeinbegriff des Menschseins noch das überweltliche, ideale Menschsein beteiligt sind.

Vergleichen wir nun mit dem Wesenheitsbegriff den Daseinsbegriff (das „esse existentiale“), so verstehen wir unter Dasein das, wodurch die Wesen wirklich sind, im Gegensatz zur bloßen Möglichkeit. Die Existenz ist das, was bei der Schöpfung mitgeteilt wird. Möglich waren die Dinge vor der Erschaffung, aber das Dasein erhalten sie durch die Erschaffung. Freilich sah Gott von Ewigkeit, daß das Dasein möglich sei; es gibt also auch ein mögliches, ewiges Idealdasein, so gut, wie es eine Idealwesenheit gibt. Aber wenn wir vom Dasein reden, so denken wir doch für gewöhnlich an das aktuelle Wirklichsein. Ja in den Daseinsurteilen wird das Wort nie anders gebraucht. Wenn wir sagen: Dies oder das existiert, so kann das gar nichts anderes heißen als: Es ist wirklich. Darum bezeichnen die Scholastiker das Dasein als Akt, und zwar als „actus primus“ im Gegensatz zum „actus secundus“, womit die Tätigkeit bezeichnet wird².

Vergleichen wir das so verstandene Dasein mit der Wesenheit, so ergibt sich sofort, daß es sich um zwei verschiedene Begriffe handelt, da der Wesenheitsbegriff das Dasein weder einschließt noch ausschließt. Ich kann von einem Ding eine noch so vollkommene Definition geben, z. B. von einem Kreis, so habe ich damit gar nichts darüber ausgesagt, ob irgendwo in der Welt ein wirklicher Kreis existiert oder nicht. Da mithin der begriffliche Unterschied zwischen Wesenheit und Dasein klar einleuchtet und allgemein anerkannt wird, so brauchen wir darüber weiter keine Worte zu verlieren.

Auf Grund des Gesagten läßt sich aber auch folgender Schluß machen: Das Dasein ist weder die ganze Wesenheit noch ein Teil der Wesenheit; die Wesenheit hat jedes Ding aus sich, das Dasein hat es von einem andern; das Dasein ist nicht

¹ „In creaturis generatum non accipit naturam eamdem numero quam generans habet, sed aliam habet numero, quae incipit in eo esse per generationem de novo et desinit esse per corruptionem“ (S. Thomas, S. th. 1, q. 39, a. 5 ad 2).

² Z. B. der hl. Thomas (In 1 Sent. d. 33, q. 1, a. 1 ad 1).

Scholastik. I. 1.

notwendig, die Wesenheit ist notwendig; das Dasein ist zeitlich und veränderlich, die Wesenheit ist ewig und unveränderlich; das Dasein der Dinge hängt von dem freien Willen Gottes ab, die Wesenheit nicht. Nun aber können so entgegengesetzte Prädikate nicht Dingen zukommen, die sachlich nur ein einziges sind. Also müssen Wesenheit und Dasein sachlich verschieden sein. — Ist dieser Schluß richtig?

Man kann den ganzen Beweis einfachhin zugeben, muß aber dann beifügen, daß die eigentliche Frage über den Unterschied zwischen Wesenheit und Dasein damit gar nicht berührt, geschweige denn gelöst ist¹. In dem Beweis wird das aktuelle Dasein mit der idealen Wesenheit oder mit dem abstrakten Wesenheitsbegriff verglichen. Nun hat aber wohl nie jemand gelehnet, daß das aktuelle Dasein der Geschöpfe sowohl von der Idealwesenheit wie von dem Allgemeinbegriff der Wesenheit sachlich verschieden ist. Das aktuelle Dasein ist etwas in der physischen Ordnung der geschaffenen Dinge; die ideale Wesenheit ist aber physisch nichts anderes als Gott selbst; also besteht zwischen dem geschöpflichen Dasein und der idealen Wesenheit allerdings ein sachlicher Unterschied. Wird ferner die Wesenheit als objektiver Begriff gefaßt, so gehört sie als solche gar nicht der physischen, sondern der logischen Ordnung an und ist mithin von dem physischen Dasein sachlich verschieden. Die objektiven Allgemeinbegriffe haben keine physische Existenz, wenn sie auch ein entferntes physisches Fundament haben. Es ist für die Frage nach dem Unterschied zwischen der physischen Wesenheit und dem aktuellen

¹ Dom. Bañez bemerkt zu dem Satz, es sei eine ewige Wahrheit, daß der Mensch ein „animal rationale“ sei: „Omnis illa necessitas et aeternitas competit homini, ut est in Deo, et non ut est aliquid creatum. Nunc autem [in quaestione de essentia et exsistentia] comparamus essentiam creatam cum esse creato“ (In 1, q. 3, a. 4, dub. 3 ad 1 arg.). Johannes a S. Thoma: „Difficultas non consistit in hoc, an essentia creata in statu possibilitatis differat ab exsistentia . . . sed difficultas est, an essentia adhuc in statu actualitatis, differat ab exsistentia, per quam redditur actualis“ (Cursus theologicus, In 1, q. 3, disp. 4, a. 3, n. 3). Übrigens wurde von Theologen, die gegen Ende des 13. und zu Anfang des 14. Jahrhunderts lebten, häufig genug der Vergleich gezogen zwischen dem zeitlichen Dasein und der ewigen Wesenheit und aus der separabilitas der exsistentia von der essentia ein Beweis für ihre reale Verschiedenheit hergenommen. Gerade dadurch ist die Frage verwirrt worden.

Dasein bedeutungslos zu beweisen, daß das aktuelle Dasein der Geschöpfe von der idealen Wesenheit oder dem Allgemeinbegriff der Wesenheit sachlich verschieden ist (*distinctio realis negativa*). Auch darf man dabei nicht vergessen, daß zwischen einem metaphysischen Begriff und einer physischen Sache niemals eine eigentliche Zusammensetzung stattfinden kann. Der einzelne Mensch besteht nicht aus dem Allgemeinbegriff der menschlichen Wesenheit und dem aktuellen Dasein. Jede physische Wesenheit ist ein Einzelding. Sie ist allerdings alles, was die Definition aussagt, aber sie ist es auf eine andere Weise, nicht als etwas, was sich der Sache und Zahl nach auch in andern Wesen derselben Art oder Gattung findet, sondern als etwas, was der Sache nach nur in diesem Einzelwesen und sonst nirgendwo ist. Das gilt um so mehr von den Engeln, wenn diese nach der Ansicht des hl. Thomas keiner gemeinsamen Spezies angehören, sondern wenn bei jedem Engel Spezies und Individuum zusammenfallen.

So sehen wir, daß die Verteidiger und die Leugner der sachlichen Verschiedenheit von Wesenheit und Dasein in den Geschöpfen vielfach vollständig aneinander vorbei argumentieren. Die einen reden von dem Unterschied des Daseins von der metaphysischen Wesenheit; die andern betonen die Identität des Daseins mit der physischen Einzelwesenheit. Bei dieser Art der Beweisführung ist das gegenseitige Verständnis ausgeschlossen. Sagen die einen: Daß der Mensch ein sinnbegabtes Vernunftwesen ist, hängt nicht von seiner Erschaffung und seiner Existenz ab, so sagen die andern: Daß dieser Mensch ein sinnbegabtes Vernunftwesen außerhalb des göttlichen Denkens und Wollens in der physischen Ordnung ist, verdankt er der Erschaffung, und eines von seiner physischen Wesenheit verschiedenen Daseins bedarf er dazu nicht. Die einen weisen darauf hin, daß die Wesenheit der Dinge notwendig und das Dasein kontingent sei; die andern erklären, die mögliche Wesenheit und das mögliche Dasein seien gleich notwendig, die wirkliche Wesenheit dagegen und das wirkliche Dasein seien gleich kontingent. Die einen heben den Unterschied zwischen dem zeitlichen Dasein und der ewigen Wesenheit hervor; die andern sagen: Die zeitliche Wesenheit

ist auch von der ewigen Wesenheit und das zeitliche Dasein auch von dem ewigen, idealen Dasein verschieden; daraus folgt aber kein sachlicher Unterschied zwischen zeitlichem Dasein und zeitlicher Wesenheit; denn sonst wäre auch die zeitliche Wesenheit von sich selber und das zeitliche Dasein von sich selber verschieden. Die einen meinen: Die Existenz muß hervorgebracht werden, weil sie vorher nicht ist, die Wesenheit aber braucht nicht hervorgebracht zu werden, weil sie vorher schon ist. Die andern betonen, daß das mögliche Dasein und die mögliche Wesenheit gleich wenig, dagegen die aktuelle Wesenheit und das aktuelle Dasein gleich viel hervorgebracht werden. Schließen die einen: Die Geschöpfe haben ihre Wesenheit aus sich, die Existenz aber von einem andern, also sind Wesenheit und Existenz sachlich verschieden; so beweisen die andern das Gegenteil: Die Geschöpfe haben ihre ideale Wesenheit und ihr ideales Dasein aus sich selber, die reale Wesenheit und das reale Dasein aber von einem andern; also liegt kein Grund vor, zwischen Wesenheit und Dasein einen sachlichen Unterschied anzunehmen; denn die idealen Wesenheiten haben es aus sich, daß sie sein können, weil ihre konstitutiven Prinzipien (ihre „*notae constituentes*“) nichts Widersprechendes enthalten; und die realen Wesenheiten haben es formell aus sich, daß sie außerhalb ihrer Ursachen in der physischen Ordnung sind, also daß sie existieren; wenn die Wesenheit auch begrifflich vom Dasein verschieden ist, so ist doch im Begriff der Wesenheit der Begriff des Daseins untrennbar mitenthalten (*connotatur*); zum Begriff der möglichen Wesenheit gehört das Sein-können, und zum Begriff der wirklichen Wesenheit gehört das aktuelle Sein; das Unmögliche, das nicht einmal sein kann, ist keine Wesenheit. Wenn ich also auch von der Wesenheit eines Dinges reden kann, ohne von seinem Dasein zu reden, so kann ich doch nicht von der Wesenheit reden, ohne zugleich zu bezeichnen, daß das Ding entweder möglich oder wirklich ist; und von der physischen Wesenheit eines Dinges kann ich nicht reden, ohne sein aktuelles Dasein mitzubezeichnen¹.

¹ „*Quidquid habet vel potest habere rationem entis, continetur sub possibilibus absolutis, respectu quorum Deus dicitur omnipotens. Nihil autem*

So kann man alle Fragen durchgehen, die mit der Disputation über den Unterschied von Wesenheit und Dasein zusammenhängen, und man wird häufig, ja fast immer finden, daß die Verschiedenheit der Auffassungs- und Ausdrucksweise von dem verschiedenen Standpunkt herkommt, von dem aus die Disputierenden die Gegenstände betrachten, während sie im Grunde so ziemlich dasselbe meinen. Unter dieser Rücksicht ist der Streit über den Unterschied von Wesenheit und Dasein ein recht unerquickliches und unfruchtbares Abmühen.

Es muß daher besonders betont werden, daß es sich nur um die Frage handelt: Ist in den Geschöpfen die physische Einzelwesenheit etwas, das von ihrem aktuellen Dasein als einem zweiten Etwas real verschieden ist, und bilden diese beiden Komponenten eine physische Zusammensetzung?¹

An dieser Stelle sollen jedoch nicht die Gründe für und wider vorgelegt werden. Mag man die eine oder andere Ansicht vertreten, hier handelt es sich nur um die Frage: Ist die so verstandene sachliche Unterscheidung von Wesenheit und Dasein das notwendige Fundament der christlichen Philosophie und die notwendige Voraussetzung für die richtige Auffassung und Erklärung irgend einer oder vieler christlichen Glaubenslehren? Darauf antworten wir mit einem entschiedenen Nein. Die Gründe für diese Verneinung mögen kurz vorgelegt werden.

opponitur rationi entis nisi non ens ... quod implicat in se esse et non esse simul" (S. Thomas, S. th. 1, q. 25, a. 3).

¹ Wenn wir hier von zwei „Sachen“ reden, so ist das Wort „Sache“ im weiteren Sinn genommen, insofern alles in der physischen Ordnung Bestehende eine Sache ist, nicht aber in dem engeren Sinne einer für sich bestehenden (subsistierenden) Sache. Capreolus sagt von der Existenz: „Nec est Deus, nec est proprie creatura, nec est proprie ens vel quod est“ (In 1 Sent. d. 8, q. 1, quarta conclusio). Dabei muß es jedoch nach seiner Ansicht wahr bleiben, daß zwischen *essentia* und *exsistentia* eine *realis distinctio* und eine *realis compositio* stattfindet. Zu einer *realis distinctio* und einer *realis compositio* gehören aber wenigstens *duae realitates*. Insofern reden wir also von zwei „Sachen“, als nicht beides und nicht eins von beiden nur ein *ens rationis* sein darf, wenn die Lehre von der *realis distinctio* richtig ist.

II.

Tatsächlich hat die christliche Philosophie und Theologie über tausend Jahre bestanden, ohne daß von dem sachlichen Unterschied zwischen der physischen Einzelwesenheit und ihrem aktuellen Dasein jemals die Rede war. Es gibt keinen einzigen christlichen Schriftsteller aus dem ersten Jahrtausend, der diese Frage behandelt oder auch nur aufgestellt hätte¹. Einige von ihnen haben den Scholastikern Anschauungsweisen und Kunstausdrücke geliefert, die bei dem Disput über Wesenheit und Dasein häufig verwendet wurden; aber bei ihnen selbst findet sich noch nichts von einer solchen Ausnützung. Erst die arabischen Philosophen haben die Frage eigens untersucht, und mit ihrer übrigen Lehre kam auch diese Untersuchung zu den Scholastikern. Hier aber zeitigte sie bald ganz entgegengesetzte Ansichten. Viele behaupteten den sachlichen Unterschied, die überwiegende Mehrzahl der

¹ Capreolus sagt allerdings zu der Frage: „Utrum aliqua creatura subsistens sit suum esse existentiae: Doctores antiqui negant illud concorditer; igitur illud est simpliciter negandum.“ Aber wie beweist er diese Behauptung? 1. Aristoteles sagt, das Dasein sei nicht die Wesenheit der Sache; 2. Avicenna sagt, in allem nichtgöttlichen Sein sei das Dasein ein Akzidens; 3. dasselbe lehrt Algazel in seiner Logik; 4. der hl. Hilarius sagt, in Gott sei das Sein nichts Zufälliges, 5. Boëthius unterscheidet „esse et quod est“ und sagt: „Quod est accepta essendi forma est atque subsistit.“ Aus diesen fünf Verweisungen folgert Capreolus: „Et sic patet quod omnes antiqui sunt huius sententiae.“ Indessen weiß man ja, wie bei der altscholastischen Methode die vorläufigen Beweise in dem *Videtur* oder *arguitur quod sic*, quod non zu beurteilen sind. Es ist unmöglich, die Aussprüche des Boëthius für den realen Unterschied auszubeuten. — Da auch die Worte des hl. Hilarius häufig in dieser Frage von den Scholastikern angeführt werden, und nicht immer richtig, so mögen sie hier stehen. Hilarius erklärt den Text „Et Deus erat Verbum“ (Io. 1, 1): „Hic res significata substantiae est, cum dicitur ‚Deus erat‘. Esse enim non est accidens nomen, sed subsistens veritas et manens causa et naturalis generis proprietates“ (De Trinit. l. 7, n. 11; Migne, P. l. 10, 208). Der Zusammenhang ist dieser: In der Schrift wird der Name Gott Moses und andern beigelegt, die nicht ihrem Wesen nach Gott sind; bei Johannes aber handelt es sich nicht um eine bloße Namensbeilegung, sondern um das Wesen der Sache selbst; nicht um irgend eine zufällige Bezeichnung, sondern um die bleibende Natur des Logos. — Ob aus dieser Gedankenreihe mittelbar oder unmittelbar etwas für den sachlichen Unterschied zwischen Wesenheit und Dasein in den Geschöpfen folgt, mag der Leser selbst entscheiden.

Theologen leugnete ihn; aber m. W. warf keiner dem andern vor, mit seiner entgegengesetzten Ansicht zerstöre er die Grundlage der ganzen Philosophie und mache die richtige Erklärung der Glaubenslehren unmöglich. Die Aufstellung einer solchen Behauptung scheint unserer Zeit vorbehalten. Die großen Scholastiker zogen es vor, mit sachlichen Gründen Meinungen zu bekämpfen, die ihnen unannehmbar schienen. Kamen sie auf theologische Gegenstände zu sprechen, bei denen die Art der Unterscheidung zwischen Wesenheit und Dasein von Bedeutung sein konnte, dann pflegten sie häufig zu bemerken: Wer die „*realis distinctio inter essentiam et existentiam*“ annimmt, muß diese Antwort geben; wer sie nicht annimmt, muß jene Antwort geben. Diese Art der Behandlung zeigt, daß man nicht die eine oder die andere Meinung als durchaus notwendig für die rechte Lösung ansah. M. Grabmann hat auch aus dem Studium nur handschriftlich vorliegender Sentenzenkommentare den gleichen Schluß gezogen: „Man gewinnt aus der Durcharbeitung der ältesten Thomisten aus dem Predigerorden nicht den Eindruck, als ob sie der Bejahung oder Verneinung des realen Unterschieds zwischen Wesenheit und Dasein eine in das metaphysische oder selbst theologische Denken tief einschneidende Wirkung zugeschrieben hätten.“¹

Am ehesten könnte man eine solche Auffassung noch bei Ägidius Romanus aus dem Orden der Augustinereremiten († 1316) finden. Dieser berühmte Theologe erörtert ausdrücklich die Frage, „*utrum in creaturis realiter differant esse et essentia*“. Häufig kommt er auf diese Frage zurück und tritt für ihre Bejahung mit großem Nachdruck ein. So in den „*Theoremata de esse et essentia*“, in dem Werk „*De primo principio seu de esse et essentia*“, im *Quodlibetum* 1, q. 7, im Kommentar zu den Sentenzen I. 1, dist. 2 u. 8; I. 2, dist. 3. An dieser letzten Stelle sagt er, was er in dem Werk „*De esse et essentia*“ „diffuse“ behandelt habe, wolle er hier kürzer wiedergeben. Hören wir, wie er die Gegner beurteilt.

¹ Grundsätzliches und Kritisches zu neuen Schriften über Thomas von Aquin: Theol. Rev. 16 (1917) 100.

„Dicendum quosdam noviter huius opinionis fuisse quod in nulla creatura esse et essentia differant secundum rem.“¹ Nachdem er das Gegenteil zu erweisen gesucht hat, „ex mutabilitate creaturae“ und „ex productione sive factione creaturae“, kommt er zu dem Schluß: „Ergo non ponentes compositionem ex essentia et esse, poterunt fugere vel cavillare, sed numquam vere salvare poterunt, quomodo omnis creatura sit mutabilis vel factibilis, et quomodo per creationem accipit esse et quomodo potest annihilari et desinere esse.“² Ägidius spricht also die Überzeugung aus, daß ohne die „realis distinctio“ der Schöpfungsbegriff nicht befriedigend erklärt werden könne; aber weiter geht er nicht; und diese Stelle ist wohl diejenige, an der er sich am schärfsten über die entgegengesetzte Ansicht ausspricht. Er nennt seine Gegner nicht; zu ihnen gehört als der hauptsächliche Heinrich von Gent. Weder im 13. noch im 14. Jahrhundert hat, soweit wir bis heute wissen, ein scholastischer Theologe die Entdeckung gemacht, daß die Lehre von der „realis distinctio“ das notwendige Fundament für die ganze christliche Philosophie sei, obschon damals fleißig und eifrig über den Unterschied zwischen Wesenheit und Dasein gestritten wurde.

Gegen den Ausgang des Mittelalters schrieb Johannes Capreolus („princeps Thomistarum“, † 1444), der mit großer Entschiedenheit für den sachlichen Unterschied zwischen Wesenheit und Dasein eintritt³. Er führt eine Anzahl Gegner namentlich auf und bekämpft ihre Gründe. Genannt werden Henricus Gandavensis, Guido de Carmelo (Guido Terreni), Godefridus de Fontibus, Petrus Aureoli, Warro (Wilhelm von Ware). Daran schließen sich „alii“ ohne Benennung. Die Einwendungen

¹ Ähnlich De ente et essentia q. 9. Nach Chossat muß diese Stelle gemäß handschriftlichem Ausweis lauten: „Respondeo dicendum quod circa hoc diversi diversa sentiunt. Licet non ex multo tempore de hoc multae theologorum opiniones fuerint, magni tamen non opinanter proponunt quod in creaturis esse et essentia non realiter differunt; nos tamen hanc sententiam tenemus, eo quod huiusmodi dictum magis quietet intellectum nostrum“ (Revue Thomiste 18 [Paris 1910] 511). — Unter den magni, von denen Ägidius als Leugnern der distinctio realis spricht, ist in erster Linie Heinrich von Gent zu verstehen.

² In 2 Sent. d. 3, p. 1, a. 2 „respondeo dicendum“ et in „secunda via“.

³ In 1 Sent. d. 8, q. 1.

werden der Reihe nach zurückgewiesen; aber der Vorwurf, daß die Gegner die ganze christliche Lehre gefährden, wird niemals erhoben. Zweihundert Jahre lang war bereits um die „*realis distinctio*“ gekämpft worden, ohne daß man ihr eine so tiefgreifende Bedeutung zugeschrieben hätte.

Das zeigt auch der unglaublich fleißige Sammler der mittelalterlichen Geistesschätze Dionysius Carthusianus (Ryckel, † 1471), der in seinem Sentenzenkommentar¹ bei der Besprechung der Frage: „*An aliqua creatura sit simplex*“ zuerst die Lehre des hl. Bonaventura, des hl. Thomas, des Petrus de Tarantasia, des sel. Albertus Magnus und des Ulrich von Straßburg anführt. Aus diesem letzten zitiert er den Satz: „*Esse uniuscuiusque est propria sua natura, cui substat suum Quod est seu suum suppositum.*“ Dann kommt er auf Ägidius Romanus und Henricus Gandavensis zu sprechen.

„*Scribit Aegidius: In omni creato quod habet esse per se, oportet concedere compositionem ex Quod est et Quo est, id est ex esse et essentia.*“ „*Verumtamen de hac re longe aliter sentit Henricus. Nam ipsum esse seu actuale existere dicit non realiter ab essentia seu quidditate distingui. Itaque primo asserit Quodlibeto q. 8. Qui de hac ipsa materia multo diffusius scribit decimo Quodlibeto, in quo pro utraque parte fortia introducit motiva, et cuiusdam doctoris contra se arguentis inserit valida argumenta. Haec quippe materia est multum difficilis, in qua magni doctores catholici, sicut et olim excellentes gentiles philosophi, diversimode sentiunt. Nam et Albertus Magnus et Udalricus, sicut et iste Henricus cum suis sequacibus, dicunt esse et essentiam non distingui realiter, intelligendo per esse existentiam actualem; siquidem de esse essentiae omnes fatentur quod sit realiter cum essentia idem. Porro, ut tactum est, sanctus Thomas, Bonaventura, Aegidius, Gulielmus Parisiensis cum suis tenent contrarium. Mens ergo Alberti, Henrici atque Udalrici est quod esse et essentia non differant re, sed ratione, intentione, habitudine, seu relatione, ita quod esse quod est actus essentiae, relate ad essentiam a qua fluit, vocatur esse essentiae; in quantum vero parti-*

¹ In 1 Sent. d. 8, q. 7.

cipatur ab eo quod est, quod accipit esse, secundum quod tangitur causalitate quadam causae efficientis, vocatur esse actualis existentiae. . . .“

Am Schlusse der ganzen Auseinandersetzung schreibt Dionysius: „Quamvis in adolescentia, dum eram in studio et in via Thomae instruerer, potius sensi quod esse et essentia distinguerentur realiter, unde et tunc de illa materia quemdam tractatum compilavi, quem utinam nunc haberem, quia corrigerem. Interim tamen diligentius considerando, non solum hac vice, sed et ante frequenter, verius ac probabilius ratus sum, quod non realiter ab invicem differant. Verumtamen pro nunc reor sufficere tantumdem hic tetigisse, quia si Deus sic ordinaret, de hac re tractatum componerem cum perscrutatione diligenti motivorum utriusque propositionis.“¹

Diese Art zu reden beweist deutlich, daß man im Mittelalter trotz aller eifrigen Disputationen über die Frage nicht der Überzeugung war, daß die sachliche Unterscheidung von Wesenheit und Dasein in den Geschöpfen eine grundlegende Bedeutung für Philosophie und Theologie habe.

Wurde es etwa anders, als im 16. Jahrhundert die Scholastik einer neuen Blütezeit entgegenging? Die Frage nach dem Verhältnis von Wesenheit und Dasein wurde abermals in Angriff genommen. Außerhalb des Dominikanerordens blieben die Leugner des sachlichen Unterschieds in der Mehrzahl. Aber keine der streitenden Parteien warf der andern vor, daß sie mit ihrer Lehre die Grundlage der christlichen Wissenschaft erschüttere und notwendig den gefährlichsten Irrtümern anheimfalle.

¹ Dionysius kommt auf die Frage zurück in seiner „Elementatio philosophica“ Prop. 38 (ed. Tornacensis 1907, tom. 33, 50 sqq.): „Propositio ista, an esse et essentia in rebus creatis realiter distinguantur, videtur difficilis et pro utraque parte probabilis; attamen verius reor quod realiter idem sint.“ Neues bietet er nicht, abgesehen etwa von der Bemerkung: „Avicenna et Algazel opinati sunt, quod realiter distinguantur ab invicem in eodem, loquendo de esse actualis existentiae; quam opinionem secuti sunt Thomas, Aegidius, Bonaventura, Guillelmus ac alii plures. Porro Commentator [Averroës] videtur sequi contrarium; et hanc opinionem sunt assecuti Albertus, Henricus, Udalricus cum suis.“ Vgl. dagegen: „De lumine christianae theoriae“ art. 90 (l. c. 343 sqq.).

Einer der größten Theologen zur Zeit des Konzils von Trient, Dominikus Soto († 1560), sagt über die „*distinctio inter essentiam et existentiam*“, nachdem er die Ansicht des hl. Thomas angeführt hat: „*Sed id solum addiderim, quod non est res tanti momenti hanc distinctionem aut concedere aut negare, dummodo non negetur differentia inter nos et Deum, quod esse sit de essentia Dei, et non sit de essentia creaturae; sicut qui negaverit sessionem distingui a sedente, nihil magnum negabit, dummodo non concedat sedere esse de essentia hominis; hanc enim antiqui appellabant distinctionem realem, et forte docte.*“¹ Hier wird also die große Bedeutung der Lehre geradezu geleugnet.

Man mag die Verteidiger oder die Bekämpfer der „*realis distinctio*“ hören, alle reden in gleich maßvoller Weise. Kardinal Toletus († 1596) sagt in seinem Kommentar zur „*Summa*“: „*Natura in Deo et ipsius existentia idem sunt. Non intelligas tantum, quod sunt idem re; hoc enim in creaturis etiam est; sed idem essentialiter; puta: natura Dei ipsa est existentia, sicut dicitur animal rationale hominis natura.*“² Trotzdem lehrt er: „*Creatura perficitur in ente, ut sit . . . quia in ente perficitur per existentiam, quae non est de essentia. . . . Non igitur perfecta est per essentiam.*“³ Und anderswo: „*Angeli ex esse et essentia componuntur, et ob id dicuntur esse ex actu et potentia; est enim essentia ut potentia, esse ut actus. Adverte id constare ex esse et essentia, cuius esse ab essentia et quidditate distinctum est; id autem tale est quod potest aliquo modo non esse, potestque quid [essentia] ipsius intelligi, quin intelligatur ipsum existere. Sic se habet omne creatum. Solus Deus est, cuius quidditas non valet intelligi, quin in ea intelligatur existere, sicut quidditas hominis non intelligitur, quin in ipsa rationale intelligatur. Ob id Deus non sic componitur. Haec autem compositio reperitur etiam in rebus, quae ex materia et forma non constant.*“ So findet Toletus nicht die geringste Schwierigkeit, alle einschlägigen Fragen im Sinne des hl. Thomas zu lösen, obschon er die „*realis*

¹ In libr. Praedicam., de subst. q. 1.

² In 1, q. 3, a. 4.

³ In 1, q. 6, a. 3.

distinctio“ leugnet und nur die „distinctio metaphysica inter essentiam et exsistentiam“ annimmt. Toletus ragte aber als einer der bedeutendsten unter den Theologen seiner Zeit hervor. Gregor XIII. schreibt in einem Breve über ihn: „Omni cum veritate confirmamus hunc hominem esse illum quidem omnium, qui nunc sunt, sine ulla controversia doctissimum.“ Ähnlich reden andere Päpste¹.

Ein anderer berühmter Theologe jener Zeit ist Gregor von Valencia († 1603), der ebenfalls einen ausgezeichneten Kommentar zur Summa des hl. Thomas verfaßt hat. Zu 1, q. 3, a. 4 bemerkt er Folgendes: „Assertio est tum ex fide certissima, tum etiam ratione naturali evidens in Deo essentiam et exsistentiam esse unum et idem utroque modo identitatis [i. e. realiter et quidditative] ac proinde nullam in eo esse compositionem ex essentia et exsistentia. . . . Utrum vero exsistentia in creaturis ita sit extra rationem et quidditatem essentiae, ut etiam distinguatur realiter ab essentia, non satis constat inter doctores. . . . Sententia posterior [non distingui realiter] mihi videtur valde probabilis. Nam possumus intelligere eamdem rem in creatura, ut est illud quod explicatur per definitionem quidditativam illius, esse essentiam; ut autem potest vere terminare conceptum, qui explicatur per verbum Est praesentis temporis, esse exsistentiam. Potest autem hunc conceptum terminare res creaturae, cum est producta a sua causa et per nullam causam destructa seu corrupta, ad quae duo habet ordinem quemdam ipsa ratio formalis et conceptus exsistentiae. Ac sic explicata haec sententia, non improbabiler videri potest supervacaneam esse entitatem illam exsistentiae distinctam realiter ab essentia quam prior sententia ponit, cum entitas ipsa essentiae non minus possit per se terminare illum conceptum exsistentiae quam alia quaecumque entitas superaddita. . . . [Haec tamen altera sententia] non ita ponit exsistentiam in creatura esse idem cum essentia, ut sit etiam de quidditate essentiae, qua quidem ratione identitas ista est Dei propria.“² Auch hier ist keine Spur einer Auffassung, nach der die eine

¹ Vgl. die Ausgabe der Enarratio in Summam (Romae 1869) 8 sqq.

² In 1, disp. 1, punctum 4.

oder andere Ansicht eine tiefgreifende Wirkung auf das ganze christliche Denken ausübe.

Gabriel Vazquez († 1604) handelt über das Verhältnis von Wesenheit und Dasein bei der Erklärung der „*unio hypostatica*“. Nachdem er erörtert hat, in welchem Sinne in Christus ein oder zwei Existenzen sind, stellt er die Frage, ob überhaupt in den Geschöpfen die Existenz von der Wesenheit verschieden sei. Er macht aber sofort die Bemerkung, für die schwebende Untersuchung sei es nicht ausschlaggebend, ob man eine sachliche Unterscheidung zwischen beiden annehme oder leugne. Leugne man sie und beweise seine Ansicht, so sei das nur eine neue Bestätigung des Gesagten. „*Praesens controversia nostro instituto omnino necessaria non est. . . Verum quia si probatum a nobis fuerit essentiam et existentiam non distingui ex natura rei, efficax argumentum inde desumi potest ad confirmandum id quod praecedente disputatione diximus . . . ideo non omnino abs re fore existimavi hanc quaestionem in praesenti examinare.*“

Vazquez bedauert, daß auf diese Frage damals ohne Not und Nutzen viel Zeit und Mühe verwendet werde. „*Ceterum recentiores aliqui nostri temporis de essentia et existentia tot tamque varia absque ulla necessitate excogitata disputarunt, ut molestum atque parum utile videatur ea omnia singillatim referre et examinare.*“ „*Mihi vero semper placuit et tamquam veram sententiam probavi essentiam et existentiam nullo modo ex natura rei, sed sola ratione et intellectu nostro distingui.*“¹ Am Schlusse des Kapitels heißt es: „*Multa sane praeter haec disputant recentiores de esse et essentia, variasque circa rem hanc quaestiones multiplicant, parvi sane aut nullius momenti, quae ex dictis facile dilui possunt.*“ Er legt die einzelnen Fragen vor und gibt auf jede eine kurze Antwort. Die ganze Darlegung ist wiederum ein Beweis dafür, daß man damals von der heute vielfach beliebten Überschätzung der Tragweite der Disputation über den Unterschied zwischen Wesenheit und Dasein weit entfernt war. Sie zeigt aber auch, ebenso wie die Zitate aus Tolet und Valencia, daß Suarez keineswegs der

¹ In 3, disp. 72, c. 1.

Urheber der Lehre von der sachlichen Einerleiheit des Daseins mit der Wesenheit ist, soweit die Gesellschaft Jesu in Betracht kommt. Die Lehre wurde in den Jesuitenschulen vor Suarez und unabhängig von Suarez vorgetragen. Aber soviel ist wahr: Die „*Disputationes metaphysicae*“, denen seit dem 16. Jahrhundert auf dem Gebiet der scholastischen Philosophie nichts Ebenbürtiges an die Seite gesetzt werden kann, haben am meisten dazu beigetragen, die Lehre von der „*realis distinctio*“ zurückzudrängen. Darum gilt Suarez den Vertretern dieser Lehre als der eigentliche Gegner, der mit allen Mitteln bekämpft werden muß. Wenn das nur immer in derselben vornehmen Weise geschähe, die wir an dem großen Spanier bewundern.

Interessant ist es übrigens, daß ein spanischer Ordensgenosse, der kaum weniger oft genannt wird als Suarez, die entgegengesetzte Lehre vertritt. Molina († 1600) hat in seinem Kommentar zum ersten Teil der Summa (q. 3, a. 4) eine Abhandlung über diesen Gegenstand geschrieben, die in der Lyoner Ausgabe von 1593 sechs enggedruckte Folioseiten füllt (52—57). „*Divus Thomas . . . et alii existimant exsistentiam ex natura rei distingui ab essentia in rebus creatis. Quae opinio nobis est amplectenda.*“ Aber auch er betrachtet diese Auffassung nur als eine freie Meinung und als Ausgangspunkt einer Reihe strittiger Fragen. Er hält die Existenz für einen „*modus substantialis vel accidentalis*“, je nachdem es sich um die Existenz einer Substanz oder eines Akzidens handelt. „*Exsistentiam rerum creatarum esse modum quemdam realem concomitantem essentiam cuiusque rei, prout est effectus causae efficientis; producitur enim essentia a causa efficiente, sed sub illo modo, ita quod implicat produci et non sub illo modo. At quod proprie producitur est ipsa rei essentia; modus vero, sub quo producitur, comproducitur cum essentia tamquam ab ea pendens et cum illa idem re, sed ab ea formaliter distinctus. . . . Non video quid incommodi sequatur, si dicamus modum realem actualis exsistentiae substantiarum . . . esse simili modo accidens reale completum ad praedicamentum ‚Quando‘ spectans, atque idem re, formaliter tamen distinctum a substantia et essentia substantiarum, nihilque omnino differre a duratione.*“

Wir könnten in unserer Musterung fortfahren und würden immer wieder finden, daß die Theologen der Vorzeit die Untersuchung über den Unterschied zwischen Wesenheit und Dasein als eine strittige Schulfrage behandeln, die eine Menge anderer unsicherer Meinungen im Gefolge hat. Bis ins 19. Jahrhundert hinein hat sich die Sachlage nicht wesentlich geändert. Waren nun all diese Theologen mit Blindheit geschlagen, so daß ihnen nicht die mindeste Ahnung von der grundlegenden Bedeutung der „*realis distinctio*“ und der alles bedrohenden Gefährlichkeit der entgegengesetzten Lehre aufging? Oder sind nicht vielmehr diejenigen Theologen im Unrecht, die seit einigen Jahrzehnten die Entdeckung gemacht haben, daß ihre Ansicht nicht nur einzig wahr, sondern auch unumgänglich notwendig sei, wenn nicht die ganze christliche Wissenschaft in Trümmer gehen solle? Das heißt doch, nicht nur die ganze christliche Vorzeit einer unglaublichen Einsichtslosigkeit anklagen; es heißt auch die Wahrheit der gesamten spekulativen Philosophie und Theologie von einer Streitfrage abhängig machen, deren befriedigende Lösung bis jetzt nicht gelungen ist und auch nicht in baldiger Aussicht steht. Wer will, mag die Lehre von dem sachlichen Unterschied zwischen Wesenheit und Dasein der Geschöpfe halten; es ist eine ganz ungefährlie Meinung. Aber diese Meinung als die einzig brauchbare Grundlage der christlichen Spekulation hinstellen, ist keineswegs unbedenklich; denn das heißt, auch jene Lehren, die alle christlichen Denker notwendig annehmen müssen, abhängig machen von einer Meinung, die in der Kirche Gottes seit Jahrhunderten von der Mehrzahl der Theologen bekämpft worden ist und die auch jetzt noch bekämpft werden darf. Da gilt doch wohl die Mahnung des hl. Thomas, man solle Glaubenssachen nicht von zweifelhaften Beweisen abhängig machen, weil man damit die Ungläubigen zum Spott herausfordere. Den neuzeitlichen Gelehrten liegt die „*realis distinctio*“ meilenfern, und sie könnte ihnen nur zu einem Stein des Anstoßes werden.

Wäre die Lehre vom sachlichen Unterschied zwischen Wesenheit und Dasein durchaus notwendig für die christliche Philosophie, dann hätte die Kirche nicht ruhig zugesehen, daß sie

so entschieden bekämpft wurde. Freilich ist die Kirche auch gegen andere Lehren zuerst nicht eingeschritten, die sie doch später verworfen hat. Man denke z. B. an die Leugnung der unbefleckten Empfängnis Mariens. Aber daraus folgt nicht, daß sie das Fundament, auf dem die ganze christliche Philosophie und Theologie ruht, so lange Zeit ohne Ahndung und Rüge untergraben lassen durfte. Ja auch jetzt, nachdem von den Verteidigern der „*realis distinctio*“ so nachdrücklich die Unentbehrlichkeit dieser Lehre als einzig mögliche Stütze des ganzen christlichen Lehrgebäudes betont worden ist, erklärt trotzdem der Heilige Vater Papst Benedikt XV., sein Vorgänger Leo XIII. sei der Ansicht gewesen, man solle jene Meinung nicht zum Fundament der ganzen christlichen Philosophie machen und sie nicht als notwendig ausgeben zum Beweis für das Dasein Gottes und seiner Eigenschaften und zur rechten Erklärung der Dogmen; und deshalb, fügt der Papst hinzu, mache er diese Ansicht Leos XIII. durchaus zu der seinigen. Er gestattet, die „*realis distinctio*“ zu verteidigen oder zu bekämpfen, je nachdem man bessere Gründe für oder wider zu haben glaubt¹. Eine von der höchsten kirchlichen Autorität als „*quaestio disputabilis*“ anerkannte Meinung kann

¹ Die Anfrage des Generals der Gesellschaft Jesu, P. Wl. Ledóchowski, lautet: „*Beatissime Pater! Ad pedes Sanctitatis Vestrae provolutus humiliter peto, ut Sanctitas Vestra ad dubia omnia tollenda responsum datum a p. m. P. Generali Martin in quaestione de reali inter essentiam et exsistentiam distinctione approbare benigne dignetur. — Responsum vero fuit sequens: Sententia realis distinctionis inter essentiam et exsistentiam, prouti sententia contraria, est in Societate Iesu libera et unicuique licet eam sequi et docere, sub hac tamen duplici condicione: 1) ne eam quasi fundamentum faciat totius philosophiae christianae atque necessariam asserat ad probandam exsistentiam Dei eiusque attributa, infinitudinem etc. et ad dogmata rite explicanda et illustranda; 2) ne ulla nota inuratur probatis et eximiis Societatis Doctoribus, quorum laus est in Ecclesia. Romae, die 9 Martii 1915. Wl. Ledóchowski, Praep. Gen. Soc. Iesu.*“ — Die eigenhändig geschriebene Antwort Papst Benedikts XV. lautet: „*Praedictum responsum R. P. Martin novimus exaratum fuisse iuxta mentem Leonis XIII fel. rec. ideoque illud approbamus et nostrum omnino facimus. Ex aedibus Vaticanis, die 9 Martii 1915. Benedictus PP. XV.*“ — Vgl. Epistola A. R. P. Wlodimiri Ledóchowski Praepositi Generalis Societatis Iesu de doctrina S. Thomae magis magisque in Societate fovenda (Curiae Rhaetiorum 1917), 19 sq.

aber unmöglich eine solche „*veritas fundamentalis*“ sein, wie man aus der „*realis distinctio inter essentiam et existentiam creaturarum*“ machen möchte.

III.

Was ist das Dasein, insofern es von der Wesenheit sachlich verschieden ist? Die Beantwortung dieser Frage würde leichter sein, wenn die Verteidiger der „*realis distinctio*“ darüber einig wären, was das Dasein eigentlich zur substantiellen Wesenheit hinzufüge. Die einen reden von einem Absoluten, das durch die Allmacht Gottes auch für sich bestehen könnte (ähnlich wie die „*quantitas*“ in der Eucharistie), andere reden von einem „*modus realis*“, der auch durch die Allmacht Gottes von der Wesenheit nicht trennbar sei. Wir gerieten in ein ganzes Labyrinth von Streitfragen, wenn wir all die verschiedenen Auffassungen besprechen wollten. Es wird genügen, uns an die Aussagen derjenigen Theologen zu halten, die als die bedeutendsten Vertreter der „*realis distinctio*“ gelten können. Auch soll nur die Rede sein von dem Dasein der „*res per se subsistentes*“, der Substanzen, nicht aber von dem Dasein der Akzidenzien; ferner soll nicht die Rede sein von dem Verhältnis der Subsistenz zur Existenz; denn darüber bestehen wiederum Meinungsverschiedenheiten. Wir fragen nur: Was ist das Dasein in seinem sachlichen Unterschied von der physischen Wesenheit?

Ägidius Romanus gibt uns über die Existenz folgenden Aufschluß: Das Dasein ist der Akt, der zur Wesenheit als zu einer subjektiven Potenz hinzugefügt wird. Darin besteht die Erschaffung. Daß die Potenz Potenz ist, bedarf keiner göttlichen Einwirkung, das hat sie aus sich; ebenso hat der Akt aus sich, daß er Akt ist. Was Gott bewirkt, ist die Verbindung des Aktes mit der Potenz. „*Nam agens non facit, quod potentia sit potentia. . . . Quod potentia sit potentia, non indiget aliquo agente. Nec facit agens, ut actus sit actus, quia cum hoc competat actui secundum se; quod actus esset actus, non indiget aliqua factione. Hoc ergo facit agens, ut actus sit in potentia et potentia sit sub actu.*“¹

¹ In 2 Sent. d. 3, p. 1, q. 1, a. 1 „*Secunda via*“.

Scholastik. I. 1.

Doch darf man sich das nicht so vorstellen, als ob zuerst die Potenz für sich und der Akt für sich hervorgebracht und sie dann miteinander verbunden würden, sondern beide werden nur in Verbindung miteinander hervorgebracht und sind nur in dieser Verbindung wirklich. „Prius ergo intelligitur actus coniungi potentiae, quam intelligatur actus fieri, cum non fiat actus nisi in potentia. Et quia actus coniunctus potentiae est quid compositum, prius fit ipsum compositum et factione compositi intelligitur fieri actus. Sic etiam prius intelligitur potentia coniungi actui, quam quod potentia fiat, cum non fiat potentia nisi ut coniuncta actui; et quia potentia coniuncta actui dicit compositum, prius intelligitur fieri compositum, et factione compositi intelligitur fieri potentia et actus“ (l. c.)¹.

An einer andern Stelle erklärt Ägidius noch etwas genauer, wie man sich das Dasein und sein Verhältnis zur Wesenheit denken müsse. „Esse nihil est aliud quam quaedam actualitas impressa omnibus entibus ab ipso Deo vel a primo ente; nulla enim essentia creaturae est tantae actualitatis, quod possit actu existere, nisi ei imprimatur actualitas quaedam a primo ente; et illa actualitas impressa vocatur Esse. Sicut ergo naturae corporales aliae a quantitate non sunt de se actu extensae, sed sunt in potentia, ut extendantur per quantitatem, sic omnes naturae aliae a primo ente non sunt de se, ut actu existant, sed sunt in potentia ad esse et accipiunt esse ab ente primo. . . . Oportet dare aliquod esse actuale quod sit impressum ab ipso primo ente essentiae et ipsi naturae rerum. Erit igitur in rebus creatis vel in essentiis creaturarum actualitas quaedam differens ab essentia quae actualitas dicitur Esse. Quare in rebus creatis differt essentia et esse.“²

¹ Es handelt sich natürlich nicht um eine zeitliche Aufeinanderfolge, sondern nur um eine begriffliche. Wie aber etwas begrifflich zuerst mit einem andern verbunden werden und nach dieser Verbindung erst ins Dasein treten kann, das soll hier nicht weiter untersucht werden, sondern mag dem Ägidius als sein spekulatives Geheimnis überlassen bleiben.

² Fertilissima Aegidii Romani Quolibetta [sic!]. Venetiis 1504, Quodl. 1, q. 7. Der Herausgeber der venezianischen Ausgabe von 1504, Laurentius Amolinus, hat den obigen Sätzen die Randbemerkung beidrucken lassen: „Forte distinctio modalis sufficeret, ut Scotus et Franciscus [Mayronis] in Conflatu [i. e. in 1 Sent.]; et forte minus hoc, ut rationis tantum.“

Diese Sätze hat Capreolus zum Teil abgedruckt und dazu bemerkt, das sei auch die Auffassung des hl. Thomas¹. Weil aber die Gegner die zwei Realitäten, aus denen jedes Geschöpf bestehen soll, zu allerlei Einwendungen benützen, sucht Capreolus die Realität des Daseins im Unterschied von der Wesenheit möglichst abzuschwächen. „Esse creaturae non subsistit, et ideo nec illi debetur proprie esse nec fieri nec creari, ac per hoc nec dicitur proprie creatura, sed quid concreatum. . . Nec valet, si dicatur: Esse creatum est extra nihil; igitur est proprie ens. Quia extra nihil non solum est quod est, immo etiam dispositiones entis, quae non dicuntur proprie et formaliter entia, sed entis; et in hoc differunt a nihilo.“²

Das Dasein ist weder eine Substanz noch ein Akzidens „nisi reductive; esse enim substantiae reducitur ad genus substantiae, et esse qualitatis ad genus qualitatis. . . Ita esse substantiae reducitur ad genus substantiae quasi formale omnium quae sunt in illo [genere]; actus enim et potentia ad idem genus reducuntur. . . Esse enim lapidis non est in genere substantiae sicut essentia per se contenta sub genere nec sicut pars essentiae; ideo nec est compositum substantiale nec pars eius; sed quia est actus compositi et suarum partium. Dico tamen quod esse substantiae posset dici accidens . . . secundum quod omne quod est praeter rationem alicuius, dicitur ei accidere. Et de tali accidente loquendo, non oportet quod supponat suum subiectum existere; nec est inconveniens quod substantia sit per illud et existat.“³

¹ In 1 Sent. dist. 8, q. 1, a. 1, quinta conclusio.

² L. c. a. 2 ad arg. 2 Henrici.

³ L. c. ad arg. 3. — „Ex quibus patet quod esse actualis existentiae non est res proprie loquendo, cum non sit aliqua quidditas, et consequenter non est alia res ab essentia creaturae. Item sequitur quod non est proprie ens, secundum quod ens significat actum essendi, cum non sit quod existit; nec ens proprie, secundum quod ens significat essentiam. Dicitur tamen entis vel rei. Et ideo non proprie dicitur aliud ens ab essentia, nisi dicatur ens esse illud quod existit in suo esse vel est principium essendi vel est dispositio entis. . . Et ideo esse et essentia non sunt duo existentia, sive ly existens sit substantivum sive adiectivum“ (Ad 1 arg. Aureoli). „Nec esse imprimit ipsi essentiae aliquam realitatem nec communicat ei suam, sed est actus et realitas essentiae. Esse enim non debet concipi per modum alicuius habentis realitatem vel esse nec per modum principii essendi vel entis, sed per modum dispositionis et actus entis, in

Bei der Hervorbringung (*generatio*) eines zusammengesetzten Wesens, z. B. eines Steines, ist das, was hervorgebracht wird, der durch die Form gebildete Stoff; aber Gegenstand des Hervorbringens ist dieser nur als Unterlage des Daseins, so daß das Dasein ihm der Grund des Hervorgebrachtwerdens ist. „*Licet enim realitas quae actualiter generatur, non dicat intrinsece nisi materiam et formam actuantem, tamen illa realitas numquam terminaret generationem nisi ut substrata actui qui est esse, ita quod est tali realitati ratio terminandi generationem, nec tamen est pars illius nec intrinsecum illi, sed actus eius. Ergo sunt ibi duo termini quo [generatum generatur]: unus est forma, alius est esse; forma est terminus quo, in quantum est principium terminandi productionem, sed esse est terminus quo tamquam formalis terminatio fluens a forma.*“¹ „*Tale ergo esse ... non est substantia, sed substantiale quid ... actus substantiae subsistentis.*“² „*Quia subiectum sub forma est potentiale ad esse, quia forma quaelibet ideo dicitur esse principium essendi, quia constituit proprium susceptivum actus qui est esse; esse autem, quia est actualissimum in genere actus primi, non constituit aliud potentiale, sicut forma faciebat ... quia dum aliquid est sub esse, iam est in termino actus primi, quod non erat, dum fuit sub forma.*“³ Das Dasein ist kein wesentlich transzendenter Begriff, sondern es ist nur zufällig transzendent, insofern es von Dingen verschiedener Gattungen ausgesagt wird. „*Exsistens non est*

quantum est ens. ... Unde argumentum bene probat quod esse et essentia non sint proprie loquendo duo exsistentia nec duae res, prout res dicit illud quod rate [sensu stricto] existit. Cum hoc tamen stat quod large loquendo sunt duae res et duo posita in rerum natura“ (Ad arg. 2 Aureoli).

¹ Ad arg. 1 Gerardi. — Den Ausdruck: *Esse fluit a forma* erklärt Capreolus so: „*Fluit a forma non per modum effecti ab ea, sed per modum sequelae. Forma enim dicitur esse principium ipsius esse, non proprie agendo ipsum, quia tunc prius esset, quam ageret illud esse, et consequenter prius esset quam esset, quia non est nisi per esse. ... Unde dico quod forma ideo dicitur facere esse, quia per ipsam essentia est proprium susceptivum illius actualitatis quae est esse*“ (Ad arg. 6 Godofredi).

² L. c. ad arg. 2.

³ L. c. ad arg. 3. — In derselben Antwort vertritt Capreolus die Ansicht, daß jedes Akzidens ein Sein für sich hat, verschieden von dem Sein des Subjektes und verschieden von dem Akzidens selbst.

essentialiter transcendens, sed ideo dicitur transcendens, quia praedicatur de rebus diversorum generum, licet contingenter.“¹

Obschon in jedem Geschöpf eine Zusammensetzung von Wesenheit und Dasein vorhanden ist, so kann man doch von einem einfachen Geschöpf, wie z. B. von einem Engel nicht eigentlich sagen, daß es aus Wesenheit und Dasein zusammengesetzt ist. „Positio nostra non tenet quod aliqua creatura per se una, per se componitur ex essentia et esse“². In qualibet creatura est compositio esse et essentiae. Et si tolleretur improprietas loquendi, conceditur quod omnis creatura est composita ex esse et essentia.“³ „Quia esse est ipsa Dei essentia, nulli creatae essentiae potest communicari quod sit esse, sicut nec quod sit divina natura, sed solum quod participet esse.“⁴ Wäre die geschaffene Wesenheit nicht das Subjekt, in welches das Sein aufgenommen würde, dann wäre das Sein nicht „participatum nec finitum nec multiplicatum; immo esset illimitatum, omnem perfectionem essendi continens; et sic non remanet, etiam volentibus fingere, aliquis modus participandi“⁵.

Gott kann auch mit seiner Allmacht die Wesenheit nicht ohne Dasein und das Dasein nicht ohne Wesenheit erhalten, weil sie ein notwendiges inneres Verhältnis zueinander haben. „Nec esse sine essentia nec essentia sine esse potest exsistere, quia esse dependet ab essentia sicut a sustentante illud, essentia vero dependet ab esse sicut perfectibile a sua perfectione.“⁶ Welche Realität man auch der Wesenheit eines wirklichen Steines zuschreiben mag, so fehlt ihm doch die „ratitudo existendi“ (die Wirklichkeit oder Eigentlichkeit des Daseins), die ihr erst durch die von ihr sachlich verschiedene Existenz verliehen wird. Darum ist die Wesenheit, insofern sie vom Dasein verschieden ist, formaliter kein „ens“ und kein „aliquid“, sondern nur „denominative“ als Subjekt der Existenz,

¹ L. c. ad arg. 7.

² Cajetan dagegen sagt: „Omne habens aliquid realiter suae quidditati coniunctum, quod est extra essentiam eius, est compositum ex quidditate et illo additamento, i. e. essentia et esse“ (De ente et essentia q. 9 Decimo different).

³ L. c. ad arg. 5 Godofredi.

⁴ L. c. ad arg. 7.

⁵ L. c. ad arg. 8.

⁶ L. c. ad arg. 9.

wie ein Holz nicht „formaliter“ weiß ist, sondern nur als Subjekt der „albedo“¹. Die „ratitudo existendi“ ist der letzte Trumpf, den Capreolus gegen Aureoli ausspielt. Wir wollen uns ebenfalls damit begnügen; denn wer nach all diesen feinen Unterscheidungen und prächtigen Kunstausdrücken den rechten Begriff des von der Wesenheit sachlich verschiedenen Daseins noch nicht erfaßt hat, dem ist nicht zu helfen².

Hören wir noch kurz, wie Kardinal Cajetan das von der Wesenheit sachlich verschiedene Dasein erklärt. Wesenheit und Dasein sind zwei verschiedene Realitäten. „Sicut esse est duplex, scilicet existentiae et essentiae, ita duplex est realitas essentiae et existentiae; et licet nulla res componat cum sua realitate, tamen cum hoc stat, quod componat cum realitate existentiae. Unde essentia hominis absolute in reali praedicatione, substantiae scilicet, reponitur; posita autem in rerum

¹ L. c. Ad arg. 1 2 4 Aureoli.

² Andere Vertreter der realis distinctio ziehen allerdings eine faßlichere Ausdrucksweise vor. So z. B. Bañez: „Essentia distinguitur ab esse tamquam res a re, ita ut non solum haec propositio sit falsa in sensu formali: Essentia est esse; sed etiam haec: Essentia est res quae est esse.“ Allerdings wird diese Ansicht nicht als das durchaus notwendige Fundament der ganzen christlichen Philosophie und der spekulativen Theologie hingestellt, sondern als „multo probabilior sententia et ad rem theologicam magis accommodata (In Sum. 1, q. 3, a. 4, dub. 2). Bañez vergleicht dann diese beiden „Sachen“ miteinander und fragt: „Utrum existentia sit perfectior quam essentia cuius est existentia.“ Er entscheidet sich für die größere Vollkommenheit der Existenz. Ein Beweis lautet: An Gott können wir erkennen, daß das esse die vollkommenste aller Vollkommenheiten ist, weil Gottes eigentliches Wesen das Sein ist. Das Sein ist eben an sich etwas Uneingeschränktes. „Ergo esse non perficitur ex eo quod recipitur in essentia ... quia eius maxima formalitas [illimitatio] deprimitur et limitatur“ (l. c. dub. 3). Das lautet fast, als wäre das esse ein platonisch hypostatischer Begriff, der durch seine Verbindung mit zeitlichen Dingen in seiner Vollkommenheit beeinträchtigt würde (vgl. l. c. ad 2). Obschon aber Bañez Wesenheit und Dasein als zwei Sachen erklärt, so bezeichnet er doch ihre Zusammensetzung als eine compositio metaphysica. „Neque est inconveniens quod in rebus materialibus sit una compositio physica ex materia et forma, et altera metaphysica ex esse et essentia. ... Tota compositio physica se habet in potentia in altera compositione metaphysica ex esse et essentia. ... Prior compositio est ex partibus intrinsecis et essentialibus, altera vero compositio est ex tota essentia et actu ab extrinseco superveniente, tamquam termino complente dependentiam totius essentiae creabilis ex nihilo. Atque ita non est pars essentiae, sed recipitur in essentia“ (l. c. dub. 2 ad 6).

natura fit realis realitate existentiae.“¹ Also erst durch das sachlich verschiedene Dasein erhält die Wesenheit physische Realität. „Homo absolute sumptus, cum sit in praedicamento substantiae, est ens quidditative, non tamen extra nihil oppositum actuali existentiae; et ideo aliud est nihil oppositum enti praedicamentali seu essentiae, et aliud quod opponitur existentiae actuali.“²

Was ist nun das Dasein? Antwort: „Existencia substantiae est substantia, et existentia accidentis est accidens.... Existencia substantiae non est materia nec forma nec compositum, sed actualitas omnium eorum, et sic est reductive in genere substantiae.“³ Doch ist die Existenz an sich etwas außerhalb der Substanz. „Alterum est substantia, essentia scilicet... alterum vero extra substantiam, scilicet existentia.“⁴ Sie ist die letzte substantielle Aktualität der Dinge. „Post existentiam enim Socratis nihil sibi substantiale amplius advenit.“⁵ „Est ita actus, quod ad nihil ipsius rei comparatur ut potentia.... Forma est causa formalis composito et complementum eius formale ad hoc, ut proprium receptivum existentiae sit, ac per hoc comparatur ad ipsam existentiam subsequentem ut potentia recipiens.... Unde fit, ut ipsum esse actualis existentiae ad nihil aliud comparetur ut potentia ad actum, sed sit ultima actualitas omnis rei et ipsius formae.“⁶

Die Zusammensetzung von Wesenheit und Dasein beschränkt sich nicht auf die aus Stoff und Form zusammengesetzten Dinge, sondern erstreckt sich auf alle Geschöpfe. Doch muß nach Cajetan der Beweis des hl. Thomas für diesen Satz (De ente et essentia c. 5) etwas geändert werden, damit er richtig schließt. Der hl. Thomas sagt: „Quidquid non est de intellectu essentiae vel quidditatis, hoc est adveniens extra et faciens compositionem cum essentia.“ Cajetan gibt diesen Satz so wieder: „Omne habens aliquid realiter suae quidditati coniunctum, quod est extra essentiam eius, est compositum ex quidditate et illo additamento, i. e. essentia et esse.... Maior relinquitur a S. Thoma ut manifesta. Et est modificanda ita,

¹ De ente et essentia q. 11 ad 4.

² L. c. ad 6.

³ L. c. ad 8.

⁴ L. c. q. 9 Primo differunt.

⁵ L. c. Quarto differunt.

⁶ L. c. Quinto differunt.

quod illud additum sit extra essentiam rei particulariter sumptam ... et etiam deservit sic modificata propositio, quia esse est extra essentiam Socratis; non enim poneretur in eius definitione, si definiretur. Relinquitur igitur manifesta maior, quia duo adunata, quorum neutrum est contrahens alterum, et alterum se habet ut actus et alterum ut potentia, nonnisi per compositionem realiter sunt coniuncta.“¹ Wir fragen hier nicht, ob Cajetan den Satz des hl. Thomas: „Quidquid non est de intellectu essentiae ...“ mit Recht umgeändert habe in den andern: „Omne habens aliquid realiter suae quidditati coniunctum....“² Es kommt uns hier nur darauf an, daß nach Cajetans Lehre alle Geschöpfe, auch die Engel, sachlich zusammengesetzt sind aus Wesenheit und Dasein.

Fassen wir das von Ägidius, Capreolus, Cajetanus Gesagte zusammen, so erhalten wir über das Dasein folgenden Aufschluß: Das Dasein ist in allen Geschöpfen etwas von der Wesenheit sachlich Verschiedenes; es ist nichts Göttliches, aber auch nicht eigentlich Erschaffenes; es ist weder eine Substanz noch ein Akzidens, es sei denn zurückführungsweise (reductive); es ist weder ein Ganzes noch Teil eines Ganzen, sondern nur in einem Ganzen; es ist weder ein Ding („res“ oder „ens“) noch ein Nichts, sondern das, wodurch ein Ding ist; es ist nicht die Wesenheit, aber auch kein von der Wesenheit verschiedenes Seiendes; es geht mit der Wesenheit eine sachliche Zusammensetzung ein, bildet aber streng genommen mit ihr kein „compositum“; es teilt der Wesenheit keine Realität mit, ist aber doch ihr realer Akt; es ist kein Seinsprinzip (principium essendi), macht aber doch, daß die Wesenheit wirklich ist; kurz, es ist nur die „ratio essendi“, die Eigentlichkeit des Daseins.

Durch diese Untersuchungen wird der Graben, der die Verteidiger und Bekämpfer des sachlichen Unterschiedes zwischen Wesenheit und Dasein trennt, so schmal, daß man fast versucht wäre, über ihn die Hand zu reichen und zu sagen: Schließen wir Frieden; es lohnt sich nicht, um ein solches

¹ L. c. Decimo differunt.

² Vgl. darüber Piccirelli, De distinctione actuata inter essentiam existentiamque creati entis intercedente (Neapoli 1906) 226, n. 109 sqq.

Luftgebilde weiter zu streiten, verwenden wir Zeit und Kraft auf etwas Fruchtbringenderes.

Von der andern Seite drängt sich aber unwillkürlich die Frage auf: Kann eine Meinung, die sich nur mit Zuhilfenahme solch spitzfindiger Tüfteleien aufrecht erhalten läßt, die unentbehrliche Grundlage der ganzen christlichen Philosophie sein? Arme christliche Philosophie, wenn das wahr wäre! Da brauchte man sich nicht zu wundern, daß den Draußenstehenden das Verständnis für dich vollständig abgeht, und daß sie keine Lust haben, deine Bekanntschaft zu machen. Auch unter dieser Rücksicht ist durchaus daran festzuhalten, daß die christliche Philosophie ohne solche Subtilitäten bestehen kann und auf kein derartiges Fundament schwankender Begriffe aufgebaut werden muß. Wenn man sagte, die christliche Philosophie führt zu Höhen hinauf, auf denen die Luft der Metaphysik so fein wird, daß nur sehr geübte geistige Hochlandswanderer es dort ohne spekulative Atembeschwerden aushalten können, so wäre eine solche Aussage weder verwunderlich noch abschreckend; denn niemand braucht weiter zu steigen, als seine Kräfte gestatten. Aber wenn gleich beim ersten Beginn des Aufstieges solche Hindernisse in den Weg gewälzt werden, so wirkt das allerdings abschreckend auf viele, die nicht bloß nachsprechen, sondern sich selbst denkend emporarbeiten möchten zum Erschauen der Wahrheit.

IV.

Die sachliche Unterscheidung zwischen der geschaffenen Wesenheit und ihrem Dasein ist nicht erforderlich, damit der Unterschied zwischen Gott und den Geschöpfen gewahrt werde. Die Verteidiger der „*realis distinctio*“ behaupten heutzutage ziemlich allgemein, ohne die Annahme des sachlichen Unterschiedes zwischen der geschaffenen Wesenheit und ihrem Dasein lasse sich der Unterschied zwischen Gott und den Geschöpfen nicht aufrecht erhalten¹. Nun haben aber

¹ Zum Beispiel Del Prado: „*Sublata reali compositione substantiae et esse in omnibus quae sub Primo Ente sunt, de medio tollitur nota characteristica seu differentia primaria qua Deus secernitur a creaturis*“ (De Veritate fundamentali Philosophiae Christianae [Friburgi Helvetiorum 1911] 76sq.).

schon mehr als einmal allgemeine Kirchenversammlungen die Lehre über Gott und die Geschöpfe vorgetragen, ohne auch nur mit einer Silbe von jenem Unterschied zu sprechen. Sollten sie wirklich das Wichtigste und Grundlegende übersehen haben? Begnügen wir uns mit den Entscheidungen des Vatikanums. Das Konzil lehrt:

„Die heilige, katholische, apostolische, römische Kirche glaubt und bekennt, daß ein wahrer und lebendiger Gott ist, der Schöpfer und Herr Himmels und der Erde, allmächtig, ewig, unermesslich, unbegreiflich, unendlich im Erkennen und Wollen und in jeglicher Vollkommenheit. Weil er ein einziges, für sich bestehendes, ganz einfaches, unveränderliches geistiges Wesen ist, so ist er als sachlich und wesentlich von der Welt verschieden zu bezeichnen, in sich und aus sich vollkommen glücklich und unaussprechlich erhaben über alles, was außer ihm wirklich und denkbar ist.

„Dieser einzig wahre Gott hat in seiner Güte und allmächtigen Kraft, nicht um seine Seligkeit zu vermehren, auch nicht um seine Vollkommenheit zu erlangen, sondern um sie durch die Güter, die er den Geschöpfen mitteilt, zu offenbaren, aus freiem Ratschluß zugleich im Anbeginn der Zeit eine doppelte Schöpfung aus dem Nichts hervorgebracht, eine geistige und eine körperliche, Engel und Welt, sodann gleichsam als Bindeglied die aus Geist und Körper bestehende menschliche Natur“ (3. Sitzung, 1. Kap.).

„Dieselbe heilige Mutter, die Kirche, hält fest und lehrt, daß Gott, der Ursprung und das Endziel aller Dinge, durch das natürliche Licht der menschlichen Vernunft aus den Geschöpfen mit Sicherheit erkannt werden kann; „denn sein Unsichtbares wird auf Grund der Schöpfung in den erschaffenen Dingen denkend geschaut“ (3. Sitzung, 2. Kap.).

Warum sagt das Konzil nicht auch: „In Gott ist Dasein und Wesenheit ein und dasselbe, während in den Geschöpfen Dasein und Wesenheit sachlich verschieden sind“, wenn dieser Satz die Grundbedingung zur richtigen Erfassung des charakteristischen Unterschiedes zwischen Gott und den Geschöpfen ist? Etwa, weil das Konzil keine Fragen der Metaphysik behandelt? Aber es handelt sich doch um die wichtigste und

unentbehrlichste aller Vorfragen des Glaubens. Auch weist das Konzil eine Reihe philosophischer Irrtümer ausdrücklich zurück, so z. B. daß Gottes und des Weltalls Wesenheit ein und dieselbe sei, daß die Geschöpfe ein Ausfluß der göttlichen Wesenheit seien, daß die göttliche Wesenheit sich zum All entwickele, „endlich, daß Gott das allgemeine oder unbestimmte Sein sei, das dadurch, daß es sich selbst bestimme, die Gesamtheit der nach Gattung, Art und Einzelwesen verschiedenen Dinge bilde“ (*Canones de Deo rerum omnium creatore*). Wie nahe hätte es doch gelegen, bei dem letzten Satz hinzuzufügen: „oder daß das Sein der Dinge dasselbe sei wie ihre Wesenheit“. Warum ist diese Fundamentalwahrheit unausgesprochen geblieben? Ohne Zweifel, weil die Kirche solche Streitigkeiten, die bloße Schulfragen sind und die Hinterlage des Glaubens nicht berühren, nicht zum Gegenstand feierlicher Entscheidungen macht. Sie läßt die Theologen derartige Meinungsverschiedenheiten unter sich auskämpfen und gestattet ihnen solche Lehren, wie die von dem sachlichen Unterschied zwischen Wesenheit und Dasein zu bekämpfen und anzugreifen, oder sie aufzustellen und zu verteidigen. Damit gibt sie unmittelbar zu verstehen, daß sie diese Lehren nicht für notwendig zur Hut der geoffenbarten Wahrheiten hält. Auch in den Verhandlungen des Konzils, in denen doch die betreffenden philosophischen Ansichten berührt werden, ist mit keinem Wort die Rede von dem Unterschied zwischen Wesenheit und Dasein¹. In den vorbereitenden Besprechungen der Theologen war die Frage allerdings einmal angeschnitten, aber auch sogleich als nicht zur Sache gehörig zurückgewiesen worden. Das war auch die Ansicht der Konzilsväter, und dabei hatte es sein Bewenden². Die sachliche Unterscheidung von Wesen-

¹ Vgl. *Conciliorum Collectio Lacensis* VII 114 f.

² Gegen die Verwerfung der pantheistischen Irrtümer: *Dei et rerum omnium substantiam vel essentiam esse unam eandemque* und *Deum esse ens universale*..., war eingewendet worden: *In Deo quidem idem esse essentiam et substantiam*; „sed in creaturis essentia est idealis et universalis, substantia est realis et determinata, sicut S. Thomas docet in creaturis essentiam et existentiam realiter differre... Pantheistas non ideo esse improbandos, quia Esse universale admittunt, quod omnes contineat ideas... quoniam etiam Scholastici idipsum affirmant, sicut apparet ex S. Thoma, qui docet illud quod primo intellectus accipit, quasi notissimum et in quod conceptus resolvit,

heit und Dasein in den Geschöpfen wurde also nicht für notwendig gehalten zur rechten Erkenntnis Gottes und zur Vermeidung des Pantheismus.

Warum sollte sie auch dazu nötig sein? Man erwidert: Ein Wesen, dessen Dasein und Wesenheit sachlich nicht verschieden sind, ist ein reiner Akt, ist ungeworden, unvergänglich, unendlich vollkommen, ist Gott selbst. Wenn man also in der sichtbaren Welt Dasein und Wesenheit nicht sachlich unterscheidet, so erklärt man: Die Welt ist Gott; der Pantheismus ist unvermeidlich.

Wirklich? Wenn ich einen Kieselstein in der Hand habe, muß ich dann erst eine Untersuchung über das Verhältnis seines Daseins zu seiner Wesenheit anstellen, um zu erkennen, daß er kein unendlich vollkommenes Wesen ist? Ist das Entstehen und Vergehen einer Pflanze oder eines Tieres vor der gleichen Untersuchung nicht erkennbar? Kann nicht ein jeder an sich selber lernen, was Vergänglichkeit ist, ehe er eine Ahnung von jener spitzfindigen philosophischen Frage hat? Das Werden der Dinge, ihre Veränderungen, ihre Beschränktheit sind Tatsachen, die uns ohne weiteres vor Augen stehen. Das Gewordene weist aber auf ein Ungewordenes, das Ver-

est ens“. Die Antwort auf diesen Einwurf lautet: „Ego non video, quid haec omnia valeant contra formam, qua damnatio pantheismi in schemate proponitur; nisi forte contendatur ens universale et essentias rerum creabilium esse formaliter ipsum exemplar, ut in Deo est, ac proinde esse ipsam essentiam divinam. . . . Ut rem paucis expediam: primo quidem non quaeritur, utrum essentia universalis et substantia singularis in creaturis distinguantur realiter, sed unica quaestio est, utrum essentia illa universalis sit ipsamet essentia divina. . . .“ In einer Anmerkung wird beigelegt: „S. Thomas distinguit quidem essentiam, quae definitione exprimitur, h. e. essentiam abstractam et universalem ab existentia, seu ab essentia, ut realiter et concrete cum notis individuantibus existit in rebus; sed nec S. Thomas nec ullus scholasticorum hoc modo, ut ex nova philosophia dicitur, distinguit essentiam et substantiam. . . .“ (Coll. Lac. VII 1619 f.) Diese Erörterungen überzeugten die Konzilsväter, und in den Konzilsitzungen war keine Rede mehr von der sachlichen Unterscheidung zwischen Wesenheit und Dasein. Man kann also nicht sagen, die Konzilsväter hätten an diese Unterscheidung gar nicht gedacht. Sie haben daran gedacht, aber sie nicht für notwendig gehalten zur Überwindung des Pantheismus. Und doch wird diese Notwendigkeit heutzutage behauptet. Del Prado: „Ablata reali compositione substantiae et esse in omnibus quae sub Primo Ente sunt, non potest fugi error Pantheismi“ (De veritate fundamentali 74).

änderliche auf ein Unveränderliches, das Beschränkte auf ein Unbeschränktes, das Verursachte auf ein Unverursachtes, das Nichtnotwendige auf ein durchaus Notwendiges hin. Wenn das letzte Glied in der Kette der verursachten Dinge durch das vorausgehende Glied als seine Ursache bedingt ist, und dieses vorausgehende durch ein drittes, und das dritte durch ein viertes und so weiter, so können alle vorausgehenden Glieder doch niemals den vollgenügenden Grund irgend eines nachfolgenden Gliedes bieten, wenn nicht schließlich etwas da ist, was nicht mehr bedingt, sondern durchaus unbedingt ist. Denn jedes Glied ist für das nachfolgende nur dann ein genügender Grund, wenn es selbst einen genügenden Grund hat. Mögen dieser Wenn Tausende, Millionen und Milliarden ohne Zahl sein, das Wenn kann durch keine Vervielfältigung zur Wirklichkeit werden, es sei denn, daß am Anfang der Reihe ein unbedingtes Wesen steht. Alles Verursachte fordert schließlich eine unverursachte Ursache.

Dieser Schluß von dem Ungenügenden auf ein Selbstgenügendes wird als Gottesbeweis sowohl von den Leugnern wie von den Vertretern der „*realis distinctio*“ vorgetragen. Die Tatsache, von der sie ausgeht, ist das Ungenügende der veränderlichen Dinge; der Schluß lautet auf eine erste unveränderliche Ursache aller Veränderungen. Daß die Dinge um uns veränderlich sind, Veränderlichkeit im weitesten Sinne genommen, brauchen wir nicht erst aus der Lösung der spekulativen Frage über das Verhältnis von Wesenheit und Dasein zu lernen. Alles ruft uns zu: Ich bin nicht immer so gewesen, ich werde nicht immer so sein; ich bin nicht notwendig; ich bin ein zufälliges Wesen und verdanke einer höheren Ursache mein Dasein.

Der hl. Thomas legt in der „*Summa theologia* 1 q. 2, a. 3“ fünf Gottesbeweise vor: 1. Die Bewegung (Veränderung) in der Natur führt uns auf einen unbewegten Beweger. 2. Die Wirkursachen in der Natur fordern eine höchste Wirkursache, die nicht bewirkt ist. 3. Es gibt vieles, was möglich und nicht wirklich ist. Aber nicht alles kann möglicherweise nicht sein, sondern etwas muß notwendig sein. Da nun nicht alles Notwendige durch eine andere Ursache notwendig sein kann,

so muß es ein Wesen geben, das durch sich selbst notwendig ist. 4. Unter den Naturdingen sind die einen mehr, die andern weniger vollkommen. Das mehr oder weniger Vollkommene weist aber auf ein durchaus Vollkommenes hin, von dessen Vollkommenheit alles Übrige mehr oder weniger Vollkommene her stammt. 5. Die Zweckstrebigkeit in der Natur führt uns zu einem ordnenden Geist, der alle Dinge zu ihrem Ziele lenkt.

In diesen fünf Beweisen findet sich gar keine Berufung auf den Unterschied zwischen Wesenheit und Dasein in den Naturdingen. Folglich hat der hl. Thomas die Lehre über diesen Unterschied nicht als das notwendige Fundament der Gottesbeweise angesehen. Sonst wären die Gottesbeweise, wie er sie in dem dritten Artikel der zweiten Quästion vorlegt, ohne Fundament. Später hat er allerdings aus den Beweisen für das Dasein Gottes weitere Schlüsse gezogen und dabei auch betont, daß den Geschöpfen das Dasein nicht wesenhaft zukommt, z. B. 1 q. 3, a. 4; q. 44, a. 1; q. 61, a. 1; aber wenn wir auch voraussetzen, daß nach Thomas das Dasein der Geschöpfe von ihrer Wesenheit sachlich verschieden sei, so ergibt sich daraus doch nur, daß diese Folgerung der Schlußstein der Lehre über das Verhältnis Gottes und der Geschöpfe ist und nicht das Fundament der Gottesbeweise; denn das Fundament wird nicht auf das Haus gesetzt, sondern ist die Grundlage, auf der das Haus errichtet wird.

Das Fundament, auf dem der Gottesbeweis aufgebaut wird, ist das Ungenügende der Welt um uns und in uns, das laut nach einer vollgenügenden Ursache ruft. Wenn die Naturwesen sich nicht selbst als beschränkt, veränderlich, verursacht bezeugten, dann würde keine Spekulation über den Unterschied zwischen Wesenheit und Dasein aus ihnen ein Zeugnis für Gottes Dasein herauslocken können. Weil sie aber unabhängig von dieser Spekulation ihr Zeugnis für Gott ablegen, darum macht der Heilige Geist¹ alle Menschen, auch die Nichtphilosophen, für die Unkenntnis Gottes verantwortlich.

Aber wie soll Gott aus den Geschöpfen erkannt werden, außer insofern sie kontingent (nichtnotwendig) sind, und wie

¹ Weish. 13 und Röm. 1.

können sie kontingent sein, wenn in ihnen Wesenheit und Dasein ein und dasselbe ist? Antwort: Schon die Frage an sich steht auf einem falschen Standpunkt. Bei den Gottesbeweisen handelt es sich zunächst gar nicht darum, welches der tiefste Grund der Kontingenzenz ist, sondern einfach um die Tatsache, daß die Geschöpfe kontingent sind. Diese Tatsache steht aber ganz unabhängig von der Untersuchung über die Realdistinktion fest. Alles Veränderliche ist nicht notwendig; denn das Sosein- und auch Andersseinkönnen ist das Gegenteil der Notwendigkeit. Was aus seinem innern Wesen notwendig ist, kann nur so sein, wie es ist, und kann nicht anders sein. Das Veränderliche hat also den Grund, warum es so und nicht anders ist, nicht in sich selbst, sondern in einem andern, von dem es zum Sein und zum Sosein bestimmt wurde. Wollen wir nicht zum blinden Zufall, zur Abkehr von allem vernünftigen Denken, uns flüchten, dann bleibt uns nichts übrig, als die Gesamtheit alles Veränderlichen auf die Verursachung durch ein Unveränderliches, in seinem Sein durch innere Notwendigkeit Bestimmtes, zurückzuführen. Das aus Wirklichkeit und Möglichkeit Zusammengesetzte, d. h. das Veränderliche, hat zur Voraussetzung eine reine Wirklichkeit ohne jede Spur von bloßer Möglichkeit. Zu dieser Schlußfolgerung bedürfen wir keiner vorausgehenden Untersuchung über die Frage, ob der Unterschied zwischen Wesenheit und Dasein in den veränderlichen Dingen physisch oder metaphysisch sei.

Man sagt zuweilen: Wodurch beweisen denn die Gegner der Realdistinktion die Kontingenzenz der Dinge? Durch ihr Geschaffensein. Und wodurch beweisen sie das Geschaffensein der Dinge? Durch ihre Kontingenzenz. Also ein fehlerhafter Zirkelschluß in bester Form.

Es ist zwar nahezu unglaublich, aber eine Tatsache, daß dieser Einwand mehr als einmal erhoben worden ist. Man schlage doch in irgend einem Werke eines scholastischen Philosophen den Gottesbeweis aus der Kontingenzenz nach, und man wird finden, daß niemand bei dem Kontingenzenzbeweis das Geschaffensein der Dinge voraussetzt, sondern daß die Kontingenzenz als eine gegebene Tatsache genommen wird, von der man zur notwendigen Ursache aufsteigt.

Zur Beleuchtung dieses Satzes sei hier aufs Geratewohl nur auf zwei Philosophen verwiesen, deren Ausführungen mir zufällig zur Hand sind: H. Straubinger¹ und J. Hontheim².

Doch wozu Beispiele häufen in einer von vornherein ganz klaren Sache? Wer wäre denn so unvernünftig, daß er zuerst die Kontingenz definierte als Abhängigkeit von Gottes Schöpferwillen und dann aus diesem Kontingenzbegriff bewiese, daß die kontingenten Dinge von Gott geschaffen seien? Die Vertreter der „*realis distinctio*“ leisten ihrer Sache keinen

¹ Philosophisches Jahrbuch 23 (1910) 142 f.: „Der kosmopolitische Kontingenzbeweis geht aus von dem Sein der Welt. . . . Das Argument hat also eine reale, nicht bloß eine gedankliche Grundlage, wenn man wenigstens an der realen Existenz der Welt festhalten will. Das Sein der einzelnen Welt Dinge erweist sich bei näherer Betrachtung als bedingtes. Bezüglich vieler Dinge wird die Bedingtheit ihres Seins schon durch den Augenschein, jedem einzelnen Menschen seine eigene durch das unmittelbare Bewußtsein klar. . . . Die Realität der Welt Dinge in der Form der Bedingtheit ist durch den Fortschritt der Naturwissenschaft nicht aufgehoben, sondern erweitert und vertieft. Heute steht die Bedingtheit der größten Weltkörper und der kleinsten Welteinheiten, des materiellen, organischen und geistigen Seins empirisch fest. . . . Gerade in diesem Punkte zeigt sich, wie die Philosophie von der Empirie gewinnen kann und soll. Aus der Bedingtheit der einzelnen Welt Dinge folgert sie die Bedingtheit des Weltganzen, weil es logisch unmöglich ist, das Unbedingte als Summe von bedingten Einheiten zu nehmen. Ein zweiter Schritt führt von hier aus zu einem Bedingenden, das selbst nicht mehr bedingt ist, das also unbedingt Ursache, aber nicht Wirkung ist.“

² *Institutiones Theodiceae* (Friburgi 1893) n. 191: „Saltem ea quae in mundo videmus de facto contingentia sunt. Quae enim absoluta necessitas, ut Paulus hodie vivat, ut tot praecise existent homines, animalia, atomi cuiusvis elementi? Cur igitur existunt res mundanae, cum non esse potuerint? Respondebis hodie has res esse, quia heri aliae erant, ex quibus cum necessitate ortae sunt. Sed cur illae res heri erant? Hesternus dies, inquis, rationem habet in nudiustertius. At cur totus hic processus rerum mundanarum, ut fingis, aeternus existit, cum aperte potuerit vel non esse vel aliter esse? Magna enim evidentia illud mentem ferit ordinem mundanum non esse absolute necessarium, non repugnare alium elementorum numerum, aliam combinationem, alium motum, alium situm, aliud singularum rerum tempus, et omnia haec, si aeterna ponantur, ab aeterno potuisse aliter se habere. Cur igitur res sunt, et cur tales sunt; cur erant, si vis, ab aeterno? Cur v. g. in mundo non est aliquanto plus auri et minus argenti? Aliud responsum nemo invenire potest quam aliquam causam primam libera voluntate hunc mundum condidisse et libere disposuisse. . . . Cur igitur est hic mundus? Quia Deus voluit. Cur Deus voluit? Quia voluit; potuit etiam pro libertate sua aliud velle, et tunc mundus esset alius.“

guten Dienst, wenn sie ihr mit solchen Behauptungen nachhelfen wollen. Man könnte ihnen mit der gleichen Leichtigkeit vorwerfen, sie gerieten selbst in einen „*circulus vitiosus*“, weil sie sagten: In den außergöttlichen Dingen können Wesenheit und Dasein nicht sachlich eins sein, da sie sonst Gott wären; sie sind aber nicht Gott, da in ihnen Wesenheit und Dasein sachlich verschieden sind. Dieser Vorwurf wäre nicht besser und nicht schlechter als die Anschuldigung eines „*circulus vitiosus*“, die sie gegen die Leugner der „*realis distinctio*“ erheben.

Ob eine Begriffsbestimmung zu einem „*circulus vitiosus*“ führt oder nicht, hängt davon ab, von welchem Standpunkt aus sie gegeben ist, und welchen Gebrauch man von ihr machen will. Wer aus der Kontingenz die Notwendigkeit der Erschaffung beweisen will, darf in den Kontingenzbegriff das Geschaffensein nicht hineinnehmen. Wer aber die Schöpfung schon als bewiesen voraussetzt, kann das Ergebnis der Beweisführung benützen, um den Kontingenzbegriff in sein volles Licht zu rücken. Das ist kein fehlerhafter Zirkelschluß, sondern die aus der Logik wohlbekannte und oft mit Nutzen angewandte „*demonstratio regressiva*“.

(Schluß folgt.)

Der älteste Sentenzenkommentar aus der Oxforder Franziskanerschule

Ein Beitrag zur Geschichte des theologischen Lehrbetriebs
an der Oxforder Universität

Von Franz Pelster S. J.

Dank der historischen Forschung hat in den letzten Jahrzehnten die mittelalterliche Scholastik wieder Gestalt und Leben gewonnen. Wo aber konkrete Gestalt sich enthüllt, wo Geist und Leben strömt, da tritt nicht allein der einheitliche Grundcharakter hervor, da zeigen sich bald die individuellen Züge, die verschiedenen Ausprägungen des Lebens. So ist es auch mit der mittelalterlichen Scholastik. Die ersten unterscheidenden Grundlinien sind freilich längst gezogen. Neben den althergebrachten Einteilungen in Thomismus, Skotismus, Nominalismus, die freilich trotz der neueren Forschungen noch ganz bedeutend geklärt und vertieft werden müssen, führte für das 13. Jahrhundert Ehrle in seinen bekannten Untersuchungen die Scheidung in Augustinismus und Aristotelismus durch; Mandonnet wies für Paris eine averroistische Schule nach; Baeumker machte auf das Bestehen einer stark naturwissenschaftlich und neuplatonisch gefärbten Nebenströmung aufmerksam; Ehrle wiederum deutete auf die noch gänzlich unerforschte Augustinerschule des 14. Jahrhunderts hin.

Gibt es nun neben diesen Unterscheidungen, die mehr in dem behandelten Stoff und in der Zugehörigkeit zu einer bestimmten Körperschaft ihren Grund haben, auch solche, die auf nationaler Verschiedenheit beruhen? M. de Wulf¹ hat dieses Problem untersucht. Er stellt die romanische und anglo-keltische Denkweise der germanischen gegenüber. So dankenswert an sich dieser Versuch auch ist, so dürfte er doch kaum als gelungen zu bezeichnen sein. Die Arbeit leidet an zwei Grundfehlern: dem Mangel an solidem Induktionsmaterial und einer gewissen Voreingenommenheit, die in der damals noch

¹ La formation du tempérament national dans les Philosophies du 13^e siècle; Revue Néo-Scholastique 23 (1921) 59—72.

herrschenden Kriegspsychose gewiß ihre Entschuldigung findet. Wichtige Vorarbeiten hat dann Grabmann durch seine bekannten Arbeiten über deutsche und italienische Scholastiker geleistet.

Wollen wir das Problem befriedigend lösen, so dürfen wir freilich diese langwierigen und mühevollen Vorarbeiten nicht scheuen. Nur durch Induktion, nicht durch willkürliche, mehr subjektiv begründete Intuition gewinnt der Forscher Ergebnisse, die der Kritik auf die Dauer standhalten. Es scheint deshalb geboten, die Entwicklung der Scholastik in den einzelnen Ländern zu verfolgen. Bei dieser Arbeit sind allerdings zwei Fehler zu vermeiden: Wir dürfen nicht die zahlreichen Fäden übersehen, die in jener Zeit von einem Land zum andern hinüberleiteten, von einer Universität zur andern. Ich erinnere nur daran, daß damals zahlreiche Mitglieder der Mendikantenorden von Italien nach Paris und Oxford wanderten und von England und Frankreich an die Kurie, nach Florenz, Bologna und Assisi, daß es zu Paris eine „*natio anglicana*“ gab und daß Engländer und Franzosen an deutschen Schulen wirkten. Sprechende Zeugen dieser engen, geistigen Verbindung sind die Handschriften unserer Bibliotheken. Nicht allein die Sterne erster Größe, ein Anselm, Albert, Thomas, Skotus, finden sich über die Bibliotheken der abendländischen Kulturwelt zerstreut, auch Sterne zweiter und dritter Größe, wie Herveus, Durandus, Thomas Sutton, Richardus de Mediavilla¹, Wilhelm von Alnwick, treffen wir in den verschiedenen Ländern. Dabei ist es besonders interessant, daß zahlreiche scholastische Handschriften, die in Paris, Oxford, Südfrankreich geschrieben wurden, ihren Weg bis in die bayrischen Klöster, bis nach Assisi, Padua, Florenz, Bologna und im ausgehenden 14. und im 15. Jahrhundert selbst bis in den Osten Europas fanden. Es gibt also keine rein autochthon gewachsene Scholastik.

¹ W. Lampen hat kürzlich gegen den englischen Ursprung Richards Bedenken erhoben (*De patria Richardi de Mediavilla O. F. M.*: Arch. Franc. Hist. 18 [1925] 298—310). Ich hoffe bald nachweisen zu können, daß diese Bedenken in Betreff der Heimat Richards de Meneville — dies ist sein Name — kaum zu Recht bestehen.

Eine zweite Fehlerquelle könnte darin liegen, daß vorschnell Eigenarten dieses oder jenes Scholastikers auf die andern Vertreter des gleichen Volkes übertragen werden. Was bei dem einen oder andern charakteristisch ist, muß darum noch keineswegs typisch sein. Es können bei den einzelnen ganz andere Faktoren hineinspielen, die eine bestimmte Lehre oder Methode begünstigen. So folgt z. B. aus der Tatsache, daß mehrere englische Dominikaner Anhänger des Thomismus sind, keineswegs, daß der Thomismus nun gerade englischer Geistesart am besten entspreche. Aus solcher Quelle stammende Versehen werden am leichtesten gerade durch zusammenhängende Behandlung mehrerer aus demselben Lande stammenden Scholastiker gebessert.

Wenn ich in diesen und mehreren folgenden Studien Vorarbeiten zur Erforschung englischer Scholastik und damit auch englischer philosophisch-theologischer Eigenart biete, so waren besonders zwei Gründe maßgebend. Einmal ist nach den bisherigen Forschungen gerade bei den Engländern eine eigenartige, reichlich strömende Quelle spekulativen und auch naturwissenschaftlichen Denkens zu vermuten. Wir dürfen eben nicht vergessen, daß im Mittelalter Frankreich, das klassische Land der Schule, abgesehen von dem großen Methodiker Abaelardus, keine scholastischen Köpfe ersten Ranges hervorgebracht hat, daß aber die insulare Scholastik den großen Italienern Petrus Lombardus, Bonaventura, Thomas von Aquin und Matthäus ab Aquasparta einen Richard von St. Viktor, Robert Grosseteste, Alexander von Hales, Richard von Media-villa, Skotus und Ockham gegenüberstellen kann. Ferner liegt gerade bei Erforschung der englischen Scholastik eine bedeutende Schwierigkeit in der weiten Zerstreutheit des handschriftlichen Materials, so daß selbst die an scholastischen Handschriften reichsten Bibliotheken, wie die Pariser Nationalbibliothek, die Vaticana, die Bodleiana nebst den Bibliotheken der Oxforder Kollegien, allein zur Behandlung eines Lehrers in den seltensten Fällen genügen. Die auf zahlreichen Bibliotheksreisen gesammelten Notizen, welche Seine Eminenz Kardinal Ehrle mir in freigebigster Weise zur Verfügung stellte, sowie eigene Aufzeichnungen, die ich bei wiederholtem Besuch der

hier besonders wichtigen italienischen Bibliotheken und bei einem mehrmonatigen Aufenthalt in England machen konnte, boten gerade für dieses Thema eine große Erleichterung.

Zu den Änderungen, welche besonders deutliche Spuren im englischen Lehrbetrieb des 13. Jahrhunderts hinterlassen haben, gehört jedenfalls nicht an letzter Stelle die Einführung der Sentenzen des Petrus Lombardus als Textbuch. Diese Sentenzen, deren Wurzeln bis tief in die patristische Spekulation, zumal jene des hl. Augustin, hinabreichen, gaben mit ihrem die ganze Heilslehre umfassenden Inhalt, ihrem kunstvollen Aufbau und ihrer reichen Problemstellung der theologischen Systematik und Spekulation die wirksamsten Antriebe. So dürfte es gerechtfertigt sein, wenn ich hier mit der ältesten Geschichte der Sentenzenkommentierung in Oxford, Englands erster und tonangebender Universität, beginne.

In dieser Abhandlung möchte ich zunächst aus den bisher bekannten Quellen alles zusammenstellen, was wir über die Einführung der Sentenzen als Textbuch in Oxford wissen, alsdann werde ich etwas eingehender über literarhistorische Fragen berichten, welche den neu aufgefundenen, wahrscheinlich ältesten Kommentar aus der englischen Franziskanerschule betreffen. In weiteren Arbeiten gedenke ich den gleichen Kommentar nach seiner inhaltlichen und problemgeschichtlichen Seite zu behandeln und ebenso den Kommentar des Richard Fishacre, die älteste Erklärung der Sentenzen aus der englischen Dominikanerschule.

I.

Zwei Männer zumal, die in der englischen Geschichte wohlbekannt sind, machen nähere Angaben über den neu aufkommenden Brauch; der Dominikaner Nikolaus Trivet¹ in seinen Annalen und der Franziskaner Roger Bacon in seinem *Opus minus*. Nikolaus Trivet² erzählt uns, wie der Oxforder

¹ Über Trivet und seine literarische Tätigkeit vgl. F. Ehrle, Nikolaus Trivet, sein Leben, seine *Quodlibet* und *Quaestiones ordinariae*: Baumerker Beitr. Supplementbd. 2 (Münster 1923) 1—63.

² F. Nicholai Triveti de ord. fratr. praed.: *Annales*, ed. Th. Hog (Londini 1845) 229: „Fuerat huic [B. Edmundo Rich, archiepiscopo Cantuariensi, † 1240] socius in schola magister Robertus Bacon, qui Oxoniis regens in theologia

Magister Robert Bacon sich dem Dominikanerorden angeschlossen habe. Ähnlich wie in Paris Johannes a S^o Egidio O. Pr.¹ und Alexander von Hales O. Min.² ihren Lehrstuhl beibehielten, so geschah dies auch zu Oxford. Robert wurde so der Begründer der Oxforder Dominikanerschule³. Nach Trivet er-

praedicatorum ordinem est ingressus. Post ingressum vero lectiones suas in scholis sancti Edwardi per plures continuavit annos; sub quo primus de fratribus incepit frater Ricardus de Fissacre Oxoniensis [*lege* Exoniensis] diocesis legens una cum fratre Roberto praedicto in scholis, quas fratres infra locum, quem nunc habitant, habuerant. Hic Ricardus super Sententias scriptum temporibus suis perutile composuit et super Psalterium usque ad psalmum septuagesimum postillas edidit pulcherrimas, moralitatibus suavissimis intermixtas.“

¹ Vgl. F. Ehrle, S. Domenico, le origini del primo studio generale del suo ordine a Parigi e la Somma teologica del primo maestro, Rolando da Cremona: Miscell. Domenicana (Romae 1923) Separatabz. 8 f.; H. Denifle, Quellen zur Gelehrten-geschichte des Predigerordens: Archiv für Literatur- und Kirchengesch. 2 (1886) 204.

² Chronicles and Memorials: Roger Bacon, Opus minus, ed. Brewer (London 1859), 325 f.

³ Nach A. Wood (City of Oxford, ed. Clarke, 2, 335: Oxford Hist. Society Vol. 17), dem noch neuerdings R. Martin (Quelques premiers maîtres Dominicains de Paris et d'Oxford: Revue des Sciences Philos. et Théol. 9 [1920] 559) sich anschließt, wäre Johannes a S^o Egidio der erste Lehrer bei den Oxforder Dominikanern gewesen. Diese Ansicht, die letztlich auf eine Behauptung J. Lelands (De scriptoribus Britannicis [Oxford 1709] 252) sich stützt, ist nicht allein unbewiesen, sondern auch unhaltbar. Wie sogleich gezeigt wird, war Robert bereits am 23. Juni 1234 Dominikaner und Lehrer zu Oxford. John of St. Giles aber, der zu Mainz am 15. Juli 1235 im Auftrag Heinrichs III. an der Hochzeit Friedrichs II. mit Isabella teilnahm, kehrte erst nach dem 14. September 1235 aus Deutschland in seine Heimat zurück und wurde alsdann der Helfer und Ratgeber Grossetestes, wobei er zugleich auch im königlichen Dienst Verwendung fand. Die Belege finden sich, für die Teilnahme an der Hochzeit: Chronicles and Memorials: Matthaei Parisiensis Chronica maiora, ed. R. H. Luard Vol. 3, 324; für das Datum der Rückkehr und das Verhältnis zu Grosseteste: Chronicles and Memorials: Roberti Grosseteste epistolae, ed. R. H. Luard (London 1861), ep. 40, 131, ep. 15, 61, ep. 16, 62—63, ep. 20, 69—71; Matthaei Parisiensis Chronica maiora Vol. 5, 400 an. 1253; für den königlichen Dienst: Chronica maiora Vol. 3, 627 c. an. 1239, Vol. 4, 196 an. 1242; Rolls Series, Close Rolls, Henry III. (1237—1242) 215 an. 1240. — Jedoch ist John of St. Giles nicht identisch mit dem frater Johannes, des Königs Almosenier, der in den Close Rolls sehr häufig genannt wird, denn dieser ist bereits 1231 im Dienst des Königs. Zum letzten Mal begegnet uns meines Wissens Johannes 1258, wo er durch sein medizinisches Geschick Richard de Clare, den Grafen von Gloucester, vor dem Tode bewahrt (Matth. Par. Vol. 5, 705). J. S. Brewer (Chron. and Mem. Monum. Francisc. 1 [London 1858] 644) und noch jüngst R. Martin (Revue des Sciences Philos. et Théol. 9 [1920] 559) machen aus ihm

langte in Oxford als erster Dominikaner Richard Fishacre aus der Diözese Exeter die Lehrberechtigung. Er begann seine Tätigkeit unter Robert Bacon. Von ihm wird besonders hervorgehoben, daß er eine sehr brauchbare Erklärung zu den Sentenzen geschrieben habe¹. Diese Nachricht des englischen Historikers wird durch eine interessante Notiz vervollständigt, die Kardinal Ehrle schon vor Jahren in Cod. 43 des Oriel College zu Oxford sah². Zu Anfang des Manuskriptes, welches das erste, dritte und vierte Buch von Fishacres Kommentar umfaßt, liest man: „Fishacre in 1. 3. 4. Sententiarum, qui fuit primus qui scripsit super Sentencias de ordine suo in Anglia et iacet Oxonie inter fratres predicatorum.“ Fishacre war also der erste Dominikaner, welcher in Oxford die Sentenzen kommentierte.

Läßt sich die Zeit näher bestimmen? Ein „terminus ante quem“ ist sicher gegeben, da wir wissen, daß Fishacre bereits 1248 starb³. Nicht mit der gleichen Sicherheit läßt sich der „terminus post quem“ angeben. Robert Bacon schloß sich dem Orden an jedenfalls vor dem 1236 erfolgten Dekret Gregors IX., das eine bestimmte Zeit für das Noviziat verlangte. Denn Thomas von Eccleston erzählt uns, daß Robert noch vor Erlass dieses Dekretes gleich am Tage seines Eintritts die Profess-

und Johannes a S^o Egidio, Präbendar von Leighton und Archidiakon von Oxford, eine und dieselbe Person. Das ist unmöglich; denn einmal waren die Mendikanten keine Präbendare und Archidiakone, dann aber war, nach den Briefen Adams von Marisco (Chron. and Mem. Monum. Francisc. ep. 33, 132, ep. 64, 172), Johannes von Leighton und Oxford bereits vor 1248 ein vollständig abgelebter Greis, dessen Tod man täglich erwartete, der auf all seine Benefizien wegen seiner körperlichen und geistigen Unfähigkeit verzichten möchte, während der Dominikaner Johannes a S^o Egidio noch 1253 beim Tode Grossetestes (Matth. Paris. Vol. 5, 400) und 1258 (id. Vol. 5, 705) geistig völlig frisch ist.

¹ Siehe die Anmerkung 2, S. 53.

² Leider war es mir nicht möglich, die Handschrift von neuem einzusehen.

³ Matth. Paris. Chronica maiora Vol. 5, 16: „Et eodem anno (1248) duo fratres de eodem ordine, quibus non erant maiores, immo nec pares, ut creditur, viventes in theologia et aliis scientiis, videlicet frater Robertus Bacon et frater Ricardus Fishakele, qui egregie plurimis annis in eadem facultate legerunt et populis gloriose praedicaverunt verbum domini, ab hoc saeculo ad Deum migraverunt.“

gelübde abgelegt habe¹. Für den 23. Juni 1234 läßt sich Robert als Dominikaner nachweisen; denn an diesem Tage ergeht an den Rat von Oxford ein königlicher Erlaß, wonach alle Huren und Konkubinen der Kleriker innerhalb acht Tagen nach der Weisung des Kanzlers oder des Magisters Robert Grosseteste oder des Fraters Robert Bacun aufzufangen und ins Gefängnis zu setzen seien². Noch im Mai 1244 ist Robert an der Universität eine einflußreiche Persönlichkeit³. Da nun kaum anzunehmen ist, daß Richard Fishacre, dessen Namen ich leider bis jetzt in den Urkunden nicht auffinden konnte, als selbständiger „Magister regens“ neben Robert wirkte, so werden wir die Abfassungszeit des Sentenzenkommentars am besten in die Jahre nach 1240 oder vielleicht gar nach 1244 verlegen⁴.

¹ De adventu minorum in Anglia, ed. Analecta Franc. 1 (Ad Claras Aquas 1885) 248: „Ipse [Henricus III] recepit mandatum domini papae Gregorii, quod fratres praedicatores nullum obligarent, quominus posset ad quamcumque vellet religionem intrare, nec fratres suos novitios nisi completo anno probationis ad professionem reciperent. Consueverunt enim ipso die ingressus sui, si vellent, profiteri; sicque fecit bonae memoriae frater R. Bacun.“ Vgl. das Dekret bei A. Bremond, Bullarium ordinis praedicatorum 1 (Romae 1729) 90. Der zweite Teil des Dekretes bei Eccleston paßt freilich besser auf das Dekret Innozenz' IV. vom 17. Juni 1244 (a. a. O. 144), das in der Hauptsache eine authentische Erklärung der Verordnung Gregors IX. bildet.

² Rolls Series, Close Rolls, Henry III. (1231—1234) 568. Ein Eintrag in den Registern des Bischofs von Lincoln Hugo de Welles (1209—1235), wonach Magister Robertus Bacun für das halbe Einkommen der Kirche Heilforde präsentiert und nach Prüfung durch den Archidiakon von Oxford auch angenommen wird; läßt sich leider zeitlich nicht genauer umgrenzen. Vgl. Canterbury and York Society, Diocese of Lincoln (London 1909) 170.

³ Zugleich mit dem Prior der Predigerbrüder, dem Minister der Franziskaner, dem Kanzler Magister S. de Bovill, dem Magister Thomas, Archidiakon von Lincoln, und dem Magister John, Archidiakon von Cornwall, verbürgt sich frater Robert Bacun mit seinem Siegel dafür, daß ein der Universität in Gerichtssachen gewährtes Privileg nicht zum Nachteil des Königs gebraucht werde. Rolls Series, Cal. of the Patent Rolls, Henry III. (1232—1247) 442. Auch am 12. Februar 1236 und 7. Mai 1238 kommt sein Name in den Urkunden vor (a. a. O. 137 218).

⁴ Wenn Trivet an der oben mitgeteilten Stelle sagt, Fishacre habe zugleich mit Bacon in der Dominikanerschule gelehrt, so ist wohl in der Hauptsache an ein Lehren unter der Leitung Bacons zu denken, wie ja auch ausdrücklich gesagt wird, daß Fishacre unter Bacon begonnen habe. Zwei selbständige, nebeneinander lehrende „Magistri regentes“ in der Dominikanerschule zu Oxford sind jedenfalls gegen alles, was wir bis heute von

Roger Bacon¹, unser zweiter Zeuge, rügt in seinem „Opus minus“ als vierten Mißstand, der zum Niedergang der Theologie geführt habe, die Tatsache, daß die Sentenzen höher als die Heilige Schrift, die doch in erster Linie das Textbuch der Theologie sein sollte, geschätzt werden und die Baccalaurei der Sentenzen den Lektoren der Schrift vorangehen. Dabei erklärt er, die heiligen Lehrer und noch zu seiner Zeit die Gelehrten aus der alten Schule, wie ein Robert Grosseteste und ein Frater Adam von Marsh, hätten bei ihren theologischen

Oxforder Verhältnissen wissen. Für die Behauptung von R. Martin (La question de l'unité de la forme substantielle dans le premier collège dominicain à Oxford [1221—1248]: *Revue Néo-Scol.* 22 [1920], 107 109) Richard habe spätestens 1236 mit seiner Lehrtätigkeit begonnen, finde ich in den Quellen gar keinen Anhaltspunkt.

¹ Ich gebe den höchst interessanten Text vollständig wieder. Fr. Rogeri Bacon *Opera quaedam hactenus inedita*, ed. J. S. Brewer (London 1859) 328 f.: „Quartum peccatum est quod praefertur una sententia magistralis textui facultatis theologicae scilicet liber Sententiarum. Nam ibi est tota gloria theologorum, quae [i. e. qui] facit onus unius equi. Et postquam illum legerit quis, iam praesumit se de magistro theologiae, quamvis non audiat tricesimam partem sui textus. Et bacularius, qui legit textum, succumbit lectori Sententiarum Parisius. Et ubique et in omnibus honoratur et praefertur. Nam ille qui legit Sententias habet principalem horam legendi secundum suam voluntatem, habet et socium et cameram apud religiosos. Sed qui legit Bibliam, caret his et mendicat horam legendi secundum quod placet lectori Sententiarum. Alibi qui legit Sententias, disputat et pro magistro habetur; reliquus qui textum legit, non potest disputare, sicut fuit hoc anno Bononiae et in multis aliis locis. Quod est absurdum. Manifestum est igitur, quod textus illius facultatis subicitur uni sententiae magistrali. Sed pro hoc est statutum cuiuslibet facultatis. Nam omnis alia facultas utitur textu suo et legitur textus in scholis, quia statuto textu suo statuuntur omnia, quae pertinent ad facultatem. Quia propter hoc sunt textus facti [et] hic longe magis, quia textus hic de ore Dei et sanctorum allatus mundo, et est ita magnus, quod vix sufficeret aliquis lector ad perlegendum eum in tota vita sua secundum quod magistri legunt. Deinde sancti doctores non usi sunt nisi hoc textu neque sapientes antiqui, quorum aliquos vidimus, ut fuit dominus Robertus episcopus Lincolnensis et frater Adam de Marisco et alii maximi viri; quia vero Alexander fuit primus qui legit; et tunc legebatur aliquando sicut liber Historiarum — et adhuc legitur rarissime. — Et mirum est quod sic est exaltatus liber Sententiarum, quia liber Historiarum est magis proprius theologiae. Nam prosequitur textum a principio usque in finem exponendo ipsum. Et liber Sententiarum non adhaeret textui, sed vagatur extra textum per viam inquisitionis. Si igitur aliqua summa deberet praeferri in studio theologiae, debet liber Historiarum factus vel de novo fiendus, ut scilicet aliquis tractatus certus fieret de historia sacri textus, sicut fit in omni facultate.“

Vorlesungen nur die Schrift zu Grunde gelegt. Der erste, welcher über die Sentenzen gelesen habe, sei Alexander von Hales. Aber auch damals seien die Sentenzen ebenso wie die „*Historia scholastica*“ des Petrus Comestor nur hin und wieder erklärt.

In diesen Angaben Rogers ist Verschiedenes zu beachten. Zunächst redet der Verfasser nicht allein von Oxford, sondern auch von Paris und Bologna. Wir müssen also wohl zusehen, was von seinen Behauptungen für Oxford gilt, was nicht. So ist für die Zeit der Abfassung des „*Opus minus*“ um 1266 zu sagen, daß noch damals zu Oxford der Lektor der Schrift nicht unter dem Baccalaureus der Sentenzen stand. Denn es wird ausdrücklich hervorgehoben, daß zu Paris der Baccalaureus der Schrift einen niedrigeren Rang einnahm. Eine solche Erklärung stimmt vollständig mit dem überein, was wir aus dem großen Prozeß, der zu Anfang des 14. Jahrhunderts zwischen Dominikanern und Universität geführt wurde, über ältere Oxforder Bräuche erfahren. Nach den Prozeßakten wurde in Oxford im Gegensatz zu Paris verlangt, daß nur die Baccalaurei über die Schrift lesen könnten¹, mit andern

¹ In der Beschwerdeschrift der Dominikaner aus dem Jahre 1312 heißt es: „Item statutum fuit anno proximo iam elapso et amplius quod nullus legat bibliam biblice, nisi prius fuerit bachellarius theologie in universitate. Unde licet frequenter legerit extra universitatem sententias et bibliam, tamen in universitate Oxonie non admittitur ad legendum bibliam, nisi fuerit bachellarius, ut predicatur in statuto. Et hoc statutum [est] etiam, ut videtur, irrationabile, quia mutat ordinem doctrine, prius enim oportet scire intellectum littere, quod sit [L.: fit] per lecturam biblie, quam tractare difficiles questiones, quod sit [L.: fit] per lecturam sententiarum. Multi etiam sunt apti ad legendum bibliam, qui non sunt apti ad legendum sententias in universitate. Et sic per dictum statutum minuitur numerus ydoneorum ad legendum bibliam. Unde Parisius legunt bis per diversa tempora aliquid de biblia, antequam legant sententias“ (Oxford Hist.-Society Collectanea II 16 [1890] 226). Das Statut ist zwar sehr jungen Datums: 1311, aber wie in allen übrigen Streitpunkten greift die Universität auf älteren Brauch zurück, und sie wehrt sich gegen die von den Dominikanern beabsichtigte Einführung Pariser Gebräuche. Der Standpunkt Rogers kommt jenem der Universität recht nahe, während er von jenem der Dominikaner grundverschieden ist. — Die Universität antwortet auf diesen Beschwerdepunkt: „Item statutum est quod nullus legat bibliam biblice, nisi prius legerit sententias aut fuerit bachellarius... In primis quia falsum factum narrant in ea parte, qua dicunt, quod debet legere sententias. Item dato set non concesso quod sic esset, non est inconveniens, quia illa lectura

Worten, daß der Bewerber um den Magistergrad zuerst die Sentenzen erklären müsse. Auch die folgende Bemerkung über die beste Stunde, welche der Sentenzenvorlesung eingeräumt wurde, gilt nach dem Zusammenhang allein von Paris.

Ferner folgt aus den Angaben Rogers, daß in Oxford noch zu seiner Zeit die Sentenzen nicht obligatorisches Textbuch waren¹. Denn nach ihm wurde noch damals, wenn auch sehr selten, hin und wieder der „*Liber historiarum*“ des Petrus Comestor erklärt. Ebenso betont er, daß im Gegensatz zur Theologie in allen andern Fakultäten ein Textbuch gebraucht und vorgelesen werde. Die Sentenzen des Lombarden sind also nicht offizielles Textbuch. Wir haben hier, wie so oft im Mittelalter, eine Änderung vor uns, die nicht durch Dekret einer gesetzgebenden Körperschaft eintritt, sondern durch allmählich sich bildendes Gewohnheitsrecht.

Roger gibt uns auch wichtige Daten, um den Zeitpunkt, da die Sentenzen zuerst eingeführt wurden, näher zu umgrenzen. Robert Grosseteste und Adam von Marsh haben nur die Heilige Schrift erklärt. Robert war bis zu seiner Erhebung auf den bischöflichen Stuhl 1235 Magister in Oxford². Adam von Marsh, der erste Oxfordter Franziskanerlehrer, übte sein Amt bis 1249 oder 1250 aus³. Wenn Roger behauptet, Alexander von Hales sei der erste gewesen, der über die Sentenzen las, so gilt dies von Paris und nicht von Oxford, da Alexander nur zu Paris

[sc. biblie] excellentior est et per gradus est adscendendum et ordo doctrine servandus“ (a. a. O. 233). Also noch 1311 war die Lesung der Sentenzen wohl Gewohnheit, aber nicht statutenmäßig vorgeschrieben, und noch damals galt die Erklärung der Schrift bei manchen als der wichtigere Teil des theologischen Lehramtes.

¹ Vgl. die Antwort der Universität in der vorhergehenden Note.

² Nach dem oben angeführten Schreiben vom 23. Juni 1234 ist Robert noch an diesem Tage Magister in Oxford (Rolls Series, Close Rolls, Henry III. (1231—1234) 568.

³ Adam erzählt in einem Brief an Grosseteste, der, wie später gezeigt wird, Anfang 1253 geschrieben ist, er habe sich geweigert, ein Dekret der Universität zu unterzeichnen, und als Grund dieser Weigerung habe er angegeben, daß er seit drei Jahren das Lehramt nicht mehr ausübe. „Insper quod non expediret nec deceret, ut mei assensus vel subscriptio requireretur ad sua statuta roboranda, qui iam per triennium quasi foras factus cessaverim a docendi officio in eorum universitate“ (Adami de Marisco Epistolae: Chron. and Mem., Monum. Francisc. 1 [London 1858] 347 f.).

die Theologie lehrte¹. Wir haben also die Tatsache, daß aus dem Franziskanerorden wohl niemand vor 1250 zu Oxford die Sentenzen erklärte. Eine Vermutung wird durch die Erwähnung Alexanders noch nahegelegt. Der Brauch, über die Sentenzen zu lesen, ist von Paris aus nach Oxford gekommen. In der Tat läßt sich für Paris nachweisen, daß der Dominikaner Hugo von St-Cher bereits kurz nach 1230 über die Sentenzen las². Daß Alexander um dieselbe Zeit das gleiche tat, wissen wir aus der angeführten Notiz bei Roger Bacon³.

Endlich hebt Roger hervor, daß in alten Zeiten die Sentenzen keineswegs regelmäßig erläutert wurden, sondern neben

¹ Aus der Angabe Rogers scheint nicht notwendig zu folgen, daß Alexander als allererster die Sentenzen kommentierte; es genügt wohl, wenn er der erste Erklärer aus dem Franziskanerorden ist. Daß aber Alexander wirklich über die Sentenzen gelesen hat, dürfte aus den Worten klar hervorgehen. Die „Summa“ freilich, die in den Handschriften nicht selten als „Summa super sententias“ oder auch als „Libri sententiarum“ erscheint, ist kein Sentenzenkommentar. Ein bisher ungedrucktes Fragment einer Sentenzenklärung Alexanders findet sich wohl in dem genannten cod. 138 der Bibliothek zu Assisi. Sehr zu beachten ist endlich für die Geschichte des Pariser Gebrauchs eine Stelle aus den ältesten Konstitutionen des Dominikanerordens von 1228 (Denifle, Archiv 1 [1885] 223): „Statuimus autem, ut quilibet provincia fratribus suis missis ad studium ad minus in tribus libris theologie providere teneatur. Et fratres missi ad studium in ystoriis et sentenciis et textu et glosis precipue studeant et intendant.“ Diese Verordnung setzt offenkundig voraus, daß die Sentenzen bereits irgendwie als Unterrichtsbuch in Gebrauch waren.

² Wir besitzen noch handschriftlich den allerdings recht dürftigen Kommentar des Hugo von St-Cher. Hugo wurde aber 1230 unter Roland von Cremona zu Paris Magister (vgl. F. Ehrle, S. Domenico, le origini del primo studio generale del suo ordine a Parigi e la Somma teologica del primo maestro, Rolando de Cremona: Miscellanea Domenicana [Romae 1923], Separatabzug 9). Interessant ist, daß Johannes a S^o Egidio, der schon als Weltpriester zu Paris Magister der Theologie war und sich 1231 dem Dominikanerorden anschloß, zugleich mit Hugo von St-Cher an St-Jacques lehrte. Wir werden wohl nicht fehl gehen, wenn wir ihm, dem angesehenen Ordensmitglied und Berater Grossetestes, Einfluß auf die Entwicklung des Oxforder Dominikanerstudiums und die Einführung der Sentenzen zuschreiben (vgl. F. Ehrle, S. Domenico a. a. O. 9 f.).

³ Alexander trat 1228 zu Paris, wo er als Magister der Theologie lehrte, in den Franziskanerorden ein; seinen Lehrstuhl behielt er bei, er wurde so der erste Pariser Lehrer des Ordens. Sein Tod fällt in das Jahr 1245. Vgl. Appendix zu Ecclestons De adventu Minorum in Angliam: Anal. Franc. I 266; Denifle-Chatelain, Chart. Par. I 186, n. 150. Nach Roger Bacon (Opus minus, ed. Brewer 325 f.) wäre Alexander erst um 1231 in den Orden getreten.

ihnen auch der „*Liber historiarum*“ des Petrus Comestor. Ein interessantes Beispiel für diese Tatsache bietet uns Hugo von St-Cher, von dem wir nicht allein einen Sentenzenkommentar, sondern auch eine bisher völlig unbekannte Erklärung zum „*Liber historiarum*“ besitzen¹.

Noch andere Zeugen berichten von jenen Zeiten, da man in Oxford begann, den theologischen Vorlesungen die Sentenzen zu Grunde zu legen. An erster Stelle sind hier zwei für die Geschichte der Universität wertvolle Briefe Adams von Marisco an den Provinzialminister der Franziskaner in England, Wilhelm von Nottingham, zu erwähnen. Im ersten erzählt Adam, wie der Franziskaner Thomas von York gegen seine Aufnahme in die Zahl der theologischen Magistri Schwierigkeiten findet, da er nicht zuvor in den „*artes*“ Magister gewesen sei, „*quod non in litteralibus rexit cathedraliter*“². Im zweiten Brief berichtet er von der Aufnahme des Thomas, von den „*vesperiae*“ und der „*inceptio*“, die er dabei gehalten habe³, vor allem

¹ Über den „*Liber historiarum*“ und die Erklärung des Hugo von St-Cher, welche ich in einer Leipziger Handschrift fand, werde ich demnächst in den „*Biblica*“ berichten.

² Chron. and Mem., Monum. Francisc. 1 (London 1858) 338, ep. 188: „*Actum est vicissim per VII dies ante confectionem praesentium apud cancellarium et magistros universitatis Oxoniae, ut de benedicto eorum assensu carissimus frater Thomas de Eboraco, sit benedictio divino nomini, propter eminentiam moris, ingenii, litterature et experientiae apud magnos et multos commendabilis cathedram ordinarie regendi in sacris scripturis ascenderet. Extitit autem obtinendi difficultas obicientibus eidem aliquibus, quod nequaquam in litteralibus rexit cathedraliter. Anceps expectabatur eventus super hoc in profectione portitoris praesentium.*“ Der Brief ist kurz nach dem 1. Februar 1253 geschrieben, da Adam sagt, er habe am 31. Januar eine Besprechung mit dem Erzbischof von Canterbury gehabt. Das Jahr ist bereits von A. G. Little aus einer andern Angabe erschlossen (The Grey Friars in Oxford 38, n. 2). Zu beachten ist der Ausdruck „*in litteralibus*“. Er zeigt, wie wir dies auch aus andern Quellen wissen, daß damals zu den *artes* nicht nur die Dialektik, sondern auch die Grammatik gehörte (vgl. Denifle-Chatelain, Chartul. I 228, n. 201; 278, n. 246). Über die facultas grammatica in Oxford vgl. F. Ehrle, Der Sentenzenkommentar Peters von Candia (Münster 1925) 250. In der Commendatio eines Magister incipiens in artibus, die ich in Cod. Digby 55 [saec. 14 in.] der Bodleiana zu Oxford fand, wird fol. 203^v hervorgehoben, daß der Incipiens „*laudabiliter studuit in logicalibus, grammaticalibus et naturalibus*“.

³ A. a. O. 348, ep. 192: „*Post haec autem omnia feria quarta sequente scilicet die Beati Gregorii profectus sum Tynghehorst ad dominum Lincolniae multis ex causis valetudinem satis molestam sustinens oculorum. Sit*

aber von einem Statut der Universität, nach dem ohne besonderes Privileg niemand unter die Zahl der „*Magistri theologiae*“ eingereiht werden solle, der nicht zuvor in den „*artes*“ gelehrt und entweder ein Buch der Heiligen Schrift oder die Sentenzen erklärt hätte¹. Hier tritt uns zum ersten Male ein

benedictio divino nomini, relicto honore, quem mihi ademptum non doleo, dilectissimo patri fratri Petro de Manners praesidendi in inceptioe fratris Thomae de Eboraco ad gloriam divini nominis praeconsulto super eodem omni gratia dignissimo patre honorabili fratre Matthaeo priore fratrum praedicatorum in Anglia. Cuius inceptiois vespere in crastino Beati Gregorii, feria quinta et ipsa inceptio dispensatione feria sexta proxima sequente expeditae sunt in domino.“ — In diesem Bericht ist eine für die Geschichte der Universität interessante Angabe. Schon damals bestand der Brauch der Vesperien und der Inceptio, und zwar wurden beide an einem verschiedenen Tage gehalten. Aus einem andern Briefe Adams geht hervor, daß die Vesperien bereits damals eine Disputation waren. Den Beginn dieser Förmlichkeiten dürfen wir wohl mit Grund an einen Brief Innozenz' IV. anknüpfen, den er am 20. Mai 1246 zu Lyon an Grosseteste schickte (Denifle-Chatelain, *Chartul. Univ. Parisiens* 1, 189, n. 154). Auf die Vorstellung Grossetestes hin, daß man in Oxford bisweilen den Lehrstuhl besteige, ohne vorher irgend eine Prüfung abgelegt zu haben, gestattet der Papst ihm, niemand zum Lehramt in irgend einer Fakultät zuzulassen, wenn er nicht zuvor „*secundum morem Parisiensem*“ examiniert und approbiert sei. Einen Hauptbestandteil der Prüfung bildeten aber zu Paris die Vesperien. — Der frater Petrus de Manners, welcher bei der Disputation den Vorsitz führte, ist höchst wahrscheinlich der Magister regens der Dominikaner, da Adam seinetwegen zuerst den Provinzialprior der Dominikaner Matthaeus (c. 1242—1254; vgl. W. Gumbley, *Provincial Priors and Vicars of the English Dominicans: Historical Review* 33 [1918] 244) befragt (vgl. Little, *The Grey Friars* 141).

¹ *Monum. Franciscana* 1, 346, ep. 192. „*Igitur cum supplicationum diligentia per quindenam integram a festo Cathedrae Beati Petri sub aliquo intervallo usque ad Sabbathum vigiliae XL Martyrum, pro negotio memorato [promovendi fratris Thomae] sollicitus apud universitatem protensa fuisset, secundum quod vobis plenius, ut reor, retulit carissimus pater frater I[ohannes] custos Oxoniae, memorato Sabbatho conveniunt cancellarius et magistri et bachelarii quidam, qui prius elegerant de se VII commissarios, ut ordinarent super eo quod petatum est, de praefato fratre Thoma, et formam statuti conciperent super incepturis in theologia deinceps. Qui septem commissarii ordinarunt quod sicut petatum est hac vice frater Thomas inciperet, non obstante impedimento obiecto eidem sc. quod in artibus non rexerit. Insuper statuentes vice cancellarii et universitatis quod in posterum nullus incipiat in theologia, nisi prius inceperit in liberalibus et unum librum canonis aut sententias legerit et publice in universitate praedicaverit.*“ — Genauer haben wir den Wortlaut des Statuts in den *Libri cancellarii et procuratorum* (Chron. and Mem., *Munim. Academica* 1 [London 1868] 25): „*Statuit Universitas Oxoniensis et, si statutum fuerit, iterato consensu corroborat quod nullus in eadem universitate incipiat in*

Statut entgegen, das sich mit der Vorlesung über die Sentenzen befaßt und dieselbe, wenigstens disjunktiv, dem Baccalaureus vorschreibt.

Die Briefe können genau datiert werden. Der im Brief 188 erwähnte Streit um das Hospital Southwark läßt nur eine Datierung dieser Ereignisse nach November 1252 zu¹. Da nun in den „*Libri cancellarii*“ das Statut auf das Fest des hl. Gregor 1252 (12. März) verlegt ist², so sind Inkarnationsjahre vorauszusetzen. Wir haben also als Datum des Statuts den 12. März 1253. Dieses stimmt aufs beste mit den Angaben von Adam, der sagt, er sei am Gregorstag, einem Mittwoch, abgereist, und Thomas habe am Tage nach Gregor, einem Donnerstag, die Vesperien gehalten. Für das Jahr 1253 treffen die Wochentage zu. Eine Schwierigkeit, die man in der Adressierung an den Provinzial Wilhelm von Nottingham finden könnte, ist durch M. Bihl³ endgültig gelöst. Wilhelm wurde auf dem Kapitel zu Metz 1254, nicht 1249, wie man früher infolge einer falsch gelesenen Zahl annahm, seines Amtes enthoben. Der erste Brief ist geschrieben, nachdem man acht Tage über die Promotion des Thomas beraten hatte⁴, also am 2. März 1253, da die Beratung an Petri Stuhlfeier begann. Wir haben also die Tatsache, daß seit 1253 der Oxforder Baccalaureus entweder über ein Buch der Schrift oder über die Sentenzen oder den „*Liber historiarum*“ Vorlesungen halten mußte⁵.

theologia, nisi prius rexerit in artibus in aliqua universitate et nisi legerit aliquem librum de canone bibliae vel librum Sententiarum vel Historiarum et praedicaverit publice Universitati, salva cancellario et universitati magistrorum potestate gratiam huiusmodi defectum patientibus faciendi, cum viderit expedire. Si quis autem super hoc gratiam per potentiam superioris cuiusquam ab Universitate conetur extorquere, ipso facto a societate magistrorum et privilegiis Universitatis privatus existat. . . . Actum anno domini millesimo ducentesimo quinquagesimo secundo mense Martii, die beati Gregorii.“ Dieses Statut bot im Jahre 1311 einen Hauptanlaß zum großen Streit zwischen Universität und Predigerorden (vgl. Oxford Hist. Society 16 [Oxford 1890], 195—273).

¹ Vgl. A. G. Little, *The Grey Friars* 38, n. 2.

² Vgl. S. 62 A. 1.

³ De Capitulo generali O. M. Metensi, anno 1254 adsignando, *Archiv. Histor. Franc.* 4 (1911) 425—430. Vgl. M. Bihl, *Quo anno Capitulum generale O. F. M. Metis celebratum sit* (1255); a. a. O. 3 (1910) 601—614.

⁴ Vgl. S. 61 A. 2.

⁵ Es ist interessant, dieses Statut mit dem zweiten Teile des Dekretes der Pariser Magistri vom Februar 1251 zu vergleichen, welches den Auf-

Jetzt ist ein Brief Grossetestes an die Lehrer der Theologie zu Oxford, der bereits von Luard¹ und Denifle² veröffentlicht wurde, leichter zu würdigen und vielleicht auch genauer zu datieren. Grosseteste mahnt die Theologieprofessoren, all ihre Vorlesungen über die Schriften des Alten und Neuen Testaments zu halten. Zum wenigsten sollten die Hauptvorlesungen, „lectiones ordinariae“, in der Morgenstunde stets die Schrift-erklärung zum Gegenstand haben. Er gestattet alsdann, daß man zu anderer Zeit in den Nebenvorlesungen auch einmal andere Gegenstände berühre. Unter diesen „alia quedam velut horum media“ haben wir jedenfalls in erster Linie die Sentenzen zu verstehen. Das ergibt sich aus der ganzen Zeitlage. Luard und Denifle setzen den Brief auf etwa 1240 an. Jedenfalls ist er vor 1253 geschrieben. Denn für dieses Jahr wird, wie wir gesehen haben, geltendes Recht, daß die Baccalaurei über die Sentenzen lesen. Grosseteste setzt aber noch voraus, daß die Magistri mißbräuchlich den Lombarden erklärten. Ich möchte den Brief am liebsten mit dem Aufenthalt Grossetestes an der päpstlichen Kurie 1245 in Beziehung setzen. Damals bemühte er sich jedenfalls in anderer Weise, wie bereits gesagt wurde, um die Hebung der Studien an seiner Universität. Damals hatte er auch Gelegenheit, die Pariser Gebräuche genauer kennen zu lernen. Wir können also für den Brief etwa das Jahr 1246 ansetzen. Bestärkt wird diese Ansicht dadurch, daß auch die unmittelbar vorhergehenden Briefe von 1246 sind. Jedenfalls geht aus dem Dekret mit größter Wahrscheinlichkeit hervor, daß hie und da bereits vor 1253 in Oxford die Sentenzen erklärt wurden, und

takt zum großen Streit zwischen Universität und Bettelorden gab (Denifle-Chatelain, Chart. I 226 f., n. 200). Die Ähnlichkeit ist so groß, daß man fast an einen ursächlichen Einfluß denken sollte. Nur heißt es im Pariser Statut: „Ne aliquis bachellarius in theologica facultate promoveatur ad cathedram, nisi prius se examinaverit saltem aliquos libros theologie [i. e. sacre scripturae] glosatos et Sententias in scolis alicuius magistri actu regentis diligenter legendo.“ Wenn man Pariser Verhältnisse vor Augen hat, versteht man auch besser, weshalb Adam sich hartnäckig weigerte, das Dekret der Oxforder Magistri von 1253 zu unterzeichnen, da er dasselbe für gefährlich hielt (vgl. Monum. Francisc. I, 347, ep. 192).

¹ Chron. and Mem., Epistolae Roberti Grosseteste ep. 123 p. 346.

² Denifle-Chatelain, Chart. I, 169.

zwar anfangs von Magistri, nicht von Baccalaurei. Sollen wir da nicht in erster Linie an Fishacre denken, der vor 1248 lehrte und dessen Kommentar durchaus nicht den Eindruck einer Anfängerarbeit hervorruft?

Ein letztes ganz bestimmtes Datum gibt uns Roger Bacon im „Compendium studii theologiae“. Dort wendet er sich gegen die „subtilitates verborum“ des ihm besonders verhassten Franziskaners Richardus Rufus oder Cornubiensis. Er schreibt: „Et optime novi pessimum et stultissimum istorum errorum [auctorem]¹, qui vocatus est Ricardus Cornubiensis, famosissimus apud stultam multitudinem; set apud sapientes fuit insanus et reprobatus Parisius propter errores, quos invenerat [et] promulgaverat, quum solemniter legebat sententias ibidem, postquam legerat sententias Oxonie ab anno domini 1250. Ab illo MCCL igitur tempore remansit multitudo in huius magistri erroribus usque nunc, scilicet per quadraginta annos et amplius; et maxime invalescit Oxonie sicut ibidem inceptit hec demencia infinita.“² Aus diesen Worten geht klar hervor, daß Richardus Rufus 1250 zu Oxford die Sentenzen lehrte. Noch mehr, Richardus las nicht als Magister, sondern als Baccalaureus über die Sentenzen; denn als „Magister regens“ folgte er auf Thomas von York³, der erst, wie gezeigt wurde, März 1253 das Lehramt antrat. Ja wir dürfen mit gutem Grund annehmen, daß Richard der erste Franziskaner war, welcher in Oxford den Lombarden kommentierte. Ein anderer Magister kommt jedenfalls kaum in Frage; denn bis 1249/50 übte Adam von Marsh das Lehramt aus⁴. Von ihm aber sagt Roger Bacon ausdrücklich, daß er niemals über die Sentenzen gelesen habe. Die beiden ersten Nachfolger Adams, Radulphus von Colebrugge

¹ Es handelt sich um Ausdehnung und Veränderlichkeit der Bedeutung eines Wortes.

² Rogeri Bacon Compendium studii theologiae, ed. H. Rashdall (Aberdoniae 1911) 52 f.

³ Vgl. Thomas Eccleston, De adventu minorum in Angliam: Anal. Franc. I 239. „Quartus fuit frater Thomas de Eboraco. Quintus frater Richardus Cornubiensis, qui eo tempore, quo frater Helias totum turbavit ordinem, Parisius ingressus est et, in eadem turbatione pendente appellatione, in Anglia constanter et devote professus, postea legit cursorie sententias Parisius, ubi magnus et admirabilis philosophus indicatus est.“

⁴ Siehe oben S. 59

und Eustachius von Normanville, kommen gleichfalls kaum in Betracht; denn Radulphus trat zu Paris als „Magister regens“ in den Orden ein, Eustachius war vor seinem Eintritt „Magister artium, decretorum“, und er stand vor der Inceptio in der Theologie¹. Thomas von York aber dürfte erst nach Richard oder zugleich mit ihm als Baccalaureus begonnen haben. Von einem Sentenzenkommentar, den er verfaßt hätte, spricht die Überlieferung nicht, während eine Anzahl anderer Werke von ihm erhalten sind².

Wenn wir zum Schlusse des Abschnittes die Ergebnisse aus dem vorgelegten Material überblicken, so dürfen wir sagen: Die Gewohnheit, auch in Oxford die Sentenzen zu erklären, hat sich höchstwahrscheinlich unter Pariser Einfluß gebildet. Doch bestand insofern ein Unterschied, als in Oxford auch nach der Mitte des 13. Jahrhunderts die Sentenzenvorlesung für den Baccalaureus wahlfrei blieb. Aus dem Dominikanerorden war Richard Fishacre der erste Kommentator. Es scheint, daß er als Magister kurz vor 1248 seine Erklärung der Sentenzen vortrug und ausarbeitete. Von den Franziskanern las 1250 Richardus Rufus als Baccalaureus über den Lombarden. Es ist wahrscheinlich, daß er es war, der bei den Oxforder Franziskanern mit diesem Brauch begonnen. Das Statut 1253 gab dem tatsächlich vorhandenen Gebrauch eine juridische Form.

II.

Was ist nun von den ältesten Oxforder Kommentaren noch erhalten? Von Richard Fishacre hat bereits Échard³ zwei Hand-

¹ Vgl. Thomas Eccleston a. a. O. 238 f. Daß Eustachius bei seinem Eintritt im Begriff stand, die Magisterwürde in der Theologie zu erlangen, entnehme ich aus Little, *The Grey Friars* 140. Die Ausgabe, die Little von dem Traktat unter Benützung weiterer Handschriften machte, steht mir nicht zur Verfügung.

² Neben der *Metaphysik*, von der außer der Handschrift Florenz Nationalbibliothek (Conv. soppr.) A. 7. 437 noch zwei Vatikanische Handschriften 4301 und 6771 bekannt sind, verfaßte Thomas auch den Traktat „*Manus quae contra omnipotentem tenditur*“ (vgl. F. Pelster, *Thomas von York als Verfasser des Traktats „Manus quae contra omnipotentem tenditur“*: *Archiv. Franc. Histor.* 15 (1922) 3–22) und das *Sapientiale*, welches in Cod. A. 6. 437 der Nationalbibliothek (Conv. soppr.) zu Florenz enthalten ist.

³ Quétif-Échard, *Scriptores ordinis praedicatorum* 1 (Lutetiae Parisiorum 1719) 118.

schriften der Sorbonne, die heutigen codd. 15754 und 16389 der Pariser Nationalbibliothek, erwähnt. Weitere Handschriften werden von Kardinal Ehrle in seinem soeben erscheinenden Beitrag zu den *Xenia Thomistica* genannt¹. Eine möglichst vollständige Zusammenstellung hoffe ich in einem folgenden Artikel über Richard Fishacre bieten zu können. Nicht bekannt war es dagegen, daß wir auch den wohl ältesten Kommentar aus der Oxforder Franziskanerschule, jenen des Richardus Rufus, noch besitzen dürften. Zwar hatte ich gelegentlich eines kurzen Artikels, in dem ich die über Richards Nachlassenschaft uns erhaltenen Nachrichten prüfte, die Hoffnung ausgesprochen, der Kommentar möchte noch wieder aufgefunden werden². Allein die in Assisi vorgenommenen Nachforschungen verliefen völlig ergebnislos. Es findet sich allerdings in cod. 176 der Kommunalbibliothek das Gegenstück zu dem aus Assisi stammenden Kommentar zum ersten und zweiten Buch der Sentenzen, welcher jüngst von der Vaticana erworben wurde³. Die Handschrift, die vollständig dem Cod. Vaticanus entspricht, enthält das dritte und vierte Buch. Auch diese Bücher sind durch die gleiche Hand des 15./16. Jahrhunderts dem Richard zugeteilt. Aber es gilt auch für sie das im genannten Artikel Gesagte. Die Zuteilung ist durchaus unzuverlässig⁴.

Doch führt, wenn ich mich nicht täusche, ein ganz anderer Weg zum Ziel. Bei der Durchsicht der Handschriften des Balliol

¹ *Xenia Thomistica* 3 (Roma 1925) 553.

² Zu Richardus Rufus de Cornubia: *Zeitschr. für kathol. Theol.* 48 (1924) 625—629.

³ Über die Vatikanische Hs vgl. G. Mercati, *Codici del Convento di S. Francesco in Assisi nella Biblioteca Vaticana*: *Miscell. Ehrle* 5 (1924) 115.

⁴ Die in genanntem Artikel ausgesprochene Vermutung über das Zustandekommen der Bemerkung „*Compilatio quatuor librorum sententiarum S. Bonaventurae facta per magistrum Ricardum Rufum de Anglia*“ und vor allem den Vorwurf des sinnlosen Abschreibens möchte ich jetzt, da ich denselben Vermerk in den beiden letzten Büchern des cod. 176 gefunden habe, nicht mehr unumschränkt aufrecht erhalten. Es besteht eine Möglichkeit, wenngleich, vorläufig wenigstens, durchaus keine Wahrscheinlichkeit, daß die so späte Zuteilung des in den codd. Vatic. und Assis. enthaltenen Kommentars irgendwie auf eine ältere Nachricht zurückgeht. Mehr läßt sich einstweilen nicht sagen. Nur eine inhaltliche Vergleichung des nachher zu besprechenden Kommentars mit der *Compilatio* könnte hier nach der einen oder andern Richtung einen Schritt weiterführen.

College zu Oxford, die ich dank des weitgehenden Entgegenkommens vonseiten des Bibliothekars Mr. Pickard-Cambridge in aller Muße vornehmen konnte, stieß ich auf einen Kommentar zu den drei ersten Büchern, welcher von späterer Hand dem Augustinereremiten Jakob von Viterbo zugeschrieben wurde. Bereits eine oberflächliche Prüfung ergab die Unhaltbarkeit dieser Zuteilung. Der Kommentar mußte aus der Franziskanerschule des 13. Jahrhunderts stammen. Anfangs neigte ich dazu, in Thomas von York den Verfasser zu suchen. Genauere Prüfung jedoch führte immer mehr zur Überzeugung, daß wir in dieser Handschrift den Oxforder Kommentar des Richardus Rufus vor uns haben. Die Erwägungen, welche zu diesem Urteil führten, unterbreite ich der Nachprüfung des geneigten Lesers.

An erster Stelle möge eine Beschreibung und Würdigung der Handschrift selbst folgen. Alsdann wird die Verfasserfrage uns näher beschäftigen. Cod. 62 des Balliol College zu Oxford, eine Pergamenthandschrift von 263 Blättern in der Größe $31,6 \times 22,5$ cm, stammt der Schrift nach aus der Zeit um die Mitte des 13. Jahrhunderts. Die englische Herkunft des Schreibens verrät sich sogleich durch den spitzen, etwas nach links geneigten Charakter der Buchstaben und die eigene Form, welche der Buchstabe „d“ und das Abkürzungszeichen für „r“ vielfach, wenngleich nicht immer, aufweisen. Richtig ist allerdings, daß die Schrift stark unter kontinentalem Einfluß steht. So tritt z. B. die in der insularen Schrift beliebte Verlängerung des Grundstriches von „r“ nicht hervor. Die Frage, ob sich die Heimat der Handschrift noch näher bestimmen läßt, wird uns später beschäftigen. Der Codex gehört zu dem reichen Schatz an wertvollen Handschriften, die William Gray, Bischof von Ely (1454—1478), dem Kolleg vermachte. F. 5^v lesen wir von einer Hand des 15. Jahrhunderts: „*Jacobus de Viterbio super libros 3 sententiarum. Liber domus de Balliolo in Oxonia ex dono reverendi in Christo patris Wilhelmi Gray Eliensis episcopi.*“

Was den Inhalt angeht, so bietet die Handschrift den Kommentar zu den drei ersten Büchern der Sentenzen. Da eine Zählung der Blätter nicht durchgeführt ist, wohl aber eine

gleichzeitige Kolumnenzählung der einzelnen Bücher sich findet, so kann ich im allgemeinen nur Kolumnen angeben. F. 2^r lesen wir von der Hand des Schreibers: „Capitula questionum primi libri sentenciarum, questionum dico contentarum in notulis eiusdem.“ Das Quästionenverzeichnis reicht bis f. 5^v. Auf ff. 6^r—12^v steht der Prolog, in dem 27 Kolumnen gezählt werden. Am linken Rand der ersten Kolumne ist bemerkt: „Incipiunt notule super primum librum sentenciarum.“ Der Prolog selbst beginnt: „Cum venisset una vidua pauper, misit duo minuta, quod est quadrans Mar[cus] 12g. Laudanda creatoris humilis et pia benevolentia, que non quantum, sed ex quanto affectu quis offerat sue maiestati attendit.“ Er schließt col. 27: „an illud magis conveniat et concordet cum verbis prius positis beati Augustini et Philosophi.“ Es folgt in Rot: „Explicit prologus. Incipit tractatus.“

Auf dem gleichen Blatt beginnt das erste Buch, welches 390 Kolumnen zählt: „Veteris ac nove legis etc. Incipit executio magistri, que dividitur secundum ipsum magistrum in duas partes, quarum prima est de rebus, que non sunt signa, 2^a de rebus, que sunt signa, scilicet in quarto libro.“ Es schließt col. 390: „quia nullum periculi ipsius arbitratus est fructum. Totum capitulum [sc. Isidori] de hac materia est. Et est valde bonum. Et hec de primo libro sufficiant. Et sunt in universo 8 sextarii et 1 folium et dimidium.“

Das zweite Buch mit 396 Kolumnen beginnt: „Creacionem rerum etc. A principio dictum est a magistro quod primo tractat de rebus, scilicet in tribus primis libris, in quarto de signis. De rebus autem tripliciter; nam de creatore in libro primo, de creatura in hoc secundo, de Christo habente utramque naturam in se, increatam scilicet et creatam, in tercio libro. Iste secundus liber dividitur primo in duas partes; nam in prima distincione premitit quedam antecendencia et in principio 2^a distincionis incipit principale propositum huius secundi libri. Determinavit enim in hac prima distincione, an sit creacio, et probat auctoritate quod sic.“ Es schließt col. 396: „tamen fascinam non evasit aut nexus vinculi validioris incurrit, quibus se non possit exuere. Explicit liber secundus. Et continet 8 pecias, quarum prima continet 10 folia et dimi-

dium et precedens est finis primi libri. Sex autem pecie sequentes sunt sextarii integri. Hec autem ultima pecia non est nisi quaternus, cuius sex folia et dimidium sunt scripta. Et non amplius. Amen. Deo gracias.“

Das dritte Buch mit seinen 286 Kolumnen bringt in Kolumne 1 und 12 eine schematische Zeichnung zur Erläuterung der Einteilung. Col. 1 lesen wir unten in Rot: „Incipiunt notule super 3^m librum.“ Der Kommentar beginnt: „Cum venit igitur plenitudo temporis etc. De quo sit hic liber tercius, patet et prius habitum est. Et habet hec prima distincio partes 5. 2^a incipit ibi ‚Diligenter vero‘.“ Das Explicit col. 286 f. 247^v lautet: „et ideo hec solum monstrat delicta, que eciam essent delicta, licet nulla essent de eis scripta vel promulgata vel recepta. Et hec sufficiant de tercio libro et continet 5 sextarios tantum.“ Die gleiche Hand fügt hinzu 5^a „pecia“.

Bevor wir nun in die Frage nach dem Verfasser eintreten, dürfte es nützlich sein, eine Beobachtung über den Wert der Balliol-Handschrift mitzuteilen. Es handelt sich meines Erachtens um eine mit der größten Sorgfalt angefertigte und von durchaus sachkundiger Hand geschriebene Kopie des Autographs. Ich halte es für wahrscheinlich, daß sie das für die gewerbsmäßig betriebene Vervielfältigung geschriebene „Ur-exemplar“ ist. Für die Sorgfalt und Sachkunde des Schreibers zeugen einmal die zahllosen und nicht selten genauen Quellenangaben, die am Rand dem Text hinzugefügt sind, z. B. l. 1, col. 25 2^o De anima, 3^o Phisicorum; col. 24 steht zu den Worten „Legi eciam in quibusdam litteris consimilem sentenciam, ut videtur, sed satis obscuram“, am Rande „Raby Mosse“. Ferner werden die Hauptpunkte und wichtigen Einteilungen am Rande klar bezeichnet; der Leser wird auf interessante Stellen aufmerksam gemacht; es wird auf andere Teile des Kommentars verwiesen. Ich greife z. B. ganz willkürlich col. 23 und 24 des Prologs heraus. Da lesen wir: „Causa, que inedit aliquid per se ipsum et inmediate recipi in intellectu. — An materia prima habeat speciem, per quam intelligi possit. — Nota exemplum pulcherrimum. — Supra col. 21^a linea 60.“ Es findet sich nämlich zwischen den beiden Kolumnen die Zeilenzählung, in der jedesmal die fünfte Zeile

durch eine arabische Ziffer hervorgehoben wird. Im ganzen zählt die Kolumne 60 Zeilen. — „Responsio ad 2. questionem — responsio ad 3^{am} questionem — De duplici acceptione universalis — Questio de sciencia et scito, intellectu et intellecto — Augustinus — Anselmus — De hoc infra col. proxima — Aristoteles — Averroes — 1^a ratio — Raby Mosse — 2^a — 1^a ratio ad predictam conclusionem — Averroes — Alia ratio — Cavillatoria responsio — 3^a ratio.“

Warum aber scheint die Handschrift eine Kopie des Autographs, die zugleich als „Exemplar“ für den buchhändlerischen Vertrieb dienen soll? Für die unmittelbare Beziehung zum Autograph spricht folgende Randbemerkung auf col. 101 des zweiten Buches: „Hic quere duo signa sibi correspondencia in scripto magistri, que oblitus fui.“ Hieraus geht wohl hervor, daß der Abschreiber mit dem Autograph des Lehrers oder wenigstens einer in seinem Besitz befindlichen Handschrift persönlich bekannt ist, und daß er dasselbe gewöhnlich benützt hat; vergaß er ja, zwei Zeichen, die in demselben sich vorfanden, in seine Handschrift einzutragen. Für den Charakter eines „Exemplar“ zeugen die außergewöhnliche Sorgfalt der Anfertigung, die Stellennachweise und die zahlreichen Vor- und Rückverweise. Vor allem aber deuten hierauf hin die bereits mitgeteilten genauen Bemerkungen über die Zahl und Größe der Pecien in den einzelnen Büchern¹. Obendrein ist noch auf der letzten Seite einer jeden Pecie ihre bzw. des Sexternen Nummer angegeben, z. B. f. 29^v 2^{us}, f. 41^v 3^{us}, f. 53^v 4^a pecia f. 111^v 8^a pecia. Diese Pecien, die auch einzeln verliehen wurden, bildeten die Norm für das Honorar des Abschreibers. Wenn also dieselben hier so genau verzeichnet und beschrieben sind und so auffallend betont werden, so liegt die einfachste Erklärung darin, daß es sich bei der Handschrift um ein Exemplar handelt.

Wenn wir nunmehr die Verfasserfrage zu lösen suchen, so müssen wir zunächst den in der Handschrift selbst bezeichneten

¹ Über die Pecien im allgemeinen und über die Pariser Pecie im besondern vgl. den wichtigen Artikel von J. Destrez, *La pecia dans les manuscrits du moyen-âge*: *Rev. des Sciences Phil. et Théol.* 13 (1924), 182—197.

Augustinereremiten Jakob von Viterbo als völlig ausgeschlossen betrachten. Jakob lehrte im letzten Jahrzehnt des 13. Jahrhunderts. Die Handschrift aber ist um die Mitte des Jahrhunderts entstanden. Das sagt uns einmal schon der Schriftcharakter, dann aber auch der Inhalt nach seiner formellen und materiellen Seite. Ich greife ziemlich willkürlich nur einzelne wenige Punkte heraus. Schon auf f. 2^r lesen wir die in der ersten Hälfte des Jahrhunderts gewöhnliche Einteilung: „De quo ut de subiecto sit sciencia divina sive theologia, quis sit eius finis, que intencio, quis auctor.“ Schon um die Mitte des Jahrhunderts wird die Einteilung nach den vier Ursachen, die auch mit ihrem technischen Ausdruck genannt werden, ganz gewöhnlich. Ferner ist die Handschrift noch ein wirklicher Kommentar zum Lombarden, nicht eine Sammlung von Quästionen im Anschluß an die Sentenzen, ja die Quästionen sind noch nicht einmal völlig selbständig geworden; sie wachsen unmittelbar aus der Erklärung heraus. Dies ist für die Anfänge dieser Literatur bezeichnend. Endlich wird der Kommentar „notule super primum librum sentenciarum“ genannt. Auch diese Bezeichnung weist klar auf die erste Hälfte oder Mitte des Jahrhunderts hin. Nach dem Gesagten erübrigt es sich, auf die zahlreichen Beweise, die sich aus dem Inhalt ergeben würden, näher einzugehen.

Auch der Ort, an dem der Kommentar entstanden ist, läßt sich mit großer Wahrscheinlichkeit bestimmen. Da die Handschrift dem Autograph sehr nahe steht, ja wohl eine Abschrift desselben ist, so dürfen wir mit einigem Recht Abschreiber und Verfasser am gleichen Orte suchen. Die Handschrift nun ist sehr wahrscheinlich in Oxford geschrieben. Die englische Herkunft steht schon wegen der Schriftform außer Zweifel. Ihre gewollte Eigenschaft als Exemplar, die Einteilung in Pecien weist klar auf ein Schreibzentrum hin, das nicht in einem Mönchskloster, sondern an einer Universität zu suchen ist. An Paris oder Italien ist aber nicht zu denken, da dort die Pecie nicht gleich sechs Blättern war. Ich hoffe aber demnächst nachweisen zu können, daß es gerade zu Oxford von etwa 1250 bis 1350 beständiger Brauch war, in Pecien

von je sechs Blättern zu schreiben¹. Die Handschrift stammt demnach aller Wahrscheinlichkeit nach aus Oxford, also auch wohl die Vorlage. Für Oxford sprechen auch zwei andere Beobachtungen. L. 2, col. 95 heißt es: „Nam ut de aliis omittam ad presens, quia hoc alias habetur.“ Dazu wird am Rand vermerkt: „In scripto episcopi Lincolniensis super opera 6 dierum d. 1^a.“ Lehrer und Schüler müssen also mit den Schriften Grossetestes wohl vertraut sein. Das paßt natürlich am besten für Oxford, wo Grosseteste gelehrt hatte und dessen Universität er als Bischof führte und schützte.

Noch ein anderer Umstand deutet auf Oxford. Soweit eine nur vorläufige Prüfung ein Urteil erlaubt, zeigt der Kommentar deutliche Abhängigkeit von Fishacre. Von dem allgemeinen Charakter, zufolge dessen die Texterklärung und die Quästionen noch zu einem fast untrennbaren Ganzen verwoben sind, sehe ich ganz ab, da dieses eben der Typus jener Zeit ist. Aber auch in der Fragestellung herrscht mannigfache Übereinstimmung. Wenn Fishacre fragt [Cod. Vat. Ottob. 294, f. 2^v]: „Quare [i. e. quia?] superius dicit magister veritatem ostendere et aliquos contra veritatem sine federe bellare i. e. sine reconciliacione, merito queritur an aliquis possit odio habere veritatem; item an possit amare falsitatem. Item an possit odire omnem veritatem“, so stellt unser Verfasser die Quästionen: „An possit odiri veritas, an possit odiri bonum.“ Fishacre (Ottob. 294, f. 3^v) erklärt: „Ut alia sacramenta legalia omnia preter circumcisionem, ut dicunt. Ideo dicit: ‚alia‘. De circumcisione enim dicitur quod signat et aufert culpam, sed non confert gratiam, sicut ibi est tantum ablacio prepucii et nullius rei addicio. Sed quomodo dicitur circumcisio sacramentum legale, cum

¹ Mit allem Vorbehalt sei noch auf eine andere Beobachtung hingewiesen. Die Handschrift ist nach Kolumnen gezählt und zudem findet sich auf vielen Blättern zwischen den beiden Kolumnen eine Zeilenzählung in jeder fünften Reihe. Letztere Zählung ist nach den Erkundigungen, die ich bei mehreren Paläographen eingebracht habe, und nach meiner bisherigen Erfahrung recht selten. Ich kenne einstweilen nur zwei römische, eine Bologneser und die in Frage stehende Handschrift. Alle diese Handschriften sind englischen Ursprungs, alle entstammen der Mitte des 13. Jahrhunderts und alle weisen auch sonst im Charakter nahe Verwandtschaft auf. Zwei von ihnen enthalten den Kommentar Fishacres, so daß Oxforder Ursprung zum mindesten nahegelegt wird.

fuerit institutum, ut patet Gen. 17? Responsio: Legalia dicuntur communiter loquendo, que in lege constituta sunt, vel in lege conservata, licet prius instituta. Sed quomodo illa legalia omnia non contulerunt gratiam? Ipsa enim immolacio bovis, si fiebat in caritate, fuit opus meritorium.“ Man vergleiche hiermit die Worte unseres Autors (col. 28): „Ut aliqua sacramenta legalia. ‚Aliqua‘ dicit propter circumcisionem, que figuravit et delevit culpam, sed non contulit gratiam. Et dicitur ipsa sacramentum legale, licet ante legem fuerit instituta, ut patet Gen. 17, eo quod in lege observata. Dupliciter enim dicuntur legalia vel eo quod in lege constituta vel eo quod in lege observata. Sed quare tam ipsa quam alia legalia, si in caritate fiebant, non contulerunt gratiam? De hac alias plenius forte dicetur.“ Die Übereinstimmung ist jedenfalls groß. An eine gemeinsame Quelle zu denken, geht zumal in jener Zeit, da die Sentenzenkommentare noch sehr wenig zahlreich waren, kaum an. Die letzten Worte des zweiten Verfassers deuten klar an, daß in der Vorlage mehr stand, als er bringt. Dies stimmt völlig, wenn Fishacre diese Vorlage ist. Also ist der zweite Verfasser der jüngere, wie dies auch aus dem fortgeschritteneren Zustand der Lehrentwicklung hervorgeht. Richard Fishacre lehrte und schrieb aber zu Oxford, also auch wohl der Urheber unseres Kommentars.

Weiterhin gibt der Verfasser sich deutlich als Mitglied des Franziskanerordens zu erkennen. Gleich in der Einleitung sagt er nach Erzählung des Gleichnisses von der armen Witwe, die ihr Scherflein in den Opferstock gelegt hat, col. 1: „Liceat in primis, prout mee infirmitati est possibile, in famosorum predecessorum numerum et in me modernorum, immo minorum minimum hanc historiam transfigurare.“ Zu beachten ist hier die Steigerung: die „moderni“ stehen hinter den „famosi predecessores“ zurück; unter den Modernen sind die „minores“ die letzten, und er ist hinwiederum selbst unter diesen „minores“ der geringste. Das hat nur Sinn, wenn die „minores“ einen eigenen Stand unter den Modernen bildeten. Das aber taten die Söhne des hl. Franz, die sich mit Vorliebe „minores“ nannten.

Diese Folgerung wird durch einige Momente bestärkt. Der Verfasser singt ein großes Loblied auf Armut und Demut, die Lieblingstugenden des großen Ordensstifters. Col. 1: „Tria sunt enim, que impediunt accessum ad veram sapienciam, sc. sollicitudo mundana, voluptas corporea, cordis superbia. Et tria horum opposita sunt ad eandem sapienciam pro motivo, sc. ipsius amoris et anime ab exterioribus ad interiora, a temporalibus ad eterna revocacio et a multis curis sc. ad unum necessarium collectio. Et hoc est primum et notatur in hoc quod dico ‚una‘. Secundum est temperantia et carnis mortificacio, quod notatur in ‚vidua‘. Tercium est vera humilitas et notatur in ‚pauper‘.“ Später (col. 2) sagt er: „Tercio modo potest accipi hec vidua, anima sc. religiosi contemplativi, que relictis omnibus sequuta est Christum. Hec pauper est terrena abdicando. De qua paupertate Apostolus ad Thimotheum 6 c. habentes alimenta et quibus tegimur hiis contenti simus. Nichilominus tamen hec, etsi austera, amabilis est et desideranda et segura, cum sine cura habendi copia redundat utendi. Hylarius De trinitate li. 1 in principio. Hinc et Apostolus Cor. 6. Tamquam nihil habentes et omnia possidentes. Sic ergo pauper est mundum vincendo.“ Zu beachten ist auch, daß bereits Alexander von Hales zitiert wird. Außerhalb der Franziskanerschule wäre dies in Oxford zu so früher Zeit jedenfalls ungewöhnlich. In der Frage l. 1, col. 271: „Utrum ergo pater et filius diligant se spiritu sancto et an pater diligit se et filium spiritu sancto?“ heißt es col. 273: „Alicui videtur, quod spiritus sanctus est amor, quo pater et filius diligunt se invicem, nec tamen sequitur, quod diligunt se spiritu sancto.“ Dazu ist am Rand „Alexander“ vermerkt.

Läßt sich der Verfasser selbst bestimmen? Meines Erachtens ist dies möglich. Bei der Frage, wie sich der Verstand zum Gegenstand der Erkenntnis verhalte, die mit großem Aufwand von Wissen und Scharfsinn in der interessantesten Weise behandelt wird, beginnt der Erklärer in zögerndem Schritt, indem er stets von neuem Einwände erhebt, eine Ansicht zu entwickeln, die am Rand dem „Raby Mosse“ [Maimonides] zugeschrieben wird. L. 1, col. 24: „Legi eciam in quibusdam litteris consimilem sentenciam, ut videtur, sed satis obscuram.

Intellectus in actu est ipsa forma abstracta comprehensa intellecta. Item ipsa res intelligens est intellectus in actu. Ex hiis concludo quod ipsa res intelligens est ipsa res intellecta.“ Er selbst sagt dann col. 25: „In capitulo ergo [Augustini super Iohannem ‚archa in anima in opere non est vita, archa in arte vita est, qua vivit anima artificis‘, col. 24] forte dici potest ad dubitata quod species abstracta cognita unde talis et ipsa res cognoscens unde talis ex eadem re et natura sunt huiusmodi et ex eadem vita vivunt et sunt unum vivens. Et mirum quiddam hinc sequitur sc. quod, cum istas creaturas inferiores actu cogitas, facis vivere vita tua. Quod si eas et apprehendis et erga eas dilectione afficeris, facis eas vita tua plenius vivere.“ Hier nun lesen wir am Rande von der Hand des Schreibers: „Summa solucionis, nichil tamen est hic dictum per certitudinem nec aliquid, cui consentit frater Ricardus.“

Wer ist dieser frater Ricardus? Ist es der Verfasser des Kommentars oder ein anderer Lehrer, der ein Urteil über eine im Kommentar entwickelte Ansicht abgibt? Noch an anderer Stelle begegnen wir dem frater Ricardus. Dort, wo im Anschluß an Maimonides der erste Lösungsversuch des von Augustin aufgeworfenen Problems gemacht wird, steht col. 24 am Rand ein Zeichen, welches auf eine Fußnote verweist. In dieser wird bemerkt: „Dubitaciones, que sunt ab hoc loco usque ad lecturam, vacat, et nulla responsio sufficiens nec que michi videatur vera. Ricardus.“ Wiederum lautet die Frage: Wer ist dieser Ricardus? Auf keinen Fall ist es der Schreiber der Handschrift; denn auf col. 25 redet derselbe Schreiber von Ricardus in dritter Person.

Ist es ein anderer Lehrer, der in einer Randbemerkung der Vorlage ein Urteil über die Ansicht des Verfassers abgegeben hat? Diese Annahme scheint aus folgenden Gründen ausgeschlossen. Ricardus tilgt durch ein „va-cat“ einen größeren Abschnitt des Textes. Nun wissen wir aber aus unserer Kenntnis der mittelalterlichen Autographe und Handschriften, z. B. des hl. Thomas und Skotus¹, daß diese Vacat, sobald sie nicht

¹ Vgl. z. B. das in der editio Leonina herausgegebene Autograph der „Summa contra gentiles“. Zu dem gleichen Ergebnis führt ein eingehenderes Studium der alten Skotushandschriften.

rein zur Verbesserung eines Schreibfehlers dienen, gewöhnlich vom Verfasser selbst herrühren. Also liegt es zum mindesten sehr nahe, dies auch in unserem Fall anzunehmen. Zweitens muß es auffallen, mit welcher Sorgfalt der Schreiber hervorhebt, daß in den Ausführungen über diese Frage nichts als sichere Wahrheit hingestellt werde. Er sagt col. 25: „Summa solucionis, nichil tamen est hic dictum per certitudinem.“ Schon vorher heißt es in der gleichen Kolumne: „Solucionem ratione confirmat, sed nichil est hic assertum.“ Wie kommt er dazu? Die einfachste Lösung scheint darin zu liegen, daß er die Bemerkung des Ricardus: „Et nulla responsio sufficiens nec que michi videatur vera“, als Bemerkung des Verfassers selbst auffaßt und daher an geeigneter Stelle Warnungstafeln errichtet.

Ein dritter Grund: Der Verfasser hat einen vorläufigen Lösungsversuch unternommen (col. 25): „Num video quod accio et passio una res est secundum subiectum et substantiam, diffinitione tamen et predicatione formali differunt?“ Diese Lösung wird alsdann durch Aristoteles und durch innere Gründe gestützt. Allein das Schlußergebnis lautet: „Hec responsio michi non placet nec puto verum esse quod cognicio accio et cognicio passio sint res una et vita una.“ Am Rand steht zu Beginn: „Opinio cui non consentio“, und später bei der Begründung heißt es: „Solucionem ratione confirmat, sed nichil est hic assertum.“ Die letzte, bereits früher erwähnte Randbemerkung stammt vom Schreiber, die erste dagegen meines Erachtens vom Verfasser.

Welchen Zweck hätte es nämlich, daß ein anderer zu einer Ansicht, die der Verfasser selbst ausdrücklich und förmlich verwirft, hinzuschreibt: „Opinio cui non consentio“? Das geschieht doch für gewöhnlich nur, wenn man vom Verfasser abweicht. Der Verfasser selbst dagegen, welcher überall das Bestreben zeigt, den Text für den Leser übersichtlich und leicht verständlich zu gestalten, macht durch eine derartige Bemerkung den Leser von vornherein auf den Charakter der folgenden Lösung aufmerksam. Nun vergleiche man mit der Note des Verfassers die Bemerkung des Schreibers: „Nihil tamen est hic dictum per certitudinem nec aliquid cui con-

sentit frater Ricardus.“ Scheint das „nec aliquid cui consentit frater Ricardus“ nicht eine Übertragung des „opinio cui non consentio“? Ferner: Ist das „nulla responsio sufficiens nec que michi videatur vera“ des Richard nicht eine Variation der Worte: „Hec responsio michi non placet nec puto verum esse“? Also auch hier liegt der Schluß nahe, daß frater Ricardus und der Verfasser ein und dieselbe Person sind.

Aber steht nicht all diesen Gründen entgegen, daß in unserer Annahme der Verfasser sich selbst korrigieren müßte? Darauf ist zu erwidern: In der ganzen Frage handelt es sich von vornherein nur um einen Lösungsversuch, nicht um eine als endgültig angesehene Lösung. Zu Beginn der Frage ist bereits in den Worten: „Quo ibo? Quid tenebo?“ die Verlegenheit des Verfassers ausgedrückt. Später heißt es: „Quid sibi volunt propositiones tales? . . . Quid ergo? Numquid dicemus? . . . Istud videtur inopinabile, cum tamen ex precedentibus, si concedantur, necessario videatur concedendum. . . .“ Col. 25: „De predicata vero propositione ad presens michi videtur secundum litteralem intelligenciam solum. . . . In capitulo ergo forte dici potest ad dubitata. . . .“ Col. 27: „Num igitur dicemus ad quesitum?“ Den Schluß der ganzen Erörterung bildet die bescheidene Mahnung col. 27: „Bene considera an illud magis conveniat et concordet cum verbis prius positis beati Augustini et Philosophi.“ Bei dieser Sachlage erregt es nicht das geringste Bedenken, wenn der Verfasser bei reiferer Erkenntnis seine eigenen Lösungsversuche als unzureichend bezeichnet.

Wir hätten demnach als bisheriges Ergebnis der Untersuchung: Der Verfasser ist ein Mitglied des Minoritenordens, das zu Oxford lehrt. Sein Name ist, wenn nicht alles täuscht, frater Ricardus. Wir können wohl noch hinzufügen: Dieser frater Ricardus lehrt öffentlich als Mitglied der theologischen Fakultät. Auf col. 1 des Prologs erklärt er nämlich das „gazophilacium“: „Et significat theologice facultatis volumen sacrum illarum divinarum contentivum.“ Gleich darauf gibt er eine „descriptio anime theologi scolastici“, insofern dieser auditor oder lector. Die „theologica facultas“ dürfte aber nicht das

Privatstudium irgend eines Ordenshauses sein, sondern viel eher das Theologiestudium einer Universität.

Kennen wir nun einen *frater Ricardus*, der um die Mitte des 13. Jahrhunderts in England die Theologie lehrte? Es kommt nur einer in Betracht. Unter den Magistern aus dem Franziskanerorden bis nach Johannes Peckham, welcher in seiner Lehrentwicklung bereits bedeutend weiter fortgeschritten ist, finden wir keinen andern Richard als nur Ricardus de Cornubia¹ — in Cambridge ist kein einziger Richard, der in Frage käme². Von diesem Ricardus de Cornubia wissen wir, daß er 1250 als Baccalaureus zu Oxford über die Sentenzen las³. Was liegt da näher, als in ihm den Autor zu erblicken?

Auch diese Folgerung läßt sich auf das beste bestätigen. Roger Bacon erzählt, daß Richard einen tiefgehenden Einfluß auf die folgenden Generationen ausübte. Wer den durchaus selbständigen, vorwärtsdrängenden Charakter unseres Kommentators etwas näher studiert, wird dieses nicht verwunderlich finden. Richard hatte in Paris und Oxford studiert⁴. Der Verfasser des Kommentars kennt von den Pariser Lehrern nicht nur die allgemein bekannten, Hugo und Richard von St. Viktor, sondern auch Simon von Tournay (l. 2, col. 272) und Alexander von Hales (l. 2, col. 273). Auf der andern Seite ist Anselm,

¹ Die alte Liste der „*lectores theologiae fratrum minorum in universitate Oxoniae*“ findet sich: *Analecta Franciscana* 1 (Ad Claras Aquas, Quaracchi, 1885) 270 f. Peckham, der erst nach 1270 zu Oxford lehrte, ist der elfte in der Reihe der Lehrer. Beim dreizehnten R. de Cruce und beim vierzehnten R. de Toftis ist es möglich, daß ihr Vorname Richard gewesen.

² Vgl. die Liste der Franziskanerlehrer zu Cambridge a. a. O. 271—273.

³ Roger Bacon schreibt von Richard im *Compendium studii theologiae*, ed. H. Rashdall (Aberdoniae 1911) 52: „*Famosissimus apud stultam multitudinem; set apud sapientes fuit insanus et reprobatus Parisius propter errores, quos invenerat [et] pervulgaverat, quum solemniter legebat sententias ibidem, postquam legerat sententias Oxonie ab anno domini 1250.*“ Die *Analecta Franciscana* 3 (1897) 247, A. 8, haben freilich „*priusquam*“ statt „*postquam*“. Die kritische Ausgabe liest aber *postquam*, wie dies auch durch den Zusammenhang gefordert ist.

⁴ Thomas de Eccleston, *De adventu minorum in Angliam*: *Anal. Franc.* 1 (1885) 239: „*Quintus [lector Oxoniae] frater Richardus Cornubiensis, qui eo tempore, quo frater Helias totum turbavit ordinem, Parisius ingressus est et in eadem turbatione pendente appellatione in Anglia constanter et devote professus, postea legit cursorie sententias Parisius, ubi magnus et admirabilis philosophus iudicatus est.*“

der zu jener Zeit in Frankreich eben erst weiteren Kreisen der Scholastik bekannt wurde, sehr oft und sehr eingehend berücksichtigt. Ebenso wird bereits der „episcopus Lincolniensis“ erwähnt.

Besonderes Gewicht möchte ich auf folgende Tatsache legen. Nach Roger Bacon¹ las Richardus Cornubiensis zweimal über die Sentenzen, zuerst in Oxford und dann „solemniter“ in Paris. Von unserem Autor wissen wir, daß er zwei Ausgaben seines Kommentars verfaßte, also auch wohl zweimal über die Sentenzen las. L. 1, col. 260 liest man zu dem Satze: „Et quia in hac distincione in pluribus aliis locis accipiuntur hec tria vocabula ymago, equale, simile, accipiat in principio horum distincio inter se ab Augustino 83 questione“, die Randbemerkung: „De ista materia quere in secunda edicione l. 2 A [?] 16 questione 5.“ Eine solche Übereinstimmung aller Nebenumstände kann kaum ein Zufall sein. Ich glaube nach dem Gesagten mit Grund behaupten zu dürfen: Cod. Balliol 62 enthält die drei ersten Bücher der ersten Ausgabe jener Sentenzenerklärung, die Richard im Jahre 1250 zu Oxford vortrug und wohl in den folgenden Jahren schriftlich näher ausarbeitete. Die Handschrift ist wahrscheinlich eine unmittelbare Abschrift des Originals.

Die Bedeutung der Handschrift liegt darin, daß es nunmehr möglich ist, nicht allein in Fishacres Kommentar den Ausgangspunkt der Oxforder Dominikanerschule zu studieren, sondern ebenso in Richards Erklärung die Anfänge Oxforder Franziskanertheologie. Um so wertvoller ist diese Tatsache, als der Kommentar Peckhams nur dem ersten Buch nach bekannt ist und zudem in Paris geschrieben wurde. Die nächstfolgende Erklärung der Sentenzen aus der Hand eines Oxforder Franziskaners, jene des Nikolaus Ockham, ist aber bereits um mehrere Jahrzehnte jünger. Das Studium des Balliol-Kommentars nach seiner inhaltlichen Seite ebenso wie eine Zusammenstellung der uns noch erhaltenen Lebensdaten Richards soll den Gegenstand eines weiteren Artikels bilden.

¹ Vgl. S. 79 A. 3.

Die Antike — ein Hauptquellgebiet der scholastischen Philosophie.

Gedanken zu Hans Meyers
Geschichte der alten Philosophie¹

Von Joseph Ternus S. J.

Fides quaerens intellectum will die Scholastik nach ihrem Selbstzeugnis sein. Die erkenntnispsychologische Geisteshaltung, die darin ausgesprochen liegt, hat Grabmann im ersten Bande seiner „Geschichte der scholastischen Methode“ mit feinem Verstehen zur Darstellung gebracht. Dieses in der ganzen Geistesgeschichte einzigartige Verhältnis von „fides et ratio“ ist der Vegetationspunkt in der Philosophie aller christlich-scholastischen Denker. Klemens von Alexandrien, St. Augustin, Anselm, Bonaventura, Albert und Thomas — sie sind eine in der Grundhaltung einige „christliche Philosophenschule“. Christlich denken-fühlen-leben erfährt und bestimmt, formt und prägt den Menschen in innersten Lebenstiefen. Ist aber die Gesamthaltung des innern Menschen jenen letzten Fragen gegenüber, die als die transzendenten, metaphysischen immer religiösen Adel und religiöse Weihe an sich tragen, eine originär christliche — nicht etwa eine synkretistisch-hellenistische —, so ist damit Herz und Mitte für eine neue, eben „christliche“ Philosophie gegeben. Und an philosophischer Begabung, an schöpferischen Geistern hat es in der christlichen Ära nicht gefehlt. Wenn aber Geister von der säkularen Höhe eines Augustin und Bonaventura, Albert, Thomas und Duns Scotus die Welt sehen in einer Weise, die im Grunde sich weniger voneinander unterscheidet, als in den entscheidenden Punkten geradezu eiförmig, eben wieder als „christliche“, übereinstimmt, so ist das — antik-philosophisch und scholastisch gesprochen — das *τό τί ἦν εἶναι*, das „quod quid erat esse“ aller christlichen Philosophie, die nicht in stolzer Anmaßung von sich selbst, aber in demütiger Hingabe an einen Kosmos, der in Angeln ewig

¹ Der „Philosophischen Handbibliothek“ Bd. X. München 1925.
Scholastik. I. 1.

gültiger Seins- und Wahrseinsgesetze ruht, „perennis Philosophia“ im guten Leibnizischen Sinne sein will.

Das ist eine eminent wichtige, das philosophische Schicksal stärkster Geister für Jahrhunderte, Jahrtausende bestimmende Tatsache. Strukturpsychologisch gesehen ist diese philosophisch „determinierte“ Erlebnisweise in jener Epoche christlicher Geistesgeschichte, die aus dem Quell der Fides christiana bewußt sich speisen läßt, von ganz anderer Relevanz als die charakteristischen Unterschiede eines mehr gnostischen Alexandriners Klemens, des platonisch inspirierten Augustin, des auf affektive Spekulation eingestellten Bonaventura, des Aristotelikers Albert, eines architektonischen Geistes wie Thomas, des kritisch-scheidenden, problemschaffenden Scotus. Man hat vielfach die traditionelle Einförmigkeit patristisch-scholastischer Denkweise auf den Autoritätskult zurückgeführt. Dem widerspricht aber die Tatsache, daß der „locus ab auctoritate“ bei einem Klemens und Augustinus sicher nur auf die übernatürlichen Offenbarungsquellen eingeschränkt war. Und selbst in den Zeiten der Hoch- und Spätscholastik galt der „locus ab auctoritate“ in philosophischen Dingen immer als der „infirmissimus“, und er hat nie die grundsätzliche Treue des philosophischen Gewissens erschüttern können, die sich in dem Thomaswort ausspricht: „Studium philosophiae non est ad hoc, ut sciatur, quid homines senserint, sed qualiter se habeat veritas rerum“ (In 1 de caelo, lect. 22).

Zu diesen Betrachtungen gibt das Vorwort von Hans Meyers eben erschienenem Werke Anlaß, wo es heißt: „Zum vielgestaltigen Leben des Hellenismus gehört auch die Wissenschaft der Kirchenväter; ihre Philosophie stellt die christliche Philosophie des Altertums dar. Im Rahmen der ‚Philosophischen Handbibliothek‘ wird die Patristik im Zusammenhang mit der Scholastik behandelt, zu der sie ja in innern verwandtschaftlichen Beziehungen steht.“¹ Einer der ersten Rezensenten des Werkes,

¹ Was hier wie mit verhaltenem Bedauern als von philosophiegeschichtlichem Standpunkt innerlich nicht zu rechtfertigende Zerreißung hingestellt wird, hat auch schon früher in ähnlichem Zusammenhang die Mißbilligung Meyers erfahren: siehe Festgabe für Georg Freiherrn v. Hertling (Freiburg 1913) 219, Anm.

Jelke-Heidelberg, hat im Theologischen Literaturblatt unter dem 24. Juli 1925 (S. 185 f.) diese „Anpassung an den Rahmen der Philosophischen Handbibliothek“ dahin gedeutet: „man sehe aus dem, daß jedenfalls theologische Gesichtspunkte hier nicht ohne Bedeutung sind“.

Die christliche Spekulation der Väterzeit ist im Urteil moderner geistesgeschichtlicher Betrachtung nach zwei Seiten hin verfehmt. In den Augen der einen ist sie die „Verkehrung des Christentums“ (Loofs), eine Verdrängung des „pneuma“ durch die „ratio“ (Seeberg), „philosophische Verweltlichung des Evangeliums“ (Windelband), „wo der schlichte Glaube in komplizierte philosophische Spekulationen umgesetzt wurde . . ., platonische und aristotelische Formeln erhalten müssen, um Jesu Wesen verständlich zu machen“ (E. v. Dobschütz)¹. Dagegen gefallen sich andere darin, die spekulative Arbeit der Patristik als kraftloses Epigonentum hinzustellen, als eklektische, aller originalen Tiefe entbehrende Verfallsphilosophie, die — getrieben von ihrem apologetischen Interesse — gleichsam nur Quadern herausbreche aus den klassischen Bauten der Antike, um damit das spekulative Gebäude der Kirchenlehre zu errichten.

Ja, über Patristik, Scholastik und Neuscholastik bis in unsere Tage allzusammen hat man sich nicht gescheut, ein summarisches Urteil zu fällen, das den Unwert solch pseudo-christlicher Philosophie dartun soll: „Die gedankliche und philosophische Ausprägung dieser christlichen, einzigartigen Revolution des menschlichen Geistes hat in fast unglaublicher Weise versagt . . ., zu einem philosophischen Welt- und Lebensbild, das originär und spontan aus dem christlichen Erlebnis heraus entsprungen wäre, ist es überhaupt niemals oder doch nur in ganz schwachen Ansätzen gekommen. Es gibt in diesem Sinne und gab nie eine ‚christliche Philosophie‘, sofern man unter diesen Worten nicht, wie üblich, eine griechische Philosophie mit christlichen Ornamenten, sondern ein aus der Wurzel und dem Wesen des

¹ Diese und mehr solcher dogmengeschichtlichen Ansichten findet man zusammengestellt bei M. Grabmann, Geschichte der scholastischen Methode I (Freiburg 1909) 56 ff.

christlichen Grunderlebnisses durch selbstdenkerische Betrachtung und Erforschung der Welt entsprungenes Gedankensystem versteht.“¹

Ganz anders und mit einem von echter Liebe hellsehend gemachten Auge betrachtet Otto Willmann jene Epoche, die er im VII. Abschnitt seines groß geschauten Werkes „Geschichte des Idealismus“ — dessen überragender Wert mehr durch den Staub leidenschaftlicher Kritik als durch die objektiven Mängel des Werkes entstellt worden ist — kurzerhand überschreibt: „Neubegründung der Philosophie durch das Christentum.“ Und treffend hebt er die Berechtigung dazu in den Worten hervor: „Das Christentum hat die Philosophie erneuert, weil es den Wahrheitsgehalt ihrer anfänglichen Grundlagen ins Licht gestellt, den Wahrheitsschatz, der von je die Hinterlage der echten Spekulation gebildet hatte, gehoben hat. Es vermochte dies aber durch die Umbildung, Verklärung, Heiligung des religiösen Empfindens, Denkens, Erkennens, welches immer und überall der Quellbezirk des spekulativen ist“ (II², S. 2).

Es war nun — wie Freiherr v. Hertling auf dem 5. internationalen Kongreß katholischer Gelehrten in München 1900 dies einmal im Zusammenhang ausgeführt hat² — die hohe Aufgabe der griechischen Philosophie, mit ihrem gesunden Logos, ihrer klaren Sprache sich in den Dienst des Evangeliums zu stellen, eine providentiell weltgeschichtliche Mission, zu der sie eine vom Zeugnis der Jahrhunderte bestätigte Eignung mitbrachte. „Santa Maria sopra Minerva“, in diesem Symbol sieht Willmann den Bund hellenischer Philosophie mit christlicher Weisheit ausgedrückt und bemerkt dazu: „Hätten zur Zeit der keimenden christlichen Spekulation anstatt Platon und Aristoteles vielmehr Demokrit und Epikur die Geister beherrscht, so hätte diese Spekulation lediglich die Glaubens- und Weisheitsinhalte der Heilslehre verarbeitet und alle auswärtige Philosophie sich ferngehalten. Dank dem edleren Geiste, der sich bei Griechen und Römern trotz des Verfalles erhalten hatte, fand das Christentum eine homogene Gedankenbildung

¹ Max Scheler, Krieg und Aufbau (Leipzig 1916) 411. (Die Sperrung stammt von mir.)

² Rede, abgedruckt im Philosophischen Jahrbuch 14 (1901) 1 ff.

vor, und konnte sich die Anschmelzung des Alten an das Neue, dem die Zukunft gehörte, vollziehen.“¹ Nicht die zeitgeschichtlich zufällige Kreuzung zweier Bewegungen hat zum Bunde christlicher Lehren und hellenischen Denkens in Patristik und Scholastik geführt, sondern die unleugbare Tatsache, daß die griechische Philosophie — in ihrer von christlicher Selektion geläuterten Form — wie ein Hochgipfel hineinragt ins überzeitlich Perenne, Ewige. Wie der bekannte Aristotelesforscher Adolph Trendelenburg von Aristoteles, dem Meister der abendländischen Logik, schreibt: „Quae exposuit, ea, quoniam non dies commenta est nec dies delebit, valuerunt per duo millia annorum, agnoscuntur, suscipiuntur vel ab iis hodie philosophis, qui ab Aristotelis logica quam longissime recessisse videantur“²; oder ein Hertling sagt: „Vieles von dem, was im Gewande des Griechentums zuerst ergriffen und festgesetzt wurde, ist zum dauernden Besitztum der Menschheit geworden“³; oder ein Newman: „Solange die Welt währt, wird Aristoteles währen; denn er ist das Orakel von Natur und Wahrheit. Wenn ich Leute uns Katholiken verlachen höre, weil wir bei den Griechen in die Schule gingen, so muß ich immer an den Mann denken, der es befremdlich fand, das ganze Leben Prosa zu reden. Wie Prosa nur der Name ist für unsern gewöhnlichen Verkehrsstil, so können wir zu großem Teil, weil wir Menschen sind, nicht anders als Schüler des Aristoteles sein; denn der große Meister entwickelt nur die Gedanken, Gesichtspunkte und Ansichten der Menschheit überhaupt. Er hat uns den Sinn unserer eigenen Worte und Ideen aufgeschlossen, ehe wir geboren waren. In sehr vielen Dingen heißt darum richtig denken aristotelisch denken; und wir sind seine Schüler, ob wir wollen oder nicht, auch wenn wir es nicht wissen. Er ist ganz wunderbar erhoben worden zum Diener der göttlichen Offenbarung, von der er persönlich nichts wußte, und es ist nur wahre Weisheit und reine Dankbarkeit, wenn wir diese Gabe der Vorsehung annehmen.“⁴

¹ Geschichte des Idealismus II 128 f. ³ A. a. O. 128 f.

² A. Trendelenburg, Elem. Log. Aristot.; praefatio.

³ Hertling in der vorerwähnten Rede S. 8.

⁴ Newman, University Education 6 — ich entnehme die Übersetzung: Przywara-Karrer, Newman IV 58.

Es war gewiß nicht Servilismus unselbständiger philosophischer Köpfe, die den christlichen Entdecker des Aristoteles, Albert den Großen, in die überschwengliche Begeisterung einstimmen läßt: „Natura hunc hominem (Aristotelem) posuit quasi regulam veritatis, in qua summam intellectus humani perfectionem demonstravit.“¹ Vielleicht nichts gibt so beredten Aufschluß darüber, was schon den ersten christlichen Philosophen — angefangen bei Justin — jener Wahrheitsgehalt in der besten griechischen Philosophie bedeutete, wie jene ihre naiv-köstliche Vermutung, die selbst ein Augustin für nicht unbegründet hielt, dem Platon müßten irgendwo und irgendwie mosaische Offenbarungsschriften zu Gesicht gekommen sein.

Es liegt eben ein Tiefmenschliches, Allgemeingültiges in griechischer Kultur, speziell Kunst und Philosophie, ausgeprägt. Und darin hat christliche Philosophie, Scholastik genannt, teil an echtem Humanismus, daß sie das Allgemeinmenschliche im Griechentum sich zu eigen macht und sich zu solcher Perennität gesunder, edler Vernunft bekennt. Hat man doch nicht mit Unrecht gesagt, allen Perioden der Renaissance innerhalb unserer abendländischen Philosophie eigne ein bemerkenswertes Heimfinden zu den großen attischen Philosophen.

Christliche Philosophie hat griechisches Blut in den Adern, und doch ist sie nicht Griechen geworden, sondern hat, was allgemeingültig war — klassisch, wie wir sagen —, in sich aufgenommen, lebendig sich angeeignet, weitergebildet, geklärt, bereichert, vertieft. Nicht ein schwächliches Nachbild antiktürkischen Denkens ist scholastische Philosophie, sondern ein vom christlichen Pneuma sicher geleitetes Formen antiker Gedankengänge und Keimideen zu geläuterter, aus zeitgeschichtlicher Bedingtheit immer mehr herausstrebender Philosophie².

¹ Albertus Magnus, De anima I. 3, tr. 2, c. 3. — Zum Quellennachweis des „Aristoteles = natura-regula“ (Averroes?) vgl. P. Mandonnet, Siger de Brabant I² 154, note 3.

² Diese Auffassung unterscheidet sich wesentlich von jener, wie sie Werner Jäger gegen Ende seines Aristoteleswerkes (im Abschnitt über die geschichtliche Stellung des Aristoteles) Seite 404 vertritt: „Die Metaphysik ist der grandiose Versuch, dieses die Grenzen menschlicher Erfahrung übersteigende Etwas für den kritischen Verstand zugänglich zu machen. Durch diese bisher verkannte, tiefe Problemgemeinschaft mit

Der griechischen Spekulation bleibt die Scholastik in überzeitlicher Ideensympathie für immer verbunden. Aristoteles, der Heide, bleibt für immer ein hochgeschätzter Meister in dieser Schule „christlicher Philosophie“. Die griechische Schulung ist ein Köstlich-Wertvolles in der scholastischen Philosophie, und man kann ohne Übertreibung sagen: So viel ist einer Meister in scholastischer Philosophie, als er Platon und Aristoteles in sich aufgenommen und verarbeitet hat.

Ein der Philosophie des Organischen entlehntes Generationsprinzip bei Aristoteles lautet: „*Ἀπαντα μὲν γὰρ τρέφεται τοῖς αὐτοῖς, ἐξ ὧν περ ἑστίν*“¹. Mutterboden für scholastische Philosophie bleibt das philosophische Erbe aus der klassischen Antike. Darum nimmt der scholastische Philosoph ein angestammtes Interesse an jenen Forschungen und wissenschaftlichen Hilfsmitteln, die dazu beitragen, die philosophische Spekulation der Antike immer mehr zu erschließen. Jeder, der da lebt und studiert, wo scholastische Philosophie noch ein Lebendiges ist wie vordem, weiß, wie sehr und konkret da Werke geschätzt und ausgewertet werden, wie die Aristotelesausgabe der Berliner Akademie, Werner Jägers Aristotelesforschungen, Untersuchungen zur Klarstellung platonischer Gedanken, Wandlungen, schöpferischer Antriebe. Es sind eben Studien im Geiste eines Augustin, für den Platon jene „*excellentissima gloria*“ unter den Philosophen war und ein Aristoteles (den er nur verstümmelt kannte) als „*vir excellentis ingenii . . . multos facile superans*“ galt²; Studien, nicht weniger im Geiste eines Thomas, der sich der kundigen philologischen Mitarbeit seines Ordensbruders Wilhelm v. Moerbeke zu versichern wußte, um den echten, unverfälschten Aristoteles erforschen zu können. Und wer — wie ein Kleutgen — glaubt an die philosophische Bedeutsamkeit eines ideellen Anschlusses an die „Philosophie

den Glaubensphilosophen des christlichen, jüdischen und islamischen Mittelalters, nicht durch bloßen Überlieferungszufall ist Aristoteles der geistige Führer der nachaugustinischen Jahrhunderte geworden, deren Innenwelt durch die Spannung von Glauben und Wissen weit über die Grenzen der hellenischen Seele hinaus geweitet war. Die Geschichte seiner Entwicklung zeigt, daß auch hinter seiner Metaphysik bereits das *credo ut intelligam* steht.“

¹ De gen. et corr. II 8 (335 a 10).

² De civ. Dei I. 8, c. 4 et 12.

der Vorzeit“, die selbst hinwiederum wurzelt in einer „Philosophie der Urzeit“, der wird mit besonderer Freude ein Werk begrüßen wie das eben erschienene von Hans Meyer; erschließt es doch dem Freunde der Scholastik jene Gedankenwelt aufs neue, in der seine höchstgeschätzten Lehrer letztlich beheimatet sind.

Hans Meyer hat uns in seiner „Geschichte der Alten Philosophie“ ein Werk geschenkt, dessen Bedeutung sich nicht in seiner Eigenschaft als 10. Teilband der „Philosophischen Handbibliothek“ erschöpft. Gut 500 Seiten Text, grundsätzlich immer zurückgreifend auf beste und erste Quellen, die genaueren Literaturangaben dem darin unübertroffenen Überweg überlassend, weisen von vornherein den Weg, auf dem die Zukunftsbedeutung dieses Werkes liegen mag. Ein um ein wenig verkürzter Überweg soll dieses Werk nicht sein. Anderseits steht es hoch über jenen philosophiegeschichtlichen Lehrbüchern, die sich mehr durch übersichtliche Stoffanordnung als durch gründliche Quellenkenntnis auszeichnen. Was gibt dem Handbuch von Meyer seine eigene, besondere Daseinsberechtigung neben den verschiedenen Lehrbüchern ähnlicher Art? Nicht daß es auf ersten Quellen fußt, kritisch zuverlässig ist, die historische Linie treu wiedergibt, zu psychologischem Verstehen von Menschen und Epochen anleitet — dabei in mittleren Maßen sich hält; es wären das alles Vorzüge, die das Werk nicht genug von andern seinesgleichen abheben würden. Aber ein Zug ist ihm doch wohl stärker und charakteristischer eigen als jenen, die man zum Vergleich heranziehen könnte: Hans Meyer verbindet mit strenger Objektivität in schlicht historischem Sinne jene andere „Objektivität“ des geisteswissenschaftlichen Historikers, der ein „Verstehen“ und „Begreifen“ nur dann geleistet zu haben sich rühmt, wenn er das Historisch-Subjektive so sieht, wie es sich gegen ein Objektiv-Überhistorisches abzeichnet.

Man denkt ja heute nicht mehr positivistisch wie im „Jahrhundert der Geschichte“, wo man Voraussetzungen machte, ohne sie wahr haben zu wollen. Man hat heute wieder Mut zu objektiven Maßstäben, Blick für objektive Sinngehalte und Seinsgesetze. Es gibt heute wieder frohe Bekenner zu

„objektivem und normativem Geist“¹. Statt jener unwahren, nur scheinbar von aller Subjektivität gereinigten „Nur-Objektivität“ schätzt man heute gerade ein objektiv bestimmtes Verhältnis der Vergangenheit gegenüber; denn nur in solcher Bindung an Objektiv-Allgemeingültiges ist wahrhaft „objektives“ Sehen und Beschreiben, Selektion, Sicht und Wertung gewährleistet, die sowohl versteckte subjektive Willkür meidet als auch offen sich zu „Maßstäben“ bekennt. Ein Werk, das wie jenes von Hans Meyer einen ehrlich offenen Standpunkt einnimmt — den einer „christlichen Philosophie“ —, unterliegt am wenigsten den Täuschungen einer falschen Perspektivik. Die souveräne Höhe eines christlich-universalen Standpunktes gibt katholische Weite des Blickes, jene in Gott verbundene Ehrfurcht und Sympathie zu den λόγοι σπερματικοί, wie sie bei den christlichen Vätern mehr Tat, bei der Stoa vielfach mehr Rede waren, hinter der kein Gottesbrand im Herzen loderte. Daß Meyer mit dieser Aufgeschlossenheit zu Werke gegangen ist, hat auch die Kritik, die nicht seinen Standpunkt teilt, bestätigt². Man fühlt es geradezu auf jeder Seite, wie der Verfasser bemüht war, partikelweise noch „Wahrheit“ aufzulesen, soweit es der Band von 500 Seiten nur vertrug. Das Werk nach dieser Seite umfassender Objektivität auf der Höhe zu halten, verbliebene Mängel noch zu beseitigen, wird dem Verfasser in der Zukunft leicht sein, nachdem einmal der glückliche Wurf getan ist. Hilfe zu kritischer Ausbesserung und quellenmäßiger Vertiefung wird ihm von fachwissenschaftlichen Einzelarbeiten genug dargeboten werden. Aber gewissermaßen allein steht er und muß er ganz er selber sein in der charakteristischen Prägung seines Werkes, die wir vorhin bezeichneten als jenes Sehen der Dinge unter den Direktiven einer subjektüberlegenen, Zeit und Wandel beherrschenden „objektiven“ Philosophie.

Was hier zur Darstellung gebracht wird, ist Geistesgeschichte. Liegt nun im allgemeinen allem historischen Werden und Ge-

¹ Man braucht nur auf die Arbeiten Ed. Sprangers hinzuweisen oder auf das zweite Kapitel in Troeltschs Werk „Der Historismus und seine Probleme“.

² So z. B. die vorhin genannten Besprechung im Theol. Literaturblatt 46 (1925) 185 f.

schehen jene geheimnisreiche Verflechtung zu Grunde, daß große Menschen oft entscheidenden Anstoß geben in ihre Bahn, wirklich ihre Hand legen auf Jahrtausende, und selber doch wieder ganz Kinder ihrer Zeit sind und im Grunde geben, was sie empfangen, so liegt der Fall in der Geschichte der philosophischen Geistesbewegung insofern nicht unwesentlich anders, als hier ein Ferment der Entwicklung geradezu überwältigend wirkt: die objektive Wahrheit. Es ist jenes eherne Gesetz, dessen Majestät und sieghafte Kraft Aristoteles bewundert, wenn er wieder einmal von einem forschenden Denker bemerkt: ὑπ' αὐτῆς τῆς ἀληθείας ἀναγκαζόμενος ... — „von ihr, der Wahrheit selbst, dahin gedrängt. ...“ Dieses Entelechiegesetz in der philosophiegeschichtlichen Entwicklung muß in einer Philosophiegeschichte, die ihres Namens würdig sein will, in die Erscheinung treten, nicht so sehr als abstrakt-theoretische Reflexion als vielmehr in erster Linie durch die konkrete Art des Sehens und Gebens. Philosophiegeschichte im wahren Sinne des Wortes kann eben nur einer schreiben, der selber philosophischen Blick und philosophische Ader hat.

Es ist etwas ganz anderes, säuberlich und vollständig aufzählen, was ein unter die Philosophen gerechneter Autor alles gedacht und geschrieben hat, als einen am Autor den Philosophen sehen und lebendig spüren zu lassen¹. Daß die jonischen Frager nach den ἀρχαί der Natur echte Philosophen und solche allerersten Ranges waren, spürt jeder, der mit geöffnetem philosophischem Sinn die kostbaren Gedanken-splitter von ihnen liest, wie sie uns das Geschick der Zeiten aufbewahrt und die sorgfältige Suche von Diels gesammelt hat. Nun sehe man aber, wie dieses Morgenrot der abendländisch-griechischen Philosophie vielfach eine so unwürdige Darstellung findet, indem man das Schwergewicht darauf zu legen scheint, die „Grundstoffe“ der einzelnen Jonier nachzuzählen; es zu bemäkeln, wenn einer von ihnen in die antimonistische Vier zurückfällt, oder daß Anaximenes von dem stofflosen ἀπείρον wieder zu einer grobsinnlichen Ursubstanz zurückkehre, oder wenn einer von diesen Kosmographen durch seine tellurisch-kosmischen Spekulationen den Kopernikanismus verzögern half ... usf. Daraus kann man wahrhaftig nicht ersehen, welche

¹ Wer sehen will, wie betont heute wieder die Forderung erhoben wird: Philosophie dürfe „nicht zu Philologie, zum toten Gegenstand eines bloß historischen Interesses werden“, der lese die Besprechung der Neuauflage der Zellerschen Geschichte der griechischen Philosophie in Logos 11 (1922/23) 134 f. nach.

Urquellen philosophischen Denkens bei diesem jonischen Volke damals aufbrachen, welche Urfragen sie aufwarfen, die den philosophischen Geist des Abendlandes nicht mehr zur Ruhe kommen ließen. Und doch möchte man das vor allem sehen lernen, wenn es einem darum zu tun ist, jene philosophische Flut vom $\pi\epsilon\rho\iota\ \theta\epsilon\omega\upsilon\upsilon$ zum $\pi\epsilon\rho\iota\ \phi\upsilon\sigma\epsilon\omega\varsigma$ zum $\pi\epsilon\rho\iota\ \alpha\nu\theta\rho\omega\pi\omicron\upsilon$ zum $\pi\epsilon\rho\iota\ \delta\nu\tau\omicron\varsigma$ bis hin zur Höhe der Spekulation eines Platon und Aristoteles zu „begreifen“. Und daß es sich hier um das „Verstehen“ und „Begreifen“ von etwas anderem handelt als von dämmernden Erkenntnissen im wissenschaftlichen Bewußtsein des Abendlandes, sieht man ja schon daraus, daß dort und nur dort, wo diese philosophischen Köpfe weilen oder hin auswandern — sei es Megara oder Magna Graecia — Philosophie Schule macht, mochten auch die Brocken ihrer wissenschaftlichen Entdeckungen längst Allgemeingut hellenischer Bildung geworden sein. Mögen diese Männer wie Anaxagoras, Heraklit, Empedokles lallende Kinder sein, gemessen an der wissenschaftlichen Höhe unseres Weltbildes: als Philosophen dürften sie heute noch unsere Katheder besteigen, und könnten es mit Ehren, wenn sie das Erbe eines Platon und Aristoteles, die nur Jünger ihres Geistes waren, mitnähmen. Denn das lehrt uns die Geistesgeschichte von anderthalb Jahrtausenden, daß ein ganz anderes Gesetz der Entwicklung gilt für das Wissen um die Dinge als für das Fragen und Forschen nach ihren tiefsten Gründen: „dritthalb tausend Jahre ist sie jetzt ungefähr alt — die Naturwissenschaft — seit den ersten griechischen Naturforschern bis auf unsere Zeit, in ununterbrochener Fortbildung, und dritthalb Schritte etwa hat sie seitdem gemacht, sobald nämlich nicht vom einzelnen die Rede ist, sondern von einem Verständnis des Ganzen und des Innern der Natur“, sagt Friedrich v. Schlegel¹.

Das führt allerdings unmittelbar auf das Wurzelproblem aller Philosophie, die Frage nach ihrem ureigensten Sinn. Daß diese Frage an keiner Stelle des Handbuches von Meyer zu gesonderter Sprache kommt, ist ein dringlich zu behebender Mangel. Doch meine ich damit nicht, daß es sich einfach darum handle, „more solito“ in die Einleitung eine Liste von historischen Definitionen der Philosophie hinzusetzen², sondern, was mehr not tut, wäre: im Tenor des ganzen Werkes den Blick auf das echt Philosophische im Werke der großen und kleineren Meister gerichtet zu halten. Leider findet man ja

¹ Philosophie des Lebens. Fünfzehn Vorlesungen, gehalten zu Wien (1828) 99.

² Wenn übrigens auf Seite 23 dem Ursprung des Wortes $\phi\iota\lambda\omicron\sigma\phi\omicron\varsigma$ eine Anmerkung gewidmet wird, dann sollte sie auch die Kontroverse Zeller-Diels—v. Willamowitz erkennen lassen.

z. B. bei noch so breiter Darstellung der attischen Philosophie kaum jene ungemein vielsagende Entwicklung hervorgehoben, die sich in dem fortschreitenden Sinn der *διαλεκτική* bei Sokrates-Platon-Aristoteles ausdrückt; welchen Lehrfächern von jenen griechischen Meistern der Philosophie eigentlicher Bildungswert und propädeutische Schulung zur *διαλεκτική* hin zuerkannt wurde und warum; wie das Verhältnis von „positiver“ Wissenschaft zur Philosophie war. Und daß das eminent philosophiegeschichtliche Fragen und brennende Probleme sind, kann ich nicht besser dartun, als indem ich einen Autor zitiere, der sich eine bestimmte Ansicht darüber gebildet hat — Werner Jäger, in seinem einflußreichen Aristoteleswerk: „Innerhalb der Geschichte des griechischen Denkens steht Aristoteles an einem entscheidenden Wendepunkt. Die weltanschauliche Schöpferkraft der älteren Zeit beginnt, nach der ungeheuern Leistung der platonischen Philosophie, in der mythenbildende Urkraft und Genialität des logischen Verstandes sich in einem noch nicht dagewesenen Maße durchdringen, scheinbar zu erlahmen und dem Übergewicht der wissenschaftlich-begrifflichen Betrachtungsweise zu unterliegen. Der Vollstrecker dieser geschichtlichen Entwicklungsnotwendigkeit ist Aristoteles, der Begründer der wissenschaftlichen Philosophie. Es ist für die Philosophie oder jedenfalls für die griechische Philosophie charakteristisch, daß diese Tat nicht der Ausgangspunkt einer neuen, fruchtbaren philosophischen Entwicklung geworden ist, sondern nur ein Höhe- und Durchgangspunkt war, der an den Namen des Aristoteles gebunden blieb. Die verstandesmäßige Kunstform seiner Analytik wurde von der hellenischen Philosophie zwar übernommen, ja bis zur Scholastik weitergetrieben, aber der analytische Geist des Aristoteles ging nicht auf sie über, sondern suchte seinen Nährboden in der positiven Wissenschaft. Die Begründung der wissenschaftlichen Philosophie wurde der unmittelbare Anstoß zur endgültigen Trennung der Wissenschaft von der Philosophie, weil der Weltanschauungstrieb des Griechen die Nähe des wissenschaftlichen Geistes auf die Dauer nicht ertrug“ (S. 398).

Darin liegen Schicksalsfragen aller Philosophie ausgesprochen, und jeder, der zu einer Geschichte der Philosophie greift, die

mehr sein kann und will als Polyhistorie, sucht da Licht aus der Geschichte über das innere Lebensgesetz aller Philosophie¹.

Philosophie ist nicht ein bloßer Inbegriff von objektiven Wahrheiten. Philosophie entspringt aus jenem Gegenüber eines fragenden Menschen mit dem letzten Zusammenhang der Dinge und zwingt zur Stellungnahme zum absoluten Sinn dieser letzten Gegebenheiten. Das ist die metaphysisch-ethisch-religiöse Seele in aller echten Philosophie. Und das ist der Grund, warum wir den Menschen bei seinen „Philosophoumena“ mit dabei haben wollen. Dann mag uns sein Fehlgreifen und Irren noch Antrieb sein; aber auch der echte Wert einer Philosophie in schimmerndem Kleide offenbart sich uns oft erst im Zusammen des Menschen mit seiner Philosophie. Nietzsche und Sokrates bleiben Zerrbilder, Schopenhauer und Seneka erhabene Trugbilder, wenn man nicht Mensch und Wort zusammennimmt. Platon, Augustin, Fichte und Nietzsche haben in geflügelten Worten vom Ethos der Philosophie gesprochen. Und das spricht sich aus, auch ohne begriffliche Formulierung. Bei Platon liegt bekanntlich noch unendlich viel philosophisches Bekenntnis da, wo er den λόγος schweigen und den μῦθος das Wort ergreifen läßt. Die Metaphysik des Aristoteles, im Original studiert, haucht uns einen philosophischen Sinn ein ganz eigener, ursprünglicher Art. Da führt wirklich ein Philosoph mit unübertroffener Meisterschaft in αἰρία-Forschung ein. Es waren wahrhaftig die schlechtesten Kollegbücher nicht, wenn in den Artes der mittelalterlichen Universitäten Werke des Aristoteles, vorab seine Metaphysik, zu Grunde gelegt wurden — trotz Unkenntnis der „chronologischen Schichten“. Gerade die unmittelbare Art dieser Bruchstücke von Kollegvorträgen des Meisters philosophischer Spekulation gibt einem noch viel mehr mit als die etwa in Rede stehende sachliche

¹ Wie grundsätzlich die Frage und wie sie die Geister scheidet, hat neulich erst wieder W. Nestle in der Berl. Philos. Wochenschr. 1925, 1205 f. hervorgehoben und für seine Person Stellung genommen gegen die These vom irrationalen Willen der griechischen Philosophie — inaugurirt von K. Joël, Der Ursprung der Naturphilosophie aus dem Geiste der Mystik (1906), und neuerdings gipfelnd in H. Leisegang, Vom Wesen der griechischen Philosophie (Hirts Literaturbericht April 1925 — „Aristoteles bedeutet einen Tiefpunkt“ !)

Frage. Da spürt man darin ein Lebendiges, das man auch da noch als wertvoll zu schätzen weiß, wo es im zerrissenen Gewande überholter pseudo-physikalischer Anschauungen einhergeht. Es ist das jenes echte Philosophentum, wie es in der Antike bei jenen großen Hellenen so überzeitlich klassisch zum Ausdruck kam. Und worin es besteht, das fühlte richtig ein Goethe, als er schrieb: „Um sich aus der grenzenlosen Vielfachheit, Zerstückelung und Verwicklung der modernen Naturlehre wieder ins Einfache zu retten, muß man sich immer die Frage vorlegen: Wie würde sich Plato gegen die Natur, wie sie uns jetzt in ihrer größeren Mannigfaltigkeit, bei aller gründlichen Einheit, erscheinen mag, benommen haben?“ Es gibt uns ja ein Thomas von Aquin auch nicht bloß Quaestiones und Solutiones; aus seinen Summen haucht uns ein Geist an, der uns menschlich nicht nur, sondern auch spekulativ fürs Philosophieren etwas sagt, und das wir nicht weniger missen möchten als die Substanz seiner Doktrin.

Wenn wir uns nun dem großen Philosophen vergangener Zeiten verbunden fühlen, nicht bloß aus menschlichem Interesse, sondern aus philosophischem Trieb heraus, so teilen wir auch mit ihm die charakteristische Art seines „philosophischen Historismus“, wie er uns — wohl aus der Nachschrift eines Schülers — im Buch α der „Metaphysik“ entgegentritt: „Es ist billig, nicht bloß jenen Dank zu wissen, mit denen man in seinen Ansichten übereinstimmt, sondern auch jenen, die noch mehr primitiv (ἐπιπολαιότερως) sich zu äußern verstanden. Denn auch sie haben dazu beigetragen; haben sie doch unsere Stellungnahme vorbereitet (τὴν γὰρ ἔξιν προήσκησαν ἡμῶν) . . .; es verhält sich aber mit denen, welche sich über die Wahrheit ausgesprochen haben, so: von einigen haben wir gewisse Lehren, und andern verdanken wir es, daß jene Männer uns geworden sind.“

Das ist der Ort, wo die philosophische Bedeutung eines Werkes wie desjenigen von Hans Meyer hervortritt. So oft ein Thomas seine problemgeschichtliche Perspektive vorausschickt in Wendungen wie: „multiplex circa hanc rem fuit opinio . . .“, oder auch in der historisch belegten oder stummen Zitation abweichender Ansichten vor dem corpus seiner „articuli“, ist

es derselbe Geist eines echt philosophischen Historismus, der das selbstdenkerische Suchen der in sich gültigen Wahrheiten nicht erweichen will, aber einleitend vorbereiten, erleichtern, anregen. Das ist ein erkenntnis-soziologisches Gesetz, das auch der stärkste Selbstdenker nicht ungestraft verschmähen wird — wie die Geschichte zeigt.

Hans Meyer erschließt uns in seiner mit allem Rüstzeug moderner Kritik und Quellenbeherrschung bearbeiteten „Geschichte der Alten Philosophie“ jene Epoche neu, zuverlässig und geistgetreu, um die sich ein Albert und Thomas so heiß bemüht, für deren ideelle Erschließung sie ihre besten Kräfte hergegeben haben. Die Scholastik im 20. Jahrhundert weiß dem Autor Dank dafür, würde es aber gern sehen, daß in den Fragen, für die die Scholastik von jeher berufenste Interpretin der Antike gewesen ist, ihr Urteil heute doch wenigstens auch mitgehört würde. Gewiß, die Scholastik des Mittelalters hat nicht das quellenkritische Urteil gehabt, wie wir es heute als selbstverständliches Erfordernis ansehen; sie hat auch Glättungen vorgenommen bei Interpretation ungefügter Stellen — aber das bleibt auch wahr, daß kein moderner Aristotelesforscher die leidenschaftliche Liebe und Hingabe an die Gedankenwelt des Philosophen von Stagira zur Triebfeder seiner Studien gehabt hat wie ein Thomas, des Albert Schüler.

Mögen die Zeller, Baeumker, Geyser den Bruch in der aristotelischen οὐσία-εἶδος-Lehre betonen und belegen, ein Thomas oder wenigstens Kleutgen sollten doch zum sachlichen Problem auch gehört werden — und dann mag das Urteil des Philosophiegeschichtlers fallen, daß der geschichtliche Aristoteles nach seinen Texten nicht so verstanden werden könne —, wenn dem wirklich so ist. Jene Inkongruenz ist doch sachlich und textlich nicht so verborgen, daß sie dem offenen Auge jener scholastischen Erklärer des Aristoteles entgangen wäre. Ein anderer Fall: Nach S. 299 wird, in Anlehnung an bekannte Darlegungen des Aristoteles — besonders in Anal. post. — nach dem Woher der allgemeinsten und letzten unserer Grundsätze gefragt, und als Lehre des Aristoteles hingestellt: sie stammen aus „Induktion in Verbindung mit dem νοῦς“. Nun wird zwar S. 248 eine doppelte Induktion bei Aristoteles unterschieden: eine solche im Dienste der Dialektik und eine solche im Dienste der wissenschaftlichen Forschung. Wo von Induktion die Rede ist, pflegt ja Aristoteles schlecht weg zu kommen. Aber jene Induktion, die auf Erarbeitung der ersten Prinzipien unserer Erkenntnis

geht, ist kein nur peripher gestreiftes Stück der aristotelischen Erkenntnispsychologie, und sie ist in echt aristotelischem Geist von den Scholastikern kommentiert und gegen Verwechslungen abgegrenzt worden. Und wieder ein Beispiel, wie nachteilig es ist, einen Aristoteles, den Philosophen, wiedergeben zu wollen, ohne dabei seine kongenialen Interpreten aus der großen Scholastik mitheranzuziehen: Das ganze Mittelalter und alle Scholastik bis auf unsere Tage hat es immer als einen das philosophische Weltbild des Aristoteles tief bestimmenden Grundgedanken angesehen, der sich in der aristotelischen Scheidung aller Philosophie — soweit sie θεωρητική ist — in φυσική — μαθηματική — θεολογική kundgibt, und als Scheideprinzip galt der fortschreitende „recessus a materia“ des betreffenden eigentümlichen Untersuchungsgegenstandes: Bewegtes-stoffliches in der Physik; Unbewegtes-stoffliches in der Mathematik; Unbewegtes-stoffloses in der Metaphysik. So wie jene Charakteristik des φυσικόν tiefer, aristotelischer aufzufassen ist als unser enger Bewegungsbegriff im Sinne der Phoronomie unserer Physik — κίνησις ist bei Aristoteles jenes intermediäre Bindeglied zwischen ruhender Seinsmöglichkeit in der φύσις, in der sie angelegt ist, hin zur vollen Verwirklichung und Tätigkeitsbereitschaft, wiederum ruhend als aktuierte Form in der „physischen“ Konstitution des Dinges —, ebenso ist jener Stoffcharakter der mathematischen Objekte nicht zu verstehen als ein „Stoffgebundensein“ im Sinne von Schwere, Trägheit, Resistenz, sondern im tief aristotelischen Sinne des Behaftetseins mit Zahl und Größe. Mathematik ist Wissenschaft von den Größen — Arithmetik die der diskreten, Geometrie die der raumstetigen Größen. Gezählt aber wird das Individuierte, von Seinesgleichen Unterschiedene, also das, was die Einheit des εἶδος in stofflicher Besonderung eingebettet trägt; und Räumlichkeit gilt in jeder nicht-idealistischen Philosophie als ein Prädikat, das konkret nur einem stofflichen Träger zukommt; sie wird aber auch bei ihrer abstrakten Behandlung in der älteren Geometrie nicht entstofflicht, entsinnlicht, wie es unsere moderne, auf rein begrifflicher Axiomatik aufbauende Geometrie zu tun pflegt — solche anschauungsfreie Geometrie lag Aristoteles noch ganz fern; für ihn ist Quantität noch das der stofflichen φύσις entnommene, gerade dem Stoff eigentümliche Charakteristikum. Metaphysisch (mit dem späteren Peripatos zu reden) oder theologisch (wie Aristoteles, der Platonschüler, sagt) wird das Objekt damit, daß es von aller Bestimmung, die in Materie gründet, losgelöst und in seiner nicht mehr „irdischen“ Reinheit betrachtet wird. Das ist Schau der θεῖα, die letztlich gipfelt in Betrachtung jener Form aller Form, die selbst jede Grenze rein metaphysischer Potenzialität ausschließt, lauterste Aktualität ist, in Gott. „Erste Philosophie“ ist diese erhabene Spekulation; Krone und Ziel aller empirischen Ausgänge für den ungebrochenen Erkenntnisbetrieb des Aristoteles. Und doch ist sie nicht eine verstiegene, wissenschafts-

fremde Höhe; sie steht in der gleichen metaphysischen Haltung zu Häupten aller Einzelwissenschaften. Eine jede οὐσία ist nach Aristoteles Land genug für eine ganze Wissenschaft. In jeder οὐσία stecken aber Seinstiefen und Aspekte, die sich in ihrem unverhüllten, immateriellen Gehalt nur dem Auge des Metaphysikers erschließen.

Das sind Gedanken, wie sie sich als das tragende Grundmotiv durch das aristotelische Schrifttum hindurchziehen und vom Mittelalter, das ja von der Schichtentheorie nichts wußte, als einheitlich systematischer Plangedanke aufgefaßt wurden. Nun hören wir, wie von der modernen Schichtentheorie aus die Dinge so ganz anders gesehen werden: „Begreiflich daher, daß sich in ihr [der aristotelischen Metaphysik] verschiedene Gedankenmotive vorfinden; so gleich bei der Bestimmung des Gegenstandes der Metaphysik. Offenbar unter platonischem Einfluß und darum zuerst hat Aristoteles die Metaphysik als die Wissenschaft vom transzendenten, göttlichen Sein, also als Theologie bestimmt (VI, 1). Und dann erst hat er den Begriff der ‚ersten Philosophie‘ erweitert zu der allgemeinen Wissenschaft vom Seienden überhaupt (III, 1), nicht bloß von einem Ausschnitt, sondern von der Totalität des Seienden, und hat nach dessen Prinzipien und Ursachen gesucht (W. Jäger S. 225 ff.).“ So die Darlegung bei Hans Meyer im allgemeinen Teil über die aristotelische Metaphysik (S. 257). Die Abhängigkeit vom Aristotelesforscher unserer Tage, Werner Jäger, wird angegeben.

In literarkritischen Fragen ist Jäger gewiß der bessere Aristoteleskenner vor der Scholastik. Den werdenden Aristoteles hat uns keiner besser sehen gelehrt als er. Und eine gute Dose Skepsis gegen jene Konkordanzversuche mittelalterlicher Autoren da, wo es galt, einen Aristoteles zu „entpaganisieren“ oder einen Augustinus aristotelisch zu interpretieren, ist nachgerade auch den Schulen eigen, die am Historischen der aristotelischen Philosophie nicht dies menschliche Interesse hatten wie am Sachlich-Thetischen. Aber der Metaphysikkommentar, wie er bei Werner Jäger auf S. 225 steht, vermag uns nicht davon zu überzeugen, daß die Scholastik in den eben ausgeführten Grundgedanken ihren Meister mißverstanden und mißdeutet habe.

Die Jägersche Konzeption ruht auf einer Nichtbeachtung jener Leitidee aristotelischen Philosophierens, wie sie die Scholastik im echt aristotelischen Sinn allenthalben verwertet, gedanklich verarbeitet und faßlicher formuliert hat. Nur so konnte er zu jener unerhört kühnen „Emendation“ des so fundamental wichtigen Textes im E-Buch der Metaphysik sich verleiten lassen, die doch allen gesunden Grundsätzen der philologischen Kritik widerspricht. Ich bringe erst die Textrezension, wie sie — offenbar unter dem Einfluß der wissenschaftlichen Autorität eines Werner Jäger — in die neue Oxfordder Ausgabe¹ übergegangen ist:

Τῶν Μετὰ Τὰ Φυσικά, E 1026 a 10 ff.:

εἰ δέ τί ἐστιν ἄδιον καὶ ἀκίνητον καὶ χωριστόν, φανερόν ἐτι θεωρητικῆς τὸ γινῶναι, οὐ μέντοι φυσικῆς γε (περὶ κινητῶν γάρ τινων ἢ φυσικῇ) οὐδὲ μαθηματικῆς, ἀλλὰ προτέρας ἀμφοῖν. ἢ μὲν γὰρ φυσικῇ περὶ χωριστὰ* μὲν ἀλλ' οὐκ ἀκίνητα, τῆς δὲ μαθηματικῆς ἕνια περὶ ἀκίνητα μὲν οὐ χωριστὰ δὲ ἴσως ἀλλ' ὡς ἐν ὕλῃ. ἢ δὲ πρώτη καὶ περὶ χωριστὰ καὶ ἀκίνητα.

* χωριστὰ Schwegler: ἀχώριστα codd. Γ (= Guilelmus de Moerbeke, translatio) ΑΙ (= Alexandri Aphrodisiensis commentarius).

Und Werner Jäger in der textkritischen Anmerkung seines Aristoteleswerkes S. 225: „Metaph. E 1, 1026 a 13, wo Schwegler richtig verbessert hat: ἢ μὲν γὰρ φυσικῇ περὶ χωριστὰ (ἀχώριστα Hss.) μὲν ἀλλ' οὐκ ἀκίνητα, τῆς δὲ μαθηματικῆς ἕνια περὶ ἀκίνητα μὲν οὐ χωριστὰ δ' ἴσως, ἀλλ' ὡς ἐν ὕλῃ. ἢ δὲ πρώτη καὶ περὶ χωριστὰ καὶ ἀκίνητα. In die Handschriften ist die Konjektur eines Lesers eingedrungen, der χωριστὰ = transzendent faßte und sich sagte, daß das auf die ἔνυλα εἶδη der sichtbaren Welt nicht zutrifft. Aber χωριστός heißt hier nur selbständig existierend. In diesem Sinne braucht Aristoteles es auch von Sinnendingen. Wenn nach dieser Definition die Metaphysik einen Gegenstand hat, der sowohl real existierend wie unbewegt sein muß, so heißt das allerdings, daß er χωριστός im Sinne von transzendent sein muß, da beide Eigenschaften vereint nur das Übersinnliche aufweist.“

Von dem Sinne des χωριστόν hat die scholastische Interpretation dieser wichtigen Aristotelesstelle hier nichts gewußt, während sie dem Prozeß des „Abtrennens“, der Abstraktion und ihrem objektiv entsprechenden, ins innerste Seinsgefüge eingelagerten Seinsverhalt, sorgfältigste Beachtung geschenkt hat. Sie hat darum auch nichts verspürt von jenem klaffenden Zwiespalt in der Gegenstandsbestimmung der aristotelischen

¹ Aristotle's *Metaphysics*. A Revised Text with Introduction and Commentary by W. D. Ross. Oxford, Clarendon Press 1924.

Grundwissenschaft: Metaphysik als Wissenschaft vom unbewegten, transzendenten Sein = Theologie; Metaphysik als allgemeinste Wissenschaft vom Seienden als solchen. „Die beiden Ableitungen des Begriffs der Metaphysik sind zweifellos nicht aus ein und demselben geistigen Schöpfungsakt hervorgegangen. Zwei grundverschiedene Gedankengänge sind hier ineinandergeschoben. Man sieht sogleich, daß der theologisch-platonische der ursprünglichere und ältere ist, nicht nur aus geschichtlichen Erwägungen, sondern auch, weil er der bei weitem unentwickeltere und schematischere ist“ (Jäger S. 227)¹.

Aristotelische Metaphysik sollte man nicht philosophisch interpretieren wollen, ohne die klassischen Kommentare etwa eines Thomas von Aquin herangezogen zu haben — unbeschadet aller historisch-kritischen Kautelen, von denen oben die Rede war, und deren gelegentliche Nichtbeachtung bei neueren Aristoteleserklärungen nicht von der wissenschaftlichen Pflicht entbindet, sich jene Quelle zweitersten Ranges nutzbar zu machen. Das würde auch vor jener unaristotelischen Erweichung grundlegender Begriffe bewahren, wie sie leider auch Hans Meyer, der doch scholastische Strenge kennt, nicht immer vermeidet².

¹ Zu welchen generellen Konsequenzen diese Beiseitesetzung der klassisch-scholastischen Kommentatorenliteratur führt, zeigt die abschließende Beurteilung Seite 227: „Die Randglosse schafft den Widerspruch nicht fort, sie macht ihn im Gegenteil nur noch sichtbarer. In dem Versuch, beide Definitionen zu vereinigen, den er in dem Zusatz macht, versteht er unter Allgemeinwissenschaft die Wissenschaft vom „ersten“ Gegenstand, der in umfassenderem Sinne Prinzip ist als die ihm nachfolgenden Seinsarten. Allein in Γ 1 und am Anfang des E hieß allgemein das, was überhaupt nicht auf ein bestimmtes Sein, d. h. einen besondern Teil des Seins, sich bezieht. Daß nun aber die immateriellen Bewegter, die die Sterne lenken, kein $\delta\nu\tau\iota$ und keine $\phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$ $\tau\iota\varsigma$ $\mu\acute{\iota}\alpha$ $\tau\omicron\upsilon$ $\delta\nu\tau\omicron\varsigma$ seien, kann Aristoteles nicht behaupten, und er tut es auch nicht. Man könnte auf den Verdacht kommen, daß die $\acute{\alpha}\nu\tau\omicron\pi\iota\alpha$ mitsamt der $\lambda\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$, die so sehr das Gepräge des *Aperçus* an sich trägt, gar nicht von Aristoteles selbst stamme, stände sie nicht auch in der Fassung K 8 und entspräche sie nicht der Tatsache des vorhandenen Widerspruches. Also bleibt nichts übrig als einzuräumen, daß der Philosoph mit der Aporie nicht hat fertig werden können; daß sie ihm jedenfalls erst nachträglich gekommen ist, nachdem er die beiden Auffassungen schon miteinander verschmolzen hatte“ (a. a. O. S. 227).

² So, wenn er z. B. davon spricht: „Völlige Freiheit von der Materie ist das Charakteristikum nur der höchsten Form ... der Gottheit“ (S. 288) oder: „der erste Bewegter ist nur Aktualität mit Ausschluß jeder Materie“

Hans Meyer scheint auch gelegentlich die Scholastik geflissentlich übersehen zu haben. Denn daß die aristotelische Potenz-Aktlehre der gedankliche Schoß jener säkularen, noch immer nicht ruhenden Kontroverse über die Art des Verschiedenseins von Sein und Dasein ist, bedeutet eine philosophiegeschichtliche Tatsache, die da nicht verschwiegen werden darf, wo sie letztlich historisch wurzelt¹. Es mag sein, daß der Verfasser zu jenen gehört, die, durch die oft unwürdigen Formen, die diese Kontroverse angenommen hat und leider immer noch nicht verlernen will, abgestoßen, keinen Blick mehr dafür haben, daß da Geisteskämpfe ausgetragen werden, die doch jedenfalls Metaphysik an der Wurzel fassen.

Daß wir solche Bezüge herüber zu Mittelalter und Neuzeit nicht von einseitigem Parteistandpunkt verlangen, möchte ich noch an zwei Beispielen dartun, wo ein Zuviel und Zuwenig geschehen zu sein scheint. Die *μῦμησις*-Theorie der Kunstphilosophie ist zweifellos bei den Attikern geboren und hat eine nicht gerade erfreuliche Zählebigkeit bewahrt bis zu den Batteux und noch jüngeren Autoren der letzten Jahrhunderte. Das ist ein philosophiegeschichtlicher Zusammenhang, der es nahelegt, die merkwürdig verzweigte Wurzel dieser hellenistischen, höchst unklassischen Theorie aufzuzeigen. Darauf einzugehen ist in der Anlage kunstphilosophischen Denkens der großen Attiker, speziell auch des Aristoteles, mehr begründet, als z. B. die beflissene Art, wie der aristotelischen Ethik in ihrer letzten Epoche der theonome Charakter abgesprochen wird, als seien in Aristoteles schon erste Regungen Kantischer Pflichtethik wach geworden² — ein Hineintragen moderner

(S. 295), oder wenn das intentionale Bild im erkennenden Sinne ein „immaterielles“ genannt wird (S. 298). Gewiß kennt auch die Scholastik einen solchen Gebrauch des Wortes „immateriell“ im weiteren Sinne da, wo sie dem tiefen aristotelischen Gedanken folgt von dem Parallelismus der Höhenstufe der Erkenntnis auf der Subjektseite und des immer strenger von materieller Besonderung entkleideten Objektes als seinem intentionalen Gegenüber.

¹ Im Märzheft 1919 des „Divus Thomas“ hat Gundisalv Feldner O. P. eine eingehende Berufung auf den Stagiriten als Kronzeugen der realen Unterscheidung vorgelegt.

² Man sollte deshalb auch einen für uns so scharf geprägten Fachausdruck besser nicht in dem lässigen Sprachgebrauch — wie Seite 112 und

Fühlweise in einen antiken Menschen, der im *θεοσεβεῖν* schließlich nicht wesentlich anders dachte als ein Sophokles, und der seiner *Ἠθική* den Charakter einer *θεολογική* ebensowenig benommen wissen wollte als seiner „ersten Philosophie“, schon deshalb, weil er die Angeln seiner Ethik in seine Metaphysik hineingelegt hatte¹.

Hinwiederum ist in anderem Betracht zu wenig Bezug genommen auf Renaissance der Antike — wahre oder falsche — bei modernen Autoren. Ich erinnere mich, wie ein Spranger in seinem Platonseminar und ein Riehl in seinem Nietzschekolloquium, beide Wert darauf legten, die bekannte Macht = Recht-Theorie des Kallikles bei Platon in Beziehung zu setzen zu der auf den ersten Blick so frappant ähnlichen Anschauung des älteren Nietzsche². Und wenn beide es auf Grund einer genaueren Erforschung der treibenden Motive ablehnten, verwandte Geister in dem Sophisten der Antike und dem Kulturphilosophen der Moderne sehen zu können, so war ein derartiger philosophiegeschichtlicher Bezug jedenfalls aufschlußreich nicht bloß über den ehemaligen Philologen Nietzsche, sondern auch in Betreff jener „Aufklärer“ im Zeitalter des Perikles.

Die Zenonischen Antinomien, von denen bei Meyer (S. 36) die Rede ist, erscheinen hier wie anderwärts zu sehr als dialektische Kunststücke des „Palamedes von Elea“. Gewiß hatten sie vielfach einen spielerischen Charakter bei den Epigonen; aber eine Philosophiegeschichte muß doch zunächst einmal die geradezu welthistorische Bedeutung des hier auf-

öfter — anwenden, zumal nicht bei der Ethik der Griechen, die in auffallend häufiger Weise vom Verfasser des Eudaimonismus geziehen wird.

¹ Wo diese metaphysischen Angelpunkte liegen, ersieht man vielleicht am schärfsten aus der Kontroverse Cathrein—Mausbach, die ja ein Bild im einzelnen ist von jenem großen Antagonismus, den man für die mittelalterliche Scholastik als Kampf des Aristotelismus mit dem Augustinismus bezeichnet.

² Hat übrigens Hans Meyer die kritische Anmerkung bei v. Willamowitz (Platon I 208), wo die Gleichsetzung Kallikles = Charikles als „wahn-schaffener Einfall“ abgelehnt wird, absichtlich unberücksichtigt gelassen? Zur ganzen Materie vgl. Siegf. Kriegbaum, Der Ursprung der von Kallikles in Platons Gorgias vertretenen Anschauungen (Stud. z. Ph. u. Rel. hrsg. von R. Stölzle. Heft 13) 1913.

geworfenen Kontinuumproblems fühlen, die mathematisch-philosophische Tragweite ersehen lassen, nicht bloß aus dem fast leidenschaftlichen Kampf eines Platon und Aristoteles gegen diese Störer ihres besitzfrohen Erkenntniswillens, sondern auch aus dem Fortleben der gleichen Problematik in heutigen mengentheoretischen Diskussionen, die noch immer vergebens nach einem befriedigenden axiomatischen Ausgang sucht, bei dem die „Paradoxa“ vermieden würden. Vielleicht würden auch solche durchaus von der antiken Problemstellung geforderten Bezüge zur Problemgeschichte bis herab in unsere Tage Anlaß geworden sein, zu der heute so vielgehörten Frage historisch Stellung zu nehmen, was es mit jenem „Sondercharakter antik-hellenischer Mathematik“ auf sich habe.

Und auch die Menschen möchten wir gern noch etwas mehr in ihrem Fleisch und Blut sehen; denn bei den großen Rätseln, die uns die Schriften jener Philosophen aus ferner Zeit aufgeben, sind wir besonders dankbar für jeden menschlichen Zug, der uns den Philosophen tiefer sehen läßt. Wie das Griechentum, das sinnenfreudige, in einem seiner allergrößten Genies, der selber ein Schöpfer geist-sinnlicher Wohlgestalten war, einen so stark ausgeprägten Zug asketischer Abkehr offenbarte; wie ein Platon zu jener merkwürdig schwankenden aber auffällig inquisitorischen Haltung den Künstlern gegenüber kam: das sind Dinge, nach denen jeder fragt, für den die Philosophie nicht bloß gelegentlich und peripher einmal die heute so genannte Ästhetik streift. Aber ebensowenig gibt es uns ein getreu lebendiges Bild des Philosophen Platon, wenn man uns Dinge aus seinem Leben verschweigt, die er in seinem Alter selbst verurteilt, jenes dorische Laster, das nie das gesunde menschliche Empfinden jener naturhaften Philosophie zu ersticken vermochte, wie sie in jedem gesitteten Menschen und auch im Volk der schönheittrunkenen Griechen lebte, das von dem gewissenlosen εἰσπνέων schlimmer noch dachte als von dem willfährigen ἄφραγ. So unbillig es wäre, einen Platon in erster Linie von dieser Seite sehen zu wollen: ein Werk aber, das mir diese Seite bewußt verborgen hält, gibt mir nicht den Menschen, den ich als den Personuell kennen muß, um mir ein Urteil über seine ethisch-kultur- und sozial-philo-

sophischen Anschauungen bilden zu können¹. Vielleicht würde eine solch vertiefte Betrachtung — in besonnenem philosophischem Ernst einmal auf ganze Bücher platonischer Sozialphilosophie angewandt — dem als „nüchternen Spießer“ verschrieenen, „eros-lahmen“ Aristoteles mit seinen fast durchweg doch gesunden und menschenwürdigen Anschauungen mehr Recht widerfahren lassen. Hat doch ein neuerer Kritiker eines französischen Werkes über antike Philosophie² geglaubt, seinem Autor in der wegwerfenden Verurteilung eines Aristoteles nur recht geben zu können: „Après cette analyse, Mr. Robin est parfaitement justifié, en disant que, si Aristote est, un puissant encyclopédiste et un maître professeur, il n'est, comme philosophe, ni profond ni original, mais qu'il reste un dialecticien adroit et retors.“ Ganz wie es auch bei uns in Deutschland landläufige Urteile sind, die da etwa sagen: „Von den Schülern des Plato hat Aristoteles, der fast ganz als Platoniker anzusprechen ist, wie man weiß, namentlich seit Albertus Magnus und Thomas einen breiten Einfluß auf das Mittelalter ausgeübt. Seine Art der systematischen Verarbeitung ansehnlicher Tatsachenmassen und des besonnenen, scharfsinnigen Urteilens hat der Hochscholastik in hohem Grade entsprochen. In unzähligen Einzelheiten, besonders von Politik und Naturwissenschaft, hat man sie als abhängig von ihm nachgewiesen. Im Gegensatz zur Frühscholastik neigt diese selbst dazu, ihn neben oder gar über Plato zu stellen. Es erfüllt sich aber an ihm das Gesetz, daß nur der Seher für das Weltbild eines ganzen Zeitalters entscheidend zu werden vermag, nicht der noch so geniale und bewundernswerte Forscher. . . .“³

¹ Es scheint das in den Augen mancher als unwissenschaftlicher Instinkt — eine Art „Sündenriecherei“ — zu gelten (auch bei denen, die nicht so „frei“ über Knabenliebe bei den Griechen denken, wie es die frivole Art mancher Platonliteratur in jüngster Zeit in Mode zu bringen sucht); uns aber ist es dabei zu tun nicht um Platon den Menschen, sondern um den moralischen Charakter der platonischen Philosophie, die gesehen sein will im Ethos des Platon.

² Emile Bréhier: *Revue de métaphysique et de morale* 32 (1925) 96, bei Besprechung des Werkes von Léon Robin, *La Pensée grecque et les origines de l'esprit scientifique* (Paris 1923) 450 p.

³ Paul Ludwig Landsberg, *Die Welt des Mittelalters und Wir. Ein geschichtsphilosophischer Versuch über den Sinn eines Zeitalters* (Bonn 1922)

Einem Augustinus war Platon jene „*excellentissima gloria*“, an deren Größe kein anderer aus dem attischen Kreis um Sokrates heranreicht. Aristoteles aber galt ihm doch schon als der „*vir excellentis ingenii, eloquio quidem Platoni impar, sed multos facile superans*“. Und wie günstig würde sein gewiß kompetentes Urteil über philosophischen Wert oder Unwert des Platonschülers Aristoteles lauten, wenn er ihn nicht in der kümmerlichen Gestalt kennen gelernt hätte, wie es nun einmal die Ungunst der Zeiten für ihn gefügt hat. Einer durch Platon, Aristoteles, Augustin und Thomas hindurchgegangenen Scholastik aber würde er gewiß kein schlechtes Horoskop gestellt haben.

50. (Die inzwischen erschienene zweite Auflage ist mir zur Zeit nicht zugänglich.)

Kleine Beiträge

Die Bedeutung der seinshafteu Gnadenenerhebung für das Übernatürlich-Sittliche

Mit der sittlichen Persönlichkeit und ihrem sittlichen Tun beschäftigt sich sowohl die natürliche Ethik wie die Moralthologie; über ihr Verhältnis zueinander findet sich in fast allen Lehr- und Handbüchern der Moralthologie eingangs eine kürzere oder längere Auseinandersetzung. Arth. Vermeersch S. J. handelt in seiner weiterhin zu besprechenden „Theologia Moralis“ über die Beziehung zwischen beiden nur kurz, und zwar im „Prooemium“ des ersten Bandes (n. 1 und 2). Er gibt den Unterschied mit den Worten an: „Ab Ethica tum fine tum obiecto formali separatur“ (n. 2). Die Ausführung im Vorhergehenden und Nachfolgenden zeigt indes, daß der Verfasser nicht weniger sagen will, als was sich bei andern neueren Autoren ausführlicher findet¹.

Der tiefste Unterschied, aus dem sich alle andern Merkmale ableiten, liegt in dem letzten Ziel, zu dem der Mensch durch sein sittliches Handeln gelangen soll und das in der jetzigen Heilsordnung ausschließlich ein über die Natur hinausliegendes ist, die „*formalis glorificatio Dei*“ in der „*Visio Dei*“. Von einer solchen Zielsetzung und Zielrichtung kann die Ethik nichts wissen, weil die Ethik, falls sie innerhalb der Grenzen ihrer Zuständigkeit bleiben will, den Menschen nur nach seinen natürlichen Kräften und Zielen betrachtet. Mit dieser Verschiedenheit des Endzieles hängt die Verschiedenheit des Weges aufs engste zusammen, und zwar einmal nach der materiellen, inhaltlichen Seite hin, insofern mit der Rücksicht auf das übernatürliche Ziel eigene und neue über die Forderungen des natürlichen Sittengesetzes hinausgehende sittliche Handlungen gefordert werden (z. B. die Übung der theologischen Tugenden); sodann nach der formalen, d. h. nach der Seite des formellen Zielgerichtetseins hin, insofern in der jetzigen Heilsordnung kein sittlicher Akt (gleichgültig, ob er inhaltlich ausschließlich der übernatürlichen oder zugleich der natürlichen Sittenordnung angehört) die erforderliche richtige Einstellung zum Ziele hat und positiv zu dessen Erreichung hinführt, wenn er nicht auch seinshaft der gleichen übernatürlichen Ordnung angehört wie das Ziel. Diese „*entitativa elevatio*“, als die unbedingt notwendige seinshafte Einstellung der sittlichen Tat bzw. der sittlichen Persönlichkeit auf das übernatürliche Ziel, ist in der Ordnung der übernatürlichen Sittlichkeit, nächst der übernatürlichen Zielsetzung selbst, wohl das entscheidendste Merkmal zwischen natürlich und übernatürlich sittlich-guter Tat (bzw. dauernder Willens- und Seelenhaltung).

¹ Vgl. J. Mausbach, Katholische Moralthologie I (Münster 1922) 2—14 162—178; Göpfert-Staab, Moralthol. I (Paderborn 1923) 1 4—6.

Daß Ethik und Moralthologie sich auch noch durch andere Momente unterscheiden: durch die Erkenntnisquelle, aus der das entsprechende Wissen geschöpft wird; durch die Mittel, die dem Menschen geboten werden, auf das gesteckte Ziel nach dem gewordenen Wissen hinzustreben, erwähnt der Verfasser teils a. a. O., teils im letzten Abschnitt des ersten Bandes¹, kurz auch im zweiten Bande², wo von der Notwendigkeit des Glaubens die Rede ist³.

Diese letzteren Rücksichten des Übernatürlich-Sittlichen finden bei den Moralthologen wohl genügende Beachtung; dagegen wird seine Zielbezogenheit, vor allem die seinshafte Zieleinstellung, zu summarisch behandelt. Mehr als notwendig und gut ist, wird dies Moment zur weiteren Behandlung der Dogmatik überwiesen. Es dürfte zweckdienlich sein, nach dem Beispiel früherer Autoren in den Lehr- und Handbüchern der katholischen Moralthologie eingangs die Lehre vom letzten Ziel des Menschen und der richtigen Einstellung zu diesem Ziel wieder ausführlicher zu behandeln. Freilich muß zugegeben werden, daß bei manchen der früheren Autoren es nicht gelungen ist, diesen Traktat „De fine ultimo“ innerlich mit der sittlichen Welt und ihren Einzelforderungen zu verknüpfen, so daß dieser Abschnitt den Eindruck von etwas rein äußerlich Angefügtem erweckt, obwohl objektiv die Verbindung zwischen „Sittlichkeit“ und „Zweckgerichtetheit“, als sittlicher Einstellung auf das letzte Ziel der sittlichen Persönlichkeit, eine sehr innere ist. Es ist die Behandlung dieses Momentes einmal wichtig, um im eigenen Lager ein tieferes Verständnis der übernatürlichen Sittlichkeit zu fördern und um Mißverständlichkeiten im Gedanken und Ausdruck auszuschalten, sodann um Einwendungen und Vorwürfen der Gegner sachgemäß entgegentreten zu können.

Die übernatürliche, sittliche Einstellung wird vielfach eine Einstellung der Gesinnung genannt, d. h. der aus dem Glauben stammenden bewußten Hinwendung von Geist, Wille und Gemüt auf das übernatürliche Ziel. Zur übernatürlichen sittlichen Einstellung des Menschen auf sein letztes Ziel gehört, nachdem er zum Gebrauch der Vernunft gelangt ist, ohne Zweifel auch die Einstellung der Gesinnung; aber sie erschöpft sich nicht in ihr, noch ist die bloße „Gesinnung“, als solche und für sich allein genommen, genügend. Darüber hinaus wird nach einer positiven Anordnung Gottes eine bestimmte seinshafte Beschaffenheit der handelnden sittlichen Persönlichkeit gefordert, durch die der handelnde Mensch oder wenigstens die Handlung des Menschen seinshaft in jene Ordnung des Lebens und Seins erhoben wird, in der das Ziel liegt, auf das er durch sein sittliches Handeln hinstreben soll und will. Es muß also die Angleichung der Gesinnung an das übernatürliche Ziel sich vollziehen auf dem Boden

¹ *Subsidia humanae libertatis* n. 492 ff.

² n. 2 ff.

³ Weit ausführlicher handelt darüber Mausbach a. a. O. 2 ff.

und unter der Voraussetzung der Verähnlichung und Angleichung des Seins an eben dieses Ziel. Das rein und bloß Gesinnungsmäßige als solches gibt nun einmal der sittlichen Persönlichkeit noch nicht jene Würde und Beschaffenheit, die Gott in der jetzigen Ordnung von dem zu Gott hinstrebenden Akt und Menschen verlangt (wenn auch gewisse Akte, nämlich die der vollkommenen übernatürlichen Liebe Gottes, die Erhebung zu der geforderten seinshaften Würde zur Folge haben). So wenig ein außerhalb der Familie Stehender durch die bloße Gesinnung eines Kindes Kind und Glied der Familie wird und ist, noch seinen Handlungen die Rechtswirkungen gibt, die vielleicht den Handlungen eines Familienmitgliedes anhaften, ebensowenig macht eine bloße Gesinnung als solche und für sich allein genommen, d. h. abgesehen von der seinshaft erhebenden Gnade, den Menschen zum Gotteskind oder gibt seinem Tun die Kraft, zum letzten Ziel positiv hinzuführen.

Zur übernatürlichen Sittlichkeit also, insofern sie die Gesamtheit innerer Erfordernisse und Verhaltensweisen der menschlichen Persönlichkeit auf das letzte Ziel als ein durch sittliches Handeln zu erreichendes bedeutet, genügt einerseits nicht eine natürliche Vollendung der Gesinnung, gleichgültig, wie man sie nennt, ob „edle Menschlichkeit“ oder „Vornehmheit seelischen Verhaltens“ oder „Höchstentfaltung naturhaft-immanenter ethischer Anlagen und Kräfte der „*Anima naturaliter christiana*“. Wo nur das wäre, wäre von übernatürlicher Sittlichkeit höchstens ein zur Erhebung in die Übernatur negativ besonders geeignetes Material gegeben, d. h. ein Material, das keine positiven Widerstände entgegensetzt; übernatürlich sittlich wäre ein solches Verhalten nicht; ja ein solches „edles Menschentum“ könnte unter Umständen sachlich nichts als ein „edles Heidentum“ sein, wenn man darunter die Entfaltung der rein natürlichen sittlichen Kräfte des Menschen verstehen wollte. Andererseits sind, wie schon oben gesagt, auch die Ideen und Motive der Offenbarung, die jemand in sich aufnimmt und zum Gegenstand seines Lebens und Liebens macht, an sich und für sich allein genommen, noch nicht die wesentlichste und zugleich genügende übernatürlich-sittliche Einstellung des Menschen auf Gott, so sehr sie geeignet sind, dahin zu führen. Erst die genannte seinshafte Erhebung durch die göttliche Gnade schafft die sittliche Persönlichkeit, die nun kraft des neuen, ihr innewohnenden Lebens in freiem, sittlichem, übernatürlichem Handeln positiv auf das übernatürliche Leben hinstreben kann.

Diese Lehre des katholischen Glaubens, so erhebend sie ist, hat der katholischen Moralthologie den Vorwurf eingetragen, daß sie, entgegen jedem gesunden Denken und der allgemeinen Überzeugung, die Sittlichkeit eines Menschen in eine „physische Entität“ verlege statt in die Gesinnung, in der sie allein liegen könne und liege. — Der Einwand übersieht, daß, wenn die katholische Lehre

zum übernatürlichen sittlichen Handeln die seinshafte Erhebung verlangt, sie diese seinshafte Qualität nicht zur „Sittlichkeit“ im Sinne persönlicher, sittlicher „Gesinnung“ zieht, sondern zur „Sittlichkeit“ im Sinne der notwendigen gottgewollten Einstellung der sittlichen Persönlichkeit des Menschen überhaupt auf das übernatürliche Ziel. Der Vorwurf einer „verfeinerten Magie“, den man der katholischen Sittenlehre gemacht hat, beruht demnach auf einem Mißverständnis, wenigstens soweit damit behauptet wird, Sittlichkeit der Gesinnung beruhe nach katholischer Auffassung in einer bloßen physischen Entität. Will man aber sagen, nach katholischer Lehre gehöre die seinshafte Erhebung notwendig mit zur Gesamtheit der gottgeforderten Einstellung der sittlichen Persönlichkeit auf das letzte Ziel, so ist dies richtig und ein Kernpunkt der übernatürlichen Sittlichkeit, ja der ganzen katholischen Rechtfertigungslehre, wie sie durch das Konzil von Trient dargelegt worden ist.

Die heutigen Zeitverhältnisse und Strömungen mit ihrer etwas übertriebenen Betonung des Natürlich-Guten und des Subjektiven, Gesinnungsmäßigen dürften es als geboten erscheinen lassen, auf das Erfordernis der seinshaften Unterlage der übernatürlichen Gesinnung und auf die Bedeutung der seinshaften Erhebung nachdrücklich aufmerksam zu machen. Hier liegt ein wesentlicher, in gewissem Sinne der tiefste Unterschied zwischen dem bloßen „Edelmenschen“ und dem christlichen „Heiligen“.

Franz Hürth S. J.

Rechtswirkung der Zivilgesetze im Bereich des Gewissens

Auch über diese Frage sei einiges Grundsätzliche gesagt im Anschluß an die Besprechung der genannten Moraltheologie von Arthur Vermeersch S. J.

Über die Rechtswirkung der Zivilgesetze¹ im Bereich des Gewissens handelt Vermeersch in Nr. 348 auf S. 284—285 des zweiten Bandes. Er betont, daß es dem Gesetzgeber wegen des Gemeinwohles zuzustehen muß, in die Rechtssphäre der einzelnen einzugreifen, z. B. gewissen Personen eine nur beschränkte Rechts- oder Geschäftsfähigkeit zuzugestehen, gegebenenfalls sie auch für gänzlich geschäftsunfähig zu erklären; gewisse Rechtsakte von besonderer Wichtigkeit an die Einhaltung einer bestimmten Form zu ketten; den Untertanen neue Rechte zuzugestehen oder sie in ihren Rechten zu beschränken, unsichere oder unbestimmte Rechte zu ergänzen bzw. fest zu umschreiben, usw. usw., alles, soweit es durch das allgemeine Wohl ge-

¹ Es handelt sich bei der folgenden Untersuchung nur um solche Gesetze, denen die wesentlichen sittlichen Eigenschaften eines Gesetzes eignen, die also auch im Gewissensbereich als „gerecht“ bezeichnet werden können. Bestehende Gesetze haben als „gerecht“ zu gelten, solange und soweit das Gegenteil nicht sicher erwiesen ist.

fordert ist. Bezüglich all dieser und ähnlicher Punkte steht nach dem Verfasser der staatlichen Autorität die Gewalt und Möglichkeit zu, durch Normen und Gesetze die Rechtswirkungen auch für den Bereich des Gewissens zu beeinflussen und zu bestimmen. Schwieriger ist nach Vermeersch die Frage, ob der Gesetzgeber durch seine Gesetze tatsächlich Rechtswirkungen auch für das Gebiet des Gewissens seiner Untertanen habe hervorbringen wollen. Die Antwort auf diese Frage soll hergenommen werden in erster Linie aus dem Wortlaut des Gesetzes, sodann aus einer vernünftigen, vom Gesetzgeber gutgeheißenen Handhabung und Auslegung der Gesetze, was beides allerdings noch nach den Umständen von Ort und Zeit mehr oder minder stark wechseln könne. Heute ist nach dem Verfasser im Zweifelsfall gegen eine Rechtswirkung im Bereich des Gewissens zu sprechen, weil der heutige Gesetzgeber sich tatsächlich weniger mit dem Gewissen der Untertanen befasse, schon um der gleichen Behandlung aller willen. Für den Bereich der „iustitia“ stellt der Verfasser dann als allgemeines Prinzip den Satz auf: „In materia iustitiae leges civiles conscientiam obligant (gemeint ist zunächst: die Rechtswirkung tritt auch im Gewissensbereich ein), quantum satis est ut ordini publico et communi paci sit consultum“ (S. 285). Eine in sich wohl klare, aber in der Praxis sehr dehnbare Norm; sie findet darum eine genauere Fassung, indem gesagt wird: „Quare obligant conscientiam: a) leges iustae post definitionem iudicis, qua res cuiuspiam adiudicatur; b) ante iudicis sententiam leges, quae silentem legem naturalem suis definitionibus complent.“ Abschließend wird noch ein doppeltes Kriterium namhaft gemacht, aus dem eine Wirkung des positiven Gesetzes für die Rechtsverhältnisse vor dem Gewissen erkenntlich sei, nämlich „Duplex istud criterium proponi potest: obligant conscientiam leges, quae iura realia immediate definiunt, saltem cum definitio est necessaria; post vero iudicis sententiam leges, quae civibus actus quosdam immediate praecipiant.“ Soweit die Ausführungen und Stellungnahme des Verfassers.

Als Fortschritt in der Behandlung dieser Frage ist sicher zu verzeichnen, daß sich allmählich in den Handbüchern der Moral der Grundsatz durchgesetzt hat: Wo eine Rechtswirkung der positiven Gesetze im Bereich des Gewissens anzunehmen ist, sind nicht die Bestimmungen des positiven römischen oder gemeinen Rechts maßgebend, sondern die Bestimmungen des in dem betreffenden Lande geltenden modernen und eigenen Rechts. Dagegen ist die grundsätzliche Frage nach der Bejahung oder Verneinung einer Rechtswirkung im Gewissen durch die modernen Zivilgesetze überhaupt noch keineswegs restlos geklärt; es tauchen immer wieder Zweifel auf, sowohl bezüglich der Quaestio iuris wie der Quaestio facti.

Die Frage ist nicht, ob überhaupt je Rechtswirkungen, die ein staatliches Gesetz aufstellt, auch solche, die sich ohne weiteres aus

der Natur der Sache ergeben, im Bereich des Gewissens sich finden. Die Frage kann sich nur beziehen auf Wirkungen, gegebenenfalls auch Bindungen, die allein und ausschließlich aus der positiven Gesetzgebung stammen. Will man sie auch auf die dem positiven und natürlichen Sittengesetz gemeinsamen Wirkungen und Forderungen ausdehnen, so muß die Frage dahin lauten, ob das positive Gesetz zu der Rechtswirkung bzw. Verpflichtung des Naturgesetzes im Gewissensbereiche noch eine zweite, inhaltlich gleiche, die aus dem verpflichtenden Willen des staatlichen Gesetzgebers stammt, hinzufügt. Das Grundprinzip, der Gesetzgeber habe all die Gewalt, deren er zur Erreichung des natürlichen Zweckes der staatlichen Gemeinschaft bedürfe, muß hierbei sicher als Ausgangspunkt zur spekulativen Untersuchung der Quaestio iuris genommen werden. Ob dies Prinzip aber genügt, um zu einer sichern Bejahung dieser Frage zu gelangen, scheint nicht allen festzustehen.

Theoretisch kann nicht geleugnet werden, daß es neben der Beeinflussung und Bestimmung des freien Willens der Menschen durch sittlich-bindende Normen auch eine solche durch rein psychologische Gesetze gibt, die durch Androhung von Übeln, durch Inaussichtstellen von Gütern, durch Zureden und Vorhalten von Motiven, die an sich nicht der sittlichen Ordnung angehören, den Menschen zu einem bestimmten Handeln veranlassen. Die Wirksamkeit dieser psychologischen Gesetze kann man sich gesteigert denken durch eine losere Verknüpfung mit der sittlichen Ordnung, insofern der Mensch im Gewissen verpflichtet wird, gegebenenfalls ein positives Übel oder den Verlust eines Gutes auf sich zu nehmen, die über ihn wegen Nichtbeachtung einer Gesetzesnorm verhängt werden, zu deren Befolgung ihn der Gesetzgeber zunächst nur durch Anwendung psychologischer Momente und Gesetze veranlassen wollte (*lex mere poenalis*).

Man kann nun fragen, ob die Handhabung psychologischer Momente für sich allein genüge, damit die Staatsgewalt ihre Untertanen zu dem notwendigen gemeinsamen Hinstreben auf das Gemeinwohl bestimme. Diese Möglichkeit ist wohl zu verneinen. Denn wenn es für alle als sittlich einwandfrei gelten müßte, sich nach Kräften jeden und allen positiven staatlichen Gesetzesnormen zu entziehen, so dürfte doch eine größere Zahl notwendiger gesetzlicher Regelungen tatsächlich illusorisch werden, als das Gemeinwohl ertragen kann. Außerdem müßte es als der sittlichen Würde des Menschen widersprechend bezeichnet werden, wollte man ihn auf die großen naturnotwendigen Ziele des staatlichen Verbandes nur durch eine Art verfeinerter psychologischer Dressur hingeeordnet sein lassen. Es gibt indes einige wenige Autoren, die der Ansicht zuneigen, daß der moderne Staat sich tatsächlich nur dieser psychologischen Maßnahmen bedienen wolle, um sein Ziel zu erreichen, und daß er auf jede Wirksamkeit und Bindung im Gewissen von seiner Seite absehe.

Von der Mehrzahl der Autoren wird dagegen die Auffassung vertreten, daß die Gesamtheit der vom Staate zu erreichenden Ziele durch derartige rein psychologische Beeinflussung nicht erreichbar sei, und daß deshalb der Staatsgewalt nicht nur die Möglichkeit und das Recht, auch im Gewissen wirksame Normen aufzustellen, zuerkannt werden müsse, sondern daß die Staatsgewalt auch nicht tatsächlich auf jede Wirkung bzw. Bindung im Gewissen, und zwar durch ihre Gesetze, verzichten könne. Darum sehen es die katholischen Moraltheologen als eine Selbstverständlichkeit an, daß die rechtmäßige staatliche Autorität innerhalb ihrer Kompetenz wenigstens irgendwie die Gewalt habe, durch ihre Gesetze auch im Bereich des Gewissens wirksam zu werden; eine Wahrheit, die Leo XIII. in verschiedenen seiner Enzykliken, z. B. „*Diuturnum illud*“ vom 29. Juni 1881, „*Immortale Dei*“ vom 1. Nov. 1885, mit nicht mißzuverstehender Deutlichkeit ausspricht. Danach muß die Obrigkeit, soll sie ihrer Aufgabe genügen, so den Untertanen befehlen können, „*ut his plane peccatum sit non parere*“.

Mit den bisherigen Erwägungen stimmt der Verfasser überein; dagegen ist nicht verständlich, mit welchem der Natur der Sache entnommenen Grund die weiteren Unterscheidungen gemacht werden, wonach Gesetze, die unmittelbar Realrechte zugestehen, als an sich und ohne weiteres im Gewissen wirksam gelten, andere, z. B. solche, die Formvorschriften enthalten, erst nach erfolgtem Richterspruch Rechtswirkung im Gewissen haben sollen (eine Formulierung, die sich auch bei andern neueren Autoren findet). In den Fällen, wo das Gesetz selbst eine solche Unterscheidung macht oder wo durch authentische Gesetzesinterpretation oder durch Gewohnheit diese Unterscheidung gilt, ist die Behauptung nicht zu beanstanden. Wo aber das positive Gesetz die Gültigkeit einer Rechtshandlung ohne jede weitere Unterscheidung von der Innehaltung einer bestimmten Form abhängig macht, ist es nicht verständlich, warum vor einem richterlichen Urteil das Gesetz im Gewissen keine Wirkung haben soll. Jedenfalls kann man aus dem ausdrücklichen oder stillschweigenden Willen des Gesetzgebers für einen solchen Fall eine derartige Unterscheidung nicht herleiten. Das gilt um so mehr, wenn nach dem Wortlaut des Gesetzes die Nichtigkeit *ipso facto et iure* eintritt und das betreffende Zivilrecht auch sonst klar unterscheidet zwischen der Klagbarkeit, Erzwingbarkeit und der Gültigkeit von Rechtshandlungen. Auch die andere geläufige Überlegung: es dürfe die persönliche Handlungsfreiheit der Untertanen durch das Gesetz nicht mehr eingeschränkt werden, als das Gemeinwohl erfordere, für dieses sei aber hinreichend gesorgt, wenn die Wirkung des Gesetzes erst nach dem richterlichen Urteil im Gewissen verbindlich werde, dürfte kaum durchschlagend sein. Der angeführte Grundsatz ist in sich zweifellos richtig und zuzugeben; aber wenn einmal dem staatlichen Gesetzgeber die Gewalt

zugesprochen wird, Formvorschriften mit Wirkung im Gewissensbereich zu erlassen, und wenn vorausgesetzt wird, daß in einer bestimmten Einzelnorm mit Recht eine solche Vorschrift gegeben worden ist, so ist nicht einzusehen, warum der Gesetzgeber die Wirkung seines Gesetzes erst nach erfolgtem Richterspruch sollte eintreten lassen. Dies gilt um so mehr, als manche mit Nichtigkeitsklausel versehene Formvorschriften neben dem Schutz vor Übereilung, Un erfahrenheit gerade die Verminderung und Vermeidung von Prozessen mit all den Kosten, Feindschaften, Entzweigungen usw. beabsichtigen. Darum scheint es nicht innerlich berechtigt zu sein, unter den angeführten Umständen bezüglich der Wirksamkeit der Zivilgesetze im Gewissensbereich zu unterscheiden zwischen Gesetzesnormen, die Rechte zusprechen oder determinieren, und solchen, die Formvorschriften (mit Nichtigkeitsklausel) enthalten; ersteren eine unmittelbare Wirksamkeit im Gewissen zuzusprechen, letzteren nicht oder höchstens nach erfolgtem Richterspruch.

Es sprechen auch Bedenken gegen den andern angeführten Gedanken: nicht wenige der heutigen Gesetzgeber huldigten dem religiösen Indifferentismus und kümmerten sich darum nicht um die Wirkungen und Verpflichtungen ihrer Gesetze im Gewissensbereich; es seien darum nach deren Absicht auch keine Wirkungen im Gewissen zu behaupten. Es dürfte bedenklich sein, der persönlichen religiös-sittlichen Einstellung des Gesetzgebers für die Tatsache und Art der Wirkkraft seiner Gesetze ausschlaggebende Bedeutung beizumessen oder eine Wirkung im Gewissen davon abhängig zu machen, daß ein entsprechender Ausdruck („Gewissensbindung“, „Wirkung im Bereich des Gewissens“ oder dgl.) irgendwie im Wortlaut des Gesetzes oder seiner authentischen Auslegung sich findet. Das Entscheidende muß auch hier das vom Gesetzgeber Sachlich-Gewollte sein. Wenn demnach der Gesetzgeber erklärt, z. B. nach einer bestimmten Zeit erwerbe der gutgläubige Besitzer durch Ersitzung das Eigentum; oder: für gewöhnlich gehe das Eigentum an Fahrnis nur durch Besitzübergabe über; oder: der Erbe werde ipso iure mit Eintritt des Erbfall es Eigentümer der Erbschaft; oder: ein Testament, das die gesetzliche Form nicht innehalte, sei nichtig, und dgl. mehr, so ist die entscheidende Frage, was der Gesetzgeber mit dem Ausdruck „Eigentum“, „Eigentumserwerb oder -übergang“, „Nichtigkeit“ sachlich besagen will, ob nur Klagbarkeit und Erzwingbarkeit (bzw. Nichtklagbarkeit) von Rechten oder die Rechte selbst, deren Erwerb oder Verlust; und wenn letzteres, ob diese Wirkung erst nach im Einzelfall erfolgten Richterspruch eintreten soll oder ipso iure gegeben ist. Wo in keiner Weise von Klagbarkeit oder Erzwingbarkeit, von erforderlichem Richterspruch usw. geredet wird, ist als das vom Gesetzgeber sachlich und unmittelbar Gewollte das Recht bzw. die Rechtswirkung selbst zu bezeichnen. Das würde aber heißen: der Ersitzer ist nach Ablauf der

gesetzlichen Zeit Eigentümer; der Erbe ist Eigentümer im Augenblick des Erbfalles; das formlose oder formwidrige Testament ist kein Testament. Dabei ist festzuhalten, daß der wesentliche, konstituierende Inhalt der Begriffe „Eigentum“, „Eigentumserwerb“, „Erbe“ und „Erbschaft“, „Nichtigkeit“ im gewöhnlichen Sprachgebrauch kein wesentlich anderer ist als in der Moraltheologie und im Recht. Darum ist an sich auch im Gebiet des Gewissens kein Eigentum, kein gültiges Testament usw. zu behaupten, wenn ein solches nach dem Willen des Gesetzgebers nicht im Gebiet des Rechtes besteht. Denn das Sachlich-Gewollte, das, was in einem solchen Fall der Gesetzgeber als nicht bestehend erklären und bezeichnen will, ist eben das betreffende Recht selbst bzw. die Rechtswirkung, die betreffende Rechtshandlung, nicht bloß deren gerichtliche Erzwingbarkeit. Die gedankliche und sprachliche Übertragung dieses Sachlich-Gewollten in die Begriffswelt und Sprechweise der Moraltheologie, die Ausdeutung dieses seines gesetzgeberischen Wollens für den Bereich des Gewissens ist allerdings eine Sache, um die der irreligiöse atheistische Gesetzgeber sich nicht sorgen und kümmern wird; aber dadurch dürfte an dem sachlichen Inhalt seines Willens kaum etwas geändert werden. Das Gesagte ist hauptsächlich von Bedeutung für die Rechtswirkung der Gesetze.

Verschieden von der Frage nach diesen privatrechtlichen Folgen im Gewissensbereich ist die Frage nach der sittlichen Verpflichtung der Zivilgesetze, d. h. die Frage, ob der Gesetzgeber die Untertanen unter Sünde und sittlicher Schuld binden will, jene bestimmenden Rechtsnormen innezuhalten (z. B. kein formwidriges Testament zu machen, keine Übertragung von Fahrnis zu versuchen ohne Besitzübertragung). Bezüglich dieser verpflichtenden Kraft, soweit sie lediglich aus dem bindenden Willen des Gesetzgebers abzuleiten ist, wird man den von Vermeersch angeführten Gedanken mehr Gewicht zugestehen können: der atheistische, religiös-indifferente oder -negative Gesetzgeber wird eine Bindung der Gewissen und vor Gott ignorieren. Nur wird sich meist aus der Natur der Sache eine Gewissensverpflichtung zur Beachtung der positiven Gesetze ergeben, weil sonst leicht andern schwerer Schaden erwachsen würde. Angenommen z. B., die Besitzübertragung sei auch für den Bereich des Gewissens als Bedingung maßgebend, damit das Eigentum an den Erwerber übergehe; angenommen andererseits, der Gesetzgeber wolle nicht unter Sünde zum Handeln nach diesem Gesetz verpflichten, überlasse es also den Parteien, ob der Erwerber die wegen des entgegenstehenden Gesetzes nicht zu eigen erworbene Sache wie die eigene behandeln wolle: es müßte doch in den meisten Fällen die Beobachtung der gesetzlichen Vorschrift gefordert werden, weil bei nicht erfolgtem Eigentumsübergang später für den Veräußerer oder den Erwerber schwere Rechtsschäden zu fürchten sind.

Das Gesagte möge genügen. Es dürfte ersichtlich sein, wie wünschenswert es ist, daß diese Frage nach der Wirkkraft der Staatsgesetze im Gewissensbereich, sowohl bezüglich der sittlichen Verpflichtung als auch bezüglich der Rechtswirkungen einer weiteren spekulativen Untersuchung unterworfen werde, damit größere Klarheit in der theoretischen Erkenntnis und größere Einheitlichkeit in der Praxis erreicht werde.

Franz Hürth S. J.

Besprechungen

Lercher, Ludovicus, S. J.: *Institutiones Theologiae Dogmaticae*. In usum scholarum. Vol. II. 8° (XXVI et 520 p.) Oeniponte (Innsbruck) 1924, F. Rauch. M 8.—

Diese neue Dogmatik, deren zweiter Band mit den Lehrstücken über Gott, die Dreifaltigkeit und die Schöpfung hier vorliegt, zeichnet sich aus durch kurzgefaßte und dabei gründliche spekulative Behandlung des Stoffes, verbunden mit gediegener und klärender Lösung der Schwierigkeiten. Die positive Seite ist nicht vernachlässigt, aber weniger berücksichtigt als die spekulative. Damit hängt es zusammen, daß neuere Literatur in beschränktem Maße erwähnt wird.

Dankenswert ist die besondere These über die Heiligkeit Gottes. In der Frage der *scientia media* und der *praedestinatio ad gloriam post praevisa merita* wird die gut molinistische Lehre vorgetragen. Der Verfasser stimmt der Ansicht von J. Stuffer bei, daß der hl. Thomas den jetzt allgemein gelehrten *concursus Dei* nicht gekannt habe (S. 369). — Scheler wird, allerdings in einer Einwendung, bezeichnet als ein Auktor, „qui religionem catholicam et submissionem sub auctoritate Ecclesiae profitetur“ (S. 21). Das dürfte wohl nicht mehr zutreffen, da Scheler selbst (Christentum und Gesellschaft I [1924] VII) erklärt: „Obgleich sich der Verfasser stets klar bewußt war, daß er nach den strengen Maßen der Theologie sich einen ‚gläubigen Katholiken‘ zu keiner Zeit seines Lebens und seiner Entwicklung nennen durfte . . ., so wußte er sich während der Niederschrift dieser Aufsätze dem kirchlichen Gedankensystem immerhin erheblich näher als heute.“ — Nachdem K. Richstätter (Mystische Gebetsgnaden und Ignatianische Exerzitien 205) darauf hingewiesen hat, daß die Lehre von der engelartigen Gotteserkenntnis Adams bei den mittelalterlichen Theologen sehr verbreitet war (vgl. z. B. S. Thom., In 2 Sent. dist. 23, q. 2, a. 1 ad 2), wäre es wohl angebracht, bei der Behandlung der übernatürlichen Erkenntnis Adams (S. 443) auch diese Lehre zu erwähnen, zumal sie heutzutage wegen ihrer Beziehungen zur Mystik wieder einige Bedeutung erhält. — Die im Anschluß an die „*Analysis fidei*“ von A. Straub aufgestellte Theses 6 dürfte wohl nicht auf allgemeine Zustimmung rechnen, da nicht recht einzusehen ist, wie der Wille vernünftigerweise dem Verstand eine Festigkeit der Zustimmung abfordern kann, die über die Kraft des Verstandesmotivs hinausgeht (S. 26 c). — Dem aristotelischen νόσως νόσις (S. 143) könnte auch die Stellenangabe beigelegt werden: *Metaphys.* 12, 9, 1074 b 34. Nur ungern vermißt man ein alphabetisches Inhaltsverzeichnis.

A. Deneffe S. J.

Vermeersch, Arthur, S. J.: *Theologiae moralis principia, responsa, consilia*. Tom. II: *De virtutum exercitatione*. 8° (XVI et 636 p.) Romae 1924, Università Gregoriana. L 27. Tom. I. (XV et 456 p.) 1922. Fr 22. Tom. III. (XVI et 803 p.) 1923. L 40. Tom. IV. (VII et 120 p.) 1923. Fr 7.

Mit dem Erscheinen des zweiten Bandes ist das vierbändige Werk des derzeitigen Professors für Moraltheologie an der Gregorianischen Universität in Rom zum Abschluß gekommen. Da das ganze Werk erst nach dem Erscheinen des *Codex Iuris Canonici* verfaßt worden ist, konnte es sich in allen einschlägigen Teilen ohne weiteres den Bestimmungen des neuen Rechtes anpassen.

Was die Einteilung des Stoffes angeht, so weicht sie zwar in Einzelheiten von der gebräuchlichen ab; im wesentlichen aber ist die herkömm-

liche Anordnung beibehalten. — Der erste Band (*„Theologia fundamentalis“*, 1922) enthält die allgemeine Moral mit den Traktaten *de actibus humanis, de legibus, de conscientia, de peccatis, de subsidiis humanae libertatis*. — Die besondere Moral bildet den Inhalt der drei übrigen Bände. Die Pflichten des Dekalogs werden zum größten Teil im zweiten Band (1924) behandelt, mit Ausnahme des sechsten und neunten Gebotes, deren Gegenstand, zugleich mit den Rechten und Pflichten der Eheleute, in einem eigenen Band (4. Band, 1923) getrennt erörtert wird. Die gesamte Materie des Dekalogs faßt hierbei der Verfasser mehr unter dem Gesichtspunkt der „Übung der Tugend“ als unter dem der Sünde und Verfehlungen. Zur Darstellung kommen zunächst die theologischen Tugenden; daran anschließend die vier Kardinaltugenden mit den ihnen zugerechneten Einzeltugenden. So wird verständlich, weshalb dem ganzen Band die Aufschrift gegeben wurde *„De virtutum exercitatione“*. — Der dritte Band (1923) bringt in seinem ersten Buch *„de personis in Ecclesia“* in engem Anschluß an den *Codex Iuris Canonici*, zunächst im ersten Abschnitt (*„de clericis“*) das Wesentlichste aus dem Recht der Kleriker; der zweite Abschnitt bietet das gleiche bezüglich der Ordensleute (*„de religiosis“*); im dritten Abschnitt werden die hauptsächlichsten kirchenrechtlichen Bestimmungen über Laien und religiöse Vereine, Bruderschaften usw. der Laien kurz angedeutet. Das zweite Buch des dritten Bandes bietet den umfangreichen Stoff der Sakramentenlehre (*„de Sacramentis“*), einschließlich des mehr kanonistischen Traktates über das Eherecht. Auch hier ist in der Anordnung eine bewußte Angleichung und Anpassung an die Ordnung des *Codex Iuris Canonici* bemerkbar. — Die Kirchengebote: *de temporibus sacris, de censura et prohibitione librorum*, außerdem eine verhältnismäßig sehr kurze, fast nur summarische Darstellung des kirchlichen Strafrechtes bilden den Inhalt des dritten und letzten Buches dieses Bandes. Es folgen noch 19 Appendices, in denen ein kurzer Überblick gegeben wird über die Geschichte des Breviergebetes, der Liturgie bei Spendung der einzelnen Sakramente, endlich der obgenannten Kirchengebote.

Das Werk ist eine gediegene und durchaus zuverlässige Darstellung der gesamten Moraltheologie in der Form und Ausdehnung, wie sich dieser Zweig der wissenschaftlichen Theologie gegenüber andern Zweigen im Laufe der Zeit abgegrenzt hat. Die Anordnung und Darbietung des Stoffes ist klar und übersichtlich, auch die Sprache im allgemeinen leicht verständlich. Kurze Zusammenfassungen (*„Summarium“*) der behandelten Materie jeweilig am Schluß der einzelnen Abschnitte erleichtern den Gebrauch des Buches zu Unterrichtszwecken. Neben diesen Vorzügen fällt es nicht schwer ins Gewicht, daß an einzelnen Stellen der Eindruck entsteht, es werde etwas zu viel Wert auf Systematik und Stoffeinteilung gelegt zu Ungunsten einer tieferen Erfassung und Durchdringung der Sache.

Da es nicht die Absicht sein kann, eine Menge von Einzelheiten anzuführen, so sei hier nur das eine oder andere kurz berührt. Zwei Punkte mehr grundsätzlicher Natur: die Bedeutung, welche die seinshafte Gnaden-erhebung in der übernatürlichen Heilsordnung für die sittliche Persönlichkeit und ihr sittliches Handeln besitzt; und die Wirkungen der staatlichen Rechtsnormen im Gewissensbereich, sind an anderer Stelle der Zeitschrift etwas eingehender behandelt (S. 103—114.)

Im ersten Band sei besonders auf das heute gewiß äußerst wichtige Kapitel *„Impedimenta liberi arbitrii in homine aegroto“* (n. 94—405) hingewiesen, in dessen erstem Artikel (*„De variis animi morbis breves notiones“*, n. 94—102) einige der wichtigsten Psychosen und Neurosen namhaft gemacht und kurz beurteilt werden. Der zweite Artikel (*„De molestis casibus qui in re libidinosa occurrunt“*, n. 103 bis 106) behandelt den Sonderfall der *„vexatio vespertina“*, wie man ihn

wohl genannt hat. — So notwendig und anerkennenswert es ist, in einer Moralthologie die Grundbegriffe und wichtigsten Erscheinungsformen der nervösen seelischen Erkrankungen zu geben, so sind doch die Darbietungen des Verfassers zu dürftig, um diesem Zwecke bei Nichtfachleuten zu genügen, zumal die Ausführungen gar zu sehr an der Oberfläche der Symptome haften und auf die tieferen Quellen, die krankhafte Innenhaltung der gesamten Persönlichkeit, so gut wie gar nicht eingehen. Die moralthologische und pastorelle Erörterung des zweiten Artikels ist dagegen als im wesentlichen durchaus zutreffend zu bezeichnen. Die Überschätzung der „Inkonsequenz“ oder „Diskrepanz“ des Tuns mit dem sonstigen Verhalten des Pönitenten bzw. Kranken, die man heute gar zu leicht als sicheren Beweis für die Schuldlosigkeit dieses Tuns hinstellt, wird abgewiesen und deren Bewertung auf ein vernünftiges Maß beschränkt. Ebenso beachtenswert ist die Unterscheidung, die mehr angedeutet als ausdrücklich aufgestellt wird, zwischen „Krankhaftigkeit“ eines Impulses und „Unbeherrschbarkeit“ desselben. Daraus, daß ein psychischer Zustand, sei es bezüglich des Ursprungs, sei es bezüglich der Perseverationstendenz, sei es bezüglich des Zieles, krankhaft ist, und den normalen Gegenkräften und Bemühungen nicht weichen will, ergibt sich weder begrifflich noch auch ohne weiteres praktisch und tatsächlich, daß der Mensch sich in seiner Selbstentscheidung nun auf die Seite des krankhaften Zustandes stellen und in dessen Sinne wollen und handeln muß. Hier berührt der Verfasser eine Klippe und Gefahr für die Moralthologie, wenn sie, im berechtigten Bestreben, neuzeitliche Methoden und Theorien über Seelenleiden Nervöser nutzbar zu machen, sich zu wenig ihrer eigenen Grundsätze und Normen bewußt bleibt und auf ein vorsichtiges selbständiges Prüfen der verschiedenen Theorien und Axiome verzichtet.

Bei der internationalen Zuhörerschaft, vor welcher der Verfasser an der Päpstlichen Universität in Rom seine Vorlesungen zu halten hat, ist es begreiflich, daß er nach Möglichkeit die verschiedensten Rechte anzuführen sich bemüht. Der Theologe wird hier viel Wissenswertes finden. Indessen bedürften der eine oder andere Punkt wohl einer Berichtigung, andere einer etwas eingehenderen Bearbeitung. So ist es nicht recht verständlich, warum der Verfasser das österreichische und das schweizerische Zivilrecht dem lateinischen Rechtskreis zuzählt und dem deutschen Rechtskreis nur das Bürgerliche Gesetzbuch für das Deutsche Reich zuweist (S. 276—277); ebenso dürfte es historisch und systematisch richtiger sein, das nordamerikanische und das englische Recht in einen einheitlichen Rechtskreis zusammenzufassen, da diese Rechte trotz großer Verschiedenheiten in Einzelmaterien, doch in den großen Rechtsauffassungen und Strukturen übereinstimmen.

Gerade bezüglich des heute geltenden deutschen Rechtes sind in Einzelheiten manche Irrtümer unterlaufen; auch ist die eine oder andere Rechteinrichtung juristisch nicht genau und richtig gefaßt. Indes sind dies im Zusammenhang des Ganzen Kleinigkeiten.

Über den dritten und vierten Band müssen einige ganz kurze Bemerkungen genügen. Der dritte Band kann wegen seiner starken Anlehnung an den Codex Iuris Canonici dem Seelsorgsgeistlichen einen Kommentar des kirchlichen Gesetzbuches, wenigstens für die gewöhnlich vorkommenden Fälle, ersetzen. Gerade in diesem Bande zeigt sich eine besondere Kenntnis der Praxis und Anschauungen, die bei den römischen Kongregationen maßgebend oder vorherrschend sind. In dieser Hinsicht gibt das Werk manche sehr wertvolle Fingerzeige.

Der vierte Band bietet im Auszug, was der Verfasser bereits früher ausführlich in seinem größeren Werke „De castitate“ veröffentlicht hat. Es wäre vielleicht ein Vorteil gewesen, wenn auch hier die spekulativen Untersuchungen über das Wesen der Luxuria aufgenommen wären, zumal

bis in die neueste Zeit die Betonung der „*delectatio venerea*“ als entscheidenden Wesenselementes zu falschen praktischen Schlußfolgerungen Anlaß gegeben hat, und diese einseitige, übertriebene Betonung eine irri- gige Einstellung auf dem Gebiet der Katechetik herbeizuführen droht. — Wohl- tuend wirkt die klare, entschiedene Stellungnahme gegenüber dem Miß- brauch der ehelichen Betätigung (*Tractatus III, De castitate et officiis coniugum*). Gegenüber der wiederholt laut gewordenen Klage: die katho- lische Moral habe in der „modernen Ehefrage“ völlig versagt, ist vom wissenschaftlichen wie vom sittlichen Standpunkt aus in gleicher Weise festzuhalten, daß die natürliche geschlechtliche Betätigung, sowohl von Natur als auch nach dem Willen des Schöpfers aus ihrem innersten Wesen heraus wie zweckgerichtet, so auch zweckgebunden ist, und daß jede willkürliche Zerstörung oder Verkehrung dieser Gerichtetheit und Gebundenheit ein naturwidriger, schwer sündhafter Verstoß ist. Für den Katholiken tritt noch als neues Beweismoment die klare und ausdrück- liche Stellungnahme des *ordinarium magisterium ecclesiasticum* hinzu. Richtiger würde man den oben genannten Vorwurf dahin formu- lieren, daß gegenüber den Forderungen des natürlichen und christlichen Sittengesetzes über die christliche Ehe nicht die moderne Moraltheologie, wohl aber der „moderne Mensch“, vielleicht auch der „moderne Katholik“ versagt haben. Andererseits soll nicht geleugnet werden, daß gerade auf diesem Gebiet die heutigen Verhältnisse ganz außergewöhnliche Erschwe- rungen geschaffen haben.

Fr. Hürth S. J.

Leroquais, V., *Les Sacramentaires et les Missels manuscrits des Biblio- thèques Publiques de France*. Paris 1924. Selbstverlag. Tom. I. 4^o (XLVII et 364 p.). Tom. II (389 p.). Tom. III (425 p.). Tom. IV (125 planches). Fr 400.—

Bei der innigen Verbindung der scholastischen Sakramentenlehre des 12. und 13. Jahrhunderts mit der Liturgie und liturgischen Gebräuchen müssen wir dies Werk auch vom theologisch-scholastischen Standpunkt aus begrüßen. Nach dem Vorbild von Adalbert Ebner, der in seinen „*Quellen und Forschungen zur Geschichte und Kunstgeschichte des Missale Romanum im Mittelalter*“ (Freiburg 1896) die Sakramentare und Missalien Italiens untersucht hat, werden hier diese dogmengeschichtlich so wichtigen Quellen in drei großen Bänden nach den Handschriften aus ganz Frank- reich möglichst lückenlos beschrieben, bestimmt, eingeordnet und nach ihrem Inhalt verzeichnet. Es sind im ganzen 914 solcher Manuskripte zur Sprache gebracht. Die Texte selber sind leider nur äußerst selten und dann nur in wenigen kurzen Auszügen von ein paar Zeilen hie und da beigegeben, so daß das Werk nur eine Quellenangabe für Fundstellen bildet, die selber noch herausgegeben werden müssen. Ein wie interessantes Material in diesen Handschriften sich z. B. für die scholastische Bußlehre findet, zeigt eine in Band 2, Seite 371 zufällig beigegebene Bemerkung aus dem Missale von Luçon (Ende des 14. Jahrhunderts) über den damals so verschiedenen Gebrauch der öffentlichen Buße: *Fer. IV. in capite ieiunii, videlicet die cinerum, secundum usum Parisiensem et aliarum ecclesiarum Francie debet fieri eiectio penitencium. Secundum vero usum Pictavensem, Luconensem, Malliacensem non fit eiectio nec reconciliatio* (33 v).

Den Schluß des dritten Bandes bildet ein genaues, ausführliches Inhalts- verzeichnis auch des Sachinhaltes. So wird es dem Forscher erleichtert, schnell die Manuskripte ausfindig zu machen, in denen er Wichtiges finden kann.

Als vierter Band ist dem Werke eine Sammlung von gut ausgeführten Wiedergaben von Miniaturen aus den besprochenen Handschriften beigegeben, die 125 Blätter zählt und besonders in den Abbildungen aus den Manu-

skripten des 7.—13. Jahrhunderts, die etwa die Hälfte ausmachen, viel Wertvolles an bisher unveröffentlichten Darstellungen bringt. So z. B. über die frühe Entwicklung des triumphierenden Heilandes zum leidenden Christus auch schon vor dem 12. Jahrhundert. — Blatt 110 zeigt, daß die Abbildungen über das Herz-Jesu sich nicht nur in Deutschland im 15. Jahrhundert zeigen, sondern auch in französischen Missalien in ähnlichen Bildern: Christus zeigt auf seine Herzenswunde (aus dem Jahre 1492).

H. Weisweiler S. J.

Schwartz, Eduardus: *Acta Conciliorum oecumenicorum iussu atque mandato Societatis scientiarum Argentoratensis*. Tomus I: Concilium universale Ephesenum. Vol. V: Pars prior, fasc. 1—3: *Collectio Palatina sive qui fertur Marius Mercator*. Berlin und Leipzig 1924. Walter de Gruyter & Co. (XXII et 231 p.).

Es stand zu erwarten, daß die moderne Textkritik und Editionstechnik, die durch mustergültige Ausgaben verschiedenartigster Quellen aus Altertum, Mittelalter und Neuzeit bereits so viele hervorragende Leistungen geschaffen haben, auch den großen ökumenischen Konzilien angesichts deren weitreichender Bedeutung für die Theologie ihre besondere Aufmerksamkeit zuwenden würden. So schenkten uns bereits kostbare Beiträge zum Nicaenum O. Braun, Gelzer, Turner, Revillout; von der kritischen Ausgabe der Akten und Urkunden zum Tridentinum, die im Auftrage der Görres-Gesellschaft unternommen wird, haben Ehses, Merkle, Buschbell eine stattliche Reihe von Bänden fertiggestellt; von den Akten zum Konstanzer Konzil, die H. Finke besorgt, sind ebenfalls schon zwei Bände vollendet.

Die Schwierigkeit von Konzilsausgaben wächst natürlich mit dem höheren Alter der Kirchenversammlungen, da mit diesem Alter meist auch die Kargheit des Stoffes und die Zersplitterung der Überlieferungsverhältnisse zunehmen. Um so anerkennenswerter erscheint da der Mut jener Männer, die sich trotz aller Schwierigkeiten an die dornenvolle Aufgabe der Herausgabe der Akten gerade der älteren Konzilien heranwagen. Eine schöne Frucht derartiger Editionsleistung aus neuester Zeit liegt in den bereits erschienenen Bänden der Ausgabe der „*Acta conciliorum oecumenicorum*“ vor, die im Auftrage der Straßburger wissenschaftlichen Gesellschaft unter der bewährten Leitung von Ed. Schwartz in Angriff genommen wurde. Das Unternehmen soll vorläufig vier Abteilungen (tomi) umfassen, von denen die zwei ersten sich um das Ephesinum (431), die vierte um das Konzil von Chalcedon (451) gruppieren, während die dritte Abteilung eine Sammlung von Schriftstücken enthalten soll, die gegen Monophysiten und Origenisten gerichtet sind, darunter besonders die Akten der Synoden von Konstantinopel und Jerusalem (536). Die einzelnen Bände werden also nicht nur die Akten und Urkunden aufnehmen, die unmittelbar aus den ökumenischen Konzilien selbst hervorgegangen sind, sondern auch Schriftstücke, die zu jenen Konzilien in näherer mittelbarer Beziehung stehen, soweit sie durch alte konziliengeschichtliche und kirchenrechtliche Sammlungen überliefert sind.

Mit Recht haben die Herausgeber die einzelnen Sammlungen nicht in ihre Bestandteile aufgelöst, trotzdem dies den Vorteil einer chronologischen Anordnung geboten hätte; sie geben vielmehr die Sammlungen in der Reihenfolge wieder, wie sie die alte handschriftliche Überlieferung aufweist. Diese Methode hat den großen Vorzug, daß die Benützer der Ausgabe sich selbst leichter ein Urteil über Zweck und Wert der Sammlungen bilden können, und daß die späteren Geschichtsschreiber der Konzilien unbefangener an ihre Aufgabe heranzutreten vermögen. Der Öffentlichkeit übergeben sind von den *Acta conciliorum* bereits der zweite Band der Abteilung IV (1914), der vierte Band der Abteilung I (1923) mit dem *Synodicon*

Casinense, der erste Teil des fünften Bandes aus derselben Abteilung I mit der Collectio Palatina (1924). In drei bis vier Jahren soll Abteilung I ganz vorliegen. Die Vorbereitungen zu Abteilung II sind auch bereits soweit vorangeschritten, daß deren baldige Fertigstellung gesichert erscheint.

Was nun den oben angezeigten Teil des Unternehmens, der Ausgabe der sog. Collectio Palatina betrifft, so hat Schwartz der Sammlung diese Bezeichnung nach dem sie enthaltenden Codex Vaticanus Palatinus 234 saec. IX gegeben. Die Sammlung selbst ist aus dem Kreise jener skythischen und gotischen Mönche hervorgegangen, die in übereifrigem Kampfe gegen Nestorianismus und Monophysitismus um 519 und 520, namentlich durch ihr hartnäckiges Eintreten für den Satz εἰς τῆς τριᾶδος παθὼν soviel von sich reden machten, zumal als ihre Wortführer, Johannes Maxentius an der Spitze, in Rom selbst erschienen, um Papst Hormisdas für ihre Sache zu gewinnen, freilich vergebens; über die skythischen Mönche handelt auch Schwartz in der Vorrede zu den Acta conciliorum IV 2 p. V sqq., über Johannes Maxentius ebd. XIII.

Der Inhalt der Collectio Palatina ist ein gemischter. Eingangs enthält sie ein Schreiben des Papstes Anastasius I. an Bischof Johannes von Jerusalem über Rufins Origenesübersetzung sowie ein Glaubensbekenntnis, das von einem Pilger bzw. mehreren Pilgern der heiligen Stätten Palästinas abgelegt ist und origenistische Irrtümer verurteilt. Da das nun folgende Stück der Sammlung das Commonitorium des Marius Mercator, eines jüngeren Freundes des hl. Augustinus, mit dem Titel „C. lectori adversum haeresim Pelagii et Caelestii vel etiam scripta Iuliani a Mario Mercatore servo Christi“ bildet, so hatten im 17. Jahrhundert der Jesuit J. Garnier (1673) und Steph. Baluze (1684) bei ihrer Gesamtausgabe der Werke des Marius Mercator den Irrtum begangen, daß sie die an das Commonitorium sich anschließenden Schriftstücke der Collectio Palatina, die hauptsächlich den Nestorianismus betreffen, insgesamt auf Marius Mercator als Sammler zurückführten. Demgegenüber hat Schwartz den Nachweis erbracht, daß die ursprüngliche Sammlung, die der jetzt im Palatinus erhaltenen Collectio zu Grunde liegt, in Wirklichkeit auf ein Mitglied des skythischen Mönchskreises zurückzuführen ist, das die Schriftstücke in polemischem Interesse zusammenstellte, darunter allerdings auch elf Stücke aus dem Nachlaß des um die Bekämpfung von Nestorianismus und Pelagianismus so verdienten Marius Mercator, zu Beginn eben jenes Commonitorium, dessen Titel Anlaß für den besagten Irrtum der Herausgeber des 17. Jahrhunderts war. Die übrigen noch erhaltenen Bestandteile der ursprünglichen Collectio Palatina bestehen ebenfalls zumeist aus Schriftstücken, die auf den Nestoriusstreit Bezug haben, und unter denen besonders wertvoll die Gesta Ephesina (S. 84—116) sind; aufgenommen sind aber auch die späten Blasphemiae Hibae Edesseni, die bereits den Kampf um die drei Kapitel ankündigen und somit weit über die Zeit des Marius Mercator hinausreichen. Die vom ersten Kollektor am Schluß der ursprünglichen Sammlung (S. 181) angekündigten Sermones beatissimi patris nostri Iohannis Tomitanae urbis episcopi, in dem Schwartz nicht ohne Wahrscheinlichkeit den früheren Mönch Johannes Maxentius erblickt, fehlen in der Sammlung des Palatinus. Dafür hat aber der zweite Kollektor einige Zusätze beigelegt: Des Nestorius' Brief Didici an Caelestinus (S. 182), ein Synodalschreiben des Cyrillus von Alexandrien an Nestorius (S. 182 f.), des Cyrill Scholia de incarnatione Unigeniti (S. 184—215). Als Anhang fügt der Herausgeber selbst dem Teilband noch die in der griechischen Originalsprache erhaltenen Fragmente dieser Scholia bei: Excerpta Graeca ex Cyrilli Scholiis (S. 219—231). Wenn Schwartz auch keine weiteren Fragmente, als die bereits Pusey in seinen Cyrilltexten geboten hat, vorlegen kann, so hat er dieselben doch auf Grund neuer Kollationen von neuem rezensiert, so daß seine Ausgabe über die englische an Wert hinausgeht. Es verdient noch bemerkt zu

werden, daß die Kapitelbibliothek von Beauvais eine in den Wirren der Revolution zu Grunde gegangene Abschrift des Palatinus barg, die noch von Garnier und Baluze benützt werden konnte, und daß die Lücke, die durch Verlust zweier Blätter (zwischen fol. 69 und 70) im Palatinus entstanden ist, durch die Ausgabe von Baluze wieder ausgefüllt wird. Bei mehreren Aktenstücken, welche auch durch einige kirchengeschichtliche Sammlungen wie die Hadriana und die Vermehrte Hadriana u. a. überliefert sind, war es dem Herausgeber möglich, seine Unterlage für die Textherstellung zu erweitern.

Bezüglich der textkritischen und technischen Seite der Ausgabe ist vom Herausgeber und vom Verlag alles geschehen, um sie den modernen wissenschaftlichen Anforderungen entsprechend zu gestalten. Über einige Punkte könnte man vielleicht noch streiten, so z. B. ob es sich nicht mehr empfehlen würde, der Übersichtlichkeit halber die Verweise auf die Bibelstellen und andere Zitate unter dem Text als eigene Rubrik anzuführen. Der Herausgeber folgt sodann dem Brauch, der in manchen neuen Ausgaben befolgt wird, die Namen Gottes und der drei göttlichen Personen mit kleinen Anfangsbuchstaben zu schreiben. Es scheint aber doch angemessener, auch hier die Namen groß zu schreiben, so in Deus, Filius, Spiritus Sanctus, Unigenitus usw. Ferner würde meines Erachtens der Apparat an Deutlichkeit gewinnen, wenn in solchen Fällen, wo die Zahl der zur Verfügung stehenden Überlieferungszeugen gering ist, nur der negative Apparat angewandt oder bei Verwechslungsmöglichkeit die in den Text aufgenommene Lesart im Apparat höchstens mit eckiger Klammer angeführt würde; es würde nämlich dann das Auge den Sachverhalt sofort aus der äußeren Form des Apparates ersehen. So wäre z. B. vorzuziehen 184,32 factum et] et factum est P statt factum et Gw et factum est P, 185,30 locutus] *add.* est P statt locutus Gw locutus est P, 185,33 itidem] et idem Gw statt itidem P et idem Gw usw.

Codex Vaticanus 5845 (= d) wird S. 2 als Exemplar der *Collectio Hadriana aucta* angeführt, ist aber genauer vom Typ der *Dionysiana aucta* und dürfte dem 10. Jahrhundert angehören. Codex Monacensis 14008 dürfte noch aus dem Ausgang des 9. Jahrhunderts stammen. S. VI muß es statt *fratres societatis Iesu* heißen: *patres societatis Iesu*. Da die Überlieferung stellenweise sehr fehlerhaft ist und auch manche Lücken aufweist, so mußte der Herausgeber, besonders wenn nur ein Zeuge vorhanden ist, nicht wenige Korrekturen und Ergänzungen mehr nach innern Gründen vornehmen. Schwartz hat bei diesen Besserungen eine sehr geschickte und gewandte Hand bewiesen und er bietet uns überall einen lesbaren und sinnvollen Text. Daß in manchen Fällen die Besserung aber nur den Grad einer Wahrscheinlichkeit besitzt, ergibt sich aus dem besagten Tatbestand von selbst.

Möge das Unternehmen der *Acta conciliorum oecumenicorum*, dessen bisherige Fortsetzung nur durch die von der Notgemeinschaft der deutschen Wissenschaft gebotene Hilfe und durch die hochherzige Unterstützung Seiner Heiligkeit des Papstes Pius XI. ermöglicht wurde, bis zum vorgesetzten Ziele rüstig voranschreiten. Es werden dann die gebotenen und kritisch gesicherten Materien noch auf lange Zeit hin eine reiche Fundgrube für weitere Forschung auf dem Gebiete der Dogmatik, der Dogmen- und der Konziliengeschichte bilden.

A. Feder S. J.

Schwertschläger, Joseph, *Die Sinneserkenntnis*. gr. 8° (IX u. 300 S.). Kempten 1924, Kösel-Pustet. M 6.50.

Der bekannte, unterdessen leider verstorbene Verfasser einer modernen Naturphilosophie unterzieht im gegenwärtigen Werk die Grundlagen der Wahrnehmungspsychologie einer kritischen Durchprüfung. Er erstrebt eine

Vereinigung von alter Philosophie mit neuer Fachwissenschaft auf dem Grenzgebiet der physischen Welt und der Bewußtseinstätigkeit, wie schon manche vor ihm, so in neuerer Zeit Ostler, Gredt und die vorzügliche Gesamtdarstellung der Psychologie von Geyser. Bei einem derartig vorgebildeten Kenner der modernen Naturwissenschaften kann man gespannt sein, wie er den alten Fragen nach der Objektivität der Sinneserkenntnis, dem Wesen der Projektion, der Wahrnehmung usw. gerecht wird. Bei dem großen Widerstreit der Meinungen gerade unter den neuscholastischen Autoren ist jeder Beitrag, auch wenn er nicht in allem befriedigen sollte, erwünscht. Deshalb wird für unsere Zeitschrift eine etwas eingehendere Berichterstattung und Würdigung am Platze sein.

Wir können uns im wesentlichen auf den ersten Hauptteil des Werkes beschränken (S. 1—170). In ihm liegt nach der Äußerung des Verfassers der „Nerv der Untersuchung“, die vollständige Theorie der Sinneserkenntnis. Der zweite Hauptteil ist eine kürzere und mehr populär gehaltene Besprechung der einzelnen Sinne, der die gewonnenen Ergebnisse auf sie angewendet. Die großen Linien der Abhandlung sind folgende: die Natur des Bewußtseins (S. 9—30); die Sinneserkenntnis im allgemeinen (S. 30—60); die Empfindung (S. 60—102); und vor allem die Wahrnehmung mit ihren Teilprozessen (S. 103—170).

1. Das (sinnliche) Bewußtsein wird nicht in der üblichen Weise der modernen Psychologie beschrieben, sondern greift auf die Fassung älterer scholastischer Lehrbücher zurück. Der Verfasser sieht darin den „sensus communis“ der Scholastiker; ein Wissen, das neben den Teilmomenten der Sinneserkenntnis auftritt und sie ermöglicht. Durch das Bewußtsein weiß die Seele um ihre Tätigkeiten „als die ihrigen“. Die Bewußtheit erfährt die Existenz der eigenen Individualität, die Grundlage für das Merken der fremden Dinge. Insofern ist sie die Quelle sämtlicher Sinne. — Jeder Kenner scholastischer Psychologie wird die Beschreibungen des „sensus communis“ bzw. „sensus intimus“ hier wiederfinden. Bekanntlich ist der neueren Psychologie das Bewußtsein etwas anderes, sozusagen der gemeinsame Stoff aller sinnlichen und geistigen Leistungen, der allgemeine Gesichtspunkt, dem sie alle untergeordnet sind, daß wir nämlich „um sie wissen“. Diese Verschiedenheit der Definition ist an sich nichts Schlimmes; nur muß man sich ihrer bewußt bleiben.

Zum Bewußtsein gehört die Aufmerksamkeit. Über ihre Ursachen besteht in den Darstellungen viele Übereinstimmung. Die Beschreibung ihres Wesens geht auch hier nicht viel über die gewohnten Metaphern hinaus, die den Leser an das Beschriebene erinnern, aber es nicht auf Bekannteres zurückführen. So heißt es, in der Aufmerksamkeit ist das Innenwerden der eigenen Zustände energischer, konzentrierter; es bedeutet eine Hinwendung, eine entschiedene Richtung auf Objekte des Bewußtseins; das soll aber keine bloße Steigerung der Intensität des Bewußtseins bedeuten, sondern etwas spezifisch Verschiedenes.

2. Nun zur sinnlichen Erkenntnis im allgemeinen: In der Definition wird das Erfassen des gegenwärtigen Objektes betont, und zwar so stark, daß der Verfasser an anderer Stelle für die innern Sinne der Scholastik (Phantasie, Gedächtnis usw.) überhaupt keinen Platz mehr unter den Sinnen findet. Zu den wertvollsten Seiten des Buches gehören die Ausführungen über den praktischen, biologischen Zweck der Sinneserkenntnis; dieser ist nämlich die Anpassung an die Umwelt, die Vorbereitung für das richtige Handeln im Sinn der Grundtriebe des Wesens; nicht dagegen der Erkenntniswert. Beachtet man das, so macht die Unähnlichkeit zwischen Sinnesqualität und Dingeigenschaften keine Schwierigkeit mehr, da für die Anregung der Triebe des Tieres natürlich die bloße Erscheinung genügt.

Zur Frage des Realitätsgehaltes der Sinneserkenntnis werden einleitend einige Gründe gegen den Idealismus geltend gemacht. Schwertschlager

betont dafür besonders den subjektiven Unterschied der eigenen freien Akte von den aufgedrängten Inhalten, die ein Nicht-Ich beweisen. — Angesichts der Tatsache, daß in der rein sinnlichen Erkenntnis von freien Akten nicht die Rede ist, und Sichaufdrängendes auch von innen kommen kann, ist das allerdings nicht ganz überzeugend. Nach diesen mehr einführenden Bemerkungen kommen wir zu dem einen Hauptthema, der Empfindung.

3. Die Empfindung wird beschrieben als ein bewußtseinsdiensteitiger, rein innerer seelischer Vorgang, der keinem Außending zugewandt ist. Die vom Reiz bewirkte materielle Veränderung „tritt in das Bewußtsein ein“. Die Empfindung ist deshalb Bewußtheit eines Reizzustandes des Sinnesorgans. Das „Rot“ der Empfindung wird erst in einer darauffolgenden Wahrnehmung als „etwas Rotes in der Außenwelt“ erfaßt. — In dieser Darstellung ist verschiedenes für den Psychologen nicht annehmbar. Daß die Empfindung, wie jeder psychische Akt, in der Seele geschieht, ist natürlich nicht gemeint. Denkt man aber an den Inhalt der Empfindung (das rote Quadrat) — nach dem Verfasser gehört mit Recht auch die Ausdehnung in die Empfindung — so hat man damit schon in einem gewissen Sinn Außenwelt, wenn auch nicht in ihrem Gegensatz zum Ich erkannt. Ob und inwieweit letzteres überhaupt in der sinnlichen Wahrnehmung geschieht, bleibt nachher zu erörtern. Sicher ist es eine kühne Metapher, zu sagen, daß die materielle Nervenreizung „in das Bewußtsein eintritt“. Und ganz besonders ist es nicht wahr, daß die Empfindung die Bewußtheit eines Reizzustandes des Sinnesorgans ist; sondern sie ist die Bewußtheit der bloßen subjektiven Folge dieses Reizzustandes, nämlich des „Rot von bestimmter Größe“, welches mit dem verursachenden Reizzustand keine Ähnlichkeit hat.

Recht gut verteidigt der Verfasser die Müllersche Lehre der spezifischen Sinnesenergien gegen die Einwürfe Wundts. Seiner Anschauung nach ist die Empfindungsintensität keine meßbare Größe, bekanntlich eine sehr umstrittene Frage. Daß die „*sensibilia communia*“ unmittelbar keinen Eindruck auf die Sinne machen, sondern sich nur durch die Qualitäten kundgeben, darf durchaus nicht so gedeutet werden, als ob sie nicht Objekte der direkten Sinneserkenntnis seien. Das sind sie durchaus; das anschaulich, direkt Gegebene ist die ausgedehnte Farbe. Die Ausdehnung wird freilich nicht ohne Farbe „gesehen“, aber auch die Farbe nicht ohne Ausdehnung; und dieselbe Ausdehnung kann ohne Farbe, durch Tasten erkannt werden. Die Ausdehnung verlangt eben nur als Bedingung eine Qualität, etwa eine Farbe, nicht um aus ihr erschlossen zu werden, oder in der Wahrheit ihrer Erkenntnis von der Wahrheit der Farbe abzuhängen: in der Photographie wird ja die Ausdehnung richtig erkannt trotz falscher Farbe.

In den Sinnesqualitäten sieht Schwertschlager als kritischer Realist keine ähnliche Abbildung der betreffenden Körpereigenschaft, sondern eine ihr unähnliche Wirkung. Aber er vertritt nicht die Helmholtzsche Übertreibung, wonach die Empfindung ein bloßes Zeichen, kein Bild des ganzen Objektes sei; ein Bild hat wenigstens Gleichheit der Form, was das Zeichen nicht zu haben braucht. Der Verfasser betont dagegen mit Recht, daß die räumlichen und zeitlichen Verhältnisse ja richtig wiedergegeben werden. Mit der Ausführung dieses Grundes hätte er sich besser begnügt. Er meint nun weiter, selbst die Qualitäten gäben die Eigentümlichkeiten der Objekte wieder, nur „*per modum cognoscentis*“, d. h. nicht in der Existenzweise des Gegenstandes, sondern in der des empfindenden Subjektes. Die Äther-schwingungen „präsentierten sich als Farbe“. Es kehre so „der Kern der Ursache in der Wirkung wieder“. — Solche Äußerungen sind übertrieben. Daß die dem sinnlichen Bewußtsein unbekannten objektiven Eigenschaften des Körpers sich „als rot und gelb präsentieren“, ist doch nur eine mißverständliche Ausdrucksweise für die Tatsache, daß statt der un-

bekannten Körpereigenschaften die gänzlich verschiedenen Farben im Bewußtsein sind. Daß die Verhältnisse der Lichtschwingungen durch das Verhältnis der Qualitäten wiedergegeben werden sollen, ist auch nicht richtig.

Als Sitz der Empfindung betrachtet Schwertschlager wenigstens zum Teil das Sinnesorgan, worüber wir hier nicht streiten wollen. In der Behandlung der Psychophysik hat er sich offenbar nicht genügend umsehen können.

4. Endlich zur Hauptfrage der ganzen Abhandlung, zur Wahrnehmung. Sie wird hier rein sinnlich genommen, mit Abstraktion von den intellektuellen Zutaten, die beim Menschen freilich schwer auszuschalten sind. Die Wahrnehmung ist ihm das Innenwerden einer körperlichen Realität auf Grund der Empfindungen. Ihr Objekt ist nicht das Netzhautbild, sondern der Gegenstand, der außerhalb unseres Ichs existiert. Der Vorgang geschieht nicht so, daß unmittelbar das Netzhautbild erkannt werde und durch eine darauffolgende Schlußfolgerung die Außenwelt; dann gäbe es ja überhaupt keine sinnliche Wahrnehmung. Vielmehr wird das Außenobjekt unmittelbar erkannt, nicht vermittelt eines innern Sinnesobjektes, eines Zwischenobjektes. Der Kern der Sinneswahrnehmung, den wir allein berücksichtigen wollen, ist die intentionale Richtung auf den Gegenstand; das Zurückführen der konkreten Wirkungen auf die konkreten Ursachen ohne Schlußfolgerungen. Die Wahrnehmung, die ein von der Empfindung unterschiedener neuer Vorgang ist, erfährt eine fremde Einwirkung und darin deren Ursache, den fremden Gegenstand. — In dieser vorläufigen Lösung ist unbewiesen, daß die sinnliche Seele die Empfindung (den roten Kreis auf schwarzem Grund) als fremde Einwirkung erkenne. Der Inhalt ist einfach da. Gewiß weiß ich nichts von einer freien Tätigkeit in seiner Hervorbringung; aber die hat das sinnliche Wesen ja überhaupt nicht. Das Wissen um die Ursache, auch um eine konkrete ist ein zugefügter Gedanke, nichts Sinnliches.

Schwertschlager stellt seine Lösung klarer dar, indem er den Vorgang in vier Stufen zerlegt, von denen bei den einzelnen Sinnen mehr oder weniger vorkommen können; es sind die Objektivierung, Projizierung, Individualisierung und die Komplettierung.

1) Die Objektivierung wird so beschrieben: die Seele stellt aktiv auf Grund einer angeborenen Fähigkeit den Zustand des leeren Vermögens dem der Aktualisierung gegenüber; erkennt das Objekt als außerhalb des Subjektes; erfährt die Empfindung als Wirkung einer Ursache. — Nun: das aktive Gegenüberstellen von leerem und aktualisiertem Vermögen, das Erfassen der Empfindung „als einer Wirkung“, das Aufsuchen einer Ursache dafür sind intellektuelle Prozesse. Was heißt ferner das „außerhalb des Subjektes“? Daß das gesehene Grün nicht eine Eigenschaft des Subjektes sei, könnte nur der Verstand erkennen. Das „räumlich außerhalb“ soll hier noch nicht gemeint sein. Danach ist für die derart erklärte Objektivierung in einer sinnlichen Wahrnehmung kein Platz.

2) Die Projizierung soll hinzufügen, daß das Objekt räumlich außerhalb des reizaufnehmenden Apparates liegt, außerhalb der Stelle, wo die Empfindung sitzt. Das werde dann durch Erfahrung weiter entwickelt, wie es besonders die Entwicklung des Sehraumes beim Kind zeige. Die Projektion soll bei den innern Sinnen (Organempfindungen) fehlen, wo nur an eine Stelle innerhalb unseres Leibes „lokalisiert“ wird. — Eine gewisse Projektion wird auch von der Psychologie gelehrt, aber nicht in dem Sinne, daß eine erst auf der Netzhaut gesehene Rotempfindung nachher davon wegverlegt, in ihrem Abstand von der Netzhaut gesehen werde. Von der Netzhaut weiß das naive Bewußtsein nichts, also auch nicht von Abständen davon. Die Farbenfläche, die wir anfangs sehen, hat keine Ortsbeziehungen zu andern Dingen, die nicht gesehen werden.

3) Die Individualisierung bedeutet die Einheit des Gegenstandes trotz verschiedenartiger Empfindungsbestandteile; daß z. B. die Empfindungen beider Augen sich zur Einheit des gesehenen Objektes vereinigen; daß die Aufeinanderfolge in die Einheit des Vorganges gesammelt wird. — Hier haben wir einen unzweifelhaften sinnlichen Prozeß, den der „sensus communis“ der Alten beschrieb: die Verschmelzung der Eigenschaften, die auf denselben Ort bezogen werden; die Einheitsbildung räumlich und zeitlich naher Objekte. Darin liegt ein Stück des heute so sehr erforschten Gestaltenerfassens.

4) Ebenso wurden von jeher die Ergänzungen aus der Erfahrung, die Komplettilierung des Verfassers, in die Wahrnehmung hineingenommen. Er rechnet dazu das Auffassen der Entfernung und Größe, der Einheit oder Vielheit, der Zahl, der Ortsbewegung, gewisser Beziehungen, des Vergleichens; nur sei dieses Vergleichen konkret, ein Nebeneinanderstellen der beiden Glieder. — In Wirklichkeit nennt man das letztere eben nicht wahres Vergleichen, das für die Auswahl des Brauchbaren unter Ähnlichen nicht erfordert ist. Dagegen ist die Erfassung der Größe, Entfernung, Bewegung, des Abstandes usw. etwas Sinnliches; nicht dagegen die wahre Zahl oder Beziehung, was freilich der Verfasser auch nicht so meint, aber mißverständlich ausdrückt.

Aus weiteren Ausführungen sei erwähnt die Behandlung der Halluzinationen. Sie werden gut beschrieben. Für ihre Erklärung bringt er den Gedanken, den man auch sonst wohl liest, da werde die für die Vorstellung nötige zentrale Erregung in das periphere Sinnesorgan getragen und erzeuge dort ein wahres Sinnenbild. Ich sehe davon ab, daß nicht die Netzhaut als Sitz auch der Sinneswahrnehmung gilt, sondern nur das Rindenzentrum. Was aber die gebotene Lösung entwertet, ist ein anderes: die Eigenart der Halluzination ist vor allem die, daß sie eine ähnliche Stärke und Konstanz besitzt, wie die wirkliche Wahrnehmung; dagegen entsteht sie, wie auch der Verfasser anerkennt, von innen, von der Vorstellung aus. Es muß also nur erklärt werden, aus welchen körperlichen oder seelischen Ursachen diese zentralen Erregungen so ungewöhnlich stark und konstant werden. Bei der gewöhnlichen Wahrnehmung liegt der Grund nicht darin, daß etwa das Sinnesorgan eine besondere Fähigkeit dafür besäße, sondern daß die konstanten Außenobjekte von sich aus so starke Reize liefern.

Bei der späteren Behandlung der einzelnen Sinne kommt der Verfasser naturgemäß auch auf die einschlagenden Rätsel der Schwahrnehmung zu sprechen. Die Verwandlung des Netzhautbildes, das in der Empfindung erkannt werde, in das gesehene Außenobjekt wird durch eine psychische Projektion erklärt. Unter dem Einfluß des optischen Linsensystems (!) wirke das Netzhautbild Punkt für Punkt durch psychische Umkehrung der Strahlung. Es ist nicht ganz klar, wie weit der Verfasser diese Theorie annimmt. Zum Schluß urteilt er nämlich: Vielleicht ist das, was wir für oben und rechts halten in Wirklichkeit unten und links und findet eine Projektionsumkehr gar nicht statt. Für das Einfachsehen mit zwei Augen wird der Trieb der Individualisierung angerufen; deshalb „übersehe“ man die Zweiheit des Instrumentes zu Gunsten der Einheit des Objektes. Es wird da vernachlässigt, daß man sinnlich von dem Instrument nichts weiß und ebenso wenig von der Einheit des Objektes. Eine bessere Erklärung würde die Ortsgleichheit bei den Empfindungen betonen, die bei gleicher Qualität keine Möglichkeit zur Unterscheidung zulassen. — Von den weiteren Prozessen, der Objektivierung und Projizierung, die das kleine Netzhautbildchen, dessen Bewußtsein wir zunächst allein haben, schließlich dem Gegenstand gleichbedeutend mache, war schon die Rede.

Das Angeführte zeigt genügend die Eigenart der Behandlung dieser interessanten Grenzfrage der Psychologie und Erkenntnistheorie bei unserem Autor. Die weniger gelungenen Züge, die in unserer kritischen Darstellung

naturgemäß zu überwiegen scheinen, während das sehr viele Gute als selbstverständlich zurücktrat, beruhen auf der nicht genügenden Kenntnis der einschlägigen Literatur, die eben viel größer ist, als es das scheinbar recht große Verzeichnis mit seinen über hundert Nummern erwarten läßt. Beispielsweise fehlt das grundlegende Werk über Raumerkenntnis von Stumpf darin. Die ablehnende Kritik, die dieser neueste Klärungsversuch in manchen Punkten finden muß, wird beim Leser die Gegenfrage nahelegen: wie wird denn heute von der Psychologie das Problem gelöst? Die Antwort kann hier nur in kürzester Form gegeben werden.

Die Empfindung zunächst wird hervorgerufen durch die Reizung der Sinnesorgane von Ursachen, die teils außerhalb teils innerhalb des Organismus liegen (ohne daß diese Unterscheidung sofort bekannt wäre). Infolge davon tauchen im Bewußtsein die verschiedenen Qualitäten auf, das Rot oder Blau, die Verschiedenheit der Töne und Geräusche, die Geschmäcke und Gerüche, Druck, Wärme, Kälte, Schmerz usw. Die Qualitäten besitzen zugleich eine gewisse Intensität, und, was besonders wichtig ist, bei vielen Sinnen räumliche Ausdehnung und bei allen Sinnen zeitliche Eigenschaften. Von fremd oder eigen, von einem Gegensatz zum Ich ist in alledem noch keine Rede. Gewiß ist in allen Inhalten auch das „mein“ mitgegeben (der „sensus intimus“ der Scholastik); aber dessen Isolierung und Gegenüberstellung gegen die Inhalte ist Sache des Verstandes, ist also hier nicht vorhanden.

Wie wird dann aus der Empfindung die Wahrnehmung, aus der gesehenen roten Fläche auf weißem Grund die rote Kugel in 2 m Entfernung geradeaus vor mir? Die farbige Fläche der Empfindung wird nicht als auf der Netzhaut befindlich gesehen; denn von der Netzhaut sehe ich nichts, sondern sie erscheint absolut als das einzige einstufige Gesehene. Alle farbigen Objekte, darunter auch die sichtbaren Teile des eigenen Leibes erscheinen zunächst in ihrem richtigen Nebeneinander (und zwar schon in der bloßen Empfindung) ohne Abstände von anderem, das ja nicht gesehen wird. Was noch fehlt, ist die Tiefe, die relativen Entfernungen der einzelnen farbigen Elemente nach der dritten Dimension; ferner der Zusammenschluß zu den richtigen Einheiten; endlich die Ergänzung, die Ausstattung dieser Einheiten durch Gedächtnis- (Instinkt-) Elemente zu den sinnlich bekannten Dingen. Zu den Tiefenunterschieden, die am Anfang ganz oder fast ganz fehlen, hilft neben den Erfahrungen auch ein Instinkt mit, der sich an die Verschiedenheit der Bilder beider Augen und andere Verschiedenheiten anschließt. Diese Prozesse (die bei der Seh- und Tastwahrnehmung eingehend besprochen werden) rücken schließlich die Sehobjekte der nächsten Umgebung in die richtigen gegenseitigen Entfernungen. Die Teile der gesehenen Welt, die unsern Leib ausmachen, werden wegen anderer Kriterien (beständige Gegenwart, Schmerzempfindung bei Berührung von außen usw.) als etwas Besonderes erkannt und behandelt. Erst von da an bekommen die Entfernungen der übrigen gesehenen Körper, soweit das sinnlich möglich ist, die Bedeutung des „außerhalb“ unseres Organismus, d. h. es werden die Entfernungen der andern von meinem Körper gesehen.

Die Einheiten in den gesehenen Elementen scheiden sich allmählich aus durch das Zusammenbleiben gewisser Teile bei sonstigen relativen Bewegungen. Endlich erhalten die so voneinander abgegrenzten Körper durch viele Erfahrungen, zum Teil auch instinktiv, weitere Empfindungsinhalte, die mit ihnen verschmelzen, und aus dem Komplex das machen, was für die lebenswichtigen Tätigkeiten die unentbehrliche Voraussetzung ist, das, weshalb sie gesucht oder gefürchtet werden.

Von einer Erfassung der Wirklichkeit im Gegensatz zur Vorstellung ist sinnlich nur insoweit die Rede, als das eine konstanter, lebhafter, eindrucksvoller ist und deshalb die Handlungen allein oder fast allein bestimmt.

Eine weitere Objektivierung ist Sache des Verstandes. Die Projizierung im Sinne des Entfernens des gesehenen Inhaltes von der anfänglich gesehenen Netzhaut auf die Außengegenstände ist unannehmbar.

Es steht zu hoffen, daß das hier behandelte Thema der Objektivität der Sinneserkenntnis nicht mehr aus dem Gesichtskreis der neuscholastischen Philosophie verschwinde, bis die der Wissenschaft genügende Lösung allgemein anerkannt ist. In den Einzelausführungen wird der Fortschritt der Wissenschaft ja immer wieder Verbesserungen erfordern.

J. Fröbes S. J.

Phelan, Gerald B., *Feeling Experience and its Modalities*. 8° (292 p.) London 1925, Kegan Paul.

Diese aus der Schule Michottes hervorgegangene äußerst interessante Experimentaluntersuchung geht den Grundeigenschaften der einfachen sinnlichen Gefühle nach. Auf Grund der reichen Selbstbeobachtungen wird eine erste Scheidung zwischen objektiven und subjektiven Gefühlen aufgestellt, je nachdem das Gefühl mehr als Eigenschaft des Objektes aufgefaßt wird, oder als subjektive Wirkung des Reizes im fühlenden Ich. Das erinnert an Störrrings Unterscheidung der Empfindungs- und Stimmungslust; oder noch besser an die Geigers von gegenständlicher und zuständlicher Einstellung. Hier konnte auch auf Mischformen hingewiesen werden, wo ein Gefühl als Bestandteil einer Empfindung und zugleich des ganzen Bewußtseins erscheint.

Unter den Erlebnissen, die sich an die gefühlsbetonte Empfindung anschließen, werden die kinästhetischen (worunter der Verfasser auch die Organempfindungen einbegreift), die Erinnerungen und die Strebevorgänge untersucht. Die letzteren beiden Klassen sind wohl mehr Folgeerscheinungen, die von den sinnlichen Gefühlen abführen. Dagegen werden aus den kinästhetischen Erscheinungen weitgehende Folgerungen gezogen; zu ihnen gehören die Ausdrucksbewegungen, andere instinktive Bewegungen, Organempfindungen, die alle einen gefühlsbetonten Gesamtzustand aufbauen, der einfach erscheint wie eine Klangfarbe; es sind fast ausschließlich subjektive Gefühle.

Angaben der Gefühlsintensität wurden entsprechend der Instruktion nur selten, in einem Drittel der Fälle, gegeben. Danach sind bei den starken Gefühlen kinästhetische Erscheinungen zu erwarten.

Eine zweite Versuchsreihe untersucht das Verhalten bei zwei gleichzeitigen gefühlsbetonten Reizen. Es kommt da vor bloßes Nebeneinanderbestehen, Verdrängung, ganz oder teilweise, oder auch Verschmelzung zu einer Einheit. Den subjektiven Gefühlen sind eigen die Erscheinungen der allmählichen Veränderung, des Abnehmens oder Zunehmens. Daß ein Gefühl als solches wiedererkannt werde, ist eine seltenste Ausnahme, so daß der Verfasser es als unklare Wiedererkennung von etwas Empfindungsartigem erklären möchte. Vielleicht liegt die Erklärung näher, daß bei der absoluten Gleichartigkeit aller Lust ein Wiedererkennen (d. h. des numerisch gleichen) keinen Anhaltspunkt findet, und es deshalb beim bloßen Erkennen (des spezifisch gleichen) bleibt.

Da die Gefühlsveränderungen bei den objektiven Gefühlen fehlen, bei den subjektiven, die sich durch Abwesenheit der kinästhetischen Erscheinungen auszeichnen, aber häufig sind, vermutet der Verfasser, daß die Veränderungen nicht den Gefühlen als solchen zukommen, sondern auf den sinnlichen Inhalt der kinästhetischen Empfindungen zu beziehen sind, besonders da sich regelmäßig gleichartige Veränderungen in den motorischen Reaktionen nachweisen lassen. Diese Umdeutung der klaren Selbstbeobachtungen sieht bedenklich aus.

Eigentliche Vergleichung der beiden Gefühle glückte nicht bei den objektiven Gefühlen, etwa zwischen der Lust eines Geschmackes und der an

einer Farbe; es heißt da regelmäßig, das sei unvergleichbar, man könne das Gefühl nicht lostrennen. Dagegen gelingt die Vergleichung bei den subjektiven Gefühlen. Der Verfasser läßt es mit Recht dahingestellt, ob nicht bei Empfindungen von ähnlicher Empfindungsqualität die Gefühlsvergleiche sich machen lasse. Er hätte beifügen können, daß er das in der Ergänzungsreihe des Appendix wirklich getan hat, wo Flüssigkeiten von verschiedenem Geschmack nach abnehmender Annehmlichkeit geordnet wurden, worin keine Versuchsperson Schwierigkeit fand. „Freie Gefühlszustände“ ohne sensorische Grundlage ließen sich nicht sicher nachweisen.

In den allgemeinen Schlußfolgerungen wird versuchsweise aus den vorliegenden Versuchen eine Theorie der sinnlichen Gefühle abgeleitet. Danach ist das objektive Gefühl ein Bestandteil der Empfindung, genau wie deren Qualität oder Intensität. Empfindung und Gefühl erscheinen und verschwinden gewöhnlich (!) gleichzeitig. Ebenso ist das subjektive Gefühl kein selbständiges Erlebnis, sondern nur ein Bestandteil anderer, wie der Strebeakte, der Erinnerungen, der kinästhetischen Zustände. Die Eigenschaften der Gefühle, ihr qualitativer Unterschied, ihre Abnahme oder Zunahme, ihre Vergleichbarkeit usw. gehören nicht eigentlich dem Gefühl an, sondern seiner Grundlage. — Jeder Kenner überschaut, wie sehr diese Aufstellungen alle bisherigen Lehren über den Haufen werfen. Wenn etwas seit den bekannten Beweisen Kältes gesichert schien, war es die Widerlegung der Theorie, daß das Gefühl eine bloße Eigenschaft der Empfindung sei; ebenso, daß es im Erscheinen und Verschwinden von seiner Empfindung sich stark unabhängig erweist. Bei den ungünstigen Bedingungen der hiesigen Versuche trat das nicht so klar hervor. Wenn sich den subjektiven Gefühlen oft motorische Erscheinungen anschließen mit einem gewissen Parallelismus der Intensität, so berechtigt das nicht, die beobachtete Gefühlsveränderung für eine Täuschung zu erklären und der gleichzeitigen motorischen Veränderung zuzuschreiben. Den Gefühlen gar alle eigenen Bestimmungen absprechen, den Intensitätswandel, ja selbst die Qualitätsverschiedenheit, überschreitet jede Verständlichkeit; was würde dann noch den angenehmen und den unangenehmen sauren Geschmack unterscheiden? Ich fürchte sehr, daß die sonst so mustergültig durchgeführte Untersuchung durch diese Seiten nicht wenig an Ansehen einbüßen wird.

In einer Ergänzungsreihe wird versucht, die Gefühlsübertragung nachzuweisen, was aber bei den geprüften objektiven Gefühlen noch nicht gelang. Wertvoll ist die Beobachtung, daß bei Abwendung der Aufmerksamkeit von ihr die Empfindung ihren Gefühlston verliert, bei stärkerer Abwendung sogar selbst verschwindet. Auch die experimentell schon anderwärts gesicherte Tatsache, daß zwei Empfindungen mit entgegengesetztem Gefühl gleichzeitig erlebt werden können, findet wertvolle Bestätigungen. — Im ganzen ist die Arbeit als sehr wertvoller Beitrag zur experimentellen Gefühlslehre zu bezeichnen.

J. Fröbes S. J.

Heymans, G.: Einführung in die Ethik auf Grundlage der Erfahrung. Zweite, durchgesehene Auflage (VI u. 323 S.). Leipzig 1922, Barth.

Dieses in ernstem Ringen mit den ethischen Problemen geschriebene Buch kann in vielem als eine bleibende Bereicherung der philosophischen Literatur angesprochen werden. Manche dürften von dem Verkünder des „künftigen Jahrhunderts der Psychologie“ (Rektorsrede Heymans' 1909 in Groningen) für die eigentliche Ethik wenig erwarten, zumal in unserer nun „antipsychologistischen“ Epoche; dazu trägt unser Werk auch noch das vieldeutige Wort „Erfahrung“ an der Stirne! Immerhin gibt es keinen schärferen Feind des „Psychologismus“ und des „Relativismus“ als Heymans

in diesem Werke (24). Gegenüber der (einseitigen) Assoziationspsychologie führt er aus: „Daß aber diese Assoziationsgesetze die einzigen ursprünglichen und letzten Gesetze des Bewußtseinslebens sein sollten, ist eine völlig willkürliche Annahme. Dieselbe war zum Teil durch materialistische Zeitströmungen, zum andern Teil durch ein übereiltes, die Eigenart des Bewußtseins verkennendes Einheitsbestreben motiviert...“ (25). Und gegen den extremen ethischen Relativismus mit seinem Hinweis auf die Mannigfaltigkeit der ethischen Applikationen bei den Völkern hebt er hervor, daß die verschiedenen philosophischen Systeme und Streitfragen ja auch eine allgemeingültige Logik nicht ausschließen; nur müsse, wie einst ein Aristoteles für die Logik, so für die allgemeingültige, apriorische Grundlegung der Ethik erst ein neuer Aristoteles kommen (21 f.) Um so entschiedener, und mit Recht, will er nach Ablehnung des Psychologismus und Relativismus einer richtig verstandenen Psychologie und Empirie ihr Hausrecht wahren, einer Psychologie, die uns selbst, unsere Mitmenschen und den Weltgrund kennen lehre, die bei ihm also gar zu metaphysischen Anforderungen hochgespannt wird —; einer Empirie desgleichen, die ähnlich der Auffassung des vorkritischen Kant (26) im Intellekt nicht nur einen Spiegel, sondern eine vertiefende, verklärende, abstrahierende Tätigkeit vorfindet. So spüren wir allenthalben bei dem Autor eine starke logische, spekulative, metaphysische Ader, und dieser aristotelisch-scholastischen Auffassung angenäherte Standpunkt weckt manchmal die schönsten Hoffnungen. So, wenn es ihm zwischen dem recht verstandenen, unausrottbaren Eudämonismus — das Wort selbst bringt er nicht — und der extremen „Pflicht“-Theorie Brücken zu schlagen gelingt, so, wenn er, was damit zusammenhängt, eine luftleer formale Ethik mit der materiellen Ethik wieder ineinanderzuflechten sucht. Diese erfreulichen Hoffnungen sind allerdings in diesem Werke noch nicht restlos erfüllt. Die theoretisch abgelehnten psychologistischen, empiristischen, naturwissenschaftlich orientierten Kategorien fallen oft unversehens auf Fremdgebiete ein und zerstören alles Aufgebaute. Ein Gang durch das Werk wird uns die Vorzüge und die noch klaffenden Lücken, vielleicht — ethikwissenschaftliche Abgründe zeigen.

1. In der „Einleitung“ lehnt Heymans die Methoden ab, die er die theologische (7 ff.), die philosophisch-naturwissenschaftliche (10), die neokritizistische (10 ff.) nennt. Windelbands, der Vertreter der letzten Methode ist, Unterscheidung zwischen der kritischen (rein formalen) und der empirisch-genetischen Methode weist er mit der Begründung zurück, daß es zwischen dem kantischen rein formalen Apriori und dem „Genetischen“, im kantischen Sinne Zufälligen, Ordnungslosen ein Drittes gebe. Er will dies in seiner Methode finden, die er formal empirisch-analytisch, material psychologisch nennt (6): „Empirisch müßte sie heißen, sofern sie von den tatsächlich gegebenen sittlichen Urteilen ausgeht; analytisch, sofern sie aus diesen gegebenen sittlichen Urteilen ein in denselben sich offenbarendes allgemeines Gesetz oder allgemeines Kriterium abzusondern versucht; psychologisch endlich, sofern jene sittlichen Urteile eben als Bewußtseins-tatsachen gegeben sind, und das gesuchte Gesetz oder Kriterium die verborgene letzte Voraussetzung, welche diesen Bewußtseins-tatsachen zu Grunde liegt, erkenntlich machen soll.“ Er will den seelischen Ur-tatsachen gerecht werden, kraft deren er jene eigentümliche und nicht weiter zurückführbare Gewissensevidenz auch dem von Kant so geringgeschätzten Singulären, Einmaligen zuerkennt: „Die sichere Grundlage liegt überall in der direkten, unbezweifelbaren Evidenz: Diese kommt aber in gleichem Maße den besonders Einzelurteilen zu, wie dem allgemeinen Prinzip“ (295). Diese seine Methode ist im Grunde empirisch-rational in scholastischer Art.

2. „Die sittliche Beurteilung im allgemeinen.“ — Eine Psychologie des Wollens unterscheidet hier für das sittliche Geschehen die dauernden Seelenanlagen, die H. „Neigungen“ nennt (in ihrem Komplex „Charakter“), ferner die diese Neigungen weckenden, vorübergehenden, meist von außen kommenden „Motive“ (lustbetonte Vorstellungen), an dritter Stelle die aus dem Kampf zwischen Neigungen (Charakter) und Motiven resultierende Handlung. Wenn nach seinem Sprachgebrauch unter „Neigungen“ auch Wahrhaftigkeit, Pflichttreue usw. fallen, so hebt er mit Recht gegen Kant hervor, daß die Pflichtanlage kein Monopol beanspruchen darf, als ob die übrige Menschennatur verderbt wäre. „Sein (Kants) Hauptfehler liegt wohl darin, daß er, während er von Neigungen überhaupt redet, dabei speziell und ausschließlich an hedonistische, in letzter Instanz auf eigene Lust gerichtete Neigungen denkt...“ (128); „Tatsächlich ist uns aber die Pflichtneigung in genau dem nämlichen Sinne wie die andern Neigungen von Natur ins Herz gelegt, und wird eigenes und fremdes Wohl, Wahrheit und Gerechtigkeit in genau dem nämlichen Sinne wie Pflichtbetrachtung von uns selbst gewollt“ (227); das Pflichtbewußtsein stamme übrigens nicht mehr und nicht weniger als irgend etwas anderes aus jener so geringgeschätzten „Erfahrung“: „Denn der formale Pflichtbegriff ist uns, genau so wie der Pflichtinhalt, nur in der Erfahrung des sittlichen Urteilens gegeben; in dieser Erfahrung haftet dem Inhalt aber das gleiche Evidenzbewußtsein an wie der Form“ (16). „Muß man nicht, nachdem man den ganzen Inhalt der Pflicht als etwas relativ Zufälliges, zeitlich und örtlich Wechselndes hingestellt hat, sich auf die Frage gefaßt machen, ob denn nicht auch das Pflichtbewußtsein überhaupt ein zufälliges und vorübergehendes Produkt der Entwicklung sein könnte?“ (17.) „Kurz, die Pflichtneigung unterscheidet sich von den andern Neigungen, wie diese unter sich, nur durch die Eigenart des zugehörigen Motivs; das Monopol der Selbstlosigkeit aber darf sie, diesen andern Neigungen gegenüber, keineswegs für sich in Anspruch nehmen“ (226). Hier verweist Heymans auf Hensel, der, da er kraft jener einseitigen, stoischen, kantischen Apotheose des Pflichtmotivs die spontane Liebe nicht als „sittlich“ hat anerkennen können, sie jetzt als „heilig“ bezeichnet und der Religion statt der Ethik zuspricht (231 A.). — Unterliegt Heymans selbst nicht noch einem Rest jener Anschauung, wenn er „seine Eltern und Verwandte, seinen Kreis und sein Volk mehr zu lieben als andere“ als „natürlich“, nicht aber als „sittlich“ bezeichnet? (247.) — Doch schon hier die tiefere Hauptfrage: Was Kant bei seiner einseitigen Pflicht-Verabsolutierung ahnte, wovor Sokrates und alle großen Ethiker staunend standen — entging Heymans nicht: jene geheimnisvolle „Verpflichtung“ und Sanktion, die sowohl dem Pflichtmotiv wie aber auch allen „Neigungen“ einen erhebenden, erklärenden, einen oft furchtbar ernsten Hintergrund zu verleihen vermag, einen Schimmer des Absoluten? Diese ebenfalls „psychologische“ Uratsache, dieses eigentliche ethische Mysterium, das über die „Evidenz“ im sittlichen Urteil hinausgeht, bleibt hinter dem ganzen Heymannsschen Werke als drängende Frage stehen. — In diesem Zusammenhang der Psychologie des Wollens wirft Heymans auch die Frage der Willensfreiheit auf. In der Ausführlichkeit der Behandlung dieser Frage zeigt sich sein ganzer Ernst. Ob er aber nicht gerade hier — vor lauter Bäumen den Wald nicht sieht? Ob er nicht gerade hier die sonst von ihm mit Recht gepriesene Eigengesetzlichkeit oder besser Eigenherrlichkeit des Wollens und überhaupt des menschlichen Geistes nicht allzu frühe wieder vergißt und den von ihm sonst abgewiesenen naturwissenschaftlichen Kategorien opfert? So, wenn er die Meteorologie und Psychologie zu Vergleichen heranzieht? (85.) Warum nicht der Tatsache die Ehre

geben und dem Wollen „eine durchaus einzigartige Ausnahme-
stellung unter allen Erscheinungen des Natur- und Geistes-
lebens“ (84) einräumen? Das wäre die Konsequenz aus Heymans' Worten:
„Unter diesen Umständen hat aber die Psychologie gewiß keinen
Grund, dem durchaus eigenartigen, unmittelbar als von
allen andern verschieden aufgefaßten Phänomen der sitt-
lichen Wertschätzung von vornherein eine eigene Geset-
zlichkeit zu versagen!“ (222.) James, Heymans' psychologischer
Kollege, zog diese Konsequenzen, sogar vermöge seines pragmatistischen
Prinzips: „Auf Grund dieser Lehre (von der Willensfreiheit) ist ein Besser-
werden zum mindesten möglich, während der Determinismus es als zweifel-
los hinstellt, daß der ganze Begriff der Möglichkeit nur der menschlichen
Unwissenheit sein Entstehen verdankt und daß Notwendigkeit und Unmög-
lichkeit die einzigen Prinzipien sind, die das Geschick der Welt beherr-
schen“ (Der Pragmatismus, deutsch von Jerusalem, 1908, S. 75). Aber
allen diesen Worten, „diesen zweideutigen, stets wieder Verwirrung stif-
tenden Ausdrücken“, wie „Freiheit und Unfreiheit“, „Notwendig-
keit und Möglichkeit, Müssen und Können“, will Heymans für
die philosophische Diskussion auf immer den Abschied geben, damit jeder
„konsequent und systematisch sich von dem irreführenden Einfluß jener
Worte freizuerhalten sucht“ (97). — „Freizuerhalten“, selbst in diesem
eigenen wohlgemeinten Vorschlag unterläuft ihm dieses Wort! *Naturam
expellas furca...* Wenn nun doch die liebe Sprache, die übrigens neustens
gerade von den Psychologen wegen ihrer tiefen Weisheit so hochgeschätzt
wird, schuld sein soll an all den Mißverständnissen im Freiheitsstreit,
warum sollen diese Mißverständnisse, wie Heymans als selbstverständlich
voraussetzen scheint, einseitig aufseiten des „Indeterminismus“ sich
geltend gemacht haben? Vielmehr scheint Heymans, wie so viele, manch-
mal den Indeterminismus als die Lehre von einem unbedingten und unum-
schränkten, aus dem gesamten Naturlauf und der Kontingenzgesetzlichkeit
herausgehobenen Willen zu verstehen, als die Lehre von einem Willens-
gott! Die Scholastik wenigstens kennt einen solchen Indeterminismus nicht.
Und wieder: Die scholastischen Autoren haben niemals den Determinismus
bezüglich, er unterwerfe den Willen einer Art physischer Kausalität.
Man muß den Worten ihre Bedeutung lassen. Wenn z. B. Heymans Seite 95
von dem Akt des „Wählens“ sagt, „daß dieser Prozeß in allen
seinen Stadien nur als ein determinierter denkbar ist“,
dann bleibt, ob deutsch oder im Fremdwort ausgedrückt, nur eine ein-
deutige Bestimmtheit übrig, wie wir sie im Fallgesetz oder im elek-
trischen Strom finden, um eine Analogie, nicht eine Identität herauszuziehen.
Wenn unser Wille (vor jenem Willensentschluß) nur und einzig imstande
ist, „von allem für uns Möglichen dasjenige zu tun, was
uns als das beste erscheint“ (96), — wo bleibt dann eine Wahl?
Das ist die „Wahl“, mit der die Magnetnadel der stärksten Anziehungs-
kraft — dem stärksten „Motiv“ — entgegenschneilt; oder — das logische
Denken und die Sprache müßten vergewaltigt werden. Wenn Seite 122
unser der eigenen Verfügung entzogener, nur „ererbter“ Charakter auf eine
Stufe gestellt wird mit den intellektuellen Vorzügen oder Fehlern (Scharf-
sinn, Dummheit usw.) und nur deshalb beim Charakter von einer „sitt-
lichen“ Beurteilung die Rede ist, weil „man nun einmal übereingekommen
ist, diesen letzteren Namen speziell für die auf den Charakter gehende
Beurteilung zu verwenden“, so müssen wir mit Trauer sehen, wie hier
dem Sittlichen jedes letzte Diadem von Eigenherrlichkeit, von Selbständig-
keit, von Unvergleichlichkeit vom Haupte gerissen wird. Und doch —
hinter den harten, rauen Worten, hinter der negativen Oberfläche leuchtet
bei Heymans oft blitzartig seine Überzeugung auf — von der Freiheit des
Willens —, und es nimmt nicht wunder, daß er einmal in seiner ausführ-

lichen Polemik gegen den großen englischen Freiheitsverteidiger Martineau bekennt, „man merke diesem bei manchen Worten nicht an, daß sie gegen den Determinismus geschrieben sind“ (107).

3. „Die Kriterien der sittlichen Beurteilung.“ — Auf der Suche nach dem Moralprinzip lehnt Heymans den Utilismus jeder Form in tiefgründiger Untersuchung ab, desgleichen die einseitige Pflichttheorie Kants, auch eine Reihe von Theorien, die er teils mit dem Namen „ästhetische“, teils mit dem Namen „logische“ belegt. Er selbst fühlt freilich (S. 233) die Frage, warum man wohl das aristotelische Moralprinzip „ästhetisch“ nennen solle, da „nicht notwendig überall, wo von Maß und Harmonie die Rede sein kann, diese im ästhetischen Sinne zu fassen sind“. Seine eigene „Objektivitätstheorie“ (239—268) mutet in vielem wie eine willkommene Synthese des Wahren aus den verschiedenen Theorien an und könnte, wie sein empirisch-rationaler Ausgangspunkt erwarten ließ, der scholastischen Anschauung, rein formal genommen, als verwandt zur Seite gestellt werden. Die Objektivitätstheorie will, wie allen Anlagen der Menschennatur, so auch der Vernunft ihr Recht widerfahren lassen, darin auf Franz Brentano sich berufend (239 A.); sie will eben alle äußern Belange und innern Fähigkeiten im ethischen Akt sich verbinden lassen; ihr kategorischer Imperativ lautet: „Betrachte überall die Dinge aus dem weitesten für dich erreichbaren Gesichtspunkt.“ Gegen alles „Zerreißen“, Teilen der menschlichen Natur beruft er sich gar auf den „altorientalischen, mitunter auch in der griechischen Philosophie auftauchenden Gedanken, daß der Abfall des Teiles vom Ganzen die Wurzel aller Sünde in sich enthält“ (243). — Man sieht, wie nahe wir hier — den Worten nach — bei Aristoteles stehen, der die Befriedigung, Beglückung, Vollendung des Menschen in der $\psi\upsilon\chi\eta\varsigma\ \acute{\epsilon}\nu\epsilon\rho\gamma\epsilon\iota\alpha\ \kappa\alpha\tau\grave{\alpha}\ \lambda\acute{o}\gamma\omicron\nu$ und $\kappa\alpha\tau\grave{\alpha}\ \acute{\alpha}\rho\epsilon\tau\eta\nu$ findet, wobei $\acute{\alpha}\rho\epsilon\tau\eta$ die bestmögliche Synthese aus allen Extremen und der $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ den Weg dazu darstellt. So könnte die Objektivitätstheorie eine Vereinigung der beiden großen ethischen Ströme, der „Gefühls-“ und der „Reflexionsmoral“ bilden und das Moralprinzip eben in der Gesamtbestimmung der vernünftigen Menschennatur erblicken.

Aber — in diesem Gesamtbezirk der vernünftigen Menschennatur gibt es Höhen und Tiefen, die man in Heymans' Darstellung vermißt. Sein Mensch, sein „Gewissen“, seine ethische „Evidenz“ schweben wie im luftleeren Raum. Wo die eigentliche philosophische Frage beginnt, die Frage nach dem Ziel und Sinn dieser ganzen „Objektivität“, die Frage nach dem Ursprung jener überraschenden „Evidenz“ und ganz besonders nach dem Urquell jener mächtigen Verpflichtung, die selbst das gesamte Ich als das mindere Gut, als Opfer heischen kann — da begegnet uns bei Heymans Schweigen. Ja, schon vor jener philosophischen Grenze, mitten in der Konstatierung psychologischer Tatsachen macht er Halt, indem er die Urursache des guten und bösen Gewissens kaum berührt oder nur erkenntnistheoretisch streift. Und doch dringt im Gewissen durch die Hülle des intellektuellen Urteils eine Macht, die den ganzen Menschen ergreift. Soll die „Objektivitätstheorie“ zu Ende geführt werden, muß sie der Stimme der Menschheit lauschen, die von jeher, über Sokrates und Augustinus und Kant bis zur Stunde, gerade durch die Wucht der psychologischen, ethischen Urursachen vor die Tore dessen geführt wurde, was sie „Gottheit“ nennt! Oder soll man auch hier wieder der „Sprache“ Fesseln anlegen? Der Psychologe Heymans möge des Psychologen James Klage über Spencer vernehmen, gegen den er den Gottesglauben postuliert: „Das, was uns (bei Spencer) verstimmt, ist... die Trostlosigkeit seiner letzten praktischen Ergebnisse“ (Der Pragmatismus a. a. O. S. 65). Ohne Zweifel wird Heymans seine in diesen fundamentalen Fragen unvollständige „Einführung“ vollenden. Seine „geschlechtliche Selektion“, die in jenem Bereich der allgemeinen biologischen und psychischen Determiniertheit

durch die ungestörte beste Liebeswahl bei der Ehe eine mähliche Höherzuchtung des Menschenniveaus erhofft (315 ff.), ist nur ein matter Ausblick für die Rettung einer Menschheit, die in den gegenwärtigen Krisen vor Abgründen steht und von der wissenschaftlichen Ethik Licht und Kraft fordern darf. Auf zahlreichen Gebieten der angewandten Ethik und Gesellschaftslehre hört man immer stärker die Rufe nach dem Unentbehrlichsten, der Religion — man denke nur an Sombarts wahrhaft tiefgreifende Rede auf der Stuttgarter Tagung des Vereins für Sozialpolitik am 24. September 1924. Sollten denn die leuchtenden Prinzipien, Fanale nicht umgekehrt von der reinen Ethik ausgehen? Die bloße Konstatierung einiger psychologischer Tatsachen kann keine sittliche Macht begründen; ohne die Sittlichkeit aber wird das künftige Jahrhundert auch nicht ein „Jahrhundert der Psychologie“ sein, sondern vielleicht ein Jahrhundert der Revolutionen, ein Jahrhundert der Weltkriege.

Mag Heymans die Aufgabe psychologisch nennen — möge er sie lösen, wie er sie Seite 6 beschreibt: „Das Kriterium soll die verborgene letzte Voraussetzung, welche diesen Bewußtseinsstatsachen zu Grunde liegt, erkenntlich machen.“

J. Gemmel S. J.

Baeumker, Clemens, und Freiherr v. Waltershausen, Bodo Sartorius: Frühmittelalterliche Glossen des angeblichen Jepa zur Isagoge des Porphyrius. Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters XXIV 1. 8° (60 S.). Münster 1924, Aschendorff. M 2.—

Viktor Cousin, der so viel für die Erschließung scholastischer Quellen getan hat, veröffentlichte in seiner Abaelardausgabe nach cod. lat. 12949 der Pariser Nationalbibliothek verschiedene Glossen zu Porphyry, die den Universalienstreit betreffen und einem rätselhaften Jepa aus der Schule des Remigius von Auxerre angehören sollen. Prantl faßte Jepa als selbständigen Denker auf und ordnete ihn in eine nominalistische Entwicklungsreihe des 9. Jahrhunderts ein, während andere ihn mit Eriugena in Beziehung setzten. Es liegt hier wiederum ein geradezu typisches Beispiel vor, wie leicht solche geschichtliche Konstruktionen in die Irre gehen, solange die literargeschichtliche Seite des Problems nicht geklärt ist. Die Gesamtausgabe dieser Glossen, die v. Waltershausen nach einer Abschrift und mit Unterstützung des Begründers der Beiträge in mustergültiger Weise besorgt hat, stürzt alle diese Hypothesen. Der Verfasser zeigt durch sorgfältigste Quellenanalyse, daß die Glossen in ihrer erdrückenden Mehrheit den beiden Isagoge-kommentaren des Boethius entnommen sind. Das gilt im besondern auch von den Glossen zur Universalienfrage. Sind darum aber diese und ähnliche Ausgaben von Porphyrglossen weniger nützlich? Keineswegs; denn einmal enthüllt sich nur durch solche exakte Forschungen die Gestalt des mittelalterlichen Boethius, mit dessen Einfluß auf die Frühcholastik nur das Nachwirken eines Augustins sich vergleichen läßt. Dann aber können wir nur an der Hand dieser Glossenliteratur das Werden mittelalterlichen Philosophierens verstehen. Wie der Verfasser mit vollem Recht hervorhebt, vollzieht sich hier ein bedeutsamer Wandel. Die reine Erklärung ist ein Durchgangsstadium, durch das man zum sachlichen Problem gelangt. Auch Abaelard, der bedeutendste Philosoph der Frühcholastik, hat Glossen zu Porphyry geschrieben. Endlich finden wir in diesen Glossen eine ganze Anzahl von metaphysischen Begriffen des Aristoteles, die dem Frühmittelalter einzig aus diesen Quellen zuströmte. Was die Verfasserfrage angeht, so gelangt v. Waltershausen zu dem Ergebnis, daß die Glossen aus dem Kreise von Auxerre stammen. Ich meine, es sei nützlich, die Hypothese Jepa gleich Huchald von St. Amand die vom Verfasser als aussichtslos bezeichnet wird, weiter zu verfolgen

Der Name paßt durchaus in das Versmaß des Explicit. — Die lateinische Form ist keineswegs notwendige Voraussetzung. — Das H in Hucbald wäre gefallen wie in den Formen Ericus gleich Heiricus, Ugo, Umbertus; das p statt b dürfte gleichfalls keine größere Schwierigkeit bieten, da es ja auch sonst oft verwechselt wird. Man müßte nur zusehen, ob die Rasur nach Jepa dem Raum von zwei Buchstaben entspricht. Als interessante Eigentümlichkeit sei an letzter Stelle erwähnt, daß der Verfasser zum Kreise jener wenigen Männer des 9. Jahrhunderts gehörte, die irgendwie des Griechischen mächtig waren. So wirken die Studie und die Ausgabe nach den verschiedensten Richtungen hin anregend und aufklärend.

F. Pelster S. J.

Aufsätze und Bücher

1. Allgemeines. Geschichte der Scholastik

1. H. Meyer, Geschichte der alten Philosophie. (Philos. Handbibl. Bd. 10.) gr. 8° (IX u. 510 S.) München 1925, Kösel & Pustet. *M* 11.— Vgl. Die Antike ein Hauptquellgebiet der scholastischen Philosophie.

2. Platon: Platons Staat (Res publica). Ins Deutsche übertragen von Karl Preisendanz. 10.—12. Tsd. 8° (449 S.) Jena 1925, Diederichs. *M* 6.50

3. Platon: Staatsschriften (Res publica). Griech. u. dtsh. Text, durchges. u. neu übers., eingel. u. erläut. von W. Andreae. 8° Tl. 2: Staat. Halbb. 1: Vorwort, Text u. Übersetzung (IX u. 844 S.) Halbb. 2: Einleit. u. Erläuter. (V u. 224 S.) Jena 1925, Fischer. *M* 13.— u. *M* 4.50

4. Mose ben Maimon (Maimonides), Führer der Unschlüssigen (Dababot al-ha' irin). Ins Deutsche übertr. u. mit erklär. Anm. vers. von Adolf Weiß. (Philos. Bibl. Bd. 184 b c.) 8° Buch 2 (IX u. 313 S.) Buch 3 (VIII u. 392 S.) Leipzig 1924, Meiner. *M* 8.— u. *M* 10.—

5. E. Przywara, Thomas von Aquin als Problematiker. Ein Versuch. StimmZeit 109 (1925) 188—199. — Die Größe des Aquinaten: durch alle scheinberg glatten Lösungen durchdringen zu den Urfragen, in die letzte Problematik des Gegebenen selber. Im Problem zwischen Gott und Geschöpf, Denken und Erfahrung, der Individualität, der Gotteserkenntnis, zwischen essentia und esse, überall bei Thomas konsequente reductio in mysterium. Nur Gott schaut ein geschlossenes Weltbild, Sache des Geschöpfs ist anbietendes Verstummen vor den Geheimnissen. Klein.

6. H. Luthje, Christian Wolffs Philosophiebegriff: Kantstud 30 (1925) 39—66. — Den Gegenstand der Philosophie bilden nach Wolff alle Dinge der Erfahrung. Ihr Hauptprinzip ist der Satz vom zureichenden Grund, den Wolff aus dem Prinzip des Widerspruches herleitet (L. bestreitet S. 48² die Gültigkeit dieser Ableitung). Philosophie ist die Erkenntnis der Gründe aller Dinge, in der Form des wissenschaftlich lückenlosen Systems. Nink.

7. G. W. Leibniz, Philosophische Werke. Hrsg. von A. Buchenau und E. Cassirer. Bd. 4: Die Theodicee. Neu übers. u. mit Einl., Anm. u. Reg. vers. von A. Buchenau. (Philos. Bibl. Bd. 71.) (VIII u. 510 S.) Leipzig 1925, Meiner. *M* 8.—

8. E. Przywara, Kantentfaltung oder Kantverleugnung? Zu den Reden und Veröffentlichungen des Kantjubiläums: StimmZeit 108 (1924/25) 90 bis 108. — Die Festrede Hönigswalds bedeutet ein Festhalten an der alten rein logischen Deutung Kants. Becker, Rickert, Harnack sehen in Kant den Begründer der Wert- und Lebensphilosophie. Nach Heimsoeth bedeutet Kant den Höhepunkt des Descartes-Leibnizschen Spiritualismus. Vaihinger will Kant als den großen Vermittler entgegengesetzter Standpunkte aufgefaßt wissen. Die Lösung bietet wohl Nikolai Hartmann, der zwischen dem „systematischen“ und „aporetischen“ Kant unterscheidet. So ist das Ergebnis des Kantjubiläums — Kant überwindet sich selbst. Damit ist es verständlich, daß man in der katholischen Beurteilung Kants (Bahr, Wust, Switalski usw.) mehr das „Überstandpunktliche“ im Auge hat und von da aus das unannehmbare „Standpunktliche“ in Kant zu beurteilen versucht. Sladeczek.

9. A. Adams, Die Grundgedanken der Philosophie de Bonalds: PhJb 38 (1925) 140—154. — Die menschliche Gesellschaft bringt durch die Sprache

die angeborenen dunklen Ideen zur vollen Klarheit. Der Staat ist in Gott gegründet; er umfaßt „pouvoir“, die wesensnotwendig nur eine Person ist, „ministre et sujet“. Der Mensch ist als Ebenbild Gottes so geschaffen, daß er erkennen, schaffen und lieben kann. Nink.

10. F. Henner, Das Problem des Lebens nach Ed. v. Hartmann: PhJb 39 (1925) 154—171. — H. gibt einen Überblick über die vielgestaltigen Fragen des Lebensproblems im engsten Anschluß an Ed. v. Hartmann. Er legt Hartmanns Werk „Problem des Lebens“ (Bad Sachsa 1906) zu Grunde. Hartmann vertritt die Lehre von der Entstehung des Organischen aus dem Unorganischen. Doch folgt er dabei durchaus nicht der materialistischen Auffassung und sieht in allen Erscheinungen der Natur das Wirken höherer Kräfte, die zweckmäßig das Getriebe der Welt leiten. Die stärksten Beweise für die Anerkennung der teleologischen Tendenz bieten die Entstehung und Erhaltung des Lebens, die regulatorischen Leistungen der Organismen, die Erscheinungen der Regeneration und der Korrelation, auch die Entstehung der Arten, da nach Hartmann die Deszendenz zwar unzweifelhaft feststeht, für deren Erklärung aber die Prinzipien Darwins völlig unzureichend sind. Am wenigsten kann H. mit den Anschauungen Hartmanns über die (menschliche) Seele übereinstimmen. Sladeczek.

11. Th. Steinbüchel, Clemens Baeumker: BonnZThS 2 (1925) 87 bis 93. — Eine Charakterisierung des verstorbenen Philosophen als des Geschichtsschreibers der Philosophie und vor allem als des Systematikers in seiner Beziehung zu Aristoteles, der Scholastik und den verschiedenen modernen Schulen. Vgl. den Nachruf M. Grabmanns in der Revue Thomiste 1925 (Bulletin Thomiste 2, 222—223), der besonders auf die Bedeutung Baeumkers für die Erforschung der mittelalterlichen Philosophie eingeht. Pelster.

12. W. Koppelman, Max Scheler und sein Kant: ChrWelt 39 (1925) 445—451. — Hier kam es darauf an, an dem Verhältnis Schelers zu Kant zu zeigen, daß Schelers Philosophie (in Erkenntnislehre, Ethik, Religionsphilosophie) der Gründlichkeit entbehrt und von Schelers Methode (in der drei Tendenzen sich kreuzen: eine scholastische, eine mystische und im Gegensatz dazu die Tendenz, die Religion auf historische Offenbarung zu gründen) nichts für die protestantische Theologie zu erwarten ist. Klein.

13. A. Müller, Einleitung in die Philosophie. (Leitfäden d. Philosophie Bd. 1.) 8° (178 S.) Berlin 1925, Dümmler. M 3.—

14. R. Eucken, Einführung in die Philosophie. 4. Aufl. 8° (VII u. 187 S.) Leipzig 1925, Quelle & Meyer. M 4.—

15. Georg Mehlis, Die gegenwärtige Lage der Geschichtsphilosophie: PhilMhKantstud 1 (1925) 3—9. — M., ein Schüler Rickerts, versteht unter der gegenwärtigen Lage der Geschichtsphilosophie die Auffassung des heutigen Neukantianismus. Die christliche Geschichtsphilosophie scheint ihm unbekannt zu sein, und er nennt auch keinen ihrer Vertreter. Die fruchtbarste Weiterbildung aller Fragen der Geschichtslogik erblickt er „in einer Verbindung der von Windelband, Dilthey und Rickert inaugurierten geschichtsphilosophischen Lehre“. Was die Fragen der Geschichtsmetaphysik betreffen, vor allem die nach den Faktoren des historischen Geschehens, nach Endziel, Fortschritt und Epochen des Weltgeschehens, so fühlt Mehlis offenbar selbst die unlösbaren Schwierigkeiten, die eine vom Christentum losgelöste Philosophie hier bietet, wie seine skeptischen Schlußsätze es klar andeuten. Feder.

16. W. Ackermann, Die Widerspruchsfreiheit des Auswahlaxioms: NchrGesWissGött (MathPhysKl) 1924, 245—250. — In engem Anschluß an den von ihm geführten Beweis (MathAnn 93), daß sich nämlich das Axiom

der überendlichen Schlußweisen widerspruchslös auf Funktionen übertragen lasse, deutet A. an, wie sich daraus die Widerspruchslösigkeit des Zermeloeschen Auswahlaxioms ergeben könnte. Der ausführliche Beweis soll demnächst in den *MathAnn* erscheinen. Steele.

17. P. Lévy, *Les lois de probabilité dans les ensembles abstraits: RevMétMor* 32 (1925) 149—174. — L. stellt die Frage, ob eine Übertragung der Wahrscheinlichkeitsrechnung auf Überkontinua wesentlich Neues böte, und gelangt u. a. zum Ergebnis, daß sich Wahrscheinlichkeitsgesetze unmöglich auf einzelne Bestandteile, höchstens auf eine dem Kontinuum gleich- oder mindermächtige Menge von Untermengen beziehen können. Daran schließen sich, unter stetem Hinweis auf des Verfassers *Leçons d'Analyse fonctionnelle*, funktionentheoretische Erwägungen über Mittelwerte. — Die Forderungen, die L. (S. 154) an Wahrscheinlichkeiten stellt, kennzeichnen in Wirklichkeit eine weit ausgedehnte Klasse von Maßfunktionen. Somit gehört alles daraus Gefolgerte nicht zu der Wahrscheinlichkeitslehre als solcher. St.

18. R. Dalbiez, *Dimensions absolues et Mesures absolues: RevThom* 8 (1925) 147—158. — D. glaubt, um von Renoirte (*La critique einsteinienne des mesures d'espace et de temps: RevNéoscol* 1924, 267—298) nichtgewollten Mißdeutungen vorzubauen, schärfer unterscheiden zu müssen zwischen dem Dasein von Größe an sich, von Gestalt, von unveränderlicher Länge, von Dauer und von Gleichzeitigkeit in der Entfernung und deren Feststellbarkeit; sowie zwischen bezogener und innewohnender Größe; ferner zwischen Minkowskischer Weltendarstellung und Gleichsetzung von Raum und Zeit; schließlich und dies vor allem zwischen den Seinsgattungen Beziehung und Größe. Auf diesem Wege versucht D. das Wahre an der Einsteinschen Theorie anzuerkennen, weiterhin Physik und Metaphysik genauer einander gegenüber abzugrenzen, insbesondere physikalische Relativitätstheorie und philosophischen Relativismus strengstens auseinanderzuhalten. — Die elliptische Ebene ist nicht (S. 150) mit der Kugelfläche, sondern mit dem äquiformen Bündel isomorph. Dem Mathematiker werden noch andere Ungenauigkeiten auffallen, welche jedoch das Folgende nicht entkräften. St.

19. M. de Wulf, *Histoire de la Philosophie médiévale. T. I: Des origines jusqu'à Thomas d'Aquin (VIII u. 396 S.). T. II: De Thomas d'Aquin jusqu'à la fin du moyen-âge (328 S.).* Louvain (Belgique) 1925, Place Cardinal Mercier 2, Admin. de la „*Revue Néo-Scholastique*“. Fr. 40. — Wird besprochen.

20. G. Théry O. P., *Le texte intégral de la traduction du Pseudo-Denis par Hilduin: RevHistEccl* 21 (1925) 33—50 197—214. Einstimmig ging die Ansicht der neueren Dionysiusforscher dahin, die Übersetzung, die der Abt Hilduin von St-Denis nachweisbar von den Werken des Ps.-Dionys kurz nach 827 veranstaltet hat, sei mit Ausnahme des Briefes an Johannes den Evangelisten und einiger Bruchstücke zu Grunde gegangen. Th. hat nun alle Überreste dionysischer Schriften, die sich noch in den „*Areopagitica*“ Hilduins und im „*Liber de praedestinatione*“ Hinkmars von Reims erhalten haben, genau mit dem Text der Dionys-Übersetzungen der codd. Bruxellensis 903 (756—757) saec. 12 und Parisinus 15645 saec. 12 verglichen und ist zum überraschenden Ergebnis gelangt, daß diese beiden Handschriften tatsächlich die verloren geglaubte Übersetzung des Abtes von St-Denis überliefern. Feder.

21. J. Kramp, *Chronologisches zu Petrus des Ehrwürdigen Epistola adversus Petrobrusianos: Miscellanea Ehrle* 1 (1924) 71—79. — Der dogmengeschichtlich interessante Traktat sei wegen Nichterwähnung des Pisaner

Konzils vor 1135 verfaßt. Eine Wendung im Briefe Peters an Bernard von Clairvaux, nach welcher der Traktat erst um 1137 geschrieben wäre, bezieht Kramp auf eine zweite Abhandlung. Es besteht wohl kein triftiger Grund, von der Datierung 1137 abzugehen. Die Nichterwähnung des Pisaner Konzils ist kein durchschlagender Gegengrund, zumal nicht klar wird, ob Heinrich von Lausanne dort nur als gyrovagus und Volksaufwiegler oder bereits als Petrobrusianer verurteilt wurde. Wenn Peter der Ehrwürdige vor einem Jahre den Brief „in alio volumine“ in die Provence geschickt hat, so scheint der nächstliegende Sinn „in einem andern Exemplar“. Dieses wäre vielleicht jene Kopie, welche er zugleich mit einem Einleitungsschreiben an die dortigen Bischöfe sandte. Pelster.

22. D. Gundissalinus — Des Dominicus Gundissalinus Schrift „Von dem Hervorgange der Welt“ („De processione mundi“). Hrsg. u. auf ihre Quellen untersucht von Georg Bülow. (Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. Mittelalters Bd. 24, H. 3.) gr. 8° (XXVII u. 60 S.) Münster i. W. 1925, Aschendorff. M 3.30.

23. J. de Walter, Magistri Gandulphi Bononiensis Sententiarum libri quatuor. (XXXI u. 654 S.) Vindobonae et Vratislaviae 1924, Aem. Haim & Soc. M 60.— Besprechung folgt.

24. P. Castagnoli, Ugo di Mortagne autore della Summa Sententiarum: DivThom (Pl) 28 (1925) 119—133. C. kritisiert die Aufstellung M. Chossats, Hugo de Mortagne, Prior des Benediktinerklosters Séz (1173 bis 1174), sei der Verfasser der Summa Sententiarum. Die These Chossats ist unbewiesen, ja beinahe unmöglich, da Hugo zur Abfassungszeit noch viel zu jung war. Meines Erachtens geht C. in seiner Kritik zu weit, wenn er sagt, Chossat lasse die Kontroverse auf demselben Punkt, und er bringe keine neue Lösung. Ich glaube, Chossat hat definitiv bewiesen, daß die Summa Sententiarum nach den Sentenzen des Lombarden entstanden, wenn ihm auch der Nachweis des Verfassers nicht gelungen ist. Das erste ist aber der bei weitem wichtigste Punkt. Vgl. Gregorianum 6 (1925) 144 bis 148. P.

25. Cl. Baeumker, Zur Frage nach Abfassungszeit u. Verfasser des irrtümlich Witelo zugeschriebenen „Liber de intelligentiis“: Miscellanea Ehrle 1 (1924) 87—102. — Der früher von Baeumker herausgegebene Traktat ist bereits in der ersten Hälfte des 13. Jahrh.s entstanden, also kein Werk Witeles. B. spricht die Vermutung aus, ein unbekannter Adam Pulcherrimae oder Pulchrae Mulieris sei der Verfasser. P.

26. A. Pelzer, Un traducteur inconnu: Pierre Gallego, Franciscain et premier évêque de Carthagène (1250—1267): Miscellanea Ehrle 1 (1924) 407—456. — Eine ungemein aufschlußreiche Studie über den bis jetzt als solchen völlig unbekannten Übersetzer aus dem Arabischen. Es wird eine Lebensskizze nach den sonst kaum zugänglichen Quellen geboten. Es folgen Beschreibung und Inhaltsangaben der von P. entdeckten Hss. des „Liber de animalibus“ (einer Abkürzung von „De animalibus“ unter Hinzufügung anderer arabisch-griechischer Quellen) und der verkürzten Übersetzung der Ökonomik. Zum ersten Traktat wird eine sorgfältige Quellenanalyse geliefert; beim zweiten ist dies unmöglich, da die Quellen unbekannt. Interessante Beobachtungen zur Grammatik Gallegos. Zum Schluß finden wir eine sehr nützliche Übersicht über unser heutiges Wissen von den Ökonomikübersetzungen. Der Anhang gibt eine Reihe von Textproben aus dem „Liber de animalibus“ und eine mustergültige Edition der Ökonomik. P.

27. P. Mandonnet O. P., Thomas d'Aquin, novice Prêcheur (1244 bis 1246): RevThom 8 (1925) 3—24 222—249. — Eine Fortsetzung früherer Artikel. M. gibt das Leben des Novizen Thomas, wie er es glaubt aus den

bekannten Quellen, die jedoch keineswegs widerspruchsfrei sind, erschließen zu können. P.

28. Cl. Suermondt O. P., Kort overzicht en lijst van S. Thomas werken: EphThLov 2 (1925) 236—244. — Eine Übersicht über die Kontroversen, besonders der letzten Jahre, insbesondere eine klare Darlegung der Theorie Mandonnets, bei welcher Gelegenheit der exklusive Charakter des Hauptkatalogs angezweifelt und die Wichtigkeit der Hss.forschung zur Lösung dieser Fragen betont wird. Angabe der zweifellos echten Werke und jener, in deren Beurteilung die Fachgelehrten auseinandergehen. P.

29. A. M. Pirota, Sancti Thomae Aquinatis in Aristotelis librum de anima commentarium. Editio recentissima (XII u. 308 S.). Taurini (Italia) 1925, Marietti. — Dieser sehr nützlichen Neuausgabe ist der Text der älteren lateinischen Übersetzung in der Redaktion des Wilhelm Moerbeke beigegeben. In der Einleitung wäre anstatt auf De Rubeis besser auf die Quellen selbst bei Mandonnet verwiesen. Zu bedauern ist, daß die Hinweise auf den Textus commenti, die oft gute Dienste leisten, fortgelassen wurden. P.

30. A. Thiéry, Commentaire du Traité de l'âme d'Aristote. Traduction française du texte latin de Saint Thomas d'Aquin commentant le Traité de l'âme laissé par Aristote. 8° (700 S.) Louvain (Belgique) 1925, Place Cardinal Mercier 2.

31. A. Mansion, Pour l'histoire du commentaire de Saint Thomas sur la métaphysique d'Aristote: RevNéoscolPh 27 (1925) 274—295. — Die Arbeit ist wegen ihrer Folgerungen für die Entwicklungsgeschichte des hl. Thomas ungemein wertvoll; denn es wird durch Nachweis der Benützung des Simpliciuskommentars zu „De caelo et mundo“ gezeigt, daß der Metaphysikkommentar des Thomas erst nach 1271 vollendet wurde. Von geringerer Bedeutung ist die vom Verfasser ausdrücklich als Hypothese bezeichnete Vermutung, das heutige elfte Buch sei später eingeschoben, und es sei bei dieser Gelegenheit der ältere Teil überarbeitet. Um solche Fragen zu beantworten, ist es jedenfalls notwendig, die handschriftliche Überlieferung der fraglichen Stellen (auch der Doxologie) genau zu kennen. Ferner ist die Tatsache zu beachten, daß Thomas von Anfang an im wesentlichen die Übersetzung des Moerbeke zu Grunde legt, und die Möglichkeit, daß er hie und da noch der Einteilung der Versio media, die ihm vertrauter und auch stets zur Hand war, bei seinen Angaben folgte. P.

32. F. Pelster, Zur Datierung der Quaestio disputata „De spiritualibus creaturis“: Greg 6 (1925) 231—247. — In der Kontroverse Mandonnet—Grabmann betreffs des Ortes und der Zeit der Abfassung von „De spiritualibus creaturis“ werden die Beweise Grabmanns für den italienischen Ursprung gegen die Bedenken Mandonnets verteidigt. Als neues Moment tritt hinzu die Unsicherheit der handschriftlichen Lesung Sequana. Die Variante Renus des cod. 47 der Bibliothek des Balliol College zu Oxford scheint auf Bologna hinzuweisen; die Variante Corezia ist unmöglich. Es wird die Hypothese aufgestellt, daß sowohl die Fragen „De spiritualibus creaturis“ als jene „De anima“ nicht einfachhin eine fortlaufende Reihe von mündlichen Disputationen darstellen. P.

33. P. Glorieux, Le Quodlibet XII de Saint Thomas: RevScPhTh 14 (1925) 20—46. — Das Quodlibet XII soll im Advent 1270 gehalten sein. Hauptgrund für diese Datierung ist eine Anzahl von Anspielungen auf averroistische Ansichten, die damals verurteilt wurden. Meines Erachtens ist diese These nicht bewiesen. Der Averroismus war die Zeithäresie und konnte sehr gut auch später noch bekämpft werden. Positiv gegen die Datierung

1270 spricht Folgendes: Aus der Pariser Zeit nach 1270 stammen noch mehrere vollendete Quodlibeta. Warum ist gerade dieses Quodlibet unvollständig? Ferner die Bezugnahme auf die Neapolitaner Ereignisse unter Karl von Anjou. Die Anspielungen auf die Revolte in Cahors 1270 zu beziehen, geht nicht an, denn in Cahors wurde weder Herrscher noch Staatsform geändert. Auch kann man Ludwig den Heiligen nicht gut als „raptor“ bezeichnen. Der Verfasser benützt auch die gänzlich unbegründete Hypothese Mandonnets von den 15 Thesen, die bereits vor Dezember 1270 kursierten. Die bekannten Worte Peckhams über seinen Streit mit Thomas gehen nach dem Ganzen wohl eher auf eine Quaestio disputata. So ist mir vorläufig die Datierung Neapel 1272/73 bedeutend wahrscheinlicher. P.

34. F. A. Blanche, *Le vocabulaire de l'argumentation et la structure de l'article dans les ouvrages de Saint Thomas*: RevScPhTh 14 (1925) 167—187. — Die Bedeutung der bei Thomas in der Beweisführung stets vorkommenden Worte, wie quaerere, movere und ponere quaestionem, utrum, procedere, obicere, determinare u. a., wird untersucht. Besonders wertvoll ist die Darlegung des Zusammenhanges mit der aristotelischen Terminologie. Die Erklärung von procedere, obicere dürfte nicht in allen Punkten Zustimmung finden. Instare in der Bedeutung einen neuen (zweiten) Einwand vorbringen ist, wenn vielleicht auch nicht bei Thomas, so doch in seiner Zeit durchaus gebräuchlich. Es ist eine bis heute unbewiesene Behauptung, daß bei allen Quaestiones disputatae und Quodlibeta die Determinatio an einem andern Tage stattfand als die Disputatio. Bewiesen ist es für einige besonders feierliche Quaestiones disputatae. Das Imperfectum dicebat usw. erklärt sich auch durch den Zeitabstand beim endgültigen Niederschreiben. P.

35. Chr. Mercier, *République ou Monarchie*. — Étude comparée de la pensée d'Aristote et de Saint Thomas: RevThom 30 (1925) 101—123.

36. R. P. L. Lhu, *La „recta ratio“ de Saint Thomas signifie-t-elle la conscience?*: RevThom 30 (1925) 159—166.

37. P. Glorieux, *La littérature Quodlibétique de 1260 à 1320*. (Bibliothèque Thomiste V.) 8° (380 S.) Kain (Belgique) 1895, Le Saulchoir. Fr 25. — Wird besprochen.

38. M. Grabmann, *Neu aufgefundene „Quästionen“ Sigers von Brabant zu den Werken des Aristoteles* (Clm 9559): Miscellanea Ehrle 1 (1924) 103—147. — Ein Bericht über den großen Sigerfund: Kommentare in Quästionenform zur Physik I. 1—4, I. 8; zu De somno et vigilia; Meteorologica I. 1—2, I. 4; De iuventute et senectute; De animalibus I. 1—2; De generatione et corruptione, und endlich zur Metaphysik I. 1—5. Hinweise auf besonders interessante Stellen und Quästionen, die mit der Pariser Verurteilung von 1277 in Beziehung stehen, das Verzeichnis der Quästionen in der Metaphysik und Auszüge aus einzelnen Fragen machen den Artikel für die Forschung unentbehrlich. Zu den Hss. bei Gr. und Mandonnet kommen noch hinzu der von A. Pelzer in cod. 292 des Merton College Oxford ff. 357^r—364^r entdeckte Kommentar zu De anima I. 3; cod. Bodl. Digby Oxford ff. 150^r—157^v; Pisa Seminarbibliothek cod. 17, ff. 116^r—117^r De aeternitate mundi. Von averroistisch gehaltenen Fragen des 13./14. Jahrh.s seien noch genannt: Oxford Corpus Christi College cod. 243, ff. 77^v—83^v De intellectu; Merton College cod. 276, ff. 165^r—176^r De anima. P.

39. A. Dyroff, *Ägidius von Colonna? Ägidius Conigiatus?*: PhJb 38 (1925) 18—25. — Der Zuname Colonna hat für den Augustiner Ägidius von Rom keine historische Begründung. Der Name Conigiati, der in einer Hs. von Cues auftritt, ist möglicherweise eine Verschreibung für Corrigiati, was auf den Ledergürtel der Augustiner hindeuten würde. P.

40. H. Mariani, *El Libro „De regimine christiano“ de G. de Viterbo: Ciudad de Dios* 140 (1925) 161—167; 141 (1925) 5—17 258—271. — Eine Zusammenstellung der Quellen und Literatur für das Leben. Besonders wichtig sind die aus den „*Analecta Augustiniana*“ Bd. 2 gesammelten Daten. Die Schrift selbst, von der eine Analyse und Würdigung geboten wird, ist 1302 vollendet. Jakob gehört zu den entschieden Vorkämpfern des kurialistischen Systems und der potestas directa. P.

41. L. Oliger, *Servasanto da Faenza O. F. M. e il suo Liber de virtutibus et vitiis: Miscellanea Ehrle* 1 (1924) 148—189. — Eine vorzügliche Übersicht über den handschriftlichen Nachlaß dieses Franziskanerpredigers aus dem 13. Jahrh. Der „*Liber de virtutibus et vitiis*“ wird näher beschrieben, charakterisiert und zur Gewinnung der Lebensdaten Servasantos ausgenützt. Servasantos Werke kommen in erster Linie für die Geschichte der Moral und der Kultur in Betracht. P.

42. A. Callebaut, *Le voyage du B. Grégoire X et de S. Bonaventure au Concile de Lyon et la date du sacre de S. Bonav.: ArchFrancHist* 18 (1925) 169—180. — Bonaventura hat Gregor X. auf seiner Reise zum Konzil begleitet. Er ist sehr wahrscheinlich zugleich mit Petrus von Tarantasia vom Papst selbst am 11. oder 12. November 1273 in Lyon zum Bischof geweiht worden. P.

43. A. Callebaut, *Saint Gauthier de Bruges, évêque de Poitiers, né à Zande vers 1225: ArchFrancHist* 18 (1925) 295—298. — Walter von Brugge stammt nicht aus der adeligen Familie van Zande, sondern aus dem Dorf Zande in der Nähe von Dixmuiden; er ist um 1225 geboren. Aus dem Schreiben Nikolaus' III. freilich, in dem nur von Franziskanerarmut die Rede ist, läßt sich nichts gegen die vornehme Abstammung entnehmen. Die Jahre 1267—1270 als Zeit der Pariser Lehrtätigkeit scheinen noch nicht genügend bewiesen. Petrus von Tarantasia war bereits 1257 bis 1259 Magister. P.

44. E. Longpré, *Gauthier de Bruges O. F. M. et l'Augustinisme Franciscain au XIII^e siècle: Miscellanea Ehrle* 1 (1924) 190—218. — Eine Übersicht über den handschriftlichen Bestand der Quaestiones Disputatae Walters. Walter gehört der augustinischen Richtung der älteren Franziskaner an. Besondere Wichtigkeit haben die Disputationen *De correctione fraterna*, welche den Gegensatz zwischen Franziskanern (Bonaventura, Bonagratia, Walter) und Dominikanern (Thomas, Petrus von Tarantasia) scharf beleuchten. Nach Ehrle kommt zu den Hss. noch hinzu cod. Paris. Arsenal 457, ff. 79^v—81^v, der anonym die erste Quaestio der Florentiner Hs. enthält. P.

45. J. Hoffmans, *L'expérience chez Roger Bacon: RevNéoscolPh* 27 (1925) 170—190. H. behandelt Bacons Lehre von der Erfahrung: 1. der äußern Sinne, 2. der „inneren Erleuchtung“, 3. der Synthese beider Erfahrungsarten; in vielfachem Gegensatz zu den drei Werken, die Raoul Carton neuerdings über denselben Gegenstand veröffentlicht hat. Nink.

46. W. Lampen, *De patria Richardi de Mediavilla O. F. M.: ArchFrancHist* 18 (1925) 298—300. — Für die bisherige Annahme, daß Richard aus Middleton in England stamme, gibt es, abgesehen von der späten Angabe Pits (d. h. Bales), nach L. keine Beweise. Nach cod. Assis. 143 und 144 scheint es eher, daß er in einem der Moyenneville Frankreichs geboren ist. Die Frage bleibt ungelöst, wenngleich meines Erachtens eine Lösung möglich ist. P.

47. Z. van de Woestyne O. F. M., *Un nouveau commentaire sur l'existence de Dieu d'après Duns Scot: EphThLov* 2 (1925) 10—31. — W. zeigt an einem Beispiel, dem Kapitel über die Gottesbeweise, wie sich die

Konstruktionen, die Landry in seinem viel besprochenen Buche *Duns Scot* aufstellt, als haltlos und unhistorisch erweisen. P.

48. B. F. M. Xiberta O. Carm., *De mag. Guidone Terreni priore generali ordinis nostri, episcopo Maioricensi et Elnensi: AnalOrdCarm* 5 (1925) 113 bis 206 233—376. — Besprechung folgt.

49. B. F. M. Xiberta, *La metafísica i la psicologia del Mestre Guin de Terrena: Institut d'estudis Catalans, Secció de ciències* 1924, 165—212. — Besprechung folgt.

50. B. F. M. Xiberta, *El Tomisme del Doctor Brevilocus Guin Terré: Miscellania Tomista, Barcelona* 1924, 81—96. — Ein vorzüglicher Beitrag zur Geschichte der Bezeichnung „Doctor communis“ und der Lehrautorität des hl. Thomas. Guido Terreni, der bedeutendste Lehrer der älteren Schule des Karmeliterordens, ist entschiedenster Aristoteliker im Sinne des Gottfried von Fontaines, eifriger Verehrer des Aquinaten, aber nicht Thomist im strengen Sinne. Thomas ist ihm Doctor communis im Sinne von „Doctor communior in schola dominicana“, seine Autorität gilt viel, steht aber unter jener der heiligen Väter. Was die Einteilung in die Zeit vor und nach der Kanonisation des Aquinaten angeht, so ändert Guido meines Erachtens nicht im mindesten seine Stellung zu Thomas und dessen Lehrautorität; nur beruft er sich in dem erbitterten Kampf gegen die Spiritualen gern auf ihn, in dem er jetzt auch den Heiligen ehrt. P.

51. V. Burgos, *Doctor Communis, Doctor Angelicus: Ciudad de Dios* 140, 45 (1925) 469—481. — Eine gute Zusammenstellung der bisherigen Forschungsergebnisse. Es scheint wünschenswert, den „Doctor egregius, eximius“ und ähnliche nicht individuelle Titel völlig auszuschneiden. Zu untersuchen bleibt noch, ob nicht Doctor communis in der ältesten Thomistenschule anfangs gleichbedeutend mit Doctor noster war. Doctor angelicus begegnet uns auch in cod. Vat. 1073 saec. 15, der sehr wahrscheinlich aus Florenz stammt. Sollte der Name ein Gegenstück zu Fra Angelico sein? P.

52. M. Grabmann, *Kurze Mitteilungen über ungedruckte englische Thomisten des 13. Jahrhunderts: DivThom* (Fr) 3 (1925) 205—214. — Notizen über Lebensdaten und Hss. der Dominikaner Wilhelm von Hothum, Wilhelm von Macklesfield, Richard von Clapwell und Robertus Orphordius. Besonders wichtig ist die von Gr. aufgefundene Hs. 322 von Klosterneuburg mit dem zweiten Buch der Sentenzen des Orphordius. Nach Grabmann wäre Wilhelm von Hothum, der Verfasser eines Pariser Quodlibets aus dem Jahre 1280, identisch mit Guilelmus Heddonensis, dem Verfasser eines Kommentars zu *De anima*. Diese seit Quétyf-Échard übliche Identifizierung ist wohl unhaltbar, da Hedon und Hotun für jene Zeit urkundlich nachweisbar sind. Gr. macht eine Predigt Wilhelms aus cod. lat. Monac. 9603 namhaft. Zwei andere von 1290/93 fand ich in cod. Q. 46 der Kathedrale zu Worcester. Von Macklesfield kann ich nunmehr in einer sehr interessanten Hs. derselben Kathedrale Reportata der Vesprien (1299/1300 unter Thomas Sutton) und anderer Quaestiones disputatae nachweisen. Das Bruckstück des Kommentars von Richard Clapwell in Magdalene College zu Oxford zeigt ihn auf einer noch weniger entwickelten Stufe. Von Orphordius (in der Hs. Horford) findet sich in der genannten Hs. von Worcester eine Predigt aus dem Jahre 1293. Die Gleichsetzung von Orford und Hereford ist willkürlich. Beide Orte sind aus den Urkunden der Zeit nachweisbar. P.

53. Remigii Florentini *Ord. Praed., S. Thomae Aquinatis discipuli ac Dantis Alighieri magistri tractatus „De uno esse in Christo“ ex codice Florentino editus a M. Grabmann: Miscellania Tomista, Barcelona* 1924,

257—257. — Die zum ersten Mal veröffentlichte Quaestio des Florentiner Dominikaners, der in jungen Jahren vielleicht Thomasschüler war, zeigt die heutige thomistische Ansicht bereits in voller Entwicklung und ist darum historisch recht interessant. Gr. dürfte die innere Bedeutung des Remigio etwas überschätzen. Der wesentliche Abschnitt über das unum esse in Christo ist beinahe restlos aus Quodl. 9, a. 3; S. th. 3, q. 17, a. 2; q. 2, a. 3 entlehnt; die Einwände 10—25 stammen aus der entsprechenden Quaestio des Mathäus ab Aquasparta, die letzten aus Heinrich von Gent. Besonders interessant ist, daß Remigio, der seine von Thomas sachlich durchaus abweichende Ansicht vollständig durch Thomastexte zu decken sucht, in den Responsiones ad obiecta gegen Aussprüche des Aquinaten, die mit der Doktrin der Thomisten unvereinbar sind, lebhaft polemisiert. P.

54. J. Koch, Die Jahre 1312—1317 im Leben des Durandus de Sancto Porciano: *Miscellanea Ehrle* 1 (1924) 265—306. — K. legt in seiner Arbeit eine bleibende Grundlage für die Durandusforschung. Das Leben von 1312 bis 1317 wird mit Hilfe der Quellen des päpstlichen Archivs aufgehellert. Durandus, der in vielem Gegner des Aquinaten und Anhänger des Skotus ist — das gilt auch in der Frage von der praevisio in decretis —, veranlaßt, daß sein Orden sich auf mehreren Generalkapiteln mit ihm und seiner Lehre beschäftigt und einen Teil seiner Sondermeinungen zensuriert. Verfasser der Artikel sind Johannes von Neapel und Petrus de Palude. Durandus hat dreimal Erklärungen zu den Sentenzen in stets abgeänderter Form geschrieben, dazu noch „additiones“ zur ersten Redaktion. Außerdem haben wir von ihm vier ungedruckte Quodlibeta und einen Tractatus de habitus. Von Schriften der Gegner des Durandus nennt K. eine Anzahl, besonders des Hervaeus, Petrus de Palude und Johannes von Neapel. P.

55. Fr. Pelster, Heinrich von Harclay, Kanzler von Oxford, und seine Quästionen: *Miscellanea Ehrle* 1 (1924) 307—356. — Eine Zusammenstellung der Lebensdaten und Bestimmung des literarischen Nachlasses dieses bedeutenden Oxforders, der zu Beginn des 14. Jahrh.s ein Hauptvertreter des Säkularklerus war. Besonders interessant ist die Feststellung, daß es bereits vor Ockham in Oxford eine Richtung gab, welche fast alle typischen Grundzüge der Lehre Ockhams aufweist. Heinrich ist für ein tieferes Studium des Nominalismus unerlässlich. Die S. 346 ausgesprochene Vermutung, Skotus habe zuerst die Lehre vom concursus immediatus ad actum völlig ausgebildet, ist nicht haltbar. Schon bei Ägidius von Rom und dem Franziskaner Eustachius findet sich die gleiche Lehre klar ausgesprochen. P.

56. F. Federhofer, Ein Beitrag zur Bibliographie des Wilhelm von Ockham: *PhJb* 38 (1925) 26—48. — Einige nützliche Angaben zur Datierung der philosophischen Schriften. Der Kommentar zum vierten Sentenzenbuch gehört, wie bereits Pelzer und Ehrle gezeigt haben, nicht in die Münchener, sondern die Oxfordzeit. Es wird aber nicht klar, warum die philosophischen Schriften vor den theologischen liegen, was ja an sich durchaus möglich ist. Für die Biographie erhalten wir nichts Neues. P.

57. C. Michalski, Die vielfachen Redaktionen einiger Kommentare zu Petrus Lombardus: *Miscellanea Ehrle* 1 (1924) 219—264. — Mitteilungen über verschiedene Redaktionen der Sentenzenkommentare des Durandus, Johannes de Mercuria, Walter Chatton, Adam Woodham, Duns Scotus. Die Angaben über Durandus sind nach der gleichzeitigen Arbeit von Koch zu erweitern und zu korrigieren. Bei Mercuria stammt nach M. die zweite und dritte Redaktion nicht vom Verfasser selbst. Weitere Hss. siehe jetzt bei Ehrle, Peter von Candia. In Betreff der von Chatton angeführten Reportationen ist es mir vorläufig zweifelhaft, ob es sich um zwei Reportationen

oder um eine Reportation und eine Abbreviatio handelt. Jedenfalls sind die Randbemerkungen nicht von dem Reportator, sondern von einem selbständigen Abschreiber. Bei Adam Woodham haben wir nach M. vier Redaktionen zu unterscheiden, von denen die beiden ersten vom Verfasser stammen, der Druck Heinrichs von Oyta aber an die dritte Bearbeitung sich anlehnte. Ob Vat. lat. 955 wenigstens in den Anmerkungen Autograph ist, wie M. glaubt, bleibt jedenfalls noch näher zu untersuchen. Was Skotus angeht, so wird eine Krakauer Hs. 1605 vom ersten und zweiten Buch der Abkürzung des Wilhelm von Alnwick genau beschrieben, ferner ein Kommentar zum dritten Buch, welcher der von Pelzer gefundenen Reportatio maior des ersten Buches entspricht. — Hier erhebt sich eine Schwierigkeit von großer Bedeutung, die auch Pelzers Ergebnis in Frage stellt. In der Krakauer Hs. wird von Skotus in dritter Person geredet „dixit Parisius“. In einer Hs. des Balliol College zu Oxford fand ich die gleiche Stelle, „dixi Parisius“. Welche Hs. hat Recht? Wenn es die Krakauer ist, dann scheint zu folgen, daß auch das völlig entsprechende erste und zweite Buch der Reportatio maior kein Werk des Skotus ist. Eines steht mir fest, die eigentlichen Reportata Parisiensia von 1303/1304 (vor der letzten Bearbeitung des Opus Anglicanum) haben wir in der von Ehrle entdeckten Worcester Hs. Diese aber entspricht im wesentlichen den gedruckten Reportata Parisiensia (vgl. jedoch die Bemerkungen Pelzers). M. macht auch interessante Mitteilungen über die Vacat, Extra der Hss. und über die alten Drucke. Hier fehlt die meines Erachtens vor allen andern weit hervorragende Ausgabe des wackeren Skotuskenners und Verteidigers Mauritius a Portu. P.

58. J. Brinktrine, Hermann von Prag, ein vergessener Kanonist u. Theologe des 14. Jahrhunderts: *Miscellanea Ehrle* 1 (1924) 357—374. — G. Mercati, *Intorno ai due codici Vaticani di Ermanno da Praga*. Ebd. 459—462. — B. berichtet über zwei von ihm aufgefundene Hss., 2672 und 1016, der Vaticana. Diese enthalten zwei bisher unbekannte Schriften des Hermann von Prag, der von 1337 bis 1349 Bischof von Ermland war. Es sind eine „Summula de concordancia scriptorum theoloycorum et iuridicorum“, die eine Sakramentenlehre gibt, und ein „Opusculum de casibus reservatis“. Im Anhang bietet G. Mercati aus den beiden Hss. eigenhändige Schriftzüge Hermanns und des bekannten Großinquisitors Nikolaus Eymericus. P.

59. M.-D. Chenu, *Maitre Thomas est-il une autorité*: *RevThom* 8 (1925) 187—194. — Kurze Darstellung des bekannten Streites, den der Dominikaner Johann von Monçon 1387 durch die kühne Behauptung, die Lehre von der Unbefleckten Empfängnis sei ein „error in fide“, hervorgerufen hatte, und vor allem der Verteidigung, die Pierre d'Ailly für die Universität an der Kurie führte. D'Ailly unterscheidet eine dreifache kirchliche Approbation. Bei Thomas, für den die Dominikaner eine Approbation im absoluten Sinne, ähnlich wie sie einigen Werken der Kirchenväter zukommt, in Anspruch nehmen möchten, gibt er nur zu, daß ihm die Approbation im einfachen Sinne zukommt. Seine Lehre, als Ganzes genommen, enthält nichts gegen den Glauben, ist nützlich für die Theologie. Petrus Lombardus, Hugo von St. Viktor und Gratian besitzen eine Approbation im höheren Sinne, wenn auch nicht jene einiger Väter. Meines Erachtens wäre es gut, einmal gegen die neu aufkommende Legende Stellung zu nehmen, als habe die Kanonisation „unmittelbar“ den Thomismus stark gefördert. Gerade um 1330 beginnt sichtlich der Verfall. Kaum je hatte er so geringe Bedeutung als etwa von 1340 bis 1450.

60. Fr. Ehrle, *Der Sentenzenkommentar Peters von Candia, des Pisanerpapstes Alexanders V.* Ein Beitr. zur Scheidung der Schulen in der Scholastik des 14. Jahrhunderts u. zur Geschichte des Wegestreiches. (Franziskan.

Studien, Beih. 9.) gr. 8 (XII u. 364 S.) Münster i. W. 1925, Aschendorff. M 14.— Wird besprochen.

61. V. Beltrán de Heredia, *Los Dominicos y la enseñanza de la Teología en el Reino de Aragón: Miscellanea Tomista* (Barcelona 1924) 38 bis 58. — Die Arbeit bietet manche nützliche Daten über die Wirksamkeit, welche die Dominikaner als Lehrer der Theologie in Aragonien ausübten. Bei der statistischen Übersicht über die Lehrer fehlen leider die Quellenangaben so gut wie vollständig. P.

62. M. Mahieu, *L'éclectisme Suárezien*: Rev. Thom 8 (1925) 250—285. — Eine Antwort auf die Kritik, die P. Descogs in den „Archives de Philosophie“ 1924 an Mahieus Werk über Suarez geübt hatte. Verdienstlich an dem Artikel und an dem Buche, das im übrigen wohl keinen Philosophiehistoriker befriedigen wird, ist die Hervorhebung einer Reihe von Lehrunterschieden zwischen Thomas und Suarez. — Hier muß man sich allerdings vor der Gleichung Thomas = Thomisten hüten. — Eine Vertuschung dieser Unterschiede liegt ebensowenig im Interesse der Wissenschaft wie das beständige und einseitige Hervorheben der Gegensätze. Sehr notwendig wäre eine Untersuchung über Bedeutung und Berechtigung eines gesunden Eklektizismus. Manche können kaum noch von Suarez ohne dieses Epitheton ornans reden. Es liegt diesem Vorwurf des Eklektizismus gar nicht selten eine einseitige Überschätzung des systembildenden Denkens zu Grunde im Gegensatz zur allseitigen Erforschung des Einzelproblems, ferner eine Mißachtung des großen Wertes, den das induktive Denken als notwendige Kontrolle des deduktiven Denkens besitzt — Freiheit von innerem Widerspruch und Übereinstimmung mit der Wirklichkeit sind nicht identisch —, endlich eine unbewußte Verkennung der Tatsache, daß all unser Wissen hier auf Erden nur Stückwerk ist und daß darum auch ein relativ vollkommenes System Mängel aufweist und verbesserungsbedürftig ist. So war Suarez Eklektiker, wie dies auch Thomas in großem Ausmaß gewesen ist. Und selbst wenn es Suarez nicht gelungen wäre, jeden Widerstreit der Teile seines Systems zu vermeiden, so wäre damit nur erwiesen, daß sein System nicht absolut vollkommen ist, sondern der Nachwelt noch zu tun übrig läßt, keineswegs aber ohne weiteres, daß es nicht außerordentlich viel Wahrheitsgut und für die Nachwelt Wertvolles in sich enthält. P.

2. Logik und Erkenntnistheorie

63. R. Kynast, *Zur Synthesis in der reinen Logik*: Kantstud 30 (1925) 135—148. — Die reine Logik ist notwendig frei von allen anschaulichen Gegebenheiten; sie ist ein Idealsystem von Beziehungen, die bedingungslos gelten und von Zeit, Raum und Veränderung unabhängig sind. Die Frage der Möglichkeit eines Daseins hat mit den Begründungsverhältnissen der reinen Logik gar nichts zu tun. Jeder ihrer Begriffe steht (anders wie in der Mathematik!) mit jedem andern in korrelativer Verknüpfung, und jeder begründet sich selbst. Logische Möglichkeit einer Bedeutung ist mehr als bloße Widerspruchslosigkeit. Nink.

64. A. Messer, „Wert-Erkennen“ und stellungnehmendes Werten: PhLeben 1 (1925) 208—212. — Wert-Erkennen ist Einreihen in eine Wertkategorie, Werten ein Sich-Bekennen zu einer Wertkategorie, jenes ist also rein intellektuell, dieses zugleich emotionell. Die Berechtigung des Wertens hängt ab vom Intellektuellen, der Gültigkeit des Werturteils, seine praktische Bedeutung vom Emotionellen, der innern Anteilnahme daran. Raitz v. Frentz.

65. R. Eisler, *Einführung in die Erkenntnistheorie*. 2. Aufl. 8° (V u. 298 S.) Leipzig 1925, Barth. M 9.60.

Scholastik. I. 1.

66. Ch. Boyer, Pourquoi et comment s'occuper du scepticisme?: RevPh 25 (1925) 225—245. — Die Falschheit des Skeptizismus impliziert die ganze Metaphysik. Der allgemeine wirkliche oder methodische Zweifel ist weder möglich noch notwendig. Wird der allgemeine Zweifel auch nur als möglich betrachtet, dann gibt es kein Mittel mehr zur Überwindung des Skeptizismus. Die obersten Prinzipien und bestimmte Tatsachen werden unbedingt sicher erkannt. N.

67. F. Brunstäd, Zur Gewißheitsfrage: NKIZ 36 (1925) 6—28. — Erkennen ist nicht Abbilden einer absoluten Realität, sondern, gemäß dem Idealismus Kants, „Apperzeption in Synthesis a priori“. Nach dieser Grundthese sind auf allen Gebieten des Wissens und Lebens Wahrheitsbegriff und Wirklichkeitserkenntnis zu verstehen; ebenso Zweifel, Irrtum, Glaubensgewißheit, Wahrscheinlichkeit. N.

68. W. Del-Negro, Zum Wahrheitsproblem: Kantstud 30 (1925) 115 bis 134. — Ungenügende Lösungen sind: die Adäquations- und Evidenztheorie, der Intuitionismus verschiedener Form, Pragmatismus und Relativismus. Die ersten Voraussetzungen der Erkenntnis sind konventionell zu definieren, ähnlich wie es bei den axiomatischen Voraussetzungen der Geometrie geschieht. N.

69. K. Groos, Überzeugung u. Wahrheit: PhLeben 1 (1925) 103—109. — „Rein theoretisch“ bleibt „die absolute Wahrheit ein Ideal“ . . . , „dessen Erreichbarkeit wir nicht beweisen können. Aber . . . ich bin entschlossen, solche Urteilsgebilde, die mir und meinen Mitmenschen immer wieder einleuchten, ‚bis auf weiteres‘ als absolute Wahrheiten zu behandeln“ (108). N.

70. L. Noel, Le réel et l'intelligence: RevNéo-scolPh 27 (1925) 5—28. — „L'homme, à la fois intelligent et sentant, saisit immédiatement par l'ensemble de ses facultés une réalité en soi, à la fois intelligible et sensible“ (28). N.

71. M.-D. Roland-Gosselin, La valeur relative de l'intuition: RevScPhTh 14 (1925) 188—189. — Die Anschauung eines Gegenstandes ist nur dann die vollkommenste Erkenntnisweise, wenn der Gegenstand ebenso geistig ist wie das ihn erkennende Geisteslicht (nach Thom., De ver. q. 3, a. 1; De pot. q. 7, a. 7 ad 5). N.

72. W. Schultz, Über Grenzen des Verstehens: ChrWelt 39 (1925) 127—131. — Nach Sch. hat Husserls Methode der Wesenserfassung folgende Grenzen: 1. Jede apriorische Form ist nicht restlos durchschaubar. 2. Das konkret Wirkliche ist nicht bloß *eidos*. 3. Das „reine Ich“ ist nur eine begriffliche Abstraktion. N.

73. G. Calà Ulloa, Intorno alla Gnoseologia dell'atto come fondamento della filosofia dell'essere del Professore Zamboni: DivThom (Pl) 28 (1925) 304—328. — Calà Ulloa weist scharf das am 23. Januar 1924 im „Corriere d'Italia“ erschienene Lob auf Zambonis in Italien vielgenanntes Buch „Gnoseologia . . .“ zurück, erklärt Zambonis Behauptung mit Thomas von Aquin in seiner Hauptthese (Grundbedingung aller menschlich-intellektuellen Erkenntnis ist die Autopräsenz der eigenen Wirklichkeit) und bezüglich des „Intellectus agens“ für falsch. Ob Zambonis ganze Lehreinstellung mit den kirchlichen Verordnungen von 1914 und can. 1366 des C. I. C. sich vereinen lasse, sei fraglich. Klein.

74. M. Cordovani, Soggettività e immanenza nel „Sistema di Logica come teoria del conoscere“: DivThom (Pl) 28 (1925) 346—361. — Cordovani wendet sich gegen Hauptpunkte in Gentiles „Sistema di Logica“ (Bari 1923). „Das schwächste Kapitel ist das letzte, in dem Gentile zu antworten sucht auf die gegen ihn (auch von Croce) erhobenen Anklagen des Mystizismus,

Atheismus, Positivismus, Panlogismus, Pantheismus, Theologismus, Wissenschaftshaß.“ Gentiles Philosophie ist eine Parodie des Christentums, für dessen Vervollkommnung sie sich ausgibt. Mit mehr Recht vielleicht wird sie Philosophie des Faschismus genannt, dessen „Marsch auf Rom“ Gentile als „la forma propria del nuovo pensiero“ rühmte. K.

75. P. Wintrath, Von der Subjektbezogenheit des Gegenstandes unserer Erkenntnis: *DivThom* (Fr) 3 (1925) 145—170 299—326. — Die Lehre von der Konsubjektivität der sekundären Sinnesqualitäten ist eine gemilderte Form des subjektiven Idealismus. Der erkennende endliche Geist erkennt „die Dinge in ihrem Ansich“ (157), wobei Subjekt und Objekt intentional identisch sind. Der Gegenstand ist aber, je nach der verschiedenen Erkenntnistätigkeit, die an ihm vollzogen wird, „objektiv modifiziert, ehe er noch oder auch indem er erkannt wird“ (299). Nink.

76. St. v. Dunin-Borkowski, Der Glaube an das menschliche Zeugnis in psychologischer Beleuchtung: *StimmZeit* 108 (1924/25) 433—447. — v. D.-B. will die seelischen Vorgänge aufdecken, die sich beim Akt des rein natürlichen Glaubens an das menschliche Zeugnis abspielen. Er sieht deshalb hier vom übernatürlichen Glaubensakt im dogmatischen Sinne vollständig ab. Der von ihm aufgestellten Ansicht sind besonders zwei Sätze charakteristisch. In allen Fällen übt der (bestimmte) Inhalt unmittelbar oder mittelbar seinen Einfluß auf den Willen und damit auf die Zustimmung aus. Im endgültigen Glaubensakt sind drei Größen zu einer untrennbaren Einheit verbunden: der Glaube an die Autorität der bezeugenden Person, die erster und unmittelbarer Gegenstand dieses Glaubens (erstes Materialobjekt) und zugleich einziger Glaubensgrund (Formalobjekt) ist, der Glaube an den Zeugnisinhalt als den mittelbaren Gegenstand (zweites Materialobjekt), endlich die Zustimmung, die den „Glauben“ im eigentlichen Vollsinn bildet. Feder.

77. J. Piaget, Psychologie et critique de la connaissance: *ArchPsych* 19 (1924/25) 193—210. — Nur die Geschichte der Wissenschaften löse das Problem der Erkenntnistheorie. Ob die notwendigen Urteile der menschlichen Vernunft immer notwendig bleiben oder nicht, habe die Geschichte und Soziologie zu entscheiden (!). Fröbes.

78. C. Frick, *Logica*. Ed. IV. 8° (XI u. 348 S.) Freiburg 1925, Herder. — Die 6. Auflage ist inhaltlich im wesentlichen dieselbe wie die 5.; doch ist die Form in der neuen Ausgabe kürzer und übersichtlicher. So hat die Brauchbarkeit des Buches noch gewonnen. M 450 Nink.

3. Metaphysik

79. G. Jacoby, Allgemeine Ontologie der Wirklichkeit. Bd. 1. gr. 8° (VII u. 576 S.) Halle a. d. S. 1925, Niemeyer. M 11.—

80. A. v. Pauler, Grundlagen der Philosophie. gr. 8° (X u. 349 S.) Berlin 1925, de Gruyter & Co. M 12.—

81. M. Beck, Wesen und Wert. Grundlegung einer Philos. d. Daseins. (2 Bde.) gr. 8° I (XV S. 1—508); II (S. 509—1288) Berlin 1925, Grethlein. M 27.—

82. J. Volkelt, Phänomenologie u. Metaphysik der Zeit. 8° (VII u. 200 S.) München 1925, Beck. M 7.—

83. H. Wébert, Le rôle de l'opposition en métaphysique: *RevScPhTh* 14 (1925) 303—312. — Die Hauptthesen der Metaphysik des hl. Thomas sind beherrscht vom Gegensatz: Sein — Nichtsein, Einheit — Vielheit, Potenz — Akt, Materie — Form, Wesen — Dasein, Möglichkeit — Unmöglichkeit.

keit, Kontingenz — Notwendigkeit, Akzidentalität — Substantialität, Art — Gattung, vier Arten der Kausalität. So ahnt man „le rôle principale du „non“ (311). „Le négation est le signe de l'esprit, la réalité est simplement“ (311). Nink.

84. F. Sawicki, Der Satz vom zureichenden Grunde: PhJb 38 (1925) 1—11. — Inhalt: Der Satz stammt nicht aus der Erfahrung, läßt sich nicht aus dem Satz des Widerspruches ableiten, ist nicht unmittelbar evident; er stützt sich auf den vertrauensvollen Glauben, daß die Welt ein Ausdruck der Vernunft ist. Dieses Vertrauen ist eine Forderung und notwendige Voraussetzung der Wissenschaft, ja des menschlichen Denkens überhaupt. N.

85. St. v. Dunin-Borkowski, Die „ewigen Wahrheiten“ im System des hl. Thomas von Aquin: StimmZeit 108 (1924/25) 31—38. — Die „ewigen Wahrheiten“ haben in sich kein eigenes metaphysisches Sein, sondern sind ewig bloß in der Erkenntnis Gottes. Sie werden von uns erkannt durch Analyse des Bewußtseinsaktes, in einem verwickelten, reflexiven Prozeß, wobei nicht die sachliche Evidenz das Wahrheitskriterium sei. N.

86. P. Géný, De doctrina hylemorphismi: DivThom (Pl) 28 (1925) 65 bis 82. — Alle Fortschritte der modernen Physik und Chemie können für den thomistischen Naturphilosophen kein Anlaß sein, daß er seine philosophischen Anschauungen über die Konstitution der Körper aus Materie und Form einer Revision und Umänderung unterwerfe, wie es die Neuscholastiker für geboten erachten. Abschließend heißt es über das Verhältnis der Naturwissenschaften zur Philosophie: „Si in certitudine theoriarum physicarum quiete inquiramus, nec est timendum ne scientiae experimentales peripateticismum sive penitus evertant, sive eleganti illa cohaerentia, quam apud S. Thomam obtinet, privent; nec est sperandum fore ut eadem scientiae ad problemata philosophica, saltem praecipua, solvenda multum juvent.“ Claszén.

87. S. Bersani, Principium causalitatis et existentia Dei: DivThom (Pl) 28 (1925) 7—25. — Die fünf Wege der Gottesbeweise, die der hl. Thomas in der Summa theologiae I, q. 2, a. 3 behandelt, führt B. auf das Kausalitätsprinzip zurück: Jede Wirkung hängt ab von einer Ursache. Indem wir dieses Prinzip auf die sinnlich wahrnehmbaren Welt Dinge anwenden, gelangen wir auf den fünf bekannten Wegen zum Dasein Gottes. Alle andern Gottesbeweise, die von neoscholastischer Seite aufgestellt werden, gehen entweder zurück auf diese fünf oder sind hinfällig. Cl.

88. B. Bauch, Das Problem der Religionsphilosophie im System des transzendentalen Idealismus: ZThK 6 (1925) 1—28. — Hauptproblem der Religionsphilosophie ist die Gottesidee. Gott muß sowohl als Idee, d. h. als Grund der Möglichkeit alles Wirklichen und als Einheit aller Werte, zugleich aber als Persönlichkeit gefaßt werden, freilich nicht gegenständlich eingeschränkt, sondern „allpersönlich“. Schuster.

89. N. Hartmann, Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis. 2., erg. Aufl. gr. 8° (XV u. 551 S.) Berlin 1925, De Gruyter & Co. M 14. — Wird besprochen.

4. Psychologie

90. G. Martius, Die zentrale Stellung der Psychologie in der Philosophie: ArchGsmPsych 51 (1925) 219—251. — Aus der neueren Psychologie soll die idealistische Grundansicht folgen, daß das Sinnenbild die wirkliche Welt ist, soweit wir sie überhaupt erkennen können (!). Der Zusammenhang der Logik und Ethik mit dieser Auffassung. Fröbes.

91. A. M. Pirotta, *Nota Psychologiae Rationalis* (De unione immediata animae rationalis, ut talis, cum corpore). — A. Marina, R. Petrone, *In caput superius: DivThom* (Pl) 28 (1925) 329—345. — Nach P. ist die intellektive Seele als intellektive, nicht bloß als sensitive Form des Körpers zu nennen; das sei die Lehre von Aristoteles, Thomas und der thomistischen Schule. — Marina bestreitet das; bei Thomas finde sich diese Ausdrucksweise nie, bei einigen Thomisten, wo sie sich finde, habe sie einen andern Sinn, so daß sie eine *distinctio* erfordere. F.

92. G. E. Müller, Ein weiterer Beitrag zur von Liebermannschen Hemmung: *NachrGesWissGött* (MathPhysKl) 1924, 225—228. — Gemeint ist die Tatsache, daß bei fortschreitender Dunkeladaptation des Auges die Erregung der Stäbchen auf die der Zapfen hemmend wirkt. Hierdurch erklären sich einige merkwürdige Versuchsergebnisse von Engelking, die un-erklärt vorlagen. F.

93. E. Engelking u. F. Poos, Über das Verhalten der Minimalfeldhelligkeiten bei farbiger Umstimmung des Sehorgans: *ZSinnesphys* 56 (1924/25) 22—30. — Sehr kleine farbige Flächen erscheinen farblos (Minimalfeldhelligkeiten). Das Verhältnis verschiedener Minimalfeldhelligkeiten wird durch Ermüdung des Auges für eine Farbe nicht sicher beeinflusst; nur bei sehr starker Ermüdung scheint eine Verschiebung vorzuliegen. F.

94. F. Noldt, Über Momentadaptation: *ZPsych* 97 (1925) 32—61. — Wird die Beleuchtung im Theater plötzlich stark herabgesetzt, so sehen wir einen Augenblick gar nichts, erlangen aber sehr schnell die Fähigkeit der Wahrnehmung wieder. Das ist die „Momentadaptation“. Die Abhängigkeit der Adaptationszeit wird hier zum ersten Mal genau festgestellt, so von der Dauer der ersten Beleuchtung, von der Stärke und Ausdehnung der folgenden schwachen Beleuchtung, von der Bewegung des Auges usw. F.

95. E. R. Jaensch u. G. Rothe, Die psycholog. Akustik der Sprachlaute in ihrer Beziehung zu Fragestellungen der Wissenschaften von der Sprache: *ZPsych* 97 (1925) 89—126. — Die neueste Vokalanalyse von Stumpf betrachtet den Vokal als eine Verbindung rein harmonischer Obertöne. Nach den Versuchen von J. gilt das nur vom gesungenen Vokal, während im gesprochenen der Tonhöhencharakter zurücktrete; der Vokal liegt auf der Linie zwischen Ton und Geräusch, bald dem einen bald dem andern näher. Die Nachprüfung wird zeigen müssen, ob die Störungen dem Vokal innerlich sind oder nicht. F.

96. J. D. Achelis, Der Schmerz: *ZSinnesphys* 56 (1924/25) 31—68. — Der Schmerz ist keine Sinnesempfindung, wozu er die Eigenschaft eines Gegenstandes sein müßte. Der stärkste Schmerz ist ein subjektiver Zustand ohne Bewußtsein der Außenwelt und ohne Lokalisation. Allgemein ist Schmerz ein Triebkomplex, eine Fluchttenzend. — Offenbar schließt beides einander nicht aus. F.

97. G. J. v. Allesch, Die ästhetische Erscheinungsweise der Farben: *PsychForsch* 6 (1925) 1—91 215—281. (Auch separat erschienen.) — Die Beurteilung des Gefallens der Farben hat bis heute wenig Übereinstimmung gegeben. Ein Teilgrund liegt darin, daß schon die gegebene Farbe unglaublich verschieden „gesehen“ werden kann. Sie kann Verschiedenes „meinen“; sie ändert sich auch zeitlich. Ein charakteristischer Zug tritt hervor, der sich fortschreitend ausgestaltet und bereichert. Manche „Intentionen“ der Farben haben ihren Bereich, der freilich gelegentlich auch widersprechende Bezeichnungen duldet, wobei dann die Farbe anders gesehen wird. Die Verschiedenheit hängt ab von einem modeartig veränderlichen Niveau wie von subjektiver Gefühlsbetonung. Die schöne Unter-

suchung läßt uns begreifen, warum die bisherigen Experimente so weit auseinandergehen mußten. F.

98. H. Zeman, Verbreitung u. Grad der eidetischen Anlage: ZPsych 96 (1924/25) 208—273. — Zeman bestätigt die Hauptergebnisse der Jaensch-Schule über die eidetische Veranlagung der Jugendlichen auch für Wien. Es fanden sich darunter etwa 60 Prozent eigentliche Eidetiker; dieselben Gradunterschiede der Begabung. Die latente Eidetik, die sich in gewissen Eigenschaften der Nachbilder offenbaren soll, erscheint ihm nicht bewiesen; für den sog. T-typus fehlen ihm die Fälle: im übrigen bestätigen sich die Beschreibungen der Marburger. F.

99. O. H. Mergelsberg, Der Satz von der Ausschließlichkeit der Empfindungsgrundlage: ArchGsmptPsych 51 (1925) 273—336.

100. H. Krüger, Über die Unterschiedsempfindlichkeit für Beleuchtungseindrücke: ZPsych 96 (1924/25) 58—67. — Wir können verschiedene Beleuchtungen einer Landschaft abschätzen. Indessen ist die Unterschiedsempfindlichkeit dafür um ein Mehrfaches schwächer, als diejenige für Helligkeiten von Papieren; das Wiedererkennen derselben Beleuchtung ist unsicherer, die Veränderungsschwelle höher. F.

101. H. Hildebrandt, Experimentelle Untersuchungen zur Psychologie u. Psychotechnik des Visiervorgangs: ZSinnesphys 56 (1924/25) 154 bis 170. — Bringt man ein fernes Objekt und das nahe Korn des Gewehres beim Visieren zur Deckung, so treten Deformationen der Gestalt des Objektes ein. Diese sind in der Hauptsache psychisch zu erklären, im Sinn der Bildung einer besseren Gesamtgestalt. F.

102. F. Kiesow, Über den Wettstreit der Sehfelder bei Bedeckung des einen Auges u. den Begriff des Unbemerkten: ArchGsmptPsych 51 (1925) 123—136.

103. S. Belaiew-Exemplarsky, Über die sog. „hervortretenden“ Farben: ZPsych 96 (1924/25) 400—429. — Unter sonst gleichen Bedingungen erscheinen bestimmte Farben näher gelegen als andere. Aus Versuchen ergaben sich gewisse Grundeigenschaften der Farben, die hierfür entscheidend sind: die Grellheit (Eindringlichkeit); die Dichte (fest oder aber flüssig, luftartig); die Verschwommenheit des Blau neben der Kondensiertheit des Rot; schließlich eine Art Form der Farben (konvex, konkav). F.

104. G. Katona, Experimente über die Größenkonstanz: ZPsych 97 (1925) 215—251. — Für den Aufbau der scheinbaren Größe findet der Verfasser neben dem Reiz und den Erfahrungen (die er bloß im Sinne des Wissens nimmt) als neuen Faktor die Aufmerksamkeitsbetonung der Entfernung. In ihr sieht er im Sinne der heute üblichen Terminologie eine Strukturierung der Reize von ihrer objektiven Anordnung her. Es ist mir nicht klar geworden, was hier die Struktur unabhängig von der Erfahrung leiste. F.

105. A. Juhász u. G. Katona, Experimentelle Beiträge zum Problem der geometrisch-optischen Täuschungen an Linienfiguren: ZPsych 97 (1925) 252—262. — Eine vorzüglich durchgeführte Zergliederung der bekannten Poggendorffschen Täuschung. Es wirken in ihr drei Elementartendenzen zusammen: eine Horizontal-Tendenz, eine Winkel-Tendenz und eine Annäherungstendenz, die auch einzeln nachgewiesen werden können. F.

106. E. Lau, Über das stereoskopische Sehen: PsychForsch 6 (1925) 121—126. — Eine neue Erklärung des Panumphänomens. Das Verschwinden der Poggendorffschen Täuschung, wenn etwas darin mit Querdissparation geboten wird. Neben der Querdissparation kommen die beiden Gestalten als ganze zum Vergleich für die stereoskopische Wirkung. F.

107. W. Schriever, Experimentelle Studien über stereoskopisches Sehen: ZPsych 96 (1924/25) 113—170. — Werden Strichfiguren den beiden Augen mit Querdisparation geboten, so wird nach einigen Sekunden ein Körper gesehen; freilich kommen auch Umkehrungen der Tiefe vor. Die Figurenteile gehen Verbindungen ein; ihre Größe und Entfernung bleibt für denselben Beobachter recht konstant. Wirken die empirischen Faktoren (Perspektive, Schatten, Verdeckung) der Disparation entgegen, so siegen die ersteren fast immer. F.

108. G. Skubich, Experimentelle Beiträge zur Untersuchung des binokularen Sehens: ZPsych 96 (1924/25) 353—399. — Bei älteren Versuchen wurde schon bei momentaner Beleuchtung das Relief sofort richtig gesehen; Karpinska dagegen beobachtete eine allmähliche Entwicklung des körperlichen Sehens aus einem anfänglich flächenhaften. Der Unterschied lag am Fehlen der richtigen Akkommodation des Auges, das die Versuchsbedingungen Karpinskas mit sich brachten. F.

109. H. Hillebrandt, Experimentelle Untersuchungen über das Sehen bei nichtoptimaler Akkommodation: PsychForsch 6 (1925) 113—120.

110. G. Kuroda, Zur Grenzbestimmung der binokularen Phänomene: PsychForsch 6 (1925) 282—297. — Bei paralleler Abnahme der Sättigung oder Helligkeit oder Größe der binokularen Reize nimmt der Wettstreit der Farben in Zahl der Wechsel und in der Gesamtdauer ab. Die binokularen Phänomene sind Dominieren, Wettstreit und Mischung; ihre Folge ist im allgemeinen dem Abnehmen der Verschiedenheit beider Reize zugeordnet. F.

111. K. Lewin u. Kanoe Sakuma, Die Schrichtung monokularer u. binokularer Objekte bei Bewegung u. das Zustandekommen des Tiefeneffektes. (Mit 68 Textfiguren): PsychForsch 6 (1925) 298—357. — Wird eines der zwei stereoskopischen Felder plötzlich wenig verschoben, so machen Punkte, die nur auf ihm liegen, die Bewegung im ganzen Betrag mit, solche, die auf beiden Feldern liegen, im halben. Die genaueren Bedingungen des Phänomens werden erforscht, eine Hypothese aufgestellt für die entsprechenden Verschiebungen und Spannungen im zentralen Sehfeld und manche bedeutsame Folgerungen für Unregelmäßigkeiten des stereoskopischen Tiefeneffektes abgeleitet. F.

112. E. v. Skramlik, Über die Lokalisation der Empfindungen bei den niederen Sinnen: ZSinnesphys 56 (1924/25) 69—140. — In der Schärfe der Lokalisierung der Reize steht an der Spitze der Gesichtssinn; es folgen Tastsinn, Temperatursinn, Geschmackssinn, Schmerzsin, in größerem Abstand Gehör. Bei reinem Geruch ist nicht einmal rechts und links zu unterscheiden. Die Hauptleistung der vorliegenden Arbeit sind die Feststellungen der genauen Raumschwellen für Geschmack, Temperatur und Schmerz, nebst den Verhältnissen von Unterdrückung, Summation, Verschmelzung und Wettstreit auf den verschiedenen Sinnesgebieten. F.

113. R. Allers u. O. Schmiedek, Über die Wahrnehmung der Schallrichtung. II. Mitteilung: PsychForsch 6 (1925) 92—112. — Bei „dichotischem Hören“ kann die Richtung einer Schallquelle recht scharf geschätzt werden (mittlerer Fehler bis herab zu 1 Grad). Wird zugleich an anderer Stelle des Raumes ein Nachbild oder Vorstellungsbild erzeugt, so wird die Schalllokalisation in seiner Richtung erheblich angezogen. Die Erklärung folgt aus Klemms Gesetzen der räumlichen Komplication. — Die Verfasser nehmen auch einen spezifischen Hörraum an. F.

114. A. Schwab, Über die Lokalisation zweier gleichzeitig erzeugter Berührungsempfindungen: ZSinnesphys 56 (1924/25) 222—240. — Werden zwei Hautstellen der Hand gleichzeitig berührt und ist die Richtung der

Verbindungslineie bei geschlossenen Augen zu schätzen, so weisen gewisse Versuchspersonen konstante Richtungstäuschungen auf, deren Grund unbekannt ist. F.

115. R. Kawakami, Über die absolute Erkennung des Ortes eines Druckreizes bei normaler u. anormaler Lage der Haut: ZSinnesphys 56 (1924/25) 195—202.

116. E. v. Skramlik, Über Tastwahrnehmungen: ZSinnesphys 56 (1924/25) 256—280. — Die reinen Tastwahrnehmungen zeigen viele Täuschungen: eine unnachgiebige ebene Glasplatte scheint Erhebungen und Eindrücke zu haben, indem die Hautdeformation nicht beachtet wird. Bei gegenseitiger Berührung zweier Körperteile kommt die scheinbare Deformation eher dem Teil zu, auf den sich die Aufmerksamkeit richtet. Bei der Bemühung, unnachgiebige Gegenstände zu verlagern, wird der Wille oft für die Tat genommen, ein Elfenbeinball erscheint zwischen den Händen auf 2/3 zusammengepreßt usw. F.

117. R. Kawakami, Über Entfernungstäuschungen im Gebiete des Drucksinnes: ZSinnesphys 56 (1924/25) 203—221. — Werden zwei Hautstellen an Körperteilen gleichzeitig berührt, die sich in einer ungewohnten Lage befinden, so entstehen regelmäßig Täuschungen über die Entfernung der Punkte, wenn man nach der Tastwahrnehmung urteilt. Es wirken die Vorstellung des Abstandes in der Normallage und die der Umlagerung irgendwie zusammen. F.

118. B. Mayer, Beitrag zur Lokalisation von Schmerzempfindungen: ZSinnesphys 56 (1924/25) 141—153. — Die Örtlichkeit von Druckreizen wird mit größerer Genauigkeit angegeben als die von Schmerzreizen. F.

119. J. Wittmann, Beiträge zur Analyse des Hörens bei dichotischer Reizaufnahme: ArchGsmtPsych 51 (1925) 21—122. — Werden zwei Uhren von ähnlicher Schlagfolge auf beide Ohren verteilt, so tritt ein Zusammenschlagen ein, sobald die beiderseitigen Schläge weniger als $\frac{1}{100}$ auseinanderliegen; der Zusammenschlag wandert von der Seite der langsameren Uhr durch die Mitte zur andern Seite. — Werden zwei Schalle von gleicher Stärke und gleichzeitig auf beide Ohren verteilt, so hört man statt ihrer einen Schall in der Mitte des Kopfes. Wird ein Schall stärker oder etwas früher geboten, so weicht der Ort des gemeinsamen Schalles in dessen Richtung ab. Wird derselbe Ton beiden Ohren so geboten, daß er auf dem rechten mit wachsender Verspätung eintrifft, so wandert der anfangs in der Mitte lokalisierte Ton nach links und wird schwächer; dann erscheint ein zweiter Ton ganz rechts und wandert ebenso durch die Mitte nach links usw.; der Grund liegt an der Zeitdifferenz der gleichen Phasen. Die beiden Töne können sich auch zu einem sekundären Mischeindruck vereinigen. F.

120. G. Anschütz, Untersuchungen zur Analyse musikalischer Phontimen: ArchGsmtPsych 51 (1925) 155—218.

121. G. F. Lorenz, Untersuchungen über willkürliche rhythmische Bewegungen: ZSinnesphys 56 (1924/25) 1—21. — Die adäquate, d. h. bequeme willkürliche rhythmische Bewegung scheint für jeden Menschen eine Konstante zu sein und besonders gleichmäßig. Die Gleichmäßigkeit wird beeinträchtigt, wenn die Kontrolle der Bewegung durch den Gehörsinn oder Muskelsinn ausfällt, dagegen nicht durch die Verschiedenheit des bewegten Gliedes oder durch Belastung des Muskels. F.

122. W. Ehrenstein, Versuche über die Beziehungen zwischen Bewegungs- u. Gestaltwahrnehmung (I. Abh.): ZPsych 96 (1924/25) 305—352. — Bewegt man das Auge entlang der Halbierungslinie eines kleinen Winkels,

so bemerkt man je nach der Richtung der Bewegung ein Wachsen oder Schrumpfen der Winkelfläche: die „intrafigurale Scheinbewegung“. Durch ihre Vermittlung spielen die Augenbewegungen eine so große Rolle bei manchen geometrisch-optischen Täuschungen. F.

123. W. Ehrenstein, Versuche über die Beziehungen zwischen Bewegungs- u. Gestaltwahrnehmung. Zweite Abhandlung: Gestaltänderungen an Figuren, die vor dem ruhenden Auge vorüberziehen: ZPsych 97 (1925) 161—173. — Werden geometrische Figuren unter dem Fixationspunkt herbewegt, so treten oft Verschiebungen ihrer Teile ein. Genügende Erklärungen können noch nicht gegeben werden. F.

124. E. v. Skramlik, Über Bewegungstäuschungen im Gebiete des Tastsinns: ZSinnesphys 56 (1924/25) 241—255. — Verschiebt sich die Haut, die einen festen Gegenstand berührt, auf ihrer eigenen Knochenunterlage, so entsteht oft die Täuschung, daß sich der Gegenstand bewegt. Bei relativer Bewegung zwischen Tastfläche und Gegenständen wird die Bewegung oft dem falschen Subjekt zugeschrieben. F.

125. W. Köhler, Komplextheorie u. Gestalttheorie: PsychForsch 6 (1925) 358—416. — Der Artikel ist die Antwort auf eine gleichnamige Broschüre G. E. Müllers. Er verwirft die entscheidende Rolle der kollektiven Aufmerksamkeit beim Aufbau der Gestalten, weist die Angriffe gegen die „Gestalttheorien“ zurück und verteidigt eine eigenartige physiologische Theorie. Die Darstellung, die natürlich bloß die eine Seite wiedergeben kann, bietet kein volles Bild der Streitfrage. F.

126. F. F. Hazelhoff u. H. Wiersma, Die Wahrnehmungszeit: I. ZPsych 96 (1924/25) 171—188; II. ZPsych 97 (1925) 174—190. — Wenn der Blick sich bewegt, verschmilzt ein momentan dargebotenes Licht mit einem später kommenden Objekt. Die Verfasser betrachten diese Zwischenzeit als die Wahrnehmungszeit des Lichtes und messen sie als im Mittel etwa gleich 0,1" für eine Lichtstärke von 200mal dem Schwellenwert. Mit zunehmender Lichtstärke, angefangen vom Schwellenwert, nimmt die Wahrnehmungszeit ab, erst schnell, später immer langsamer. Die Gegenwart störender Reize verlängert dagegen die Zeit. — Man sieht nicht, mit welchem Recht hier von Wahrnehmungszeit gesprochen wird. Warum verschmilzt gerade derjenige Teilstrich der Skala mit dem Lichtreiz, der im Momente des Bewußtwerdens des Lichtes eben auf die Netzhaut fällt? F.

127. Th. Ziehen, Die Auffassung der psychischen Strukturen vom Standpunkt der Assoziationspsychologie: ZPsych 97 (1925) 127—144. — Beim Lösen einer praktischen Denkaufgabe haben die Assoziationsgesetze nur das Auftauchen der Teilvorstellungen zu erklären, nicht den Denkvorgang der Relationen. Andererseits werden doch auch für letztere physiologische Grundlagen gefordert. F.

128. H. Kleint, Über den Einfluß der Einstellung auf die Wahrnehmung: ArchGsmstPsych 51 (1924/25) 337—398. Es werden experimentelle Illusionen erzeugt und auf ihre Abhängigkeit von den Bedingungen untersucht. Die Suggestibilität erweist sich nicht als etwas Einheitliches. Bei der Wahrnehmung wird mit Recht die Rolle der Einstellung betont, aber mit Unrecht die der Vorstellungen geleugnet. F.

129. R. de Sinéty, Le problème psychophysique: ArchPh 3 (1925) 1—41. — Auch Intensitäten kommt Größe zu, wenn sie auch nicht summiert werden können und deshalb nicht meßbare Quantitäten sind. Letzteres gilt aber neben den Raumgrößen auch von den Zeitdauern, den musikalischen Intervallen, insbesondere von den Verschiedenheiten der Empfindungsintensitäten, so daß für die Möglichkeit des Fechnerschen Gesetzes keine

Schwierigkeit besteht. Die Beweise Bergsons, daß nur Raumgrößen meßbare Quantitäten seien, sind unhaltbar. — Die hier sehr glücklich durchgeführte Ansicht, daß nur die Distanzen der Intensitäten meßbar sind, hat viele Anhänger in der Psychologie. Ich habe anderswo zu zeigen versucht (Lehrbuch), daß eine solche Messung zwar richtig ist, aber nicht die ganze Wahrheit wiedergibt, nämlich daß auch schon die einzelne Empfindungsintensität eine wahre Größe ist; danach gilt der Fechner'sche Satz nicht bloß von den Intensitätsveränderungen, sondern auch von der Intensität selbst. F.

130. R. Pauli u. A. Wenzl, Experimentelle u. theoretische Untersuchungen zum Weber-Fechnerschen Gesetz: ArchGsmtPsych 51 (1925) 399—494. — Die Gültigkeit des Gesetzes wird unter Beachtung aller Fehlerquellen für den Drucksinn und Geschmacksinn nachgeprüft und mit Wahrscheinlichkeit bestätigt. Die Hauptleistung ist übrigens die Vergleichung der besten Formeln für den Anstieg der Empfindung, die aus chemischen Voraussetzungen abgeleitet wurden, der Formeln von Wertheim-Salomonsen, Schjelderup, Pütter, Lehmann, Köhler und Lasareff. Im ganzen erweist sich die Formel Lehmanns als die beste. F.

131. H. Schriever, Über die Gültigkeit des Weberschen Gesetzes im Gebiete des Drucksinns bei möglichst verhinderter Reizausbreitung: ArchGsmtPsych 51 (1925) 137—154. — Das Webersche Gesetz gilt auch für den einzelnen Druckpunkt, sogar ohne untere oder obere Abweichungen. Die scheinbare Abweichung für relative Unterschiedsschwellen verschwindet, wenn man den Koordinatenanfangspunkt richtig wählt. F.

132. P. Bovet, Doit-on tenir compte des erreurs dans les tests a temps fixe?: ArchPsych 19 (1924/25) 240—244. — Nach sehr vorläufigen Versuchen (an 21 Personen) sind bei gewissen Intelligenztests die Zahl der richtigen Antworten ein brauchbarer Wert als die Differenz der richtigen und falschen Antworten. Voraussetzung ist aber, daß für die Vollendung des Tests nur eine bestimmte Zeit erlaubt wird. F.

133. A. Gelb u. K. Goldstein, Zur Frage nach der gegenseitigen funktionellen Beziehung der geschädigten u. ungeschädigten Sehphäre bei Hemianopsie: PsychForsch 6 (1924/25) 187—199. — Gegenseitige Beeinflussung der gesunden und kranken Gesichtshälfte in Bezug auf Deutlichkeit der Form, Verlagerung und Sehgröße. F.

134. J. Rombach, Bewahrendes u. verarbeitendes Gedächtnis als echte Typen: ZAngewPsych 25 (1925) 244—288. — Ist ein gesehenes Bild zu beschreiben, ein Text wiederzugeben usw., so erweist sich ein typischer Gegensatz von getreuer, bewahrender und von stark verändernder Aussage. Drängt man durch Instruktion zum gegenteiligen Verhalten, so nähern sich die Resultate nur wenig. Läßt man darauf wieder das natürliche Verhalten zu, so kehren die echten Typen fast wie anfangs zurück. F.

135. E. Fröschels, Psychologie der Sprache. gr. 8° (V u. 186 S.) Wien 1925, Deuticke. M 6.70

136. A. Gelb u. K. Goldstein, Über Farbenamnesie nebst Bemerkungen über das Wesen der amnestischen Aphasie überhaupt u. die Beziehung zwischen Sprache u. dem Verhalten zur Umwelt: PsychForsch 6 (1924/25) 127—186. — Die Lösung des Rätsels der Farbenamnesie: eine vorliegende Farbe kann nicht mehr genannt, die genannte Farbe nicht im Farbenhaufen gezeigt werden; dagegen kann noch zu einem vorgestellten Gegenstand die Farbe gesucht werden. Auf die Lösung führt das sonderbare Verhalten bei der Wollprobe. Es werden dabei nur die identischen oder möglichst ähnlichen Farben gefunden, nicht die der ganzen Farben-

kategorie. Ausnahmsleistungen können auf einen Ersatzprozeß zurückgeführt werden, so das Reihensprechen, das an Vorstellungen geknüpft ist, wobei das Farbenwort wie immer unverstanden bleibt. — Die amnestische Aphasie, die Schwierigkeit beim Benennen konkreter Gegenstände weist ein ähnlich primitives, konkretes Verhalten auf. F.

137. M. Zillig, Experimentelle Untersuchungen über Umstellbarkeit: ZPsych 97 (1925) 1—31. — Die Umstellbarkeit oder der Einstellungswechsel (die Geistesgegenwart) wird hier an Schulkindern in einer großen Menge Tätigkeiten auf ihre typische Verschiedenheit geprüft. Es gibt gute „Umsteller“, die bei häufigem Wechsel der Arbeit relativ besseren Rangplatz haben als bei konstanter Arbeit, und schlechte Umsteller, bei denen es sich umgekehrt verhält, und das entweder im allgemeinen bei den verschiedensten Tätigkeiten oder nach verschiedenen Gebieten verschieden. Im Durchschnitt waren hier die schlechten Umsteller die rascheren Arbeiter und in den Schulleistungen auch an Tüchtigkeit und Intelligenz eher überlegen. F.

138. G. Korn, Über Rechenleistung u. Rechenfehler: ZAngewPsych 25 (1925) 145—243. — Tests mit verschiedenen Rechenarten zeigen den Fortschritt der Übung mit der Schulklasse. Aus den Fehlerarten erkennt man die Schwierigkeit z. B. der großen und der ungeraden Zahlen. Auch das Rechnen einfachster Art ist kein rein mechanisches Reproduzieren, sondern schließt die Vorstellung des Zahlenwertes ein. Die eingekleideten Aufgaben sind ein guter Denkttest. F.

139. H. H. Keller, Über den Bekanntheits- u. Fremdheitseindruck: ZPsych 96 (1924/25) 1—57. — Der Fremdheitseindruck vorgezeigter Silben kann auf Nebengedanken beruhen („das hätte mir auffallen müssen“), aber auch unmittelbar sein mit dem Eindruck, mehr zu sein als bloße Abwesenheit der Bekanntheit. — Auch unaufmerksam und ohne Lernabsicht vorgeführte Silben werden wiedererkannt, genügen aber trotz hundertfacher Vorführung nicht zur Reproduktion, außer bei sinnvollem Material oder bei Lautlesen. Die für das Wiedererkennen nötige Gedächtnisspur ist sehr schwach; mag also längst abgeklungen sein, wenn die nachgeschickte Tätigkeit einsetzt; das erklärt, daß keine rückwirkende Hemmung dafür besteht, ohne daß man für das Wiedererkennen einen Mechanismus anzunehmen braucht, der von dem für die Reproduktionen verschieden ist. F.

140. J. Segond, La reconnaissance des souvenirs: ArchPh 3 (1925) 42—54. — Eine spekulative Erörterung des Wesens des Wiedererkennens. Die fremdartige Terminologie läßt über den Wert der Arbeit nicht urteilen. F.

141. R. Hönigswald, Die Grundlagen der Denkpsychologie. Studien u. Analysen. 2., umgearb. Aufl. gr. 8° (VII u. 416 S.) Leipzig-Berlin 1925, Teubner. M 15.—

142. M. Honecker, Das Denken. Versuch einer gemeinverst. Gesamtdarstellung. 8° (VII u. 149 S.) Berlin 1925, Dümmler. M 4.—

143. E. Jacob, Über Entstehung u. Verwendung der Begriffe: Arch-GsmtPsych 51 (1924/25) 495—539. — Die schon öfters experimentell untersuchte Frage der Begriffsbildung wird durch neue Beispiele weiter geklärt. Nach dem Verf. enthalten all die verschiedenen Begriffstheorien Teile der Wahrheit, erst ihre Vereinigung genügt den Beobachtungen völlig. F.

144. R. Miller, Über musikalische Begabung u. ihre Beziehungen zu sonstigen Anlagen: ZPsych 97 (1925) 191—214. — Aus den Noten einer Lehrerbildungsanstalt ergibt sich: die musikalische Begabung geht im ganzen der Allgemeinbegabung parallel. Zwischen Musik- und Mathematik-

begabung besteht eine deutliche Korrelation, doch öfter in der Richtung von der Musik zur Mathematik (daß also gute Musiker gute Mathematiker sind), als umgekehrt. Geringer ist die Korrelation zwischen Musik- und Zeichenbegabung. F.

145. R. Merklin, Tests d'Ozeretzky pour le développement des fonctions motrices de l'enfant: ArchPsych 19 (1924/25) 245—259. — Ähnlich dem Binetschen Maßstab für Intelligenzmessung stellt Ozeretzky einen solchen für die Bewegungsleistungen der Kinder für die Jahre 4—15 auf. Hier wird die Skala nachgeprüft und werden Verbesserungsvorschläge gemacht. F.

146. A. Prandtl, Die Rolle von Perseverationen u. Bewußtseinslagen bei Willenshandlungen: ZPsych 96 (1924/25) 76—106. — Der Verf. betrachtet das Wollen nicht als eine spezifische Tätigkeit, sondern als einen Komplex aus Empfindungen, Gefühlen und besonders den nicht weiter erklärten Bewußtseinslagen. Seit den Untersuchungen von Ach und Michotte ist das ein schwer begreiflicher Rückschritt. F.

147. E. Margairaz et J. Piaget, La structure des récits et l'interprétation des images de Dawid chez l'enfant: ArchPsych 19 (1924/25) 211—239. — Kinder verschiedenen Alters sollen aus zwei Bildern die dargestellte einfache Geschichte herauslesen. Das Erkennen der identischen Figuren in den beiden Bildern gelingt erst mit 7—8 Jahren. Vorher ist das Abstrahieren der identischen Elemente aus der Verschiedenheit der ganzen Bilder noch zu schwer. Das jüngere Kind kann auch noch nicht eine erste Vermutung an den Einzelheiten berichtigen. Allgemein werden aus den Versuchen wertvolle Ergebnisse für die Eigenart der kindlichen Intelligenz gewonnen. F.

148. Fr. Brentano, Psychologie vom empirischen Standpunkt. Mit ausführl. Einl., Anm. u. Reg. hrsg. von Oskar Kraus. Bd. 2. (Philos. Bibl. Bd. 193.) Von der Klassifikation der psychischen Phänomene mit neuen Abh. aus dem Nachl. 8° (XXIII u. 338 S.) Leipzig 1925, Meiner. M 10.—

5. Ethik und Rechtsphilosophie

149. A. Messer, Ethik. Eine philosoph. Erörterung der Sittl. Grundfragen. 2., verb. Aufl. (Handbuch f. höhere Schulen.) (IV u. 133 S.) Leipzig 1925, Quelle & Meyer. M 4.—

150. H. Getzeny, Vom Reich der Werte. Eine Einführung in die phänomenologische Ethik u. Religionsphilosophie. (Bücher der Wiedergeburt Bd. 15.) kl. 8° (155 S.) Habelschwerdt 1925, Frankes Buchh. M 2.10

151. M. Keller, Ethik als Wissenschaft. Ein methodolog. Versuch. gr. 8° (VII u. 148 S.) Zürich 1925, (Art. Inst.) Orell Füssli. Fr. 5.50

152. G. Wehrung, Das Sittliche als irrationales Phänomen: ZSystTh 3 (1925) 74—120. — Das Religiöse habe man, dem allgemeinen Zug zum Irrationalen folgend, wie aus der aufklärerischen Rationalisierung, so auch aus der „Ethisierung“ (der Kantianer, Ritschlianer) in das Irrationale (mit Schleiermacher, R. Otto) flüchten wollen. Aber Religion sei sittlich bedingt; das Ethos selbst steige (auch bei Kant) in seinen Tiefen hinab ins Irrationale, ja Paradoxe, das aber erst Erlösung bringe im Christentum. „Sich von dieser (überempirischen Lebens-) Wahrheit ergreifen, sättigen, in ihren Dienst ziehen zu lassen, . . . das ist wirklich sittliches Leben trotz Kant, trotz der Aufklärung, die uns in dieser Hinsicht von den Quellen des Lebens eigentlich abgelöst haben“ (96). Gemmel.

153. H. Knittermeyer, Das Grundproblem des Sittlichen: ZThK 6 (1925) 77—90. — Was ist der letzte Sinn des Sittlichen? Der Dienst des sich selbst bestimmenden, d. h. autonomen Handelns in der Gemeinschaft der Individuen, in dem tätigen Zusammenhang der Güter und Berufe. Schuster.

154. E. Rolffs, Das Problem der politischen u. religiösen Ethik; Chr-Welt 39 (1925) 257—265. — Im Hinweis auf sein Buch „Politische Ethik und ethische Weltanschauung“ entwickelt Rolffs das Problem als die Aufgabe, die relativen Werte der politischen zu den absoluten der religiösen Ethik in Beziehung zu setzen. Sch.

155. M. Wittmann, Zum Verhältnis zwischen Moral u. Religion. Einige Bemerkungen zum Buch „Katholisches u. modernes Denken. Ein Gedankenaustausch über Gotteserkenntnis u. Sittlichkeit zwischen Universitätsprofessor Dr. August Messer u. Max Pribilla S. J.“ (Stuttgart 1924): PhJb 38 (1925) 97—118. — Gegenüber Messer betont W., 1. daß die „vernünftige Menschennatur“ wohl zunächst die Norm der sittlichen Ordnung sei, daß aber ihre Forderung „niemals bloß Naturgesetz, sondern notwendig zugleich Gottes Gebot“ (98) sei; 2. daß das Gute und die Pflicht sich nicht decken (100); 3. daß alle „Wert“ordnung auf einer Seinsordnung, zuletzt auf Gott gründe (104). Pribillas Erklärung der sittlichen Verpflichtung für einen Gottesleugner aus der Evidenz der sittlichen Vernunftordnung (110) gelte psychologisch, nicht ontologisch: „Das tatsächliche Pflichtbewußtsein braucht das religiöse Element nicht ausdrücklich zu umfassen, obschon es objektiv und in Wirklichkeit in der Pflicht enthalten ist“ (116). Sch.

156. W. Thimme, Religion u. Sittlichkeit: ZSystTh 3 (1925) 63—73. — Empirisch zeige sich ein spezifischer Unterschied zwischen Religion und Moral bei manchen Mystikern, bei Primitiven, bei „religiösen“ Arten und Abarten des Fanatismus, der Erotik, des Eudämonismus. Aber eine Art „Symbiose“, eine Wahlverwandtschaft, wie zwischen Religion und Kunst, bestehe zwischen Moral und Religion (66). „Phänomenologisch“ (64) gesehen, bewege sich die Religion zwischen weltfliehender, jenseitiger Mystik und diesseitsbejahendem Sinn glauben; für die Moral betont Th. „im Gegensatz zur Kantschen, formalistischen Ethik eine teleologische Wertethik“ (71), deren drei Stufen (Utilismus, Gerechtigkeitsmoral, christliche Liebesmoral) er in ihrer Wirkung auf die Religion untersucht. „Ihre abschließende Vollendung im Christentum verdankt demnach die Religion der Moral“ (72). „Ohne Zweifel verarmt die Moral unsäglich, wenn sie den mächtigsten und heiligsten Antrieb preisgibt: Gott will es!“ (73). G.

157. D. O. Lottin, La définition classique de la loi: RevNéoscolPh 27 (1925) 129—145 243—273. — Die Vorläufer (z. B. Aristoteles, Cicero, Augustinus, die Juristen) sowie versuchte spätere Ergänzungen (z. B. Suarez, Vasquez, Gonet) beleuchten die Gesetzesdefinition des hl. Thomas (1, 2, q. 90, a. 4): „Lex est quaedam rationis ordinatio (c. formalis: ordinatio = imperium voluntatis [272]; rationis = gen. subi., nämlich rationis practicae) ad bonum commune (c. finalis; letztlich ad finem ultimum) ab eo, qui curam communitatis habet (c. efficiens) promulgata (condicio sine qua non für den actus secundus, die Inkrafttretung, nicht essentiell).“ Anwendung der Definition auf die lex aeterna, naturalis, positiva (divina, humana), das „andere Gesetz in den Gliedern“ usw. G.

158. M. B. Schwalm, Les dépendances essentielles de la conscience: RevScPhTh 14 (1925) 273—285. — Die psychologische und logische Abhängigkeit der einzelnen Gewissensentscheidungen von irgend einem speziellen Prinzip, die Abhängigkeit dieser Spezialprinzipien, deren Summe das „Sittengesetz“ ist, von einem allgemeinen sittlichen Axiom (das Gute

sei zu tun), die Abhängigkeit dieses erleuchtenden und verpflichtenden sittlichen „Ideals“ von der Gesamtanlage unserer praktischen Vernunft, die selbst wieder als etwas „Gegebenes“ (nach dem Ausdruck der Erkenntnistheorie) vor uns steht und wie unser ganzes Sein als ein „esse receptum“, ein „être d'emprunt“ (Bossuet) sich enthüllt, führt uns zurück zu einem Prototyp des sittlichen Gedankens und der sittlichen Verpflichtung, zur höchsten Weisheit und Heiligkeit Gottes. Gegenüber der unpsychologischen und logisch unmöglichen Kantischen „Autonomie“ erhebt die uns demütigende Wahrheit uns doch wieder zum Höchsten: „Ipsius et genus sumus.“ G.

159. L. Giammusso, L'Unità della coscienza morale: Greg 6 (1925) 266—282. — Viktor Cathreins Werk „Die Einheit des sittlichen Bewußtseins der Menschheit“ wird betr. seiner Methode und seiner Resultate besprochen, bestätigt und durch neueste Forschungen ergänzt: Lang-Schmidt-Schule; ferner Pettazzoni: „Dio — formazione e sviluppo del monoteismo nella storia delle religioni“ (1922). Für den Glauben an ein höchstes Wesen mit Gesetzgebungsgewalt und Vatergüte sowie für die höchsten Prinzipien des „Dekalogs“ als ein Gemeingut der Menschheit stellt der Verf. reiches neues Material zusammen nebst sorgfältiger Literaturangabe. G.

160. A. Rohner, Thomas von Aquin oder Max Scheler. Individuum u. Gemeinschaft: DivThom(Fr) 3 (1925) 129—144 282—298. — Scheler findet die „Geistperson“ (Individualität, Autonomie, Intimität) sowohl in der Einzelperson wie in der „Gesamtperson“. Letztere begegnet uns in den (allein geistigen) Sozialeinheiten: 1. der Kirche (Heilsgemeinschaft) und 2. den Kulturgemeinschaften, der vollkommenen (Nation) und der unvollkommenen (Staat usw.) zum Unterschiede von den noch nicht personalen, geistigen Einheiten, 3. der Gesellschaft (Interessenverband), 4. der (unbewußten, ungeistigen) Lebensgemeinschaft, 5. der (bloß psychisch-biologischen) Masse. Diese soziale Wertpyramide von der tiefsten Masse aufwärts mündet in den Urgeist, die Urlicke, deren Teilhabe nach ihrem Grade die übrigen Einzel- und Gesamtpersonen ausmacht. Zum „Gesamtlickezentrum“ aller Gesamtpersonen ist die katholische Kirche berufen. Thomas begründet die Harmonie zwischen Individuum und Gemeinschaft zuletzt wohl auch in Gott, zunächst aber in der in etwa selbständigen (nicht in der pantheisierenden Weise Euckens und Schelers zu fassenden) Menschennatur, die zugleich zur Individualität (288) und zu dem vom „bonum proprium“ qualitativ verschiedenen „bonum commune“ angelegt sei: „Der einzelne ist nicht ein Mittel zum Zweck der Gemeinschaft, und die Gemeinschaft dient nicht als Mittel für die Ziele der einzelnen“ (286). Beleuchtung der Schelerschen Auffassung von Nation und Staat. G.

161. J. Leclercq, Le devoir d'altruisme: RevNéoscolPh 27 (1925) 29—60. — Das Problem des Altruismus (welchen Ausdruck L. den vieldeutigen Liebe, Solidarität, Kooperation, Philanthropie, Humanität, Humanitarismus vorzieht) als einer (schon rein natürlichen) Verpflichtung gegenüber jedem Menschen war unbekannt in der Antike (die in der Ethik individualistisch war, auch im stoischen „Kosmopolitismus“, während sie im Sozialen nur den eigenen Staat kannte: „Barbaren“) und findet in der „modernen“ Philosophie keine wahre Lösung: Sympathiemoral, Utilitarismus, Evolutionismus; die Begründung einer Verpflichtung ohne Gott auf die „Gesellschaft“ oder gar das „Vaterland“ ist Phrase. — Das Christentum brachte den Strom der Menschenliebe; eine rein philosophische Behandlung der Frage finden wir bei Thomas nur sporadisch. Seine organisch klingenden Äußerungen in Anlehnung an Aristoteles vom Individuum als „Teil des Ganzen“ der Gesellschaft sollen als metaphorisch und heute mißverständlich zurücktreten zugunsten seiner klaren Entscheidungen über den Vorzug der „substantiellen“ Einheit des Individuums

gegenüber der „akzidentellen“ Einheit der Gesellschaft: „Nihil est praeter individuum“ (nach De Wulf). Die wahre Philosophie führt wie alle Pflichten so die des Altruismus auf Gott zurück, an dessen Herrlichkeit der unsterbliche Mensch teilnimmt, dessen Schöpfungsplan vom Individuum materiellen, geistigen, moralischen Fortschritt verlangt, wozu die Gesellschaft ihm dient. G.

162. M. Kuenburg, Ethische Grundfragen in der jüngst veröffentlichten Ethikvorlesung Kants. Studie zur Geschichte der Moralphilosophie. 8^o (VII u. 111 S.) Innsbruck 1925, Rauch. 1. Band, 4. Heft: Philosophie u. Grenzwissenschaften. Schriftenreihe, hrsg. vom Innsbrucker Institut für scholastische Philosophie. — Die Anschauungen des jüngeren Kant in den Hauptfragen der allgemeinen Ethik werden mit besonderer Berücksichtigung seines Textbuches (Baumgarten) dargelegt. Schuster.

163. E. Messer, Albert Schweitzers Kulturphilosophie: PhLeben 1 (1925) 77—97. — 1. Darstellung der Schweitzerschen Kulturphilosophie: Will die Philosophie wieder (wie in der Aufklärung) kulturbeherrschend werden, so muß sie nach der geschichtlich-relativistischen Epoche wieder kritisch begründet werden. Auf rationalem Wege über eine Welterklärung ist dies nicht mehr möglich; das Versagen der Aufklärungszeit in diesem Punkte stürzte die Philosophie in „Weltanschauungslosigkeit“, besonders auf ethischem Gebiete, in den Pessimismus. Die neue Kulturphilosophie als Kulturrethik ist (optimistische) Ehrfurcht vor allem Leben; ihre Begründung stammt aus dem (irrationalen) „Willen zum Leben“; „Lebensanschauung“ statt „Weltanschauung“! — 2. Messers Kritik: Die Lösung der drängenden ethischen Fragen von einer unmöglichen (metaphysischen) Welterklärung sei gut; daß Schweitzer aber, gegenüber seiner anfänglichen Forderung tieferer Begründung, später alles ins Irrationale, „Mystische“ (Schweitzer: „Die Ethik muß aus der Mystik kommen wollen“) verwurzele, sei eine unzulässige Verkürzung des intellektuellen Bedürfnisses im Menschen. M. findet einige Nietzsches-Anleihen bei dem christlichen Theologen Schweitzer unverständlich, desgleichen seine unmögliche Stellung gegenüber dem Tierleben. G.

164. H. Wolff, Grundfragen einer Wirtschaftsphilosophie: ArchR-WirtschPh 18 (1924/25) 156—191. — Die Wirtschaftslehre oder Nationalökonomie bedarf einer philosophischen Grundlage. Als Metaphysik des Wirtschaftens muß sie den Zusammenhang mit den Weltanschauungen untersuchen. Als wahre Philosophie sucht sie ihren Stützpunkt in der Theorie vom Staate, dessen Wandelbarkeit gerade durch die Wirtschaft bedingt ist. Wirtschaftsphilosophie wird ein Zweig der Kulturphilosophie. Sch.

165. J. Biederlack, Die soziale Frage. Ein Beitrag zur Orientierung. 10. Aufl. 8^o (X u. 339 S.) Innsbruck 1925, Rauch. M 5.—

166. K. Dunkmann, Die Bedeutung der Kategorien Gemeinschaft u. Gesellschaft für die Geisteswissenschaften: KölnVjhSoz 5 (1925) 35—50. — Die zwei Tönniesschen Kategorien aller Sozialeinheiten, Gemeinschaft (Gm., beruhend auf naturnattem „Wesenwillen“, Urtyp Familie) und Gesellschaft (Gs., beruhend auf vergeistetem „Kürwillen“, Urtyp Aktiengesellschaft) sind eine etwas gewaltsame Einteilung (39); die Gs., wohl ein Kind des Handels, erscheint zu sehr als Zerfallsprodukt; D. möchte wie die Gm. der Fortpflanzungsaufgabe im Biologischen, so die Gs. der Nahrungsaufnahme entsprechen lassen (40); beide Typen wirken sich bis in die höchsten Geisteswissenschaften aus (45—48); Recht (Gm.: ungeschrieben, spontan; Gs.: Paragraphenzwang, selbst Ehe zuletzt lösbarer Kontrakt) — Moral (Gm.: Gliedertschaftsbewußtsein, Gewissen, Treue, Opfersinn; Gs.: Legalität, Reflexion, Überlistung) — Religion (Gm.: Laren- und Penatenreligion Ausgangspunkt;

Gs.: Infolge des Handels Mysteriengemeinden als vom „Leben“ losgelöste Verbände) — Kultur (Gm. ist metaphysisch, mystisch; mit dem Handel der Jonier beginnt Gs. und Wissenschaft; Schelers „Urtriebe“, die andere als soziale Ursprünge des Wissens, der Metaphysik, der Religion statuieren, werden abgelehnt 48). G.

167. R. Heberle, Zur Theorie der Herrschaftsverhältnisse bei Tönnies. (Ein Beitrag zur Frage der Ergänzung des Theorems „Gemeinschaft und Gesellschaft“.) Ebd. 51—61. — Wenn Staudinger neben Gm. und Gs. als dritte soziale Kategorie das Objekt- oder Herrschaftsverhältnis setzt, so hat er Tönnies mißverstanden; für Staudinger ist Gm. freies gleiches Zielstreben (Aktiengesellschaft!), Gs. Tauschverhältnis (z. B. Ehe!), im Herrschaftsverhältnis erscheint der eine Teil als bloßes Objekt. — Wenn Schmalenbach als dritte Kategorie den „Bund“ einführen will (charismatische, außergewöhnliche, emotionale Vereinigung), so umschließt der Tönniesche „Wesenwille“ als Grundlage der „Gm.“ auch diese Art der Vereinigungen, da der Wesenwille Gemeinschaften des Ortes, des Blutes und (als höchste Form) des Geistes zeitigen kann. H. umreißt dann das ganze Tönniesche Sozialsystem auf Grund von „Wesenwille“ und „Kürwille“. G.

168. A. Meusel, Vom „Sinn“ der sozialen Bewegungen. Ebd. 13—34. — Sinnprobleme = Wertprobleme; Wertungen sozialer Bewegungen sind (A) neutral oder (B) verneinend oder (C) bejahend. A. Neutral ist die Jenseits-einstellung, die zum Quietismus oder zur Resignation (Erlösungssehnüchte, 17) oder aber zu einem positiv förderlichen, beruhigenden Gleichmut (Zentrum, 16; Christentum zum Unterschied von Buddhismus oder Pessimismus, 18) führen kann. B. Verneinung sozialer Bewegungen trifft ihr Ziel (unerreichbar, widerspruchsvoll, wertlos) oder ihre Mittel (verwerflicher Klassenkampf) oder ihre Träger (Minderwertigkeit, Ungleichheit): menschlich (Feudalismus), sozial (Arbeitsverachtung), wirtschaftlich (Tüchtigkeit des Individuums). C. Bejahung und Begründung kann getragen sein religiös (Bauernkriege), philosophisch (Aufklärung, Liberalismus), ethisch (Demokratie, insbesondere milieuthoretischer Gesellschaftsoptimismus), logisch durch die allein wertschaffende Arbeit (Proletariat); diese Bejahung beflügelt durch Fortschrittsidee (27—34), sei sie institutionell (dann auch als „Erinnerungsoptimismus“ scheinbar rückschrittlich: Die goldenen Zeitalter) oder individuell (eudämonistisch, intellektualistisch, ethisch) gerichtet, sei sie starr exklusiv (die Gegenwart und Vergangenheit verneinend) oder evolutionistisch biegsam, reformistisch („Treppenform“ der Entfaltung der Idee im Hegelschen Sinne oder Bild der allmählich ansteigenden Wellenlinie). G.

169. M. Salomon, Grundlegung zur Rechtsphilosophie. 2., überarb. Aufl. 4°. (XI u. 199 S.) Berlin-Grunewald 1925, Rothschild. M 10.—

170. A. Müller, Über den Sinn u. die Aussichten des Naturrechts: ChrWelt 39 (1925) 149—155. — Die Zentralidee des Naturrechts ist die Annahme der Existenz eines objektiven Rechts, das unabhängig von der Macht des Staates oder der Gewöhnung im Wesen der göttlichen Weltordnung selbst ruht. Als vernünftiges Wesen besitzt der Mensch einen unmittelbaren Zugang zu diesem Gesetz in der evidenten Einsicht, daß seine Rechts-sätze aus seinem puren Wesen folgen. Sch.

Um die Definierbarkeit der Himmelfahrt Mariä

Von August Deneffe S. J.

Die Frage, ob die Himmelfahrt Mariä als geoffenbarte Glaubenswahrheit definierbar sei, ist seit einiger Zeit vielfach behandelt und im bejahenden Sinne beantwortet worden. Dagegen glaubt J. Ernst, bekannt durch seine Arbeiten über Cyprian und den Ketzertaufstreit, Bedenken erheben zu müssen. Die Frage nach der Definierbarkeit der „corporalis assumptio“ erscheint ihm noch lange nicht als spruchreif, und er sucht seine Ansicht in mehreren Artikeln und in einem Büchlein zu begründen¹.

Wir wollen uns in dieser und einer folgenden Arbeit besonders mit einem Bedenken beschäftigen, das Ernst² in seinem

¹ Die leibliche Himmelfahrt Mariä historisch-dogmatisch nach ihrer Definierbarkeit beleuchtet (Regensburg 1921) 64 S.; Die leibliche Himmelfahrt Mariä und das Dogma von der unbefleckten Empfängnis. Theologisch-praktische Quartalschrift 74 (1921) 226—237; Die Kongruenzgründe für die leibliche Himmelfahrt Mariä. Ebd. 381—389; Der pseudo-augustinische Traktat „De assumptione B. Mariæ“ über die leibliche Himmelfahrt der seligsten Jungfrau. Ebd. 77 (1924) 449—454; Die leibliche Himmelfahrt Mariä und der Glaube der Kirche. Ebd. 78 (1925) 34—45 260—273. Gegen die Auffassung von Ernst schrieben Mauricio Gordillo S. J., Boletín de Mariología Asuncionista: Estudios eclesiásticos 4 (Madrid 1925) 91—95. Gordillo hat selbst ein Werk über die Tradition der spanischen Kirche geschrieben: La Asunción de María en la Iglesia Española (siglos VII—XI) (Madrid 1922). F. X. Godts C. SS. R., Définibilité dogmatique de l'Assomption corporelle de la T. S. Vierge. Réfutation d'une récente brochure allemande (Esschen 1924). G. Mattiussi S. J. in seinem Buche L'assunzione corporea della Vergine Madre di Dio nel dogma cattolico (Milano 1924) z. B. S. 69 u. 369 f. Godts gegenüber mußte sich allerdings Ernst (Theologische Revue 24 [1925] 70) gegen eine falsche und sinnentstellende Übersetzung verwahren. Daß das deutsche „dürften“ französisch mit „ont osé“ wiedergegeben wurde, „dürfte“ höchst wahrscheinlich dadurch zu erklären sein, daß der Übersetzer an das vlämische Wort „durven“ gedacht hat, das tatsächlich „wagen“ bedeutet. — In Deutschland hat meines Wissens zuerst P. Parthenius Minges O. F. M. (Über die Definierbarkeit der Lehre von der leiblichen Himmelfahrt Mariä. Theol.-prakt. Quartalschrift 78 [1925] 546 bis 557) eine längere Antwort auf die von Ernst erhobenen Schwierigkeiten gegeben. In geschickter Weise zeigt er, wie gerade in dem von Ernst beigebrachten Material gewichtige Zeugnisse für den Offenbarungscharakter der Lehre liegen.

² Die leibliche Himmelfahrt Mariä 19 ff.

Büchlein stark in den Vordergrund rückt: „Die leibliche Himmelfahrt Mariä ein Gegenstand des frommen Glaubens, der ‚fides pia‘, nicht der ‚fides dogmatica‘.“ Eine Reihe von Zeugnissen vom frühen Mittelalter her bis auf unsere Zeit erklären in der Tat die Annahme der leiblichen Himmelfahrt für einen „frommen Glauben“ oder für eine „fromme Meinung“: „pium est credere, credit christiana pietas, pie creditur, pie amplectuntur, est pia et religiosa sententia“, so daß Ernst sich für berechtigt hält, von einer „sententia communis, wie sie bis stark in die Neuzeit in Geltung war“, zu reden. Und zwar, wenn wir ihn (S. 5)¹ richtig verstehen, von einer sententia communis gegen das Geoffenbartsein und gegen die Zugehörigkeit der Lehre von der Himmelfahrt Mariä zum Glaubensschatz.

Der Verfasser behauptet nicht, daß es sich um einen „unanimis consensus theologorum“ im technischen Sinne des Wortes handle. Ein solcher ist, wo er wirklich vorliegt, ein sicherer theologischer Beweis des durch den „unanimis consensus“ festgehaltenen Satzes. Und die Leugnung desselben wäre ein theologischer Irrtum, ein „errorologicus“. Dagegen kann man eine einfache sententia communis mit F. Diekamp² so verstehen: „Sententia communis ist ein Satz, der an sich zu dem Gebiet der freien Meinungen gehört, dem man aber wegen der allgemeinen Zustimmung der Theologen nur auf die triftigsten Gründe hin widersprechen darf.“ Ein ungerechtfertigtes Widersprechen wäre „temerarium“, verwegen³. Eine derartige sententia communis scheint Ernst vor Augen zu haben und zugleich ist er der Ansicht, daß bis jetzt keine

¹ Die ohne weitere Angabe gesetzten Seitenzahlen beziehen sich auf das genannte Buch: Die leibliche Himmelfahrt Mariä.

² Katholische Dogmatik 1³⁻⁵ (Münster 1921) 61.

³ „Propositio temeraria stricte ut censura ecclesiastica ea est, quae in re non certa recedit a communi sententia Patrum et theologorum sine sufficiente ratione sive asserendo sive negando. Temeritas in eo est, quod in rebus theologicis gravis auctoritas negligitur. Si quis vero solummodo novam sententiam profert, quae fortasse habet solidum fundamentum, sed nondum est satis perpensa, haec est mere negativa vel respectiva temeritas, quae non est censura ecclesiastica.“ Chr. Pesch, Compendium theologiae dogmaticae 1² (Friburgi 1921) n. 342 b. — Vgl. Suarez, De fide 19, 2 20; ed. Paris. 12 (1858) 469 und de Lugo, De fide 20, 3 96—98; ed. Lugduni (1656) 554 sq.

genügenden Gründe zum Verlassen derselben beigebracht worden sind: „Um eine bislang in Geltung stehende Gemeinlehre der Theologie aus den Angeln zu heben, werden von den Theologen mit Recht ‚sufficientes rationes‘, triftige Gründe von besonderer Durchschlagskraft verlangt. Wir sind der Meinung, daß uns bis jetzt neue Argumente von peremptorischer Durchschlagskraft, wie sie für eine Dogmatisation der corporalis assumptio erforderlich wären, von den Verteidigern ihrer Definierbarkeit nicht geboten sind, und daß die Position, für welche Theologen von dem Range eines Suarez, Benedikt XIV. eingetreten sind, in ihrem Fundamente noch unerschüttert dasteht“ (S. 5).

Wir glauben das von Ernst vorgebrachte Bedenken so formulieren zu können: Wenn eine *sententia communis theologorum* darüber besteht, daß die Himmelfahrt Mariä keine von Gott geoffenbarte, zum Glaubensschatz gehörende Wahrheit ist, dann darf man dieser *sententia communis* nicht ohne wirklich schwerwiegende Gründe widersprechen. Es wäre „temerarium“, dies zu tun. Nun bestand aber bis tief in die Neuzeit eine *sententia communis theologorum* darüber, daß die Himmelfahrt Mariä nicht eine von Gott geoffenbarte, zum Glaubensschatz gehörige Wahrheit ist.

Besonders kommt diese Meinung der Theologen darin zum Ausdruck, daß sie die Lehre von der *Assumptio* als „*pia fides*“ oder als „*pia sententia*“ bezeichnen.

Gegen diese allgemeine Ansicht aber sind bis jetzt keine triftigen Gründe vorgebracht worden. Also darf man ihr bis jetzt nicht widersprechen.

Unterziehen wir diese Sätze einer Prüfung. Zunächst ist jedoch zu bemerken, daß es eine andere Frage ist, ob die Kirche unter der Voraussetzung, daß das Geheimnis nicht geoffenbart ist oder wenigstens so, daß von dem Geoffenbartsein abgesehen wird, eine unfehlbare Entscheidung über die Himmelfahrt Mariä fällen könne. Diese Frage ist ohne Zweifel zu bejahen. Wenn die Kirche unfehlbar ist in der Heiligsprechung, obgleich die Heiligkeit z. B. des hl. Franz von Sales nicht zu dem mit den Aposteln abgeschlossenen Glaubensschatz gehört, wenn sie mit Unfehlbarkeit theologische

Schlußfolgerungen und sog. dogmatische Tatsachen, die erst in nachapostolischer Zeit bekannt wurden, definieren kann, dann kann sie sicher auch über die jedenfalls mit dem Glauben zusammenhängende Lehre von der Himmelfahrt Mariä eine endgültige und unfehlbare Entscheidung fällen, auch wenn diese nicht geoffenbart ist. Aber dann wäre diese Lehre nur „fide ecclesiastica“, nicht „fide divina“ zu glauben. Der Meinung jener Theologen, die sagen, alles, was „fide ecclesiastica“ zu glauben sei, sei auch „fide divina“ zu glauben, vermögen wir uns nicht anzuschließen¹. Wir brauchen uns an dieser Stelle nicht weiter darüber auseinanderzusetzen; denn die Frage, die hier in Betracht kommt, ist die, ob die Himmelfahrt Mariä vor dem Tode des letzten Apostels von Gott geoffenbart war, und ob sie als zu diesem Glaubensschatz gehörig definierbar sei, etwa mit den Worten der Definition der Unbefleckten Empfängnis: *Hanc doctrinam „esse a Deo revelatam atque idcirco ab omnibus fidelibus firmiter constanterque credendam“*.

Bezüglich der Tragweite einer *sententia communis* könnte man die grundsätzliche Frage aufwerfen, ob sich überhaupt ihre bindende Kraft auch auf die bejahende oder verneinende theologische Bewertung einer Lehre beziehe, oder ob sie auf die Lehren in sich beschränkt sei. Indessen kann kein Zweifel darüber bestehen, daß auch die theologischen Bewertungen in ähnlicher Weise von einer *sententia communis* gestützt und geschützt werden können, wie die Lehren selbst. Das gilt gewiß vom eigentlichen „*unanimis consensus theologorum*“ und vom „*consensus Patrum*“. Wenn z. B. Einhelligkeit der Theologen über die Lehre besteht, daß die Seele Christi schon im irdischen Leben die Gottesschau besaß, und zugleich Einhelligkeit vorhanden ist über die Bewertung, daß diese Lehre nicht formell geoffenbart, sondern nur „theologisch sicher“ sei, so besteht nicht nur die Lehre selbst, sondern auch ihre Bewertung zu Recht. Und zwar deswegen, weil uns diese Ein-

¹ Vgl. etwa die Berichte über F. Marín-Sola O. P. im „*Divus Thomas*“, 3. Serie 1 (1923) 95 f., sowie Marín-Sola O. P., *La evolución homogénea del dogma católico* (Madrid 1923) 263, n. 237. Das Werk ist in zweiter Auflage französisch erschienen: *L'évolution homogène du dogme catholique* (Fribourg, Suisse, 1924).

helligkeit ein Zeichen und eine Bürgschaft für die Lehre der Kirche ist.

In ähnlicher Weise hat man über die *sententia communis* zu urteilen. Wie es verwegen wäre, ohne triftigen Grund einer von der allgemeinen Ansicht der Theologen festgehaltenen Lehre zu widersprechen, so wäre es auch verwegen, einer in derselben Weise festgehaltenen theologischen Bewertung ohne gediegenen Grund zu widersprechen. Denn in beiden Fällen würde man eine zwar nicht absolute, aber doch achtungheischende Lehrautorität zu leicht nehmen.

Daher geben wir den vorher bei der Formulierung der ganzen Schwierigkeit an erster Stelle ausgesprochenen Satz zu, und wir wenden uns in diesem ersten Artikel zu der Frage, ob jemals eine allgemeine Ansicht der Theologen gegen das Geoffenbartsein der Himmelfahrt Mariä bestanden habe.

Auf Grund der folgenden Ausführungen glauben wir diese Frage verneinen zu müssen. Es bestand niemals eine *sententia communis theologorum* gegen das Geoffenbartsein der Himmelfahrt Mariä. Die Bezeichnung einer Lehre als „*pia fides*“ oder „*pia sententia*“ enthält begrifflich noch nicht die Leugnung ihres Geoffenbartseins. Wir behandeln zunächst das 16.—18., dann das 13.—15., endlich das 8.—12. Jahrhundert. Die Begriffe der „*pia fides*“ und „*sententia pia*“ sollen den Gegenstand einer eigenen Abhandlung bilden.

I.

Das 16.—18. Jahrhundert weist keine *sententia communis* gegen das Geoffenbartsein der leiblichen Himmelfahrt Mariä auf. Wir wollen zunächst zwei Theologen hören, die von Ernst als Hauptvertreter der *sententia communis* in der nachtridentinischen Zeit betrachtet werden: Benedikt XIV. und Suarez.

Benedikt XIV. kommt gelegentlich der Frage, ob das kirchliche Urteil bei der Seligsprechung eines Dieners Gottes unfehlbar sei, auf die Beweiskraft der kirchlichen Verehrung und der kirchlichen Festfeiern zu sprechen. Hierbei ist dann auch von der Himmelfahrt Mariä die Rede¹. Benedikt nennt die

¹ Benedictus XIV., *De servorum Dei beatificatione et beatorum canonizatione* 1, c. 42, n. 15; ed. Prati (1839) 1, 308 sq.

Lehre eine „pia et religiosa sententia“, bringt Angemessenheitsgründe und den theologischen Beweis, fügt dann aber hinzu: „Nulla adhuc Ecclesiae prodiit definitio de B. Maria Virgine corpore et anima in coelum assumpta, nempe id reponens inter articulos fidei.“ Das „adhuc“ zeigt, daß er mit der Möglichkeit rechnet, das von ihm „pia et religiosa sententia“ Genannte könne einmal ein „articulus fidei“ werden. Dieselbe Auffassung kommt in den Worten des Dominikanertheologen Dominikus Soto († 1560) zum Ausdruck, die Benedikt XIV. an dieser Stelle anführt: „Iam vero temporum curriculo opinio haec aut credulitas, quod [B. M. V.] in corpore et anima fuerit in coelum assumpta, plurimum inolevit. Nondum tamen inter fidei articulos creditu necessarios relata est, quamvis sit pientissime credendum; nam et in collecta illius festi ait Ecclesia, quod nexibus mortis deprimi non potuit.“¹

In dem späteren Werke „De festis Domini N. Iesu Christi et Beatae Mariae Virginis“ handelt Benedikt XIV. sehr ausführlich und mit reichen Quellenbelegen über das Fest der Himmelfahrt Mariä. Die Lehre selbst bewertet er daselbst mit den Worten: „Dicimus non esse fidei articulum Assumptionem B. Virginis, quod lib. 4 contra Caietanum contendit Catharinus. . . . At si non Fidei articulus, sed pia et probabilis opinio est, numquid licuerit eam amplecti vel aspernari, tueri vel refellere? Minime vero.“² Er fügt zwar hier nicht in seinem eigenen Text ein „Nondum“ oder „Adhuc“ hinzu, zitiert aber wieder die Worte des Dominikus Soto: „Nondum tamen inter fidei articulos creditu necessarios relata est“; und außerdem anerkennt er³ mit Berufung auf den hl. Petrus Canisius einen theologischen Fortschritt gerade in Bezug auf die „Assumptio“: „Etenim Ecclesia, uti supra monstravimus, successu temporis auget sapientiam; duceque Spiritu Sancto, a quo semper regitur et eruditur, e posterioribus Conciliis maioreque consensu Doctorum illustriorum veritatis lumen accipit et ostendit.“

Die Verneinung „Assumptio non est fidei articulus“ bedeutet, daß die Himmelfahrt Mariä zur Zeit Benedikts XIV. weder

¹ Dominicus Soto O. P., In 4 Sent. dist. 43, q. 2, a. 1 (Lovanii 1573) 885.

² De festis 2, 8 18; Opp. 9, 282.

³ Ibid. n. 23, 285.

feierlich als Glaubenssatz verkündet noch auch von dem ordentlichen und allgemeinen kirchlichen Lehramt mit solcher Deutlichkeit als von Gott geoffenbart zu glauben vorgelegt wurde, daß man die Lehre als Glaubensartikel hätte bezeichnen müssen¹. Es bedeutet aber nicht, daß der Offenbarungscharakter der *Assumptio* in Abrede gestellt werden soll.

Eine besondere Beachtung verdient Suarez († 1617), der, wie gesagt, von Ernst neben Benedikt XIV. als Hauptvertreter der gegen die Definierbarkeit sprechenden *sententia communis* angesehen wird. Der „*Doctor eximius*“ erklärt zwar, die Himmelfahrt Mariä sei nicht „*de fide*“, aber er läßt die Möglichkeit offen, daß sie vielleicht doch zur geoffenbarten Glaubenslehre gehöre und einmal definiert werde: „*Catharinus autem lib. 4 contra Caietanum et in opusculo de Conceptione contendit esse de fide [scil. doctrinam de Assumptione]. Sed revera non est, quia neque est ab Ecclesia definita, nec est testimonium Scripturae aut sufficiens traditio, quae infallibilem faciat fidem. Est igitur iam nunc tam recepta haec sententia, ut a nullo pio et Catholico possit in dubium vocari aut sine temeritate negari.*“ Bis hierher wird Suarez auch von Ernst zitiert (S. 30). Der gleich folgende Satz des *Doctor eximius* lautet aber: „*Atque adeo videtur habere eum gradum certitudinis, quem habet alia veritas supra tractata de sanctificatione Virginis in utero matris.*“²

Jetzt ist letztere Wahrheit, die Unbefleckte Empfängnis, ein feierlich definierter Glaubenssatz. Für seine Zeit hielt Suarez den Sicherheitsgrad beider Lehren für gleich. Der dogmatische Fortschritt der einen Lehre könnte auch der andern einmal beschieden sein. Suarez selbst zeigt durch sein „*iam nunc*“, daß er einen weiteren Fortschritt der Lehre von der Himmelfahrt nicht für unmöglich hält, und wir werden ihm kein Unrecht tun, wenn wir seinen Satz: „*nec est testimonium Scripturae aut sufficiens traditio*“, in seinem Sinne dahin deuten, daß für ihn und nach dem damaligen Stand der Wissen-

¹ Vgl. Denzinger n. 1792; Denzinger = Denzinger-Bannwart-Umberg, *Enchiridion Symbolorum etc.* ^{14–15} (Friburgi 1922); *Codex Iuris canonici*, can. 1323, § 1.

² Suarez, *In 3 D. Thomae, De mysteriis* 21, 2 9; ed. Vivès 19, 318.

schaft die Glaubensquellen nicht klar genug flossen. Zu diesem Urteil berechtigen uns seine früheren Ausführungen über die Unbefleckte Empfängnis, auf die er hier hinweist: „Dico tamen primo veritatem hanc, Virginem esse conceptam sine peccato originali, posse definiri ab Ecclesia, quando id expedire iudicaverit.“ Er beruft sich darauf, daß die Kirche auch früher ähnliche Streitfragen endgültig entschieden habe, und zwar ohne eine neue ausdrückliche Offenbarung empfangen zu haben, z. B. über die eingegossenen Tugenden, über die Zugehörigkeit gewisser Bücher zur Heiligen Schrift, über das Freisein der allerseligsten Jungfrau von läßlichen Sünden. Dann kommt er auf Mariä Himmelfahrt zu sprechen: „Addi etiam potest exemplum de resurrectione eius, de gloriosa assumptione, et de sanctitate nativitatis eius; ex his enim aliqua iam sunt de fide, alia vero sunt fidei proxima, et nullus dubitat quin tandem possint definiri.“¹ Im folgenden Satze zeigt Suarez den Gang eines solchen dogmatischen Fortschrittes: die unter der Leitung des Heiligen Geistes wachsende allgemeine Zustimmung der Kirche bringt über die Tatsache der Offenbarung allmählich eine solche Klarheit, daß die Kirche zur Definition schreiten kann: „Ad hanc definitionem satis est, ut aliqua supernaturalis veritas in traditione vel Scriptura implicate contenta sit, ut, crescente communi consensu Ecclesiae, per quam saepe Spiritus Sanctus traditiones explicat vel Scripturam declarat, tandem possit Ecclesia definitionem suam adhibere, quae vim habet cuiusdam revelationis respectu nostri propter infallibilem Spiritus Sancti assistentiam.“²

Weil also bedeutende Theologen des 16.—18. Jahrhunderts ziemlich klar zu verstehen geben, daß sie die Zugehörigkeit der Himmelfahrt Mariä zu dem mit dem Tode der Apostel abgeschlossenen Glaubensschatz nicht leugnen wollen, ist es nicht berechtigt, für das 16.—18. Jahrhundert eine *sententia communis theologorum* gegen das Geoffenbartsein jenes Geheimnisses zu behaupten.

¹ Suarez, *De mysteriis* 3, 6 4; 19, 47 sq.

² Ibid. — Auf die wahre Stellung des Suarez in dieser Frage hat der Darstellung von Ernst gegenüber N. Paulus hingewiesen: Suarez über die Definierbarkeit der Himmelfahrt Mariä. *ZkathTh* 48 (1924) 633 f.

Dazu kommt noch, daß in dieser Zeit mehrere namhafte Theologen sich für das Geoffenbartsein und damit einschlußweise für die Definierbarkeit aussprechen. Hier hilft uns auch der sonst gern eigene Wege gehende Ambrosius Catharinus O. P. († 1553). In der Frage der Unbefleckten Empfängnis hat Catharinus sich auf die richtige Seite gestellt. Er dürfte auch Recht behalten mit seiner Ansicht, daß die Himmelfahrt Mariä geoffenbart sei. Die eigenen Worte des Catharinus sind nicht so leicht zu finden. Die Angaben bei Suarez (*De mysteriis* 21, 2, 9) lauten recht allgemein: „Lib. 4 contra Caietanum et in opusc. de Conceptione.“ Vielleicht meint er folgende Worte, die lib. 4 contra Caietanum stehen: „Nec obstat quod ait [Caietanus] de assumptione Beatae Virginis ac sanctificatione, quas si quis non credat (ut ille inquit), non erit haereticus: non obstat, inquam, quia non apparent circa haec ullae determinationes expressae et praecepta fidei data ab ecclesia: sed solum quidam tacitus et diuturnus consensus. Et ideo, qui haec negaret, non auderem dicere illum non esse haereticum, quamquam ecclesia forte non condemnaret ut haereticum: non enim sequitur, non habetur ab ecclesia ut haereticus, ergo non est haereticus.“¹

In dem zweiten von Suarez zitierten Werk des Ambrosius Catharinus lesen wir: „Iam ipsa Ecclesia festum celebrat Assumptionis eius, quae etiam pie credere se profitetur eam in coelos cum corpore a filio suo assumptam, sicut et Propheta satis clare vaticinans nobis tradidit, quum dixit: ‚Surge Domine in requiem tuam, tu et arca sanctificationis tuae‘.“² Hier scheint das „pie credere“ wirklich eine „fides divina“ zu bedeuten, die sich von der „fides divina“ im strengen Sinne dadurch unterscheidet, daß die Kirche zu der Zeit, wo sie das Geheimnis nur „pie credit“, noch nicht streng von allen den Glauben daran verlangt.

¹ F. Ambrosii Catharini Politi Senensis Ord. Praed. Annotationes in Commentaria Caietani denuo . . . redditae (Lugduni 1542) 289, lib. 4 § „Miratus etiam sum“ gegen Ende. — Ibid. 361, lib. 4 § „Contra tertiam probabilitatem“: „Beata Virgo sola ex toto liberata fuit [a vinculis mortis], ut iam pie recepit et credit et veneratur omnis Ecclesia Christianorum.“

² Opuscula F. Ambro. Cath. Politi Senen. Ord. Praed. magna ex parte iam edita, et ab eodem recognita . . . (Lugduni 1542). Disputatio pro Immaculata Dei Genitricis Conceptione p. 84, lib. 3, nona persuasio.

In einem dritten von Suarez nicht genannten Werk desselben Dominikaners, das eigens über die Himmelfahrt Mariä handelt, erklärt der Verfasser in der Einleitung: „Postquam Ecclesia in festo Assumptionis eius hanc fidem profitetur, ut declarabimus, ac in eam Catholici doctores ac religiosae mentes magno consensu concurrunt, perfidi animi ac maligni esse, puto, resistere, ac valde duri non consentire.“¹

Bei Adam Tanner S. J. († 1631) lesen wir: „B. Virgo post absolutum vitae cursum ad coelum gloriosa evecta est secundum animam et paulo post etiam secundum corpus; sicut universa credit et ipso etiam communi et publico assumptionis festo testatur Ecclesia; ex communi consensu et traditione veterum Patrum, quam refert Athanasius seu quisquis est auctor sermonis de sanctissima Deipara et Nicephorus. . . . Omnes scholastici aliique scriptores pii consentiunt, quidquid olim nonnulli dubitaverint.“²

In diesem Zitat kommt es uns nicht auf seine Quellen, sondern auf seine eigene Überzeugung an.

Franz Amicus S. J. († 1651) gibt seine Ansicht zu erkennen in seiner Abhandlung über den Glauben und die Überlieferung: „Earum [traditionum], quae a Christo vel ab Apostolis sunt, aliae ad fidem, ut quod Deipara fuerit semper virgo, quod sit in coelum assumpta, quod nunquam venialiter peccarit, aliae ad mores pertinent.“³

Und kurz darauf noch einmal: „Primo sufficienter proponitur traditio fide divina credenda, si illa proponatur per definitionem alicuius Concilii generalis. . . . Proponitur sufficienter 2., si nullo contradicente ab universa Ecclesia servatur et creditur. Talis videtur assumptio Deiparae, quae ubique celebratur et creditur, nullo fidelium contradicente. Ratio: huiusmodi traditiones hoc ipso censentur ab Ecclesia approbari, quod ab ipsa inviolabiliter servantur.“⁴

¹ Ibid., zweite Seitenzählung 104. De consummata gloria solius Christi ac Divae Virginis, alinea 1.

² Adam Tanner S. J., Theologia scholastica. Tom. 4, disp. 2 de oeconomia Verbi, q. 1, dub. 5, n. 141 (Ingolstadii 1627) 547.

³ Franciscus Amicus S. J., Coursus theologicus. De fide 5, 3. 4 (Antwerpiae 1650) 70.

⁴ Ibid. De fide 5, 19. Tom. 4, 73.

Der Skotist Angelus Vulpes a Monte piloso O. Min. Conv. († 1647) erklärt die Himmelfahrt Mariä für einen Gegenstand des Glaubens, und zwar des göttlichen Glaubens, wie sich aus dem Zusammenhang ergibt: „Firmiter credenda est Maria mox resurgens, veluti Regina Sanctorum omnium, assumpta ad hoc praedictum Empyreum Coelum.“¹ Gegen den Einwand: „Ex Sacra Scriptura expresse non habetur Mariae resurrectio, nec eius ad Coelum cum corpore assumptio; immo nec ab Apostolis aliqua in Catholica Ecclesia facta est certa traditio . . .“ bemerkt er: „Multa habeo vobis dicere, quae non potestis portare modo“, dixit Christus Apostolis apud Ioannem. Ideo non est mirum, si aliqua sunt nunc credenda de necessitate salutis, nec in S. Scriptura canonica explicite revelata nec ab Apostolica traditione accepta, sed in dies a Spiritu Sancto per os Catholicae Ecclesiae determinata, sive potius immediate revelata pro exigentia eiusdem Ecclesiae, quae sub progressu fidei successu temporis more humano adolescit et virescit.“² Sollte Vulpes damit sagen wollen, der Glaubensschatz sei nicht mit dem Tode der Apostel abgeschlossen, so können wir ihm hierin nicht beistimmen. Übrigens sagt er gleich darauf, die assumptio sei in der Heiligen Schrift „obscure revelata“. Er läßt sich den Einwand machen: „Res tanti momenti de resurrectione Mariae eiusque assumptione cum corpore in Coelum ratione maternitatis Dei esset saltem in S. Scriptura obscure revelata“, und er antwortet: „Utique sic obscure revelata est de facto, ex intellectu fidei probatorum Theologorum etiam explicite ex S. Scriptura canonica syllogistice deducta cum evidenti illatione. Ab eis oraculum propheticum digne de Christi resurrectione post mortem pronuntiatum: ‚Surge Domine in requiem tuam‘ (Ps. 131, 8), ad resurrectionem Mariae quoque post mortem usurpatur ex verbis sequentibus: ‚Tu et arca sanctificationis tuae‘.“³

Ein anderer Skotist, Crescentius Krisper († 1749)⁴ neigt wenigstens zur Bewertung der Lehre mit de fide: „B. Virgo

¹ Angelus Vulpes, O. Min. Conv., *Sacrae theologiae Summa Ioannis Duns Scoti Doctoris subtilissimi et Commentaria*. Tom. 3 partis 4, *Disputatio ultima* n. 1 (Neapoli 1646) 502.

² *Ibid.* n. 10, 504.

³ *Ibid.* n. 11, 504.

⁴ *Theologia Scholae Scotisticae*. Tom. III, tract. 8, *dist. ultima* n. 11 (Augustae Vindel. et Oeniponti 1748) 500.

post mortem suam . . . non tantum anima, sed etiam corpore paulo post in coelos assumpta est. Est de fide praesertim quantum ad animam. Quantum vero ad corpus, id pariter pie credit tota Ecclesia.“

So glauben wir uns zu dem Satz berechtigt: Eine *sententia communis theologorum* darüber, daß die Himmelfahrt Mariä nicht von Gott geoffenbart und der Kirche nicht als geoffenbarte Wahrheit anvertraut sei, besteht für das 16.—18. Jahrhundert nicht.

II.

Sie besteht auch nicht für das 13.—15. Jahrhundert. Gegen das Vorhandensein einer solchen *sententia communis* spricht schon der Umstand, daß sich die Theologen der folgenden Jahrhunderte, wenigstens soweit wir sehen, weder auf eine solche Gemeinlehre berufen noch sich durch sie gebunden oder gehindert fühlen. Um für die Zeit des 13.—15. Jahrhunderts eine *sententia communis theologorum* zu behaupten, müßten wir doch wohl diese Ansicht bei den großen Koryphäen ausgesprochen finden, wenigstens bei vielen oder fast allen. Wie steht es damit?

Der hl. Thomas kommt an fünf Stellen auf die Himmelfahrt Mariä zu sprechen. An drei Stellen redet er von ihr einfachhin, ohne eine Bewertung beizufügen: „*Quidam autem sunt mortui, et hi sunt in duplici statu: quia quidam in plena participatione beatitudinis, et hoc est corpus Christi [verum et mysticum], quod iam resurrexit, sicut ipse Christus et Beata Virgo, et hi signantur per partem in calicem missam.*“¹ — Von derselben symbolischen Bedeutung der beim heiligen Meßopfer in den Kelch gesenkten Partikel der konsekrierten Hostie handelt die Stelle in der Summa: „*Pars oblata in calicem missa corpus Christi, quod iam resurrexit, monstrat, scilicet ipsum Christum et B. Virginem, vel si qui alii sancti cum corporibus iam sunt in gloria.*“² — „*Resurrectio aliorum differtur usque ad finem mundi, nisi aliquibus ex privilegio ante concedatur, ut Beatae Virgini, et. ut pie creditur, beato Ioanni Evangelistae.*“³ —

¹ In 4 Sent. d. 12, q. 1, a. 3, sol. 3.

² S. th. 3, q. 83, a. 5 ad 8.

³ *Expositio Symboli* a. 5.

An der vierten Stelle fügt er ein „credimus“ bei: „Tertia [maledictio] fuit communis viris et mulieribus, ut scil. in pulverem reverterentur; et ab hac immunis fuit Beata Virgo, quia cum corpore est assumpta in coelum. Credimus enim, quod post mortem resuscitata fuerit et portata in coelum.“¹ — An der fünften Stelle vergleicht er die Himmelfahrt mit der Heiligung Mariä im Schoße ihrer Mutter: „Sicut tamen [Pseudo-] Augustinus in sermone de Assumptione ipsius Virginis rationabiliter argumentatur, quod cum corpore sit assumpta in coelum, quod tamen Scriptura non tradit, ita etiam rationabiliter argumentari possumus, quod fuerit sanctificata in utero; rationabiliter enim creditur, quod illa quae genuit Unigenitum a Patre, plenum gratiae et veritatis, prae omnibus aliis maiora privilegia gratiae acceperit; unde, ut legitur Luc. 1: Angelus ei dixit: Ave, gratia plena.“²

An keiner dieser Stellen spricht der hl. Thomas die Ansicht aus, die Himmelfahrt Mariä gehöre nicht zum geoffenbarten Glaubensschatz. Sicher sagt er das nicht an den drei ersten Stellen; bei der vierten Stelle sagt er einfach: „credimus“, ohne zwischen „fides divina“ oder „ecclesiastica“ oder „pia“ zu unterscheiden. An der fünften Stelle sagt er, die Lehre stehe nicht in der Heiligen Schrift. Aber der hl. Thomas weiß, daß auch eine nicht in der Heiligen Schrift stehende Lehre geoffenbart sein kann. Übrigens neigen manche Theologen zu der Ansicht, daß die Lehre auch in der Heiligen Schrift enthalten sei. Und wenn der Aquinate sagt: „rationabiliter argumentatur“, so leugnet er auch damit nicht den Offenbarungscharakter. Es kann sehr wohl eine Lehre zugleich als theologische Schlußfolgerung aus einem Dogma ableitbar und doch zugleich auch formell geoffenbart sein, wie etwa die Lehre von dem zweifachen Willen in Christus.

Der sel. Albert der Große fügt den zwölf Gründen, die er für die leibliche Himmelfahrt Mariä beigebracht hat, die Worte hinzu: „His rationibus et auctoritatibus et multis aliis manifestum est, quod beatissima Dei mater in corpore et anima super choros Angelorum est assumpta. Et hoc modis omnibus

¹ Expositio Salutationis angelicae.

² S. th. 3, q. 27, a. 1.

credimus esse verum.“¹ Bei der sofort sich anschließenden Lösung der Schwierigkeiten unterscheidet er vier Arten von Sätzen: solche, die klar und ausdrücklich in der Heiligen Schrift stehen; solche, die apokryphen Ursprungs und ganz unsicher sind; drittens Streitfragen, z. B. ob Gott alles zugleich geschaffen habe; viertens: „quod quidem in Scriptura Bibliae non est expresse determinatum, nec ex evidentia sua manifestum, tamen ex consequentia Scripturae et apparentia rationum ita est probabile, quod nulla Scriptura et nulla ratio habet aliud opponere in contrarium; et illud est pie credendum.“ Die Hauptfrage für uns ist wieder, ob Albert die Meinung vertritt, die Himmelfahrt Mariä sei nicht geoffenbart. Sicher sagt er das nicht ausdrücklich. Auch er weiß, daß es neben der Heiligen Schrift eine Tradition gibt; ja er führt selbst eine Schriftstelle für die Assumptio an, nämlich Ps. 131, 8. Das „probabile“ bedeutet nicht notwendig unser deutsches Wahrscheinlich, es ist etwas, das man billigen und dem man getrost beistimmen kann; so sagt Petrus Lombardus²: „Augustinus rationibus probabilibus et irrefragabilibus aperte demonstrat in lib. 7 de Trinitate.“ Aber selbst wenn Albert die Himmelfahrt Mariä nur als wahrscheinlich im gewöhnlichen Sinne bezeichnete, läge darin noch nicht die Leugnung ihres Geoffenbartseins; es genügt die Leugnung des eigenen sichern Wissens um eine diesbezügliche Offenbarung. Der hl. Thomas³ erklärt: „Nitemur ad manifestationem illius veritatis, quam fides profitetur et ratio investigat, inducendo rationes demonstrativas et probabiles.“ Vinzenz von Lerin⁴ redet von „magistri probabiles“. Man begegnet auch dem Ausdruck: „probabiles Patres, ἐγκρίτοις πατέσιν“⁵.

Vom hl. Bonaventura⁶ haben wir sechs Predigten über die Aufnahme Mariä in den Himmel. Während der seraphische

¹ Albert M., *Quaestiones super evangelium* „Missus est“, q. 132; ed. Vivès 37, 186.

² Sent. 1, 19 7; ed. Quaracchi I² (1916) 131.

³ C. gent. 1, 9.

⁴ *Commonitorium* 3, 4; ML 50, 641; G. Rauschen, *Florilegium patristicum*, fasc. V (Bonnae 1906) 13.

⁵ Concil. Constantinop. III. Denzinger n. 290. — Kirch, *Enchiridion fontium historiae ecclesiasticae*⁴ (Friburgi 1923) n. 1063.

⁶ Op. omn. 9, 687—706.

Lehrer in Bezug auf die Unbefleckte Empfängnis die verneinende Ansicht für die allgemeinere, vernünftigere und sicherere hält¹, hat er bezüglich der Himmelfahrt nicht das geringste Bedenken. Daß er ausdrücklich ihren Offenbarungscharakter behaupte, finden wir nicht, aber auch nicht, daß er ihn leugnete. In der ersten Predigt² schließt er aus der vollendeten Seligkeit Mariä auf ihre Himmelfahrt: „Cum enim dicitur innixa super dilectum suum et deliciis affluens propter consummatam eius beatitudinem; et beatitudo non esset consummata, nisi personaliter ibi esset, et persona non sit anima, sed coniunctum: patet quod secundum coniunctum, id est corpus et animam, ibi est; alioquin consummatam non haberet fruitionem.“ — In der zweiten Predigt sagt er im Anschluß an denselben Text des Hohenliedes: „Istis deliciis super Sanctorum collegium affluebat non solum quantum ad animam, verum etiam quantum ad corpus proprium, quod pie glorificatum in assumptione animae esse creditur et probatur.“³

III.

Auch für das 8.—12. Jahrhundert liegt keine *sententia communis* der Theologen gegen das Geoffenbartsein der Himmelfahrt Mariä vor. Wenn man von einem *consensus theologorum* oder auch von einer *sententia communis* derselben redet, so denkt man gewöhnlich an diejenigen Theologen, die seit dem 12. oder 13. Jahrhundert unter den Augen der Kirche ihre Lehrtätigkeit ausübten. Man kann aber auch für die früheren Jahrhunderte eine ähnliche Aufstellung machen.

Etwa gegen Ende des 8. Jahrhunderts erhoben sich bei einigen Katholiken des Abendlandes Zweifel an der Lehre und damit auch an ihrem Geoffenbartsein. Es trat eine Verdunklung des Geheimnisses ein. Ein Haupturheber der Bedenken ist ein Pseudo-Hieronymus. In einem mit den Worten *Cogitis me* beginnenden Briefe an die fingierten Adressatinnen Paula und Eustochium schreibt er⁴: „Quomodo autem vel quo tempore aut a quibus personis sanctissimum corpus eius inde [ex

¹ Ibid. 3, 67 sq.; In 3 Sent., d. 3, p. 1, a. 1, q. 2, concl. 1.

² Op. omn. 9, 690 a. ³ Ibid. 9, 692 a.

⁴ Epist. 9, 2; ML 30, 123 D.

sepulcro ‚in valle Iosaphat medio‘] ablatum fuerit vel ubi transpositum, utrumne resurrexerit, nescitur; quamvis nonnulli adstruere velint eam iam resuscitatam et cum Christo immortalitate in coelestibus vestiri.“ Also zugleich ein Zeugnis dafür, daß „nonnulli“ an der Auferweckung Mariä festhalten. Auch er will die Tatsache nicht leugnen, ja er hegt einen gewissen Wunsch, sie möchte wahr sein. Nachdem er die Ansicht erwähnt hat, nach der die bei Christi Auferstehung aus dem Grabe gestiegenen Gerechten schon jetzt in ihren Leibern mit Christus herrschen, fährt er fort: „Quod (quia Deo nihil est impossibile) nec nos de beata Maria Virgine factum abnuimus, quamquam propter cautelam (salva fide) pio magis desiderio opinari oporteat, quam inconsulte definire, quod sine periculo nescitur.“ Das ist keine Leugnung der Tatsache und keine Leugnung der Offenbarung. Von diesem Pseudo-Hieronymus berichtet uns noch um 1200 der Bischof von Cremona: „Sermo vero Hieronymi: ‚Cogitis me, Paula et Eustochium‘, a quibusdam legitur in Ecclesia, sed factus est ad hoc, ut legatur in capitulo et in mensa.“¹

Die Quelle der Unsicherheit scheint bei dem Pseudo-Hieronymus eine doppelte zu sein: Er meint, die Annahme der leiblichen Himmelfahrt Mariä stütze sich auf ein apokryphes Buch und auf eine unsichere Schlußfolgerung aus der Tatsache des leeren Mariengrabes. Nachdem er einmal diese doppelte falsche Meinung sich zu eigen gemacht, gelangt er folgerichtig zu seinem Zweifel. Vor dem apokryphen Buch warnt er die Adressatinnen: „Ne forte, si venerit in manus vestras illud apocryphum De Transitu eiusdem Virginis, dubia pro certis recipiatis; quod multi latinorum pietatis amore, studio legendi carius amplectuntur; praesertim cum ex his nihil aliud experiri possit pro certo, nisi quod hodierna die gloriosa migravit a corpore.“²

Nun können wir weiter vermuten, daß die Warnung vor der apokryphen Schrift zurückgeht auf das Dekret des Papstes Gelasius (492—496) über die Bücher. Dort wird unter den von der Kirche nicht angenommenen Büchern auch ein Liber qui

¹ ML 213, 420 C.

² ML 30, 123 C.

appellatur Transitus [in einigen Handschriften dazu: i. e. assumptio] sanctae Mariae apocryphus aufgeführt¹. Der Papst wollte damit die Assumptio selbst nicht verwerfen, wie er mit der Ablehnung des Buches „Liber de infantia Salvatoris apocryphus“ nicht die Kindheit Jesu leugnen wollte. Da aber die Assumptio nicht, wie die Kindheit des Heilandes, klar in der Heiligen Schrift enthalten war, konnte hier und da die Meinung aufkommen, die Assumptio selbst sei zweifelhaft.

Von dem Pseudo-Hieronymus zeigt sich ein Pseudo-Ildephons beeinflusst, von dem uns sieben Predigten über die Assumptio erhalten sind. Am Schluß der fünften Predigt weist er auf seinen Gewährsmann hin: „Qui ad plenum vult cognoscere gloriam solemnitatis hodiernae, sermonem, quem supradictus pater Hieronymus edidit ad sanctam Paulam et Eustochium filiam eius virginem, . . . legat.“² Und in der folgenden Predigt äußert er seine Zweifel, nicht ohne zugleich ein Zeugnis für das Festhalten vieler Gläubigen an der leiblichen Himmelfahrt Mariä abzulegen: „Nec sane illud omittere debemus, quod multi pietatis studio libentissime amplectuntur, eam hodierno die a filio suo Domino Iesu Christo ad coeli corporaliter sublevatam palatia. Quod licet pium sit credere, a nobis tamen non debet affirmari, ne videamur dubia pro certis recipere.“³

Sein Nichtwissen bekennt auch etwa im 8. Jahrhundert ein Pseudo-Augustinus (I., im Gegensatz zu einem gleich zu nennenden zweiten Pseudo-Augustinus): „Vera autem de eius assumptione sententia haec esse probatur, ut secundum Apostolum, sive in corpore, sive extra corpus ignorantes (2 Cor. 12, 2), assumptam super Angelos credamus.“⁴ Hier ist übrigens das Wort „assumpta“ in einem allgemeineren Sinne, nämlich von

¹ Andreas Thiel, *Epistolae Romanorum Pontificum genuinae* (Brunsbürgae 1868) 465. — E. von Dobschütz, *Das Decretum Gelasianum. Texte und Untersuchungen* 38 (1912) 53 303. — Über die Echtheit des Dekretes siehe O. Bardenhewer, *Geschichte der altkirchlichen Literatur* IV¹⁻² (Freiburg 1924) 626.

² ML 96, 264 A.

³ Ibid. 96, 266 C sq.; 265 C—268 längere Anmerkung zur Erklärung und Entschuldigung dieses Verfassers.

⁴ ML 39, 2130; sermo 208, 3 in Appendice ad sermones S. Augustini. Als Verfasser gilt Ambrosius Autbertus oder Autpertus († 778); siehe die Anmerkung bei Migne, a. a. O.

der Aufnahme Mariä zur Seligkeit, „sive in corpore, sive extra corpus“, verwendet. Das ist aber nicht der gewöhnliche Sprachgebrauch. Der Verfasser fürchtet ähnlich wie der vorhin genannte Pseudo-Hieronymus einen schlimmen Einfluß der Apokryphen: „Sicut iam in consuetudinem Christi suscepit Ecclesia, hodierna die ad coelos assumpta fuisse traditur virgo Maria. Sed quo ordine hinc ad superna transierit regna, nulla catholica narrat historia. Non solum autem respuere apocrypha verum etiam ignorare dicitur haec eadem Dei Ecclesia.“¹

Eine weitere Spur der Unsicherheit finden wir auch in einer Sammlung von „Capitula Ecclesiastica“ aus der Zeit Karls des Großen: „19. Hae sunt festivitates in anno quae per omnia venerari debent: natalis Domini, sancti Stephani. . . . De assumptione sanctae Mariae interrogandum reliquimus.“² Das Konzil von Mainz 813 ist aber ganz entschieden in Bezug auf diese Festfeier: „Festos dies in anno celebrare sancimus, hoc est diem dominicum Paschae . . . , adsumptionem sanctae Mariae.“³ Auf die genannte Anfrage bezüglich des Festes bezieht sich nach der Vermutung der Mauriner eine fälschlich dem hl. Augustinus zugeschriebene Abhandlung: „De assumptione Beatae Mariae Virginis liber unus“, die mit den Worten beginnt: „Ad interrogata de Virginis matris Domini resolutione temporali et assumptione perenni, quid intelligam responsurus.“⁴ Dieser Pseudo-Augustinus (II.) entwickelt meisterhaft die Angemessenheitsgründe für die Nichtverwesung des heiligen Leibes Mariä und für ihre leibliche Aufnahme in den Himmel. Ja seine Begründung kommt einer eigentlichen theologischen Schlußfolgerung und sogar einer Entwicklung der Lehre aus andern Dogmen mindestens nahe. Man möchte sagen, dieser Pseudo-Augustinus hat für die Lehre von der Himmelfahrt Mariä eine ähnliche Bedeutung, wie Skotus für die Lehre von der Unbefleckten Empfängnis.

Es entspricht der Bescheidenheit eines solchen Verfassers unter diesen Umständen, daß er sich über die Bewertung der von

¹ ML 39, 2130, n. 2.

² MGH, Leges s. II 1 179, 19 und 413, 7 sqq. — ML 97, 326.

³ MGH, Leges s. III, Concilia 2, 269, 21 sqq. — Mansi 14, 73 C.

⁴ ML 40, 1141. — Mauriner-Ausgabe 6 (Antwerpen 1701) 729.

ihm verteidigten Lehre folgendermaßen ausdrückt: „Qui enim in vita prae ceteris illam gratia sui conceptus honoravit, pium est credere singulari salvatione eam in morte et speciali gratia honorasse“ (c. 5). — „Excellentiori quadam specialique prae-rogativa a Filio honoratur: possidens in Christo corpus suum quod genuit, clarificatum in dextera Patris; et si non suum per quod genuit, tamen suum quod genuit. Et quare non suum, per quod genuit? Si non obviaverit necdum perspecta auctoritas, vere credo, et per quod genuit“ (c. 6). Natürlich weiß der Verfasser, daß die Heilige Schrift nicht ausdrücklich in klarem Wortsinn die Himmelfahrt Mariä lehrt: „Quid ergo de Mariae morte, quid de eius assumptione dicendum est, unde divina Scriptura nihil commendat, nisi quaerendum ratione, quid consentiat veritati, fiatque ipsa veritas auctoritas, sine qua necesse est nec valeat auctoritas?“ (c. 2.) Daß er damit das Geoffenbartsein leugnen wolle, kann man ihm nicht zumuten. Es sei denn, daß man annehme, er habe von der Tradition oder von der Dogmenentwicklung oder vom typischen Schriftsinn kein richtiges Verständnis.

Albert der Große¹ hat den Pseudo-Hieronymus und den Pseudo-Augustinus I. als Zeugen gegen, den Pseudo-Augustinus II. als Zeugen für die Himmelfahrt aufgeführt und auf die Gegenzeugnisse geantwortet. Daß die Schriften unecht waren, wußte er nicht; er hält sie für Werke des wirklichen Hieronymus bzw. Augustinus. Der hl. Thomas stellt diesem Pseudo-Augustinus II. das Zeugnis aus, daß er „rationabiliter argumentatur, quod cum corpore sit assumpta in coelum“².

Ernst meint von diesem zweiten Pseudo-Augustinus: „Der Anonymus zeigt sich durchaus nicht als Zeuge einer alten, in der Kirche fortlebenden Tradition. Wie aus der Heiligen Schrift, so weiß er auch aus der kirchlichen Überlieferung keine ‚auctoritas‘ für seine These anzuführen.“³ Es ist richtig, daß der Anonymus keine Vätertexte und auch nicht die Liturgie, etwa das Kirchengebet Veneranda aus dem Sakramentarium Gregors I., anführt; aber er ist doch in gewisser Beziehung

¹ Quaestiones super Missus est q. 132; ed. Vivès 37, 184.

² S. th. 3, q. 27, a. 1.

³ Theol.-prakt. Quartalschrift 77 (1924) 453.

ein Traditionszeuge. Denn er hat die Lehre von der leiblichen Himmelfahrt Mariä nicht erst aufgebracht, sondern vorgefunden. Er hält daran fest mit voller Überzeugung und zugleich mit jener bescheidenen Zurückhaltung, die in solchen Dingen angebracht ist, solange die Kirche noch nicht klar entschieden hat.

Die Zweifel des Pseudo-Hieronymus und Pseudo-Augustinus (I.) haben noch lange nachgewirkt. Wir erwähnten schon kurz vorher den Pseudo-Ildephons, der von diesem Hieronymus abhängig ist. Insbesondere scheint auch das „Martyrologium Usuardi“ beeinflusst zu sein, worin wir lesen: „Quo autem illud venerabile Spiritus sancti templum nutu et consilio divino occultatum sit, plus elegit sobrietas Ecclesiae cum pietate nescire, quam aliquid frivolum et apocryphum inde tenendo docere.“¹ Auch einige Prediger geben ihrem Nichtwissen Ausdruck, so der Bischof Atto von Vercelli († 960) in einer Predigt auf die „Assumptio Mariae“: „Corporis vero eius iam factam resurrectionem affirmare minime audemus, quia nec a sanctis Patribus hoc declaratum esse cognoscimus. Denique in valle Iosaphat eius sepulturae manet locus, ubi tamen eius non reperitur corpus. Sed qui de ea ineffabiliter carnem eduxit, ipse quid de eius sit corpore novit. Tamen, sive in corpore, sive extra corpus, super choros angelorum in coelis exaltatam confitemur.“ Das „sive in corpore, sive extra corpus“ ist uns bei Pseudo-Augustinus I. begegnet. Und doch fügt er gleich, merkwürdigerweise mit einem „enim“ hinzu, wozu er selber hinneigt: „Si enim veraciter omnes iustos resurrecturos cum propriis corporibus quandoque credimus, . . . quid mirum, si Mariae per quendam miserationis effectum Dominus anticipando praestitit, quod omnibus in fine saeculi sanctis donabit?“²

Der kritische Abt Guibert von St. Maria in Novizento († 1124) scheut sich vor einer festen Behauptung der Himmelfahrt Mariä, gestattet aber die innere Zustimmung: „Latenter quidem id minime sentire vetamur, quia tamen testimonia non adiacent, asserere prohibemur.“³ — Der Abt Isaac von Stella († 1155) beginnt eine Festpredigt mit den Worten: „De hodierna so-

¹ ML 124, 365. — Vgl. H. Jürgens, Zkath/Th 4 (1880) 628 f. Auch die folgenden Texte im Anschluß an die gute Zusammenstellung bei Jürgens.

² ML 134, 856 D sq.

³ Ibid. 156, 624 B.

lemnitate, id est beatae semper Virginis Assumptione, quid proprie dici queat, difficile invenitur. Patrum namque inclusi limitibus, quos praetergredi prohibitum est, nil aliud definire audemus, nisi quod hodierna die (sive cum corpore sive sine corpore nescio, Deus scit), . . . ad summum coelorum assumpta sit.“¹

Andere sagen unbedenklich: es wird fromm geglaubt, daß es so ist. So der hl. Fulbert von Chartres († 1028): „Credita itaque christiana pietas, quia Christus Deus Dei Filius matrem suam gloriose resuscitaverit.“² Das „itaque“ schließt er an die Erwähnung des leeren Mariengrabes an. — Ferner Bischof Sicardus von Cremona († um 1200): „Prius est assumpta in anima, et postmodum sicut pie creditur assumpta in corpore.“³

Bei andern lesen wir einfachhin „creditur“ oder „credimus“. So sagt Abaelard († 1142): „Nec animam solum, verum etiam corpus ad coelos hodie sustulisse creditur.“⁴ Als Beweis dient ihm nicht nur das leere Grab, das er mit Christi Grab vergleicht, sondern auch die Liturgie, nämlich die Worte der Festoration Veneranda aus dem Sakramentarium Gregors I.: „In qua [scil. diei festivitate] sancta Dei Genitrix mortem subiit temporalem, nec tamen nexibus mortis deprimi potuit“⁵, ferner das Zeugnis Gregors von Tours aus dessen „Liber miraculorum“ 1, 4.

Die Miscellanea im Anhang zu den Werken Hugos von St. Victor († 1141) haben die Worte: „Felix dies et praeteritis diebus felicio, in qua Virgo virginum, Sancta sanctorum, misericordiae mater assumitur, in qua cella aromatica, paradus deliciarum, angelorum gloria ad regalis solii celsitudinem sublimatur.“ Einige Zeilen weiter heißt es: „Septimum [scil. privilegium est], quod cum corpore suo (quantum credimus) in coelo vivit. Licet enim B. Hieronymus hic opiniones ponat, non tamen factum abnuat; sed rationis astutiae tota fidei colla submisit, in qua dicimus non impossibile Deo esse, ut illud

¹ ML 194, 1862.² Ibid. 141, 325 B.³ Ibid. 213, 420 A.⁴ Ibid. 178, 541 B.⁵ Ibid. 78, 133. — H. Lietzmann, Das Sacramentarium Gregorianum nach dem Aachener Urexemplar. Liturgiegesch. Quellen 3 (Münster 1921) 88, n. 148.

divinitatis habitaculum singulare corruptioni non subiaceat vel vermibus.“¹

Wieder andere stellen einfach die Tatsache hin, so Petrus Damiani († 1072) in einer Predigt, worin er unter anderm ausführt, daß Mariä Himmelfahrt in einer Hinsicht glänzender war, als Christi Himmelfahrt, da dem Heiland nur die Engelchöre, der Mutter Gottes aber der Heiland selbst mit den Engeln und Heiligen zum Empfang entgegenkamen. Von der leiblichen Aufnahme sagt er; „Tota conglomeratur angelorum frequentia, ut videat reginam sedentem a dextris Domini virtutum, in vestitu deaurato, in corpore semper immaculato.“² Den genannten Unterschied zwischen der Himmelfahrt Christi und Mariä hebt später auch Abaelard hervor³. Der hl. Bernard von Clairvaux († 1153) hat vier Predigten auf das Fest Mariä Himmelfahrt, deren erste mit den Worten beginnt: „Virgo hodie, gloriosa coelos ascendens, supernorum gaudia civium copiosis sine dubio cumulavit augmentis“⁴, die vierte: „Tempus loquendi est omni carni cum assumitur incarnati Verbi Mater in coelum, nec cessare debet a laudibus humana mortalitas, cum hominis sola natura supra immortales spiritus exaltatur in Virgine.“⁵ Die leibliche Aufnahme wird nicht gerade klar hervorgehoben. Vielleicht wirkt auch hier noch der Pseudo-Hieronymus nach; wenigstens finden wir ihn zitiert bei einem Schüler des hl. Bernard, dem Abte Guerricus, in einer seiner vier Predigten auf die Assumptio, allerdings nicht, um dessen zagende Aussprüche über die leibliche Aufnahme zu wiederholen, sondern um ihn sagen zu lassen, daß das Mariengrab im Tale Josaphat in einer Kirche gezeigt werde⁶.

Alles in allem: auch für die Zeit vom 8. bis 12. Jahrhundert können wir keine *sententia communis* der kirchlichen Lehrer

¹ Appendix ad Opera Hugonis a S. Victore. Miscellanea 5, 205; ML 177, 807 C 808 B.

² ML 144, 717 B.

³ Ibid. 178, 541 B.

⁴ Ibid. 183, 415.

⁵ Ibid. 183, 425.

⁶ Ibid. 185, 191 B. — B. Hänsler S. O. Cist., Die Marienlehre des hl. Bernhard (Regensburg 1917) 112 urteilt: „Was Bernhard hierüber überliefert bekam, das lehrte er auch selbst, nämlich: Maria sei mit Leib und Seele in den Himmel aufgenommen worden.“

und Prediger gegen das Geoffenbartsein der Himmelfahrt Mariä finden. Wir beobachten ein gewisses Ringen um den Besitzstand der Wahrheit. Niemand leugnet das Geheimnis selbst, wie es bezüglich der Unbefleckten Empfängnis geschah. Einige betonen ihr Nichtwissen und wollen dasselbe auch der Kirche zuschreiben. Andere, und besonders die Kirche selbst in ihrer Festfeier, halten fest an der Wahrheit. Die Frage nach der Offenbarung als Erkenntnisquelle wird von den Verteidigern der Lehre wenigstens nicht verneinend beantwortet.

Die intellektuelle Erfassung der sinnfälligen Einzeldinge nach der Lehre des hl. Thomas von Aquin

Von Franz Sladeczek S. J.

Unser Verstand erkennt direkt nur das Universelle; indirekt aber und durch eine gewisse Reflexion kann er auch die sinnfälligen Einzeldinge erfassen.“¹ Bündig drückt der hl. Thomas in diesen Worten seine Lehre von der intellektuellen Erfassung der sinnfälligen Einzeldinge aus. Diese Worte des Aquinaten wurden in ganz verschiedenem Sinne verstanden. Keine Meinungsverschiedenheit herrscht darüber, daß das eigentliche Objekt unseres Verstandes die abstrahierte Wesenheit der sinnfälligen Einzeldinge ist, und daß die sinnfälligen Einzeldinge selbst irgendwie vom Verstande erkannt werden. Über die Art und Weise aber, wie der Verstand die sinnfälligen Einzeldinge erkennt, gehen die Ansichten weit auseinander.

Drei Gruppen von Auslegern der Lehre des hl. Thomas können wir unterscheiden: Nach den einen werden die sinnfälligen Einzeldinge durch das Universelle und in ihm erfaßt, nicht bestimmt — so erkennen die Engel das materielle Einzelne im Universellen² —, sondern unbestimmt. Der Verstand erkennt nämlich, daß die abstrahierte Wesenheit nicht in sich subsistieren kann, und erschließt gleichsam daraus das Dasein eines bestimmten Einzelwesens, in dem diese Wesenheit existiert. Diese Ansicht wird vor allem von Cajetan vertreten³. Nach andern wird das sinnfällige Einzelding zusammen mit dem

¹ „Intellectus noster directe non est cognoscitivus nisi universalium. Indirecte autem, et quasi per quandam reflexionem, potest cognoscere singulare.“ S. th. 1, q. 86, a. 1. Wir behalten den Ausdruck „universell“ bei, weil er in verschiedenem Sinne aufgefaßt werden kann. In welchem Sinne er an dieser Stelle zu verstehen ist, muß erst eigens untersucht werden.

² S. th. 1, q. 55, a. 3; q. 57, a. 21; q. 89, a. 1 4. In 2 Sent. d. 3, q. 3, a. 2 3. C. gent. l. 2, c. 98 100. De ver. q. 8, a. 11; q. 10, a. 45. De an. a. 20. Quodl. 7, q. 1, a. 3.

³ „Concipitur singulare ab intellectu nostro non proprio, sed alieno conceptu, qui tamen est aliquo modo scilicet confuse et arguitive eius, non repraesentative.“ In part. 1, q. 86, a. 1. Vgl. De Maria, Anthropologia 285 ff.

Universellen erkannt. Das Universelle wird nämlich erfaßt als vom sinnfälligen Einzelding abstrahiert; dadurch wird das sinnfällige Einzelding miterfaßt. Dieses Miterfassen des Einzeldings geschieht nach den einen — so vor allem nach Johannes a S. Thoma und den meisten Auslegern¹ — durch Reflexion auf das Phantasma, welches das Einzelding darstellt, und von dem durch Präzision die Wesenheit abstrahiert wird. Nach andern, besonders älteren Thomisten, wie Capreolus², vollzieht sich das Miterfassen des Einzeldings durch Reflexion auf den Abstraktionsvorgang selbst, dessen Ausgangspunkt das Phantasma ist. Meist fassen die Ausleger den Reflexionsakt, sei es auf das Phantasma, sei es auf den Abstraktionsvorgang, als einen neuen, zweiten Erkenntnisakt auf, so daß der Verstand im ersten Akte nur die allgemeine Wesenheit erkennt. Kardinal Zigliara vertritt eine dritte Ansicht. Nach ihm wird das Universelle in und mit dem Einzelding erkannt. Die abstrahierte Wesenheit bildet mit dem sinnfälligen Einzelding, in dem sie erkannt wird, ein einziges Erkenntnisobjekt. Die Wesenheit ist das Formalobjekt, das erkannte Einzelding das Materialobjekt des ersten intellektuellen Erkenntnisaktes. Wie der Gesichtssinn die Farbe im farbigen Körper erkennt, so erfaßt der Verstand die Wesenheit im Einzelding selbst³.

¹ „Non requiritur ad cognitionem singularis reflexio supra proprium actum intellectus, quae est reflexio rigorose dicta, sed sufficit reflexio super phantasma, quod est actus alterius potentiae; dicitur tamen reflexio, quia est ordinatio actus et conversio ad potentiam, unde originatur ipsa cognitio intellectus. . . Sufficit reflexio ad obiectum repraesentatum in phantasmate, quod est singulare, hoc enim connotatur in ipsa specie abstracta ab intellectu agente, tamquam terminus a quo, qui relinquitur; exprimitur vero directe in ipso phantasmate.“ Johannes a S. Thoma, De anima q. 10, a. 4. Diese Ansicht scheint auch Dominicus Soto gehalten zu haben (In 1 phys., q. 2, a. 2). Ihm folgt Bañez (In part. 1, q. 86, a. 1). Ebenso wird sie vertreten vom Collegii Conimbricensis Cursus philosophiae, De anima l. 3, c. 45, q. 4, a. 3; Cosmus Alamanni, Summa philos. II 3, q. 101, a. 1. Unter den Neuscholastikern vertreten diese Ansicht unter andern Schiffini, Psychologia 569 ff.; Urraburu, Psychologia II 874 ff.; Lahousse, Psychologia 408 ff.

² In 1 Sent. d. 35, q. 2, a. 1; in 2 Sent. d. 3, q. 2; Iavellus, In 7 metaph., q. 16; Ferrariensis, In 1 Contra gent., c. 65. Unter den Neuscholastikern scheint Liberatore diese Ansicht zu teilen (Psychologia 46 ff.; Die Erkenntnistheorie des hl. Thomas von Aquin, übersetzt von E. Franz (1861) 237 ff.

³ „Intellectus humanus eatenus intelligit universalia per abstractionem, quatenus in sensibili imaginato ope intellectus agentis considerat univer-

Welches ist nun die Ansicht des hl. Thomas? In zwei Schriften behandelt Thomas ausdrücklich das intellektuelle Erfassen der sinnfälligen Einzeldinge, in den „*Quaestiones disputatae de veritate*“, der Frucht seiner Tätigkeit als Magister an der Pariser Hochschule in den Jahren 1256—1259, und in seinem reifsten Werke, der „*Summa theologica*“, deren erster Teil innerhalb der Jahre 1266—1268 geschrieben worden ist. In beiden Schriften behandelt er das Problem in verschiedener Weise. Es ist darum nicht nur die Frage zu untersuchen, welches seine eigentliche Ansicht über das intellektuelle Erfassen der Einzeldinge ist, sondern auch die Frage: Läßt sich eine Entwicklung in der Auffassung des hl. Thomas feststellen? Zunächst soll der Inhalt der beiden Darlegungen kurz wiedergegeben werden. In „*De veritate*“ sagt Thomas: „Unser Verstand kann das sinnfällige Einzelding direkt nicht erkennen, sondern direkt wird es von den sensitiven Erkenntnisfähigkeiten erfaßt. . . . Dagegen erkennt der Verstand das Einzelding durch eine gewisse Reflexion. Insofern er nämlich das ihm eigene Objekt, d. i. die allgemeine Wesenheit, erkennt, erfaßt er auch, auf seinen eigenen Akt reflektierend, diesen selbst, und weiterhin die Spezies¹, die das Prinzip dieses Aktes ist, und endlich das Phantasma, von dem die Spezies abstrahiert worden ist.“²

salia ipsa, non consideratis principiis materialibus seu individuantibus. Atqui fieri nequit, ut intellectus in sensibili individuo consideret directe et in concreto universale, quin indirecte et ut obiectum per accidens apprehendat simul individuum, in quo est universale ipsum.“ . . . Zigliara, *Summa philos.* II¹⁵ 357. Schon Fonseca scheint den hl. Thomas in diesem Sinne verstanden zu haben, obschon er sich nicht klar darüber ausspricht (In 1 metaph. c. 2, q. 3, sect. 5—7).

¹ Wir behalten den Ausdruck „Spezies“ bei, weil eine Übersetzung einer bestimmten Auslegung gleichkäme.

² „Unde patet, quod mens nostra singulare directe cognoscere non potest; sed directe cognoscitur a nobis singulare per virtutes sensitivas. . . . Sed tamen mens per accidens singularibus se immiscet, in quantum continuatur viribus sensitivis, quae circa particularia versantur. Quae quidem continuatio est dupliciter: Uno modo in quantum motus sensitivae partis terminatur ad mentem, sicut accidit in motu, qui est a rebus ad animam; et sic mens singulare cognoscit per quandam reflexionem, prout scilicet mens cognoscendo obiectum suum, quod est aliqua natura universalis, redit in cognitionem sui actus et ulterius in speciem, quae est actus sui principium, et ulterius in phantasma, a quo species est abstracta; et sic ali-

In der „Summa“ hingegen sagt er: „Der Verstand kann das einzelne in den materiellen Dingen nicht direkt und an erster Stelle erkennen. Der Grund ist: Das Individuationsprinzip in den materiellen Dingen ist die individuelle Materie. Der Intellekt kommt aber, wie bereits dargelegt¹, dadurch zur Erkenntnis, daß er die intellegible Spezies von dieser individuellen Materie abstrahiert; was aber von der individuellen Materie abstrahiert wird, ist universell; infolgedessen erkennt unser Intellekt direkt nur das Universelle. Indirekt aber und gleichsam durch eine gewisse Reflexion kann er auch das einzelne erkennen. Wenn nämlich auch der Verstand die intellegiblen Spezies abstrahiert hat, so kann er, wie bereits dargelegt², doch noch nicht durch sie (irgend etwas) wirklich (*actu*) erkennen. Um wirklich (bewußt) etwas zu erkennen, muß er sich den Phantasievorstellungen zuwenden, in denen er die intellegiblen Spezies erfäßt, wie es Aristoteles im dritten Buche über die Seele ausführt. So erkennt der Verstand das Universelle durch die intellegible Spezies direkt, indirekt aber die Einzeldinge, die durch die sinnlichen Vorstellungen (*phantasmata*) dargestellt werden. Auf diese Weise kommt der Verstand zur Bildung des Urteils: Sokrates ist ein Mensch.“³ In ähnlicher Weise wie in der „Summa“ äußert sich Thomas in seinem Kommentar zu Aristoteles' Schrift über die Seele⁴, den er ungefähr zu derselben Zeit abgefaßt hat wie den ersten Teil der „Summa“.

Um festzustellen, wie Thomas das intellektuelle Erfassen des sinnfälligen Einzeldinges in beiden Schriften, in „De veritate“ und in der „Summa theologica“, versteht, muß zunächst bestimmt werden, was er mit der abstrahierten Wesenheit meint, die der Verstand direkt und an erster Stelle erkennt, und ferner, wie der Verstand diese Wesenheit erkennt. Dann

quam cognitionem de singulari accipit“ (De ver. q. 10, a. 5 c.). — In 2 Sent. d. 3, q. 2, a. 3 ad 1. Vgl. In 4 Sent. d. 50, q. 1, a. 31; De ver. q. 2, a. 6: De an. a. 20 ad 1 (secundae seriei obiectionum).

¹ S. th. 1, q. 85, a. 1.

² Ibid. q. 84, a. 7.

³ Ibid. q. 86, a. 1. Vgl. q. 89, a. 4; Opusculum de principio individuationis; Quodl. 7, a. 3; 12, a. 1.

⁴ In 3 de an., lect. 8 12 13 16. Vgl. In 7 eth., lect. 3.

läßt sich auch die Frage leichter beantworten: Was ist nach Thomas die Reflexion, durch die der Verstand das sinnfällige Einzelding erkennt?

I.

Um den Sinn dieses Satzes: Unser Verstand erkennt direkt nur das Universelle¹, zu verstehen, fragen wir zunächst: Was bezeichnet der Ausdruck „das Universelle“ nach Thomas? Ferner: Was besagt die Abstraktion, durch die der Verstand das Universelle erfäßt?

In dreifacher Weise, sagt Thomas, kann man die Natur, die Wesenheit auffassen: als individuelle Natur, als universelle Natur, als absolut betrachtete Natur². Die individuelle Natur fällt mit dem Einzelding zusammen. Die universelle Natur fällt sachlich zusammen mit dem Allgemeinbegriff, der in sich ein einheitlicher Begriff ist, aber inhaltlich von verschiedenen Einzelwesen ausgesagt und somit seinem Inhalt nach in verschiedenen Individuen verwirklicht werden kann³. So wird z. B. der Allgemeinbegriff „Mensch“ seinem Inhalt nach verwirklicht in Sokrates, Plato usw. Die eigentliche (formelle) Universalität besteht in der inhaltlichen Aussagbarkeit ein- und derselben Natur, Wesenheit, von verschiedenen Individuen. Diese Aussagbarkeit nennt Thomas „intentio universalitatis“⁴. Die universelle Natur kann als solche nicht verwirklicht werden. Die

¹ „Intellectus noster directe non est cognoscitivus nisi universalium.“ S. th. 1, q. 86, a. 1.

² „Secundum Avicennam in sua Metaphysica triplex est alicuius naturae consideratio. Una, prout consideratur secundum esse, quod habet in singularibus, sicut natura lapidis in hoc lapide et in illo lapide; alia vero consideratio alicuius naturae secundum esse suum intelligibile, sicut natura lapidis consideratur, prout est in intellectu; tertia vero consideratio naturae absolute, prout abstrahit ab utroque esse, secundum quam considerationem consideratur natura lapidis vel cuiuscumque alterius quantum ad ea tantum, quae per se competunt tali naturae.“ Quodlib. 8, a. 1 c. Vgl. S. th. 1, q. 85, a. 2 ad 2; a. 3 ad 1; 1, 2, q. 29, a. 6; De ente et essentia c. 4; De natura generis c. 57; De pot. q. 5, a. 9 ad 16; In 2 de anima, lect. 12; In 7 metaph., lect. 13.

³ „[Universale est] quod de pluribus praedicari natum est.“ (In 1 periherm. lect. 10). „[Universale est] quod pluribus inesse natum est“ (In 7 metaph. lect. 13). Vgl. „De natura generis“ c. 5; „De ente et essentia“ c. 4.

⁴ „Intentio universalitatis [ut scil. unum et idem habeat habitudinem ad multa] provenit ex abstractione intellectus“ (S. th. 1, q. 85, a. 3 ad 1).

Aussagbarkeit von verschiedenen Individuen kommt der Wesenheit nur zu auf Grund der abstrahierenden Tätigkeit des Verstandes¹, sie ist aber in den Dingen selbst fundiert².

Scharf zu unterscheiden von der universellen Natur ist die absolut betrachtete Natur. Diese läßt sich am besten bestimmen aus ihrem Verhältnis zur individuellen Natur und zur universellen Natur. Die Wesenheit, absolut betrachtet, ist weder singulär noch universell; sie sieht von beidem ab und besagt nur die wesentlichen Bestimmtheiten einer Natur rein in sich betrachtet. Die universelle Natur schließt notwendig in sich ein, daß sie von vielen einzelnen Individuen ausgesagt und darum vervielfältigt werden kann; die singuläre Natur schließt die Möglichkeit ihrer Vervielfältigung aus; die absolut betrachtete Natur schließt diese Möglichkeit weder ein noch aus, sondern sieht von beidem ab, ohne es zu leugnen, und besagt nur die Wesensbestimmtheiten der Natur, so z. B. die menschliche Natur nur die menschlichen Wesensbestimmtheiten („humanitas“ — „animalitas“ — „rationabilitas“). Thomas sagt geradezu, die absolut betrachtete Natur ist weder eine noch eine vervielfältigte („nec una nec plures“); wäre sie eine vervielfältigte, dann wäre die menschliche Natur des Sokrates nicht eine, was absurd ist; wäre die absolut betrachtete menschliche Natur nur eine, dann wäre die menschliche Natur des Sokrates und die des Plato schlechthin ein- und dieselbe, was ebenso absurd ist. Man hat für die Einheit der absolut betrachteten Natur den Ausdruck „formale Einheit“ geprägt, die man aber im Gegensatz zur formalen Einheit der Skotisten eine negative Einheit nennt³. Die formale Einheit oder Wesenseinheit ist nämlich durch sich nicht genügend bestimmt, kann also als solche nicht existieren, sonst würde der Satz von

¹ „Non potest dici, quod ratio generis accidat naturae humanae secundum illud esse, quod habet in individuis, quia non invenitur in individuis natura humana secundum unitatem, ut sit unum quid conveniens cuilibet, quod ratio universalis exigit. Relinquitur ergo quod ratio speciei accidat naturae humanae secundum illud esse, quod habet in intellectu“ (De ente et essentia c. 4).

² In 1 Sent. d. 19, q. 5, a. 1. In 2 Sent. d. 17, q. 1, a. 1.

³ Vgl. Urraburu, Logica 647. Er verweist daselbst auf die Philosophen, die über die formale Einheit eingehender handeln. Vgl. Zigliara, Summa philosophica I¹⁵ 324 ff.

ausgeschlossenen Dritten und das Widerspruchsprinzip in Frage gestellt werden; sie muß also in den Geschöpfen — in Gott fällt sie mit der Individuation schlechthin zusammen¹ — durch etwas in sich bestimmt sein, was sie formal selbst nicht ist. Freilich setzt das die Möglichkeit eines wenigstens objektiv formalen, wenn auch nicht realen Unterschiedes voraus („*virtualis distinctio intrinseca*“), worüber Thomas selbst sich nicht näher ausspricht². Jedoch äußert er sich klar darüber, in welcher Weise die absolut betrachtete Natur bestimmt determiniert existieren kann. Sie kann sowohl in den einzelnen Individuen existieren wie im Verstande. In den einzelnen Individuen existiert sie individuell bestimmt, wenn sie auch formal nicht die Individuation selbst ist und auch durch sich die Individuation nicht besagt. Im Verstand existiert sie abstrahiert (präszindiert) von den individuellen Bestimmungen und infolgedessen kommt ihr dann auch die Universalität, die Aussagbarkeit von vielen Individuen, zu, obschon sie auch hier nicht die Universalität besagt und von ihr formal verschieden ist³.

¹ Vgl. S. th. 1, q. 3, a. 34.

² Am eingehendsten und gründlichsten hat über diese Frage gehandelt R. Lynceus, *Philosophia scholastica* I (1654) l. 8, tr. 5; III l. 2, tr. 4. Daß seine Darlegungen über die „*distinctio virtualis intrinseca*“ mit seiner Auffassung von dem Wesen der Einheit nicht widerspruchsfrei übereinstimmen, hat treffend dargelegt Lossada, *Logica* (1724) tr. 2, disp. 1, cap. 4 sqq. u. a. Diese Schwierigkeiten werden behoben durch die Einheitsauffassung, wie wir sie bei den großen Scholastikern vor Thomas finden, bei Albertus Magnus (In 1 Sent. d. 24, a. 3), Bonaventura (In 1 Sent. d. 24, a. 1, q. 1) u. a. Auch spätere Philosophen wie Vazquez (In 1 Sent. d. 128, c. 2) und andere folgen dieser Auffassung.

³ „*Natura vel essentia potest dupliciter considerari: Uno modo secundum naturam et rationem propriam; et haec est absoluta consideratio ipsius; et hoc modo nihil est verum de ea dicere, nisi quod conveniat sibi, secundum quod huiusmodi. . . Ideo, si quaeratur, utrum ista natura possit dici una vel plures, neutrum concedendum est; quia utrumque est extra intellectum humanitatis, et utrumque potest sibi accidere. Si enim pluralitas esset de ratione eius, numquam posset esse una, cum tamen una sit, secundum quod est in Sorte. Similiter si unitas esset de intellectu et ratione eius, tunc esset una et eadem natura Sortis et Platonis, nec posset in pluribus plurificari. Alio modo consideratur, secundum quod habet se in hoc vel in illo, et sic de ipsa praedicatur aliquid per accidens ratione eius, in quo est; sicut dicitur quod homo est albus, quia Sortes est albus, quamvis homini non conveniat in eo, quod est homo. Haec autem natura*

Thomas bezeichnet die absolut betrachtete Natur bisweilen auch mit dem Ausdruck „abstrahiertes Universale“¹, unterscheidet sie aber scharf von der eigentlich (formal) universellen Natur, dem Allgemeinbegriff. Damit ist die erste Vorfrage beantwortet. Es ist nun zu untersuchen, ob das Universelle, das der Verstand direkt und an erster Stelle erkennt, die absolut betrachtete Wesenheit oder die formal universelle Natur, der Allgemeinbegriff, ist. Zuvor soll aber erst die zweite Vorfrage geprüft werden: Was versteht Thomas unter dem Ausdruck „Abstraktion“?

Er unterscheidet eine Abstraktion des tätigen und des leidenden Verstandes. Die Abstraktion des tätigen Verstandes besteht darin, daß der tätige Verstand („intellectus agens“) mit Hilfe des Phantasmas als Instrumentalursache im leidenden Verstand die sog. „species intelligibilis“ erzeugt, d. i. eine Modifikation und Aktuation des leidenden Verstandes („intellectus possibilis“), durch die dieser befähigt wird, eine bestimmte Wesenheit bestimmt zu erfassen, zu erkennen². Die Abstraktion des leidenden Verstandes ist der bewußte Abstraktionsvorgang. Er besteht darin, daß eine Erkenntnisfähigkeit von einem Gegenstand einige Rücksichten erfaßt, ohne die andern Rücksichten dieses Gegenstandes zu beachten, obschon diese Rücksichten im Gegenstand voneinander nicht getrennt sind³.

habet duplex esse: unum in singularibus, aliud in anima... et secundum utrumque consequuntur accidentia dictam naturam; et sic in singularibus habet multiplex esse secundum diversitatem singularium; et tamen ipsi naturae secundum propriam considerationem, scil. absolutam, nullum istorum esse debet. Patet ergo quod natura hominis absolute considerata abstrahit a quolibet esse, ita quod non fiat praecisio alicuius eorum, et haec natura sic considerata est, quae praedicatur de omnibus individuis. Non tamen potest dici, quod ratio universalis conveniat naturae sic acceptae, quia de ratione universalis est unitas et communitas. Naturae autem humanae neutrum eorum convenit secundum suam absolutam considerationem.“ De ente et essentia c. 4.

¹ S. th. 1, q. 85, a. 2 ad 2.

² Ibid. q. 79, a. 2 3; q. 84, a. 6; q. 85, a. 1; 86, a. 1: Opusc. de natura Verbi; vgl. De pot. q. 8, a. 1; Quodlib. 5, a. 9, wo das Verhältnis der species intelligibilis zum bewußten Erkenntnisakt dargelegt wird.

³ „Abstrahere contingit dupliciter: Uno modo, per modum compositionis et divisionis; sicut cum intelligimus aliquid non esse in alio, vel esse separatum ab eo. Alio modo, per modum simplicis et absolutae considerationis; sicut cum intelligimus unum, nihil considerando de alio. Ab-

Dieser Abstraktionsvorgang kann sich in zweifacher Weise vollziehen, zunächst durch Präzision der erfaßten Rücksichten.

Durch die Präzision wird die Wesenheit durch den Verstand von allen andern Bestimmungen, vor allem von der Individuation gesondert und getrennt. Das Ergebnis dieser Präzision ist die formal universelle Natur, deren Eigenart wir bereits dargelegt haben, also ein eigentlicher Allgemeinbegriff. Soll durch diese präzindierte Wesenheit die Wesenheit eines Einzeldinges erkannt werden, so kann das nur dadurch geschehen, daß der Allgemeinbegriff inhaltlich auf das erkannte Einzelding bezogen wird. Nur so kann der Verstand erkennen, ob der Inhalt des Allgemeinbegriffs im Einzelding verwirklicht ist¹.

strahere igitur per intellectum ea, quae secundum rem non sunt abstracta, secundum primum modum abstrahendi, non est absque falsitate. Sed secundo modo abstrahere per intellectum, quae non sunt abstracta secundum rem, non habet falsitatem, ut in sensibilibus manifeste apparet. Si enim intelligamus vel dicamus colorem inesse corpori colorato, vel esse separatum ab eo, erit falsitas in opinione vel in oratione. Si vero consideremus colorem et proprietates eius, nihil considerantes de pomo colorato; vel quod sic intelligimus, etiam voce exprimamus; erit absque falsitate opinionis et orationis. Pomum enim non est de ratione coloris; et ideo nihil prohibet colorem intelligi, nihil intelligendo de pomo. — Similiter dico, quod ea, quae pertinent ad rationem speciei cuiuslibet rei materialis, puta lapidis aut hominis aut equi, possunt considerari sine principiis individualibus, quae non sunt de ratione speciei. Et hoc est abstrahere universale a particulari, vel speciem intelligibilem a phantasmatibus, considerare scilicet naturam speciei absque consideratione individualium principiorum, quae per phantasmata repraesentantur.“ S. th. 1, q. 85, a. 1 ad 1; vgl. In 3 de anima, lect. 12; Super Boethium De trinitate q. 5, a. 3. Über die Abstraktion bei Thomas handelt neuestens auch F. A. Blanche, *La théorie de l'abstraction chez St Thomas d'Aquin*: Bibliothèque Thomiste 3 (Le Saulchoir 1923) 239—241.

¹ Bei der präzindierten Wesenheit ist zu unterscheiden der Inhalt (id quod) und die Form (modus quo). Der Inhalt fällt zusammen mit der absolut betrachteten Wesenheit; die Form ist das Präzindiertsein und die damit gegebene inhaltliche Aussagbarkeit der präzindierten Wesenheit von vielen Individuen. Nur ihrem Inhalt nach kann die präzindierte Wesenheit von den einzelnen Individuen ausgesagt und in ihnen erkannt werden, nicht aber als präzindierte Wesenheit; sonst hätten wir nämlich in den Dingen eine platonische Allgemeinidee. Durch Reflexion (intentio secunda) auf die präzindierte Wesenheit erkennt der Verstand die präzindierte Wesenheit als solche. Die Aussagbarkeit der Wesenheit von vielen Individuen ist dann nicht mehr Form, sondern selbst Inhalt des Allgemeinbegriffes (intentio secunda). Dieser Allgemeinbegriff (universale reflexum) kann auch inhaltlich nicht von den Dingen ausgesagt werden, wenn er auch in ihnen begründet, fundiert ist.

Die zweite Art der Abstraktion besteht im Erfassen der absolut betrachteten Wesenheit als solcher im Einzelding selbst. Diese so erfaßte absolut betrachtete Wesenheit ist noch nicht formal universell, da ihr die Aussagbarkeit von den vielen einzelnen Individuen noch nicht zukommt. Da sie jedoch die Möglichkeit einer Vervielfältigung in einzelnen Individuen aus sich nicht ausschließt, wird sie als fundamental universell bezeichnet („universale in potentia“). Bei dieser Art Abstraktion wird die absolut betrachtete Wesenheit zwar gesondert von den individuellen Bestimmungen aufgefaßt — darum ist es eine Abstraktion —, aber nicht getrennt von ihnen — darum ist diese Abstraktion keine Präzision. Durch sie wird die absolut betrachtete Wesenheit als „verschieden“, wenn auch nicht real verschieden, von der Individuation erkannt, aber nicht als „geschieden“, wie bei der Präzision. Etwas Ähnliches kommt auch bei der sensitiven Erkenntnis vor. So kann z. B. bei der sinnlichen Wahrnehmung eine eigenartig gestaltete Fläche eines Gegenstandes die Aufmerksamkeit auf sich lenken. Diese Fläche wird dann im wahrgenommenen Gegenstand besonders beachtet, aber nicht getrennt von ihm wahrgenommen; sie wird als besonderer Teil des Ganzen erfaßt, aber doch als Teil im Ganzen und darum nicht geschieden von ihm als etwas Selbständiges. Es gibt somit in der sensitiven Erkenntnis eine gewisse Abstraktion, die eine konkrete Relationserkenntnis zwischen dem ganzen wahrgenommenen Gegenstand und seinen besonders beachteten Teilen in sich schließt. Ähnlich wird bei der intellektuellen Abstraktion die Wesenheit im Individuum, aber doch verschieden von den individuellen Bestimmungen erfaßt, und zwar wird im Gegensatz zur bloß sensitiven Abstraktion bei der Verstandesabstraktion die Wesenheit als solche, darum auch als verschieden von den individuellen Bestimmungen erkannt. Es schließt dies ein vollkommenes Beziehungserfassen zwischen Wesenheit und Individuum in sich; die Wesenheit wird in sich als Wesenheit erkannt, aber nicht geschieden vom Individuum als etwas Selbständiges erfaßt, sondern im Individuum selbst erkannt. Durch diese Abstraktion wird z. B. die menschliche Natur als solche (die absolut betrachtete Wesenheit „Mensch“) in dem individuellen Menschen Petrus erfaßt.

Es ist klar, daß bei dieser Art von Abstraktion keine weiteren Erkenntnisakte erforderlich sind, um in einem Einzelobjekt die Wesenheit als solche zu erkennen, während der Inhalt der präzindierten Wesenheit nur dadurch in einem Einzelding erkannt werden kann, daß diese präzindierte Wesenheit inhaltlich auf das Einzelding bezogen wird. Eine derartige Erkenntnis, wie die zweite Art von Abstraktion, genügt auch durch sich selbst, um das Urteil zu begründen: „Petrus ist ein Mensch.“ Die Anerkennung dieses Sachverhaltes — und das genügt zum Urteil — kann sich unmittelbar auf eine derartige Abstraktion gründen, wenn auch ein analysiertes Urteil eine inhaltliche Analyse dieser Abstraktionserkenntnis voraussetzt¹. Damit ist auch die zweite Vorfrage beantwortet, die Frage, in welchem Sinne der Ausdruck „Abstraktion“ verstanden werden könne.

Nun bleibt die Hauptfrage zu lösen: Welche Wesenheit erfaßt der Verstand direkt und an erster Stelle und wie erfaßt er sie?

Wir untersuchen zunächst die Ansicht des hl. Thomas in seinen Jugendschriften. Nach ihnen erkennt der Verstand direkt und an erster Stelle die Wesenheiten der sinnfälligen Einzeldinge², aber getrennt und damit präzindiert von allen individuellen Bestimmungen. Damit ist das erste Verstandesobjekt ein wirklicher Allgemeinbegriff. Es genügen nämlich zur ersten bewußten Verstandeserkenntnis die von den Phantasmata abstrahierten Spezies, so daß die ersten bewußten Verstandesobjekte die präzindierten Wesenheiten sind, die der Aquinate ausdrücklich Allgemeinbegriffe („universales conceptiones“) nennt, und die er mit den allgemein gültigen Prin-

¹ Daß nach Thomas durch die abstrahierte species intelligibilis allein und das ihr entsprechende innere Wort, wenn es für sich allein genommen wird, die Wesenheit getrennt von allen individuellen Bestimmungen dargestellt wird, darüber besteht keine Meinungsverschiedenheit unter den Auslegern, weil er sich zu klar darüber ausspricht. Daß er aber auch die zweite Art der Abstraktion kennt, geht daraus hervor, daß er die Erkenntnis der Wesenheit durch den abstrahierenden Verstand vergleicht mit dem Erfassen der Farbe im farbigen Gegenstand durch das Auge. S. th. 1, q. 85, a. 1 ad 1. Beides wird durch die folgenden Darlegungen eingehend begründet werden.

² De verit. q. 10, a. 4 5 6.

zipien vergleicht¹. Damit hängt zusammen, daß die Wesenheiten der Einzeldinge nur dadurch erkannt werden, daß die Allgemeinbegriffe inhaltlich auf die Einzeldinge bezogen werden („applicari“)².

¹ Ponitur in anima nostra intellectus possibilis, cuius est recipere formas a sensibilibus abstractas, factas intelligibiles actu per lumen intellectus agentis. Quod quidem lumen intellectus agentis in anima rationali procedit, sicut a prima origine, a substantiis separatis, praecipue a Deo. Et secundum hoc verum est, quod scientiam a sensibilibus mens nostra accipit; nihilominus tamen ipsa anima in se similitudines rerum format, in quantum per lumen intellectus agentis efficiuntur formae a sensibilibus abstractae intelligibiles actu, ut in intellectu possibili recipi possint. Et sic etiam in lumine intellectus agentis nobis est quodammodo omnis scientia originaliter indita, mediantibus universalibus conceptionibus, quae statim lumine intellectus agentis cognoscuntur, per quas sicut per universalia principia iudicamus de aliis, et ea praecognoscimus in ipsis. De verit. q. 10, a. 6 c. — Intellectus pervenit ad nudam quidditatem rei, secernendo eam ab omnibus materialibus condicionibus. Ibid. ad 2; vgl. q. 2, a. 6.

² De verit. q. 2, a. 6 ad 2. In Sent. 2, d. 3, q. 3, a. 3 ad 1. Kardinal Zigliara kann sich also für seine Auffassung nicht auf die Quaest. disp. de veritate berufen. In q. 2, a. 6 sagt Thomas nicht, daß der Verstand die Wesenheit im Einzelding erkennt, wie das Auge die Farbe im farbigen Gegenstande, sondern daß die Phantasmata sich zum Verstande verhalten, wie die Farben außerhalb der Seele zum Gesichtssinn. Freilich erkennt das Auge die Farbe im farbigen Körper und damit diesen selbst. Der Grund dafür liegt aber darin, daß der farbige Gegenstand das zu erkennende Objekt selbst ist. Für den Verstand dagegen ist das Phantasma nur Mittel, um zur Erkenntnis der Wesenheit materieller Dinge zu gelangen. Infolgedessen erkennt der Verstand die Phantasmata und damit die Einzelobjekte nicht direkt, sondern erst durch Reflexion auf seinen Akt und seine Spezies und das Phantasma, von dem er die Spezies abstrahiert hat. Per accidens contingit, quod intellectus noster singulare cognoscit; ut enim Philosophus dicit in 3 de anima, phantasmata se habent ad intellectum nostrum sicut sensibilia ad sensum, ut colores, qui sunt extra animam, ad visum. Unde, sicut species, quae est in sensu, abstrahitur a rebus ipsis, et per eam cognitio sensus continuatur ad ipsas res sensibiles, ita intellectus noster abstrahit speciem a phantasmatibus, et per eam cognitio eius quodammodo ad phantasmata continuatur. Sed tamen tantum interest, quod similitudo, quae est in sensu, abstrahitur a re ut obiecto cognoscibili, et ideo res ipsa per illam similitudinem directe cognoscitur; similitudo autem, quae est in intellectu, non abstrahitur a phantasmate sicut ab obiecto cognoscibili, sed sicut a medio cognitionis per modum, quo sensus noster accipit similitudinem rei, quae est in speculo, dum fertur in eam non ut in rem quandam, sed ut in similitudinem rei. Unde intellectus noster non directe ex specie, quam suscipit, fertur ad cognoscendum phantasma, sed ad cognoscendum rem, cuius est phantasma; sed tamen per quandam reflexionem redit etiam in cognitionem ipsius phantasmatis, dum considerat naturam actus sui, et speciei, per quam intuetur, et eius, a quo speciem abstrahit,

Welches ist nun die Auffassung des Aquinaten in seinen späteren Schriften, besonders in der „Summa theologica“? Nach ihr erkennt der Verstand direkt und an erster Stelle die absolut betrachtete Wesenheit. Das sagt Thomas klar im zweiten und dritten Artikel der fünfundachtzigsten Quaestio¹. Es fragt sich nur: Erfasst der Verstand die absolut betrachtete Wesenheit präzindiert von allen individuellen Bestimmungen, so daß das erste Verstandesobjekt ein Allgemeinbegriff wäre, oder erfährt er die absolut betrachtete Wesenheit im Einzelobjekt, ähnlich wie das Auge die Farbe im farbigen Gegenstand erkennt? Alles, was Thomas darüber sagt, läßt sich unseres Erachtens nur in dem Sinne verstehen, daß der Verstand zunächst die Wesenheit als solche im Einzelding erfährt und erst in einem zweiten, reflexen Akte den eigentlichen (formalen) Allgemeinbegriff bildet.

Würde nach Thomas die absolut betrachtete Wesenheit getrennt und damit präzindiert vom Individuum im ersten Verstandesakte erfährt werden, so müßte die „species intelligibilis“ zur Bildung des ersten Verstandesaktes genügen. Außerdem könnte durch die präzindierte Wesenheit selbst nicht die Wesenheit eines Individuums erkannt werden. Sie müßte, wie bereits dargelegt, erst auf das Einzelwesen eigens bezogen werden. Nun sagt Thomas ausdrücklich, daß die „species intelligibilis“ zur Bildung des ersten bewußten Verstandesaktes

scilicet phantasmatis, sicut per similitudinem, quae est in visu a speculo accepta, directe fertur visus in cognitionem rei speculatae; sed per quandam reversionem fertur per eandem in ipsam similitudinem, quae est in speculo. In quantum ergo intellectus noster per similitudinem, quam accepit a phantasmate, reflectitur in ipsum phantasma, a quo speciem abstrahit, quod est similitudo particularis, habet quandam cognitionem de singulari secundum continuationem quandam intellectus ad imaginationem. De verit. q. 2, a. 6 c.

¹ Cum dicitur universale abstractum, duo intelliguntur: scilicet ipsa natura rei, et abstractio rei et abstractio universalitatis. Ipsa igitur natura, cui accidit vel intelligi vel abstrahi vel intentio universalitatis, non est nisi in singularibus; sed hoc ipsum, quod est intelligi vel abstrahi vel intentio universalitatis, est in intellectu. Humanitas, quae intelligitur, non est nisi in hoc vel in illo homine; sed quod humanitas apprehendatur sine individualibus condicionibus, quod est ipsam abstrahi, ad quod sequitur intentio universalitatis, accidit humanitati, secundum quod percipitur ab intellectu, in quo est similitudo naturae speciei, et non individualium principiorum. S. th. 1, q. 85, a. 2 ad 2; vgl. a. 3 ad 1 4.

nicht genügt¹, und ferner, daß die absolut betrachtete Wesenheit zunächst nur in dem durch das Phantasma dargestellten Einzeldinge erkannt werden kann². „Wie das Auge die Farbe, die im Körper ist, erkennt, ähnlich erfaßt der Verstand die Wesenheit, die in den Dingen ist.“³

In der „Summa theologica“ äußert sich Thomas am ausführlichsten darüber⁴. „Nichts kann der Verstand erkennen“, sagt er, „ohne ein Phantasma.“ Das beweist er zunächst aus der Erfahrung; „suchen wir etwas zu verstehen, so stellen wir uns mit der Phantasie irgend welche Beispiele vor, in denen wir gleichsam das anschauen, was wir zu verstehen suchen“. Dafür wird dann eine innere Begründung gegeben. „Die Erkenntniskraft muß dem Erkenntnisobjekt entsprechen. Der menschliche Intellekt hat, weil er mit dem Körper verbunden ist, zu seinem eigentümlichen Objekt die Wesenheit oder die Natur, die in der körperlichen Materie existiert. Dieser Wesenheit ist es eigentümlich, daß sie in einem Individuum existiert, das nicht ohne körperliche Materie ist, wie es z. B. zur Natur des Steines gehört, daß sie in diesem Steine ist, und zur Natur des Pferdes, daß es in diesem Pferde ist, usw. Infolgedessen kann die Wesenheit des Steines oder irgend eines materiellen Dinges nicht vollständig und wirklich erkannt werden außer als in einem Individuum existierend. Das Individuelle aber erfassen wir durch den Sinn und die Phantasie. Damit nun der Verstand das ihm eigentümliche Objekt wirklich (*actu*) erkenne, ist es infolgedessen notwendig, daß er sich dem Phantasma zuwende, um so die allgemeingültige Wesenheit als in einem Individuum existierend zu erfassen.“ Thomas sagt also ausdrücklich, daß der Verstand in seiner ersten wirklichen

¹ S. th. 1, q. 84, a. 7; q. 86, a. 1; q. 89, a. 1 2; Quodlib. 12, a. 1; Opusc. de principio individuationis; In 3 de anima, lect. 12 13.

² Id quod intelligitur primo, est res, cuius species et similitudo. S. th. 1, q. 85, a. 2 c. — Vgl. ibid. q. 84, a. 7 8; q. 85, a. 3; q. 86, a. 1; Opusc. de principio individuationis.

³ Sicut species, quae est in visu, non est quod videtur, sed est quo visus videt; quod autem videtur, est color, qui est in corpore; similiter quod intellectus intelligit, est quidditas, quae est in rebus, non autem species intelligibilis, nisi in quantum intellectus in se ipsum reflectitur. In 3 de anima, lect. 8.

⁴ Nihil sine phantasmate intelligit anima. S. th. 1, q. 84, a. 7 c.

(aktuellen) Erkenntnis nicht die Wesenheit rein für sich erfaßt und damit zuerst eine Allgemeinidee, sondern unmittelbar, ohne vorhergehenden bewußten Akt, in einem Einzelobjekt, das durch die sinnlichen Fähigkeiten, Sinn oder Phantasie, dargestellt wird. Mit andern Worten, das erste Objekt, das der Verstand erkennt, ist ein sinnfälliges Einzelding, das der Verstand unter einer allgemeingültigen wesenhaften Rücksicht auffaßt, z. B. diesen Stein als Stein oder dieses Pferd als Pferd usw. Die Wesenheit ist das Formalobjekt des Verstandes, das Einzelding sein Materialobjekt.

Das betont er auch bei Lösung der ersten Schwierigkeit dieses Artikels. Der Verstand, so heißt es, wird informiert durch die sog. „species intelligibilis“. Der informierte Verstand ist aber der wirklich (actu) erkennende Verstand; also scheinen die „species intelligibiles“ zu genügen, damit der Verstand wirklich (bewußt) erkenne, ohne daß er sich dem Phantasma zuwende. Darauf antwortet Thomas: „Die ‚species intelligibiles‘ genügen, um im Verstande (in intellectu possibili) gedächtnismäßig aufbewahrt zu werden, soweit der Verstand nicht wirklich erkennt. Zur wirklichen Erkenntnis aber genügen sie nicht. Dafür ist vielmehr erforderlich, daß wir uns der ‚species‘ so bedienen, wie es den Objekten, die durch diese ‚species‘ dargestellt werden, entspricht. Diese Objekte sind aber die in den Individuen existierenden Wesenheiten.“¹ Also auch hier hebt Thomas ausdrücklich hervor, daß das Objekt, welches der Verstand erfaßt, die Wesenheit im sinnfälligen Einzelding ist; mit andern Worten, der Verstand erfaßt zuerst ein sinnfälliges Einzelding, nicht eine Allgemeinidee, dieses sinnfällige Einzelding aber wesenhaft, z. B. Sokrates als Menschen, d. h. die absolut betrachtete Wesenheit in und mit dem sinnfälligen Einzelobjekt.

Diese in und mit dem Einzelding erfaßte Wesenheit ist nicht getrennt vom Individuum, kann darum auch nicht durch Präzision erkannt werden, ebensowenig wie die vom Individuum getrennte Wesenheit als solche vom Einzelwesen ausgesagt werden kann. Wir hätten dann nämlich das eigentlich Uni-

¹ Ibid. 1, q. 84, a. 7 ad 1

verselle in den Dingen selbst, eine platonische Allgemeinidee, was Thomas entschieden zurückweist. Nur die absolut betrachtete Wesenheit als solche, die freilich mit dem Inhalt der präzindierten Wesenheit übereinstimmt, kann vom Einzeldinge ausgesagt und im Einzeldinge erfaßt werden. Diese absolut betrachtete Wesenheit im Einzelding sieht zwar von der Individuation ab, ist aber nicht getrennt, nicht präzindiert von ihr. Das sagt Thomas ausdrücklich¹. Somit kann die absolut betrachtete Wesenheit in und mit dem Einzeldinge nur nach der zweiten Art der Abstraktion vom Verstande erfaßt werden, d. h. der Verstand erkennt, ähnlich wie das Auge die Farbe im farbigen Gegenstand, die Wesenheit im sinnfälligen Einzelobjekt, z. B. das Menschsein in Petrus; er erfaßt in seinem ersten Akte ein Einzelobjekt, dieses aber wesenhaft. Die absolut betrachtete Wesenheit ist das Formalobjekt des ersten Verstandesaktes, das sinnfällige Einzelding sein Materialobjekt.

Freilich bleibt nun die Hauptschwierigkeit zu lösen. Wie dargelegt wurde, ist die von den individuellen Bestimmungen zwar abstrahierte, aber nicht präzindierte (absolut betrachtete) Wesenheit noch nicht formal universell, sondern nur fundamental universell, was wir, wie aus den weiteren Ausführungen hervorgehen wird, mit „allgemeingültig“ wiedergeben können. Der Verstand erkennt nun aber nach Thomas direkt und an erster Stelle das Universelle². Es fragt sich jetzt: genügt dafür die nur fundamentale Universalität, die der absolut betrachteten Wesenheit zukommt? Darauf ist zu antworten, nach Thomas genügt diese fundamentale Universalität (Allgemeingültigkeit) nicht nur, sondern wird geradezu von ihm gefordert. Zunächst bezeichnet er ausdrücklich die absolut betrachtete Wesenheit als abstrahiertes Universale (universale abstractum), spricht ihr aber die formale Universalität ab. Dann geht aus seiner Erklärung klar hervor, daß die formale Universalität

¹ Patet, quod natura hominis absolute considerata abstrahit a quolibet esse, ita „quod non fiat praecisio alicuius eorum“, et haec natura sic considerata est, quae praedicatur de omnibus individuis. De ente et essentia c. 4. Vgl. S. th. 1, q. 84, a. 7; q. 85, a. 2 c et ad 2.

² Ibid. q. 86, a. 1.

im ersten intellektuellen Akte nicht erkannt wird, sondern nur die Universalität der absolut betrachteten Natur und damit die fundamentale Universalität oder Allgemeingültigkeit (im Gegensatz zur Aussagbarkeit)¹.

Um die Erklärung, die Thomas von der Erkenntnis der formalen Universalität gibt, besser zu verstehen, müssen wir nochmals auf die Erkenntnis der Wesenheit in und mit dem Einzelobjekt zurückgreifen. Diese Erkenntnis ist, wie dargelegt, ein einziger, einheitlicher Erkenntnisvorgang. Deswegen ist er aber nicht ein einziger, einfacher Erkenntnisakt. Vielmehr werden wir später sehen, daß es sich hier zwar um einen einheitlichen, aber nicht einfachen, sondern komplexen, zusammengesetzten Erkenntnisvorgang handelt. In diesem Erkenntnisvorgang wird das sinnfällige Einzelobjekt keineswegs durch die „species intelligibilis“ erkannt. Durch sie wird nur die absolut betrachtete Wesenheit dargestellt ohne Beziehung zum Individuum. Würde also diese Spezies rein für sich vom Verstande erfaßt werden, so würde die absolut betrachtete Wesenheit getrennt und damit präzindiert vom Individuum erkannt werden. Die präzindierte Wesenheit ist aber schon formal universell. Würde also der Verstand nur die durch die Spezies dargestellte Wesenheit erkennen, dann würde er eine formal universelle Wesenheit erfassen. Objekt seiner Erkenntnis wäre ein Allgemeinbegriff. Tatsächlich erklärt auch so der hl. Thomas die Erkenntnis der formal universellen Wesenheit und damit die Bildung des Allgemeinbegriffs. Nur geschieht dies nach ihm nicht in der ersten intellektuellen Erkenntnis, sondern in einem zweiten Akt durch die Reflexion auf die im ersten Akt enthaltene intellektuelle Spezies, die aber als solche im vorhergehenden Akt nicht erfaßt wird und allein auch gar nicht genügt, um den ersten intellektuellen Erkenntnisakt zu konstituieren². Die formal universelle Wesenheit wird also nach dem hl. Thomas nicht im ersten Akt erkannt, sondern im ersten Akt erkennt der Verstand in und mit dem sinnfälligen Einzeldinge die absolut betrachtete Wesenheit, die nur fundamental universell „allgemeingültig“ ist³. Möglich wird

¹ Ibid. q. 85, a. 3 ad 1: vgl. S. 197 A. 2.

² Vgl. S. 197 A. 3.

³ Vgl. S. 197 A. 4.

ihm das durch seine Zuwendung zum Phantasma, die später ausführlicher untersucht werden soll. Wenn also Thomas sagt, daß der Intellekt nur das Universelle direkt erkennt, so ist im ersten intellektuellen Akt nur die Allgemeingültigkeit der absolut betrachteten Natur darunter verstanden. Erst in einem zweiten reflexen Akt wird auch die formal universelle Wesenheit erkannt, deren formale Universalität durch den Verstand selbst konstituiert wird und darum, wenn auch in den Dingen fundiert, doch bloß eine logische Universalität ist¹.

Dieses Ergebnis unserer Untersuchung bestätigt sich auch, wenn wir feststellen, worin denn eigentlich die Allgemeingültigkeit der absolut betrachteten Wesenheit besteht. Die Beantwortung dieser Frage hängt aufs innigste zusammen mit dem metaphysischen Individuationsproblem. Diese Frage läßt sich unmöglich im engen Rahmen unserer Untersuchung behandeln. Wir müssen uns darum mit einem kurzen Hinweis auf die Kernpunkte begnügen. Sehr treffend sagt Cajetan in seinem Kommentar zu der Schrift des hl. Thomas „De ente et essentia“ ganz im Sinne des Verfassers: „Die absolut betrachtete Wesenheit gründet sich auf die Formen der Einzeldinge. Die formale Universalität wird durch den Verstand gebildet.“² Die formale Universalität ist, wenn auch in den Dingen fundiert, nur eine logische; die Allgemeingültigkeit der absolut betrachteten Natur ist eine objektive, für die Seinsordnung gültige, die zurückgeht auf die Formen der Dinge. Diese Formen existieren zwar individualisiert bestimmt; sie sind aber nicht durch sich individuell, sondern werden indi-

¹ Similitudo rei intellectae, quae est species intelligibilis, est forma, secundum quam intellectus intelligit. Sed quia intellectus supra se ipsum reflectitur, secundum eandem reflexionem intelligit et suum intelligere, et speciem, qua intelligit. Et sic species intellectiva secundario est id, quod intelligitur. Sed id, quod intelligitur primo, est res, cuius species intelligibilis est similitudo. S. th. 1, q. 85, a. 2 c; vgl. ad 2; a. 3 ad 1 4.

² Universale duplicem habet totalitatem, est enim totum definibile et est totum universale. Totalitas definitiva fundatur supra actualitates rei; totalitas autem universalis supra virtutem seu potestatem. In Opusc. de ente et essentia q. 1. — Unter dem „totum definibile“ versteht Cajetan, wie aus dem ganzen Zusammenhange hervorgeht, die absolut betrachtete Wesenheit. Diese gründet sich auf die Aktualitäten, die hier sinngemäß nur von den aktuellen Formen verstanden werden können, wie auch der Aquinate selbst die Form Akt nennt (De ente essentia c. 2).

vidualisiert durch die Signation der ersten Materie (*designatio primae materiae*), die real von der Form verschieden ist. Die Formen sind also durch sich und als real verschieden von der Materie nicht individuell, es muß ihnen eine gewisse Allgemeingültigkeit zukommen¹. Man nennt diese bisweilen negative Universalität, sie wird aber, da Thomas selbst sich nicht klar genug darüber ausspricht, verschieden aufgefaßt. Im wesentlichen läßt sie sich zurückführen auf eine Übereinstimmung der verschiedenen Individuen einer Art in den Wesensbestimmtheiten, so daß das Menschsein des Petrus das Menschsein des Paulus nicht deswegen leugnet, weil es Menschsein ist, sondern weil es dieses und jenes Menschsein ist. Sonst könnte das Menschsein nicht in demselben Sinne durch Identität von Petrus und Paulus ausgesagt werden, was reiner Konzeptualismus wäre, den Thomas entschieden zurückweist. Dieses Übereinkommen der verschiedenen Individuen in ihren Wesensbestimmtheiten wird sich letztlich auf reale gegenseitige Beziehungen der Individuen in ihren Wesenheiten selbst und damit auf transzendente Relationen zurückführen lassen. Diese kurzen Hinweise mögen hier genügen.

Jedenfalls kommt den realen Formen eine gewisse, vom Denken unabhängige Allgemeingültigkeit nach Thomas zu. Er unterscheidet ausdrücklich eine dreifache Universalität, wovon die eine in den realen Dingen selbst vorhanden ist. Er unterscheidet die Universalität vor den Dingen, in den Dingen und nach den Dingen². Die Universalität, die den Dingen vorhergeht, kommt den göttlichen Ideen zu, die die Urbilder aller Wesenheiten sind, die Universalität, welche die Einzeldinge voraussetzt und insofern den Dingen nachfolgt, wenn sie auch in den Dingen begründet ist, ist die formale Universalität, die Aussagbarkeit ein- und derselben Natur von den verschiedenen Individuen. Sie wird erst durch den Verstand selbst gebildet. Außer dieser erkennt aber Thomas noch eine dritte Universalität an, die wir am besten mit Allgemeingültigkeit bezeichnen können, und diese ist in den Dingen selbst. Sie kommt den Formen zu, und weil die Form Wesensgrund ist, kommt sie

¹ Opusc. de principio individuationis. De ente et essentia c. 2.

² In 2 Sent. d. 3, q. 3, a. 2 ad 1.

auch den Wesenheiten als solchen zu, d. h. den absolut betrachteten Wesenheiten in den Dingen selbst. Diese objektive Allgemeingültigkeit der absolut betrachteten Wesenheit ist jenes Universale, das direkt und an erster Stelle vom Verstande erfaßt wird¹. Dadurch wird es verständlich, wie durch das Erfassen der Allgemeingültigkeit der absolut betrachteten Wesenheit auch die metaphysische Notwendigkeit, die mit der Form gegeben ist (und die Grundlage jeder transzendenten Erkenntnis und Metaphysik bildet), vom Verstande erkannt werden kann, wie es Thomas entwickelt². Durch diese Allgemeingültigkeit und metaphysische Notwendigkeit wird gerade die Wesenheit in ihrer Eigenart gekennzeichnet³. So kann der Aquinate die Lehre vom intellektuellen Erfassen der Körper in die Worte zusammenfassen: „Der Verstand erkennt die Körper mit einer immateriellen (geistigen), allgemeingültigen und (metaphysisch) notwendigen Erkenntnis.“⁴ Aus allem ergibt sich, daß das erste Objekt, das der Verstand erfaßt, nicht ein eigentlicher Allgemeinbegriff ist, sondern die absolut betrachtete Wesenheit, die der Verstand in und mit einem sinn-

¹ Opusc. de principio individuationis; vgl. S. 3 f. — Die Allgemeingültigkeit der absolut betrachteten Wesenheit findet sich durchgängig in der patristisch-scholastischen Philosophie; von vielen patristisch-scholastischen Philosophen wird sie jedoch nicht zurückgeführt auf die aristotelische Form als Wesensgrund. Sie findet vielmehr ihre Erklärung in der platonisch-augustinischen Lehre von den Vollkommenheitsgraden (*perfectiones*) des Seins, deren Anfänge in Platos Dialog *Phädon* zu suchen sind. Auch Thomas folgt in seiner Kennzeichnung der absolut betrachteten Wesenheit ausdrücklich dem neuplatonischorientierten Avicenna (vgl. S. 188 A. 2). Manche sehen in der Zurückführung der Allgemeingültigkeit auf die aristotelische Form geradezu einen Widerspruch, wenn man nicht den Ausdruck „Form“ in einem sehr erweiterten Sinne nimmt. Es sei hier nur — ohne zur Frage selbst Stellung zu nehmen — auf einige neuere Aristotelesforscher hingewiesen: G. v. Hertling, *Materie und Form bei Aristoteles* (1871); Cl. Bäumker, *Das Problem der Materie in der griechischen Philosophie* (1890) 281 ff.; bes. 288; W. Jäger, *Aristoteles, Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung* (1923). Jäger sucht durch seine klassischen Darlegungen die Widersprüche bei Aristoteles historisch und psychologisch verständlich zu machen.

² S. th. 1, q. 86, a. 3 c; vgl. q. 79, a. 9 ad 3; In 6 ethic., lect. 1.

³ Daß damit noch nicht notwendig die spezifische Wesenheit erfaßt wird, geht hervor aus S. th. 1, q. 85, a. 3.

⁴ Anima per intellectum cognoscit corpora cognitione immateriali, universali et necessaria. S. th. 1, q. 84, a. 1.

fälligen Einzelobjekt erkennt, ähnlich wie das Auge die Farbe der Körper erkennt. Damit ist es auch erklärlich, daß der Verstand, wie Thomas sagt, auf Grund dieser ersten Erkenntnis sofort einen Urteilsakt bilden kann, z. B. das Urteil: „Sokrates ist ein Mensch.“¹

II.

„Der Verstand erkennt indirekt und durch eine gewisse Reflexion die sinnfälligen Einzeldinge.“² Worin besteht diese Reflexion?

Darüber gibt uns die Lehre des Heiligen von dem Verhältnis des Erkenntnisaktes zum innern Worte (*verbum mentis*, *conceptio intellectus*) manchen Aufschluß. Eine kurze Zusammenfassung dieser Lehre soll darum vorausgeschickt werden. Thomas entwickelt sie wohl am klarsten in der „*Quaestio disputata de potentia*“³,

¹ *Ipsum universale per speciem intelligibilem (intellectus) directe intelligit: indirecte autem singularia, quorum sunt phantasmata. Et hoc modo format hanc propositionem: Socrates est homo. S. th. 1, q. 86, a. 1 c.*

² *Indirecte et quasi per quandam reflexionem (intellectus) potest cognoscere singulare. S. th. 1, q. 86, a. 1 c.*

³ *Intelligens intelligendo ad quattuor potest habere ordinem; scilicet ad rem, quae intelligitur, ad speciem intelligibilem, qua fit intellectus in actu, ad suum intelligere, et ad conceptionem intellectus. Quae quidem conceptio a tribus praedictis differt. A re quidem intellecta, quia res intellecta est interdum extra intellectum; conceptio autem intellectus non est nisi in intellectu; et iterum conceptio intellectus ordinatur ad rem intellectam sicut ad finem; propter hoc enim intellectus conceptionem rei in se format, ut rem intellectam cognoscat. Differt autem a specie intelligibili; nam species intelligibilis, qua fit intellectus in actu, consideratur ut principium actionis intellectus, cum omne agens agat, secundum quod est in actu; actu autem fit per aliquam formam, quam oportet esse actionis principium. Differt autem ab actione intellectus; quia praedicta conceptio consideratur ut terminus actionis, et quasi quoddam per ipsum constitutum. Intellectus enim sua actione format rei definitionem, vel etiam propositionem affirmativam seu negativam. Haec autem conceptio intellectus in nobis proprie verbum dicitur; hoc enim est, quod verbo exteriori significatur; vox enim exterior neque significat ipsum intellectum, neque speciem intelligibilem, neque actum intellectus; sed intellectus conceptionem, qua mediante refertur ad rem. Huiusmodi ergo conceptio, sive verbum, qua intellectus noster intelligit rem aliam a se, ab alio exoritur, et aliud repraesentat. Oritur quidem ab intellectu per suum actum; est vero similitudo rei intellectae. . . . Huiusmodi autem verbum nostri intellectus, est quidem extrinsecum ab esse ipsius intellectus (non enim est de essentia, sed est quasi passio ipsius), non tamen est extrinsecum ab ipso intelligere intellectus, cum ipsum intelligere compleri non possit sine verbo praedicto. De pot. q. 8, a. 1.*

am ausführlichsten in den beiden Schriften über das innere Wort¹.

Er unterscheidet den intellektuell erfaßten Gegenstand (*res intellecta*), die „*species intelligibilis*“, den eigentlichen Denkakt (*intelligere, actio intellectus*) und den Konzept, das innere Wort (*verbum mentis, conceptio intellectus, conceptus mentis*)². Dieser Konzept ist der „*terminus*“ des eigentlichen, bewußten intellektuellen Erkenntnisaktes. Durch ihn erst erkennt der Verstand wirklich den zu erkennenden Gegenstand (*res intellecta*). Dieser Gegenstand wird durch den Konzept dargestellt, wie ein Gegenstand im Spiegel, und zwar wird er in ihm so vollkommen erkannt, wie ein Gegenstand in seinem Spiegelbilde, das gesehen wird, ohne daß man irgend etwas vom Spiegel bemerkte³. Dieser Konzept wird inneres Wort genannt; denn das äußere Wort bezeichnet weder den Intellekt selbst noch die „*species intelligibilis*“ noch den intellektuellen Erkenntnisakt, sondern den innern Konzept (*intellectus conceptionem*) und wird durch ihn auf den erkannten äußern Gegenstand bezogen⁴.

Von diesem innern Worte unterscheidet Thomas scharf den bewußten Erkenntnisakt als Akt (*ipsum intelligere, actio intellectus*). Dieser Erkenntnisakt als Akt ist dasjenige, wodurch der Verstand den im innern Worte dargestellten Gegenstand bewußt erfaßt. Dieses bewußte Erfassen geschieht durch das Licht des tätigen Verstandes (*intellectus agens*)⁵, der vorher (*natura prius*) in unbewußter Weise im leidenden Verstande die „*species intelligibilis*“ hervorgebracht hatte⁶. In den Jugend-

¹ Über deren Echtheit vgl. M. Grabmann, Die echten Schriften des hl. Thomas von Aquin (1920) 264 f.

² De pot. q. 8, a. 1; Opusc. de differentia divini verbi et humani.

³ Est tamquam speculum, in quo res cernitur, sed non excedens id, quod in eo cernitur. Opusc. de natura verbi intellectus. Vgl. Opusc. de differentia divini verbi et humani.

⁴ De pot. q. 8, a. 1; q. 9, a. 5. S. th. 1, q. 27, a. 1; q. 34, a. 1. Contra gent. 1. 1, c. 53; 1. 4, c. 11. Quodl. 5, a. 9. De verit. q. 4, a. 1 2.

⁵ Idem lumen, quod intellectus possibilis recipit cum specie ab agente, per actionem intellectus informati tali specie diffunditur, cum obiectum formatur et manet cum obiecto formato; et hoc habet plenam rationem verbi, cum in eo quidditas rei intelligatur. Opusc. de natura verbi intellectus.

⁶ Prius natura est informari quam intelligere. Ibid.

schriften scheinen diese zwei Tätigkeiten zusammenzufallen, so daß die Aufnahme (*receptio*) der „species“ im leidenden Verstande (*intellectus possibilis*) schon das bewußte Erkennen selbst wäre¹. Doch soll diese Frage hier nicht entschieden werden. Das Wesen des Erkenntnisaktes als Akt besteht nicht im Hervorbringen von etwas Neuem, verhält sich also nicht wie das „Erleuchten“ eines Gegenstandes, sondern ist eine Vollkommenheit (*perfectio*, *actus*) seines Trägers und ist mit dem „Leuchten“ zu vergleichen². Dieser Akt fällt also nicht unter die aristotelische Kategorie der „Aktion“, sondern unter die der „Qualität“, weil er eine Vollkommenheit, eine Beschaffenheit ist, die ihren Träger vervollkommnet. Weil dieser Akt aber notwendig einen „terminus“ verlangt, den Erkenntnisgegenstand, der durch ihn bewußt erfaßt wird, wird er im Gegensatz zu den absoluten Qualitäten, wie z. B. der Farbe, eine Tätigkeitsqualität genannt (*qualitas operativa*). Wir könnten ihn die „Bewußtseinsqualität“ nennen³.

Das Prinzip dieses Erkenntnisaktes und seines „terminus“, des innern Wortes, ist der durch die „species intelligibilis“

¹ De verit. q. 10, a. 6. Vgl. J. de la Vaissière, Le sens du mot „Verbe mental“ dans les écrits de saint Thomas: Archives de Philosophie III 2 (1925) 168—175.

² Duplex est actio: Una, quae procedit ab agente in rem exteriorem, quam transmutat; et haec est sicut illuminare, quae etiam proprie actio nominatur. Alia vero actio est, quae non procedit in rem exteriorem, sed stat in ipso agente ut perfectio ipsius; et haec proprie dicitur operatio, et haec est sicut lucere. Hae autem duo actiones in hoc conveniunt, quod utraque non progreditur nisi ab existente in actu, secundum quod est actu; unde corpus non lucet, nisi secundum quod habet lucem in actu; et similiter non illuminat. Actio autem appetitus et sensus et intellectus non est sicut actio progrediens in materiam exteriorem, sed sicut actio consistens in ipso agente, ut perfectio eius. De verit. q. 8, a. 6 c.

³ Vom Erkenntnisakt als Akt sagt Thomas: Exsistit in agente ut perfectio eius (In 9 metaph., lect. 8), und er unterscheidet ihn scharf vom eigentlichen „motus“, den er definiert als „actus entis in potentia prout est in potentia“ (In 3 metaph., lect. 2), und der infolgedessen ein actus imperfecti ist, während der Erkenntnisakt, der im weiteren Sinne auch motus genannt wird, ein actus perfecti ist (In 3 de anima, lect. 12). Aus demselben Grunde unterscheidet Thomas sehr oft den Erkenntnisakt als actio immanens, quae manet in agente ut perfectio agentis, von der actio transiens, quae transit in exteriorem materiam nec est perfectio agentis. S. th. 1, q. 18, a. 3; vgl. q. 14, a. 2; q. 23, a. 2; q. 27, a. 1 3 5; q. 28, a. 4; q. 41, a. 3 usw. Vgl. außerdem insbesondere De potentia q. 10, a. 1; De veritate q. 8, a. 6; Contra gent. 1, c. 53.

aktuierte leidende Verstand (*intellectus possibilis*). Notwendig, sagt Thomas, muß die „*species intelligibilis*“, die Prinzip des bewußten Verstandesaktes ist, vom innern Worte unterschieden werden, da dieses erst durch den bewußten Erkenntnisakt gebildet wird¹.

Diese Unterscheidung zwischen „*species intelligibilis*“, Erkenntnisakt als Akt und Konzept oder innerem Wort läßt uns die Eigenart der Reflexion verstehen, durch die der Verstand die sinnfälligen Einzeldinge erkennt. Diese Reflexion ist nicht als inneres Wort, sondern als innerer bewußter Akt aufzufassen. Dadurch ist es möglich, daß der Verstand die sinnfälligen Einzeldinge wirklich und bestimmt erkennt, ohne aber eine eigentlich direkte Erkenntnis von ihnen zu haben. Sowohl in den Jugendschriften wie in den späteren Schriften wird die Reflexion des Verstandes auf das Phantasma als innerer bewußter Akt aufgefaßt, in den späteren Schriften aber in anderer Weise als in den Jugendschriften.

Zunächst ist zu beachten, daß das Phantasma von Thomas sowohl in den früheren wie späteren Schriften im weiteren Sinne verstanden wird. Er meint jene sensitive Erkenntnis, durch die ein bestimmtes sinnfälliges Einzelobjekt z. B. Sokrates erfaßt wird. Ob das sinnfällige Einzelobjekt nun durch den Sinn oder die Einbildungskraft oder das sensitive Gedächtnis erkannt wird, darauf kommt es gar nicht an. Thomas stellt ausdrücklich das Phantasma mit der Erkenntnis eines Einzelobjektes durch den Sinn und der durch die Einbildungskraft auf eine Stufe². Wie ist nun die Hinwendung des Ver-

¹ Manifestum est autem, quod omnis operatio intellectus procedit ab eo, secundum quod est factus in actu per speciem intelligibilem; quia nihil operatur, nisi secundum quod est actu. Unde necesse est, quod species intelligibilis, quae est principium operationis intellectualis, differat a verbo cordis, quod est per operationem intellectus formatum: quamvis ipsum verbum possit dici forma vel species intelligibilis, sicut per intellectum constituta. Quodl. 5, a. 9; vgl. De pot. q. 8, a. 1; S. th. 1, q. 79, a. 2 3; q. 84, a. 6 7.

² Natura lapidis vel cuiuscumque materialis rei cognosci non potest complete et vere, nisi secundum quod cognoscitur ut in particulari existens. Particulare autem apprehendimus per sensum et imaginationem. S. th. 1, q. 84, a. 7 c.; vgl. q. 86, a. 1; De verit. q. 2, a. 6; q. 10, a. 5 6.

standes zu diesem Phantasma zu verstehen, und zwar zunächst nach den Jugendschriften?

Nach den Jugendschriften besteht diese Hinwendung in einer Reflexion des Verstandes auf die abstrahierende Tätigkeit, durch die der Verstand die Wesenheit eines Einzeldinges vom Phantasma präzindiert. Diese Reflexion vollzieht der Verstand in demselben Akte, durch den er die Wesenheit im innern Worte erfäßt¹. Es entspricht dies durchaus der Auffassung, die Thomas auch sonst in den Jugendschriften vertritt, daß nämlich der intellektuelle Akt sich selbst durch vollkommenes Zurückkehren zu sich selbst erfäßt, ohne daß dazu ein neuer Akt erforderlich wäre². Durch diese Reflexion auf seine abstrahierende Tätigkeit erkennt der Verstand in dieser Tätigkeit auch ihren Ausgangspunkt, nämlich das Phantasma, oder besser, das im Phantasma dargestellte Einzelobjekt. So erkennt der Verstand wirklich und bestimmt das sinnfällige Einzelding, ohne einen eigentlichen Konzept von ihm zu bilden. Er erfäßt das Einzelding wirklich und bestimmt, aber nur indirekt³.

Hier nimmt also Thomas die Reflexion des Verstandes auf das Phantasma so, wie sie im wesentlichen auch von Capreolus verstanden wird. So ist es auch erklärlich, wenn es heißt, diese Reflexion des Verstandes werde abgeschlossen durch das Phantasma und die sinnlichen Fähigkeiten⁴, und ferner, weder Verstand noch Sinn allein erkennen beides, das Universelle und

¹ *Mens singulare cognoscit per quamdam reflexionem, prout scilicet mens cognoscendo obiectum suum, quod est aliqua natura universalis, redit in cognitionem sui actus et ulterius in speciem, quae est actus sui principium, et ulterius in phantasma, a quo species est abstracta; et sic aliquam cognitionem de singulari accipit.* De verit. q. 10, a. 5.

² De verit. q. 1, a. 9; q. 8, a. 6; q. 10, a. 8. In 1 Sent. d. 1, q. 1, a. 1; d. 10, q. 1, a. 5 ad 2; d. 17, q. 1, a. 5 ad 4.

³ Vgl. S. 186 A. 2.

⁴ *Anima coniuncta corpori per intellectum cognoscit singulare, non quidem directe, sed per quamdam reflexionem, in quantum scilicet ex hoc, quod apprehendit suum intelligibile, revertitur ad suum actum et speciem intelligibilem, quae est principium suae operationis, et eius speciei originem: Et sic venit in considerationem phantasmatum et singularium, quorum sunt phantasmata. Sed haec reflexio compleri non potest nisi per adiunctionem virtutis cogitativae et imaginativae.* De anima a. 20 ad 1 (secundae seriei obiectionum); vgl. De verit. q. 2, a. 6; q. 10, a. 5.

Singuläre, zusammen, sondern der Mensch¹. Diese Äußerung des hl. Thomas ist für jene Ausleger völlig unerklärlich, die eine eigentliche Reflexion unmittelbar auf das Phantasma selbst annehmen, Johannes a S. Thoma, Bañez u. a. Bañez gesteht diese Schwierigkeit auch offen ein². Dazu kommt, daß diese Äußerung sich gerade in der Lösung einer Schwierigkeit jenes Artikels findet, durch den manche dieser Ausleger ihre Ansicht begründen wollen. Deshalb kann die Reflexion des Verstandes in den Jugendschriften nur so verstanden werden, daß der Verstand auf seine abstrahierende Tätigkeit reflektiert und dabei zwar bestimmt und wirklich, aber doch nur indirekt den Ausgangspunkt dieser abstrahierenden Tätigkeit erkennt: das im Phantasma dargestellte sinnfällige Einzelobjekt³.

Hat Thomas in seinen späteren Schriften diese Auffassung von der Reflexion des Verstandes auf das Phantasma beibehalten? Wir sahen, daß nach den Schriften, die sicher später abgefaßt sind, der Verstand in seinem ersten bewußten Akte die absolut betrachtete Wesenheit in und mit einem sinnfälligen Einzelding erkennt. Zunächst ist gegenüber der Ansicht Cajetans, nach der der Verstand das Einzelobjekt nur unbestimmt erkennt und gleichsam nur erschließt, hervorzuheben, daß der Verstand das Einzelding in sich wirklich und bestimmt erkennt. Das sagt der Aquinate ganz klar in seinem Kommentar zu

¹ Homo cognoscit singularia per imaginationem et sensum, et ideo potest applicare universalem cognitionem, quae est in intellectu, ad particulare; non enim proprie loquendo sensus aut intellectus cognoscunt, sed homo per utrumque, ut patet in 1 de anima. De verit. q. 2, a. 6 ad 3.

² In 1 part., q. 86, a. 1.

³ Daß Thomas die dargelegte Auffassung an den angegebenen Stellen, besonders De verit. q. 10, a. 5 vertritt, geben auch Bañez, Johannes a S. Thoma usw. im wesentlichen zu. Jedoch glauben sie, daß diese Reflexion auf die abstrahierende Tätigkeit nicht notwendig sei, und eine einfache Reflexion unmittelbar auf das Phantasma genüge. Hierfür werden nicht nur Stellen aus späteren Schriften angeführt, sondern auch De verit. q. 2, a. 6. In diesem Artikel sagt aber Thomas ausdrücklich, daß der Verstand auf seinen Akt reflektiere. Außerdem ist die Lösung der dritten Schwierigkeit dieses Artikels, wie bereits dargelegt, mit der Ansicht der Gegner unvereinbar. Diese Ansicht entspricht also nicht der Lehre des hl. Thomas, die er in seinen Jugendschriften vertritt.

der Schrift des Aristoteles über die Seele¹. Diese bestimmte Erkenntnis des Einzeldinges ist aber nicht möglich durch eine Reflexion auf die präzindierende Tätigkeit; denn dadurch kann die Wesenheit nicht in dem Einzeldinge selbst erkannt werden. Tatsächlich erwähnt Thomas in den späteren Schriften nicht mehr diese Reflexion auf die präzindierende Tätigkeit; ja, er leugnet geradezu, daß der Verstand im ersten Akte sich und seine Tätigkeit durch Reflexion erkenne. Dazu ist ein neuer, zweiter Akt erforderlich². Darum sagt er auch in der Summa, der Verstand erkenne die Wesenheit im Phantasma gleichsam durch eine gewisse Reflexion³. Diese Tätigkeit des Verstandes, die Thomas „gleichsam eine gewisse Reflexion“ nennt, kann nicht im Sinne von Johannes a S. Thoma u. a. als Reflexion unmittelbar auf das Phantasma selbst verstanden werden, von dem die Wesenheit präzindiert wird; denn so würde der Verstand die absolut betrachtete Wesenheit im ersten bewußten Akte, nicht im Phantasma erkennen. Daß dies aber der Fall ist, haben wir eingehend nachgewiesen und wird ausdrücklich von Thomas gesagt⁴. Außerdem ist nicht recht einzusehen, wie diese Art von Reflexion möglich wäre

¹ Sicut supra dictum est, quia non possemus sentire differentiam dulcis et albi, nisi esset una potentia sensitiva communis, quae cognosceret utrumque, ita etiam non possemus cognoscere comparationem universalis ad particulare, nisi esset una potentia, quae cognosceret utrumque. Intellectus igitur utrumque cognoscit, sed alio et alio modo. Cognoscit enim naturam speciei, sive quod quid est, directe extendendo se ipsum, ipsum autem singulare per quandam reflexionem, in quantum redit super phantasmata, a quibus species intelligibiles abstrahuntur. In 3 de anima, lect. 8. Da De anima a. 20 ad 1 (vgl. S. 208 A. 4) fast wörtlich übereinstimmt mit De verit. q. 10, a. 5, und dementsprechend an dieser Stelle die intellektuelle Erfassung der sinnfälligen Einzeldinge, wie in den Jugendschriften erklärt wird, im Gegensatz zu der Auffassung, die sich in den späteren Schriften findet, muß dieser Artikel in früherer Zeit abgefaßt worden sein, was F. Pelster im Gregorianum 6 (1925) 245 f. auch von dem zweiten Artikel derselben Schrift dargetan hat, wenn auch die Zusammenfassung der einzelnen Artikel zu der ganzen Schrift „De anima“ erst später erfolgt ist.

² In 2 de anima, lect. 6; In 3 de anima, lect. 9; In lib. de causis, lect. 15; S. th. 1, q. 28, a. 4 ad 2; q. 87, a. 2 3, besonders ad 1 2.

³ Indirecte autem et quasi per quandam reflexionem potest cognoscere singulare. S. th. 1, q. 86, a. 1.

⁴ Intellectus non potest actu intelligere, nisi convertendo se ad phantasmata, in quibus species intelligibiles intelligit, ut dicitur in 3 de anima. S. th. 1, q. 86, a. 1; vgl. q. 84, a. 7.

ohne ein wirkliches Vergleichen des selbständig erfaßten Einzelobjektes mit dem Inhalt der präzindierten Wesenheit. Ein solches Vergleichen lehnt aber Thomas ab, weil es ein direktes intellektuelles Erkennen des sinnfälligen Einzeldinges in sich schließen würde¹.

Wie ist nun die Hinwendung des Verstandes zum Phantasma zu verstehen, durch die der Verstand die Wesenheit in und mit dem Einzelobjekte erkennt, und die Thomas „gleichsam eine Reflexion“ nennt? Dieses Sichhinwenden des Verstandes zum Phantasma ist nicht als Konzept oder inneres Wort aufzufassen; es ist vielmehr der Verstandesakt als Akt. Dadurch wird es möglich, daß der Verstand die Wesenheit in und mit dem Einzelobjekte selbst erkennt. Wir haben im ersten intellektuellen Erkenntnisvorgange einen Bewußtheitsakt (*actio intellectus, ipsum intellegere*), der einen doppelten Terminus hat, das innere Wort, durch das die absolut betrachtete Wesenheit dargestellt wird, ohne daß es selbst erkannt wird, und das Phantasma, welches das sinnfällige Einzelobjekt wiedergibt. Inneres Wort und Phantasma bilden aber keine zwei voneinander unabhängige Termini des bewußten Verstandesaktes, sondern einen einzigen Totalterminus. Wir können uns das durch folgenden Vergleich klar machen. Ein Gegenstand wird in einem Spiegelbild erkannt, ohne daß der Spiegel selbst erkannt wird. Ein Teil des im Spiegelbild uns entgegenleuchtenden Gegenstandes wird nun durch ein Vergrößerungsglas, das aber selbst auch nicht erkannt wird, besonders deutlich von uns erfaßt. Das Spiegelbild und das durch Vergrößerungsglas bewirkte Bild sind aber nicht zwei voneinander unabhängige Termini unseres Sehaktes, sondern nur ein einziger Totalterminus. Das Spiegelbild läßt sich mit dem Phantasma vergleichen, das das Einzelobjekt wiedergibt; das durch das Vergrößerungsglas bewirkte Bild mit dem innern Worte, in dem die absolut betrachtete Wesenheit dargestellt wird. Inneres Wort und Phantasma bilden nun einen Totalterminus unseres ersten Erkenntnisaktes, wie das Spiegelbild und das im Vergrößerungsglas erscheinende Bild einen Totalterminus unseres Sehaktes ausmachen.

¹ S. th. 1, q. 86, a. 1 ad 1. De verit. q. 10, a. 5 ad 3.

Wie hier durch einen einzigen Sehakt der durch das Vergrößerungsglas deutlicher dargestellte Teil des Gegenstandes in und mit dem im Spiegel erscheinenden Gegenstand erkannt wird, ähnlich wird durch einen einzigen intellektuellen Erkenntnisakt die absolut betrachtete Wesenheit, die durch das innere Wort dargestellt ist, in und mit dem Einzelobjekt im Phantasma erkannt. Der Verstandesakt als intellektueller Akt kann wesensmäßig direkt nur in dem von ihm hervorgerufenen intellektuellen Worte terminieren; damit wird direkt und an erster Stelle die absolut betrachtete Wesenheit vom Verstande erfaßt. Da aber das sensitive Phantasma eben als sensitiv und darum innerlich abhängig von der Materie den intellektuellen Erkenntnisakt als intellektuellen Akt nicht mitkonstituieren kann, wird das bewußte Erfassen dieses Phantasmas durch den Verstand ein Sichhinwenden des Verstandes zum Phantasma genannt. Der im Phantasma dargestellte Einzelgegenstand wird so gleichsam durch eine Art Reflexion auf das schon vorher im Bewußtsein vorhandene Phantasma und somit indirekt vom Verstande erkannt. So ist die erste intellektuelle Erkenntnis ein einziger einheitlicher Vorgang, durch den der Verstand die Wesenheit als solche im Einzeldinge erfaßt, ähnlich wie das Auge die Farbe im farbigen Gegenstande ¹.

Dieses Gesamtergebnis wird durch die Lehre des hl. Thomas über die Entwicklungsstufen der intellektuellen Erkenntnis be-

¹ Dieses Ergebnis unserer Untersuchung stimmt somit im wesentlichen überein mit der Auffassung, die Kardinal Zigliara (vgl. S. 185 A. 3) von der Lehre des Aquinaten über das intellektuelle Erfassen der sinnfälligen Einzeldinge vertritt. Er beruft sich hierbei auf S. th. 1, q. 86, a. 1 mit dem Rückverweis auf q. 84, a. 7, ferner auf q. 85, a. 3 und Opusc. de principio individuationis. Seine Berufung auf De verit. q. 2, a. 6 ist, wie bereits dargelegt wurde, unbegründet. Außerdem spricht er sich nicht klar über die Art der Abstraktion aus, durch die der Verstand die Wesenheit erkennt. Er scheidet nicht scharf zwischen Präzision und Abstraktion überhaupt. In seiner Darlegung der Universalienlehre (I¹⁵ 345) sagt er, die absolut betrachtete Wesenheit, die der Verstand zuerst erfaßt, sei nicht die präzindierte Wesenheit, während er an anderer Stelle (II¹⁵ 352) das dem Verstande eigentümliche Objekt, das dieser direkt erkennt, die präzindierten Formen der materiellen Dinge nennt. Doch handelt es sich hier dem Zusammenhange nach um die species intelligibilis und das ihr entsprechende innere Wort. Daß durch diese die Wesenheit getrennt von den individuellen Bestimmungen dargestellt wird, haben wir eingehend dargelegt, so daß ein wirklicher Widerspruch nicht vorliegt.

stätigt. Nach dieser wird im ersten Akt nicht die formal universelle Wesenheit erkannt, sondern ein Einzelobjekt unter allgemeingültigen wesenhaften Rücksichten, und zwar wird es zunächst unter allgemeineren (generischen) Rücksichten aufgefaßt, dann unter besondern (spezifischen). So wird z. B. ein sich mir nähernder Gegenstand erst als ein Körper, dann als ein Lebewesen, dann als ein Mensch und endlich als Sokrates oder Plato erkannt. Ähnlich unterscheiden die Kinder eher den Menschen von Gegenständen, die nicht Menschen sind, als diesen Menschen, z. B. Petrus, von jenem Menschen, z. B. Paulus; deswegen nennen sie anfangs alle Männer „Onkel“¹. Ebenso fassen wir erst das Ganze als Ganzes auf, dann erst das Ganze in seinen Teilen. Das gilt auch von Teilen, die nicht real voneinander verschieden sind und die darum nur vom Verstande erfaßt werden. So erkennen wir Sokrates zunächst als Menschen, dann erst stellen wir fest, was alles zur Natur des Menschen gehört². Wenn nun die Wesenheit dasjenige ist, was der Verstand im Einzelobjekt zuerst erfaßt, so sind damit allgemeingültige und notwendige Rücksichten gemeint, die dem Einzeldinge zukommen, nicht notwendig seine spezifische Wesenheit; ja, es genügt, daß es erfaßt wird als „irgend etwas“³. So ist es verständlich, daß Thomas den Intellekt gegenüber dem Sinn dadurch kennzeichnet, daß der Intellekt sein Objekt als „seiend“ (ens) erfaßt⁴.

Fassen wir das Gesamtergebnis unserer Untersuchung zusammen, so müssen wir sagen: Nach den Jugendschriften des hl. Thomas erkennt der Verstand direkt und an erster Stelle im Lichte des tätigen Verstandes die allgemeinen Wesenheiten, die er von den sinnfälligen Einzeldingen abstrahiert und präzindiert. In diesem Akt des Erfassens der Wesenheiten reflek-

¹ S. th. 1, q. 85, a. 3 ad 1 4.

² Ibid. q. 85, a. 3 ad 2 3.

³ Ibid. q. 85, a. 3 c.; vgl. q. 14, a. 6.

⁴ S. th. 1, q. 5, a. 2; q. 78, a. 1; q. 79, a. 2. Es besteht eine Meinungsverschiedenheit unter den Auslegern des hl. Thomas darüber, ob das „Sein“ als Formalobjekt des Verstandes das ens nominaliter oder verbaliter spectatum sei. Die Frage ist wohl dahin zu lösen, daß das ens nominaliter actuatum und damit das ens sub ipsa ratione „actu esse“ (esse verbaliter spectatum) gemeint ist. Doch erheischt diese Frage eine eingehende historisch-kritische Untersuchung.

tiert er auf seine abstrahierende Tätigkeit und erkennt so indirekt den Ausgangspunkt dieser abstrahierenden Tätigkeit, das im Phantasma dargestellte Einzelobjekt, auf das er die allgemeine Wesenheit inhaltlich bezieht (applicat).

Nach den späteren Schriften erkennt der Verstand in seinem ersten bewußten Akte die absolut betrachtete Wesenheit in und mit einem sinnfälligen Einzelobjekt. Es ist ein einfacher bewußter Akt ohne Reflexion durch „vollkommenes Zurückkehren“ zu sich selbst, der einen doppelten Terminus hat, das innere Wort, in dem er die absolute Wesenheit erfäßt, und das Phantasma, in dem er das sinnfällige Einzelding erkennt. Die absolut betrachtete Wesenheit wird direkt erfäßt, weil der intellektuelle Akt das intellektuelle Wort selbst hervorbringt und direkt in ihm terminiert. Da das sensitive Phantasma den intellektuellen Akt innerlich nicht mitkonstituieren kann, wird sein Erfassen durch den Intellekt ein Sichhinwenden des Verstandes zum Phantasma genannt und „gleichsam eine gewisse Reflexion“. Dementsprechend ist auch das Erfassen des sinnfälligen Einzelobjektes durch den Verstand ein indirektes. Phantasma und inneres Wort bilden aber nicht zwei getrennte, sondern einen einzigen Totalterminus des Verstandes. Er erkennt die absolut betrachtete Wesenheit als solche im Phantasma und damit in und mit dem sinnfälligen Einzeldinge. Der Verstand erkennt in seinen ersten Akten sinnfällige Einzeldinge, diese aber wesenhaft; die absolut betrachtete Wesenheit ist sein Formalobjekt, das sinnfällige Einzelding sein Materialobjekt.

Worin ist der Wechsel der Ansichten des Aquinaten über das intellektuelle Erfassen der Einzeldinge begründet?

Diese Gründe lassen sich wohl am ehesten ermitteln, wenn man feststellt, welche Auffassungen früherer Philosophen auf seine Ansicht bestimmend eingewirkt haben mögen.

In seinen Jugendschriften hat sich Thomas noch nicht ganz freigemacht von der neuplatonisch-augustinischen Illuminationstheorie. Ihr entspricht es, wenn durch das Licht des tätigen Verstandes, der unter Einwirkung höherer Substanzen steht, zunächst die allgemeinen Wesenheiten erkannt, und dann durch inhaltliche Beziehung dieser Wesenheiten auf die Einzeldinge

auch diese vom Verstande erfaßt werden. Auch das vollkommene Zurückkehren des intellektuellen Aktes zu sich selbst, wodurch im Akte selbst der Träger dieses Aktes erfaßt, und wodurch eine Reflexion auf die abstrahierende Tätigkeit dieses Trägers ermöglicht wird, entspricht der neuplatonisch-augustinischen Auffassung. Diese Ansicht hat Thomas in seinen späteren Schriften aufgegeben. Er folgt hier der Erklärung des Aristoteles, nach der der Träger des Verstandesaktes nicht im ersten Akte selbst erkannt werden kann, sondern erst in einem zweiten neuen, reflexen Akte. Dementsprechend kann die indirekte Erkenntnis der sinnfälligen Einzeldinge im ersten Akte nicht gut durch Reflexion auf die abstrahierende Tätigkeit des Verstandes erklärt werden¹. Ebenso hat sich Thomas in seinen späteren Schriften von der Illuminationstheorie völlig freigemacht, er folgt ganz der Abstraktionstheorie des Aristoteles². Dieser entspricht es aber, daß die Wesenheit vom Verstande im Phantasma und damit in und mit dem sinnfälligen Einzelobjekte erkannt wird, wie Thomas ausdrücklich hervorhebt³. Der Wechsel in den Auffassungen über die Verstandeserkenntnis der sinnfälligen Einzeldinge wäre also aus denselben Gründen erklärlich, aus denen man auch den Wechsel anderer Ansichten nachweisen kann, nämlich aus der größeren Anlehnung an Aristoteles⁴.

Welche dieser beiden Erklärungen der Wirklichkeit näher kommt, oder ob vielleicht dem Inhalt der ersten Verstandeserkenntnis nach die aristotelische, dem Aktcharakter nach die neu-platonische Auffassung der Wahrheit entspricht, müßte eine phänomenologisch-psychologische und gleichzeitig erkenntnistheoretische Untersuchung feststellen.

¹ Vgl. De verit. q. 1, a. 9 mit In lib. de causis, lect. 15 und De verit. q. 10, a. 8 mit S. th. 1, q. 87, a. 2 3, ebenso mit In 2 de anima, lect. 6 und In 3 de anima, lect. 9.

² Vgl. De verit. q. 10, a. 6 mit S. th. 1, q. 84, a. 4 5.

³ Aristoteles, 3 de anima, c. 7 8 (430 b 32—432 a 14). Vgl. S. th. 1, q. 86, a. 1.

⁴ Über die Gründe dieser Entwicklung s. Fr. Sladeczek, Die Auffassung des hl. Thomas von Aquin in seiner Summa theologiae von der Lehre des Aristoteles über die Ewigkeit der Welt: Philosophisches Jahrbuch 35 (1922) 38 ff. Eine ähnliche Entwicklung ließe sich in der Lehre über die Natur der Wahrheit feststellen. Vgl. De verit. q. 1 und In 1 Sent. d. 19, q. 5 mit S. th. 1, q. 16.

Ist die Annahme eines sachlichen Unterschiedes zwischen Wesenheit und Dasein in den Geschöpfen das notwendige Fundament der ganzen Philosophie und der spekulativen Theologie?

Von † Christian Pesch S. J.

(Schluß.)

V.

Das vatikanische Konzil faßt die Vollkommenheiten Gottes in das Wort zusammen: „Ecclesia credit unum esse Deum . . . intellectu ac voluntate omnique perfectione infinitum, qui . . . praedicandus est . . . super omnia, quae praeter ipsum sunt et concipi possunt, ineffabiliter excelsus.“¹

Können wir die Unendlichkeit Gottes beweisen ohne Zuhilfenahme der sachlichen Unterscheidung zwischen geschöpflicher Wesenheit und ihrem Dasein? Ja. Alles Endliche stellt sich uns dar als etwas, das nur eine bestimmte Stufe von Vollkommenheit hat, als etwas, das auch vollkommener oder weniger vollkommen sein kann; mithin als etwas, das durch eine andere Ursache zu diesem Grad von Vollkommenheit bestimmt wird. Bei vielen Dingen haben wir die Ursachen vor uns, die sie hätten vollkommener machen können. Derselbe Baumeister oder ein anderer hätte ein vollkommeneres Haus bauen können als das wirklich gebaute. Auf fruchtbarerem Boden und unter günstigeren Witterungseinflüssen hätten dieselben Pflanzen sich vollkommener entwickelt. Doch nicht sowohl in äußern Zufälligkeiten, sondern im innersten Wesen des mehr oder weniger Vollkommenen liegt es, daß es eine höchste Ursache fordert, die nicht wieder durch einen andern zu einem bestimmten Grad von Vollkommenheit gelangt, sondern die Vollkommenheit ohne Grenzen ist. Vollkommenheit besagt ja an sich keine Beschränkung. Wenn z. B. Erkenntnis ein Begriff wäre, der nur auf einer bestimmten Stufe oder in einem bestimmten Umfange wirklich sein könnte, so wäre jede

¹ Denzinger, Enchiridion n. 1782.

geringere und jede höhere Erkenntnis ausgeschlossen. Der Begriff der Erkenntnis als solcher enthält aber keine solche Beschränkung. Wo immer sich also beschränkte Erkenntnis findet, da ist diese Erkenntnis nicht unverursacht; denn wenn eine Erkenntnis oder überhaupt eine Vollkommenheit so vorzüglich ist, daß sie kraft ihrer Wesenheit wirklich ist, so muß es die unendliche Vollkommenheit sein, die den ganzen Begriff der Vollkommenheit in sich enthält und nicht bloß einen begrenzten Teil. Gibt es keine unbeschränkte Vollkommenheit, dann kann es auch keine beschränkte Vollkommenheit geben; denn alles, was nicht das Höchste ist, ist von dem Höchsten abhängig und verursacht. Ohne die Vollkommenheit selber besteht keine mehr oder minder große Vollkommenheit. Die begrenzten Vollkommenheiten nehmen wir wahr. Das ist die Tatsache, auf die sich der Beweis für die unendliche Vollkommenheit aufbaut. Unsere Vernunft sagt uns, daß die endlichen Vollkommenheiten nicht bloß in beschränkter Zahl oder beschränktem Maße möglich sind, sondern daß ihre Möglichkeit grenzenlos ist. Wenn nun keine begrenzte Vollkommenheit aus sich selbst ihren Ursprung haben kann, wo ist das Meer, dem all diese Bäche entströmen können, ohne daß es sich je leert? Es ist die sich selbst genügende, keiner Ursache bedürftige unendliche Vollkommenheit.

Diese Beweise brauchen hier nicht ausgeführt zu werden¹; es genügt, sie anzudeuten, um zu zeigen, daß die sachliche Unterscheidung zwischen Wesenheit und Dasein nicht das notwendige Fundament ist, auf dem man aufbauen muß, wenn man zur rechten Gotteserkenntnis gelangen will.

Man könnte einwenden, die wissenschaftliche Gotteserkenntnis verlangt, daß man Gott als jenes einzige Wesen auffasse, dessen Dasein zugleich seine ganze Wesenheit ist, das reine Sein selbst. Dieser göttliche Vorzug hört auf, wenn auch in den Geschöpfen Wesenheit und Dasein sachlich dasselbe sind.

¹ Den Beweis für die Unendlichkeit Gottes hat O. Zimmermann ausgeführt in dem Werke: „Ohne Grenzen und Enden. Gedanken über den unendlichen Gott“⁵, Freiburg i. Br. 1923. Derselbe Verfasser hat über „das Selbstsein Gottes“ eine ebenso gründliche wie gelehrte Studie veröffentlicht: Der immergleiche Gott (Freiburg i. Br. 1920).

Allein dieser Vorzug hört nicht auf. Auch die Leugner der „*distinctio realis*“ lehren, daß Gott und nur Gott das reine Sein ist, d. h. reine Wirklichkeit ohne jede bloße Möglichkeit, das Sein im ganzen Umfange des Wortes ohne Beimischung von Nichtsein; keinem von ihnen fällt es ein, so etwas von irgend etwas Äußerlichem oder von der Gesamtheit der Welt-dinge auszusagen. Wer sagt: das Dasein eines Steines oder irgend eines andern beschränkten Wesens ist dieselbe Sache wie seine Wesenheit, hebt damit doch die Beschränktheit nicht auf, sondern betont sie im Gegenteil ganz entschieden, indem er in dem Dinge gar nichts anerkennt, was nicht durch seine Wesenheit umgrenzt sei. Er sagt ferner so wenig: der Mensch ist sein Dasein — wie er sagt: der Mensch ist seine Wesenheit. Denn in allen Wesen, die zu Art und Gattung gehören, ist die Wesenheit nicht das Einzelwesen; sonst wären ja nicht viele Wesen derselben Art möglich; sondern sie ist etwas, was alle Einzelwesen derselben Art besitzen. Wie sie also ihre Wesenheit nicht sind, sondern haben, so sind sie auch nicht ihr Dasein, sondern haben es. Die physische Wesenheit braucht darum gerade so wenig eine vom Dasein der Zahl nach verschiedene Sache zu sein, wie sie der Zahl nach verschieden sein muß von dem Individuum, das die Wesenheit hat. Nur Gott ist seine Wesenheit, nur Gott ist sein Dasein, nur Gott ist nichts als Wesenheit, nur Gott ist nichts als Dasein, nur in Gott fallen Dasein und Wesenheit begrifflich zusammen. Jedes Geschöpf ist nicht bloß Wesenheit und Dasein; es ist noch etwas anderes als Wesenheit und Dasein; Wesenheit und Dasein fallen in ihm begrifflich nicht zusammen. Darum existiert kein solches Wesen kraft seiner Wesenheit, sondern es ist ein Werk dessen, der diese begrenzte Wesenheit aus dem Nichts hervorgezogen und ihr dadurch das Dasein verliehen hat. Das alles bleibt wahr, wenn auch die geschaffene Wesenheit und das geschaffene Dasein dieselbe Sache sind. Der wesentliche Unterschied zwischen dem Unendlichen und dem Endlichen wird gar nicht berührt durch die Frage, ob in dem Endlichen Wesenheit und Dasein ein oder zwei Sachen sind.

Auch die Ableitung der Unendlichkeit Gottes aus dem Selbst-sein („*ipsum esse*“) bleibt in beiden Ansichten ganz die gleiche.

Gottes Vollkommenheit erstreckt sich gerade so weit wie der Begriff des reinen Seins ohne Beimischung von Nichtsein, weil Gott eben das Sein selbst und gar kein Nichtsein ist. Das Sein ist grenzenlos, jede Grenze bedeutet ein Nichtsein. Weil also Gott ein reines Sein und reine Wirklichkeit ist, darum ist „seiner Größe keine Grenze“ (Ps. 144, 3). Umgekehrt ist kein Geschöpf reines Sein, sondern ein Gemisch von Sein und Nichtsein. Ist Sein und Wesenheit in ihm dieselbe Sache, dann ist das Sein gerade so beschränkt wie die Wesenheit. Wenn aber das Sein eine andere Sache ist als die Wesenheit, dann ist doch die Wesenheit nicht der Träger eines Daseins, das über ihre Grenzen hinausreicht. Nach keiner von beiden Ansichten ist das Dasein eines Geschöpfes das Sein selbst, sondern es ist nur ein dieser Wesenheit genau entsprechendes Sein. Das Unendliche ist das Sein, jedes Endliche ist irgend ein Sein. Auch wenn man in den Geschöpfen das Sein von der Wesenheit nicht sachlich unterschieden sein läßt, so sind sie darum noch keineswegs das Sein; und der Beweis, daß Gott unendlich vollkommen ist, weil er das Sein selbst ist, bleibt in seiner Vollkraft bestehen, wie der hl. Thomas ihn vorlegt¹.

Der angesehene Dominikanertheolog Johannes a S. Thoma leitet die Unendlichkeit Gottes daraus her, daß Gottes Sein ein „esse irreceptum“ sei. Er läßt sich dagegen von Vazquez eine Einwendung machen und kommt dabei auf die Frage, ob der Beweis des hl. Thomas auch dann stichhaltig sei, wenn man die sachliche Verschiedenheit zwischen Wesenheit und Dasein in den Geschöpfen leugne. Er schreibt: „Quia hoc in opinione aliquorum versatur [existentiam non distingui ab essentia creata] et infinitas Dei non debet probari dependenter ab aliqua opinione, addo quod in opinione non distinguente existentiam ab essentia actuali adhuc urget ratio D. Thomae, quia licet existentia entitative sit idem cum natura subsistente, tamen illud exercitium procedendi ab alio per productionem, dependenter habetur ab actione alterius, et sic accidentaliter convenit ipsi rei productae, et sic est receptum obiective et

¹ S. th. 1, q. 7, a. 1.

participative, licet non sit subiective. At vero cum ipsum esse est subsistens taliter quod neque quoad suam entitatem neque quoad suum exercitium processione et productionis ab alio habet esse receptum et accidentaliter conveniens, tam subiective quam obiective tale esse caret omni limitatione, quia nullo modo est receptum, etiam obiective. . . . Quare hoc ipso quod forma aliqua est ipsum esse, optime probatur esse infinitum, quia non est receptum neque subiective neque obiective, licet apud D. Thomam non stet aliquod esse recipi obiective, quin etiam sit distinctum ab essentia et recipiatur subiective.“¹

In diesen Worten sind zwei durchaus zutreffende Bemerkungen ausgesprochen: 1. So wichtige Fragen wie die über die Unendlichkeit Gottes soll man nicht von strittigen Meinungen, wie die über den Unterschied zwischen Wesenheit und Dasein, abhängig machen. 2. Die Unendlichkeit Gottes geht aus dem Begriff des reinen Selbstseins hervor, unabhängig davon, ob in den Geschöpfen Wesenheit und Dasein sachlich unterschieden sind oder nicht.

VI.

Aber wenn auch in den außergöttlichen Dingen Wesenheit und Dasein sachlich dieselben sind, wie können sie dann geschaffen sein? Es ist nicht leicht einzusehen, wie diese Schwierigkeit im Ernst gemacht werden kann; aber seit Ägidius Romanus sie vorgebracht hat, ist sie immer wiederholt worden und gilt auch heutzutage noch als eine Schranke, die den Gegnern der „realis distinctio“ unüberwindlich ist. Indessen schreite man nur kühn hindurch; es ist ein Nebelgebilde. Die Einwendung hätte nur dann etwas zu bedeuten, wenn die physische Wesenheit ein Ding aus sich wäre, das durch sein Ausschichsein existierte. Das gerade Gegenteil ist aber der Fall. Alle physischen Wesenheiten, deren Kenntnis uns zugänglich ist, bezeugen sich selbst als etwas Gewordenes, nicht aus sich Seiendes; und wenn auch alles Werden, soweit wir es beobachten können, eine stoffliche Grundlage voraussetzt, so kann doch der Stoff selber nicht aus sich sein, weil er aus sich nicht zu einem unabänderlichen Sein bestimmt ist,

¹ Cursus theologicus, In 1 p., q. 7, disp. 7, a. 1.

sondern die Möglichkeit einer Menge Veränderungen in sich trägt. Was aber nur der Möglichkeit nach etwas ist, muß von einem andern zur Wirklichkeit bestimmt werden, bis wir schließlich zur reinen Wirklichkeit kommen, von der alles an sich bloß Mögliche Wirklichkeit empfängt. Ist eine Wesenheit nicht aus sich wirklich, so muß sie von einem andern hervorgebracht werden; also muß auch ihre Existenz hervorgebracht werden, die mit der Wesenheit sachlich eins ist. Wenn geschaffene Wesenheit und geschaffenes Dasein ein und dieselbe Sache sind, dann versteht man es, warum der hl. Thomas die objektive Einheitlichkeit des Schöpfungsaktes betont: „Deus simul dans esse, producit id quod esse recipit.“¹ „Ex hoc ipso quod quidditati esse attribuitur, non solum esse, sed ipsa quidditas creari dicitur.“² Wenn dagegen Wesenheit und Dasein zwei verschiedene Sachen sind, so wird begrifflich zuerst die Wesenheit geschaffen als Subjekt und dann das Dasein als Akt, der in das Subjekt als seinen Träger aufgenommen wird.

Es hat doch wohl kein katholischer Gelehrter die physische Wesenheit der Dinge als eine unabhängig vom freien Willen Gottes bestehende Sache betrachtet³. Ist sie aber durch das Machtgebot des göttlichen Willens hervorgebracht worden, dann wird ihr Geschaffensein dadurch nicht beeinträchtigt, daß sie auch geschaffenes Dasein ist. Eine Verwirrung der Begriffe scheint nur dadurch hervorgerufen worden zu sein, daß man die abstrakte Wesenheit als etwas nicht Verursachtes betrachtete und dann die Schöpfung als eine Zusammensetzung des Daseins mit der so gefaßten Wesenheit ansah⁴. Indessen bei der Erschaffung handelt es sich nicht um die begriffliche, sondern um die physische Wesenheit, und diese ist verursacht. Die Frage: Bedarf es einer bewirkenden Ursache, damit der Mensch seinem Begriff nach ein „animal rationale“ ist? hat gar

¹ De pot. q. 3, a. 1 ad 17.

² Ibid. a. 5 ad 2.

³ Suarez schreibt: „Nec potuit in mentem alicuius doctoris catholici venire quod essentia creaturae ex se et absque efficientia libera Dei sit aliqua vera res, aliquod verum esse reale habens distinctum ab esse Dei“ (Disput. metaphys. disp. 31, sect. 2, n. 3).

⁴ Dahin gehört es, wenn Ägidius Romanus sagt: Die Potenz als Potenz ist aus sich, und der Akt als Akt ebenfalls aus sich. Die Erschaffung aber besteht darin, daß der Akt mit der Potenz verbunden wird (oben S. 33).

nichts mit der andern Frage zu tun: Ist die physische Wesenheit des Menschen von einer Ursache hervorgebracht? Auf die erste Frage lautet die Antwort: Nein, auf die zweite: Ja.

Um zum Begriff der Schöpfung zu gelangen, kann man einen doppelten Weg einschlagen: Erstens kann man aus den einzelnen Verursachungen, die uns tatsächlich vor Augen liegen, beweisen, daß wir schließlich zu einer Verursachung durch Schöpfung kommen müssen, weil alle andern Verursachungen einen Stoff voraussetzen, dessen Dasein wieder erklärt werden muß, bis wir zu einer voraussetzungslosen Verursachung kommen; und weil es Verursachungen gibt, die nur durch Erschaffung aus dem Nichts erklärbar sind, wie z. B. das Hervorbringen der geistigen Seele. Dieser Weg ist insofern etwas schwierig, weil gleich von vornherein viele Untersuchungen über das Entstehen der einzelnen Arten und Klassen von Dingen hereingezogen werden müssen.

Zweitens kann man aus dem vorliegenden Wirklichen und Veränderlichen im allgemeinen den Schluß auf die Notwendigkeit eines rein Wirklichen (eines „actus purus“) und aus dem Veränderlichen den Schluß auf ein erstes Unveränderliches machen; und dann kann man aus dem Dasein einer unveränderlichen reinen Wirklichkeit, die gleichbedeutend ist mit Unendlichkeit, den Rückschluß ziehen, daß alles, was außer diesem einen Unendlichen ist, von ihm geschaffen sein muß. Dieser Weg ist leichter gangbar und wird darum von den meisten scholastischen Philosophen eingeschlagen. Auch der hl. Thomas bevorzugt ihn¹. Die „realis distinctio“ ist aber weder des Weges Anfang noch sein notwendiges Ende. Sie ist nicht sein Anfang, weil er vielmehr von offenkundigen und allgemein zugegebenen Tatsachen ausgeht. Sie ist auch nicht sein notwendiges Ende, weil Gott auch dann einzig und allein das reine Sein (das ipsum esse) ist, wenn jede geschaffene Wesenheit irgend ein Sein ist; denn was nur irgend ein Sein ist, das ist nicht das reine Sein, sondern eine Zusammensetzung aus Sein und Nichtsein und darum aus sich hinfällig und nur beständig, soweit es von der göttlichen Allmacht getragen

¹ Vgl. S. 45 ff.

wird. Das Etwassein und das reine Sein kann niemals für gleichwertig gelten. Ob das beschränkte Sein mit der Wesenheit sachlich zusammenfällt oder sachlich von ihr verschieden ist, ändert hieran nichts. Alles, was einmal nicht war, alles, was verursacht wird, alles, was veränderlich ist, kann nicht aus sich sein, sondern führt letztlich auf eine aus sich selbst bestehende Ursache, auf das reine Sein. Wenn eine beschränkte Wesenheit auch dieselbe Sache ist wie ihr Dasein, so hat sie doch das Dasein so wenig in kraft ihres Begriffes, als sie selbst durch ihren Begriff etwas Wirkliches in der physischen Ordnung ist.

Es ist darum unrichtig zu schließen: Weil Gott keinen zweiten Gott erschaffen kann, darum kann er gar kein Ding hervorbringen, dessen Wesenheit und Dasein dieselbe Sache sind. Gott ist nicht darum Gott, weil in ihm irgend eine Wesenheit und irgend ein Dasein dieselbe Sache sind, sondern weil seine Wesenheit die ganze Fülle des Seins, das reine Sein ohne Schranken und ohne Grenze ist. Jener Schluß wäre nur dann berechtigt, wenn jedes mit einer Wesenheit identische Sein unendliches Sein wäre. Dem ist aber nicht so. Identität mit etwas Endlichen schließt die Unendlichkeit nicht ein, sondern aus.

Man könnte ebenso gut zu Gunsten der sachlichen Nichtunterscheidung von Wesenheit und Dasein folgern: Gott kann kein Wesen erschaffen, dessen Dasein von seiner Wesenheit sachlich verschieden wäre, weil er nichts Widersprechendes schaffen kann; denn es ist ein Widerspruch, daß eine Wesenheit begrifflich schon als Subjekt und Träger fähig sein soll, etwas in sich aufzunehmen, bevor sie existiert. Existiert sie aber schon, dann kann sie nicht erst durch einen begrifflich nachfolgenden Akt zum Dasein gelangen. Oder soll etwa der Akt begrifflich zuerst sein und dann dem Substrat, ohne das er weder sein noch gedacht werden kann, Existenz verleihen? Das ist gerade so widerspruchsvoll.

Solche Beweisversuche sind mehr geeignet, zu verblüffen als zu überzeugen. Im Grunde schließen sie immer schon die Voraussetzung ein, daß nur die eigene Auffassung logisch haltbar, die entgegengesetzte aber innerlich widerspruchsvoll sei. Das ist aber gerade zu beweisen.

Wie die Leugnung der „*realis distinctio*“ keine Schwierigkeit bereitet in Bezug auf den Schöpfungsbegriff, so läßt sie auch die Lehre von der beständigen Abhängigkeit der Geschöpfe von Gott, von der Notwendigkeit der Erhaltung durch Gott und der Mitwirkung Gottes bei jeder geschöpflichen Tätigkeit völlig unangetastet. Denn wenn das Geschöpf in irgend einer Beziehung aufhörte, von Gott abhängig zu sein, dann müßte seine Wesenheit geändert werden, da diese in ihrem Begriff ebenso das Anderswohersein einschließt, wie die göttliche Wesenheit das Aussichsein.

Überhaupt stimmen die scholastischen Vertreter und Leugner der „*realis distinctio*“, abgesehen von dieser Frage, in allen Grundlehren der christlichen Philosophie überein. Die Beweise für das Dasein Gottes, für die Erschaffung aus Nichts, für die göttliche Erhaltung und Mitwirkung sind bei allen wesentlich dieselben, ebenso die Lehre über Gott und seine Eigenschaften; kurz, die ganze scholastische Metaphysik trägt in allen Schulen und bei allen großen Scholastikern wesentlich das gleiche Gepräge. Daraus folgt, daß die Frage nach der Art des Unterschiedes von Wesenheit und Dasein von keiner durchgreifenden Bedeutung für die ganze christliche Philosophie ist. Freilich haben die Scholastiker über viele Dinge miteinander gestritten; aber es war durchaus nicht ausschließlich oder auch nur vorwiegend das Verhältnis von Wesenheit und Dasein der Gegenstand dieses Streites. Die Vorkämpfer für die „*realis distinctio*“ haben noch Stoff genug gefunden, um unter sich zu streiten; und ihre Gegner ebenfalls. Aber wenn man die Werke eines der großen Scholastiker nachschlägt, die seit dem Konzil von Trient geschrieben haben, so wird man in der Philosophie durchschnittlich dieselben Lehrsätze und dieselben Beweisführungen finden. Die „*philosophia perennis*“ lebt in all diesen Werken, nicht nur in den Werken einer einzelnen Schule oder Richtung.

VII.

Da die neuesten Verteidiger der „*realis distinctio*“ diese für notwendig halten zur richtigen Erklärung gewisser geoffenbarten Wahrheiten, so wird es gut sein, auch hierüber einiges zu bemerken.

Gott ist der Selbstseiende. Alle Scholastiker ohne Ausnahme lehren, daß in Gott nur die Personen sachlich (realiter) voneinander verschieden sind, und zwar durch ihre Verhältnisse zueinander, durch das Zeugen und Gezeugtwerden, durch das Hervorbringen und Hervorgehen; daß aber in Gott alles, was nicht zu den persönlichen Verhältnissen gehört, eine ununterschiedene Einheit ist. Sie lehren alle, daß Gott seine Wesenheit und daß seine Wesenheit sein Dasein ist, daß es in Gott keine zufälligen Eigenschaften und Tätigkeiten gibt, sondern daß in ihm alles wesenhaft ist. Gott ist „der Seiende“, er ist das Sein selbst. In allen Schlüssen, die sich aus dem Selbstsein Gottes für seine Einfachheit, sein Nichtzusammengesetztsein und seine übrigen Vollkommenheiten sowie für das Verhältnis der Geschöpfe zu Gott ergeben, sind die Theologen einig, mögen sie nun den sachlichen Unterschied zwischen Wesenheit und Dasein in den Geschöpfen annehmen oder leugnen. Deshalb kann man aus dem Selbstsein Gottes und den sich daraus ergebenden Folgerungen keinen Beweis hernehmen zu Gunsten der „*realis distinctio*“ in den Geschöpfen. Daß Gott das „*ipsum esse*“ sei, wird von keiner scholastischen Schule angezweifelt. Die Lehre von dem göttlichen Selbstsein und der göttlichen Einfachheit darf mit der Frage über den Unterschied zwischen Wesenheit und Dasein in den Geschöpfen nicht in der Weise verquickt werden, als ob die eine von der andern abhängig sei. In jener Lehre herrscht vollständige Übereinstimmung, in dieser Frage aber nicht.

Das einzige Glaubensgeheimnis, in dessen theologische Erörterung die Annahme oder Verwerfung der „*realis distinctio*“ bedeutsam hineinspielt, ist das Dogma von der Menschwerdung. Wohl gemerkt, nicht für die geoffenbarte Lehre selbst und deren Annahme hat diese „*quaestio disputata*“ Bedeutung, sondern nur für die theologische Erörterung der Lehre. Daß Christus eine einzige göttliche Person ist, die außer der ewigen göttlichen Natur auch eine in der Zeit angenommene menschliche Natur besitzt, glauben alle Katholiken auf Grund göttlicher Offenbarung. Sie bekennen auch einstimmig, daß die Menschwerdung ein Geheimnis ist, das unser Verstand nicht zu durchdringen vermag. Was die Theologen mit ihren speku-

lativen Untersuchungen über solche Geheimnisse bezwecken, ist der Nachweis ihrer Widerspruchslosigkeit, ihrer Zusammenhänge mit andern Kirchenlehren, der sich aus ihnen ergebenden Schlußfolgerungen und die Zurückweisung der gegen sie erhobenen Einwürfe.

Eine der spekulativen Fragen, die sich in Bezug auf die Einheit der Person in Christus erheben, ist diese: Warum ist die menschliche Natur in Christus kein selbständiges Wesen (kein „suppositum“), da ihr doch nichts mangelt, was zu einer vollständigen menschlichen Natur gehört? Viele Theologen antworten darauf: Die menschliche Natur Christi hat freilich Wesenheit und Dasein und alles, was erfordert wird, damit etwas eine wahre menschliche Natur und damit diese menschliche Natur wirklich sei; aber es fehlt ihr der modus der Subsistenz und statt dessen hat sie den modus der Vereinigung mit der zweiten göttlichen Person; infolgedessen ist sie kein selbständiges Wesen (kein „suppositum“), sondern ist in einem göttlichen Suppositum. Unter „modus“ verstehen die Scholastiker das Sosein oder Sichverhalten einer Sache, z. B. die Lage eines ruhenden Körpers oder das Bewegtsein eines Körpers. Die Lage oder das Bewegtsein ist kein zweites Ding neben dem ruhenden oder dem bewegten Körper, sondern sie ist etwas am Körper, und zwar nicht etwas, was auch für sich bestehen könnte, sondern nur ein bestimmtes Verhalten des Körpers. Der Körper kann sich so verhalten oder auch anders, ohne daß er aufhört, dieser Körper zu sein. Ein „modus“ jedoch hört auf zu existieren, wenn er nicht in seinem Träger ist. Es gibt keine Lage an sich, sondern nur Körper in einer bestimmten Lage; ebenso gibt es kein Bewegtsein an sich, sondern nur bewegte Körper. So denken sich also viele Scholastiker, es fehle der menschlichen Natur Christi der „modus“ des Fürsichseins, und statt dessen haben sie den „modus“ des Verbundenseins mit der göttlichen Person, darum sei die menschliche Natur kein „suppositum“, sondern subsistiere in der Person des ewigen Wortes.

Andere Theologen dagegen sind der Ansicht, die menschliche Natur Christi sei darum keine selbständige Natur, sondern gehöre der zweiten göttlichen Person, weil sie der geschaffenen

Existenz ermangele und durch die Existenz des Sohnes Gottes Dasein habe.

Welche von den beiden Ansichten zu bevorzugen sei, brauchen wir hier nicht zu untersuchen¹. Die Kirche gestattet beide; sie verlangt nur die Anerkennung der Wahrheit, daß in Christus zwei Naturen in einer göttlichen Person sind, und sie verwirft nur solche Erklärungen, durch welche entweder die Zweiheit der Naturen oder die Einheit der Person in Christus aufgehoben wird. Da nun die Kirche die beiden obigen Erklärungsversuche seit Jahrhunderten vortragen läßt ohne irgend ein Zeichen der Mißbilligung, so ist das schon Beweis genug, daß keine von beiden zum richtigen Verständnis des Dogmas von der Menschwerdung unentbehrlich ist. Man darf also ruhig lehren, die menschliche Natur Christi habe eine geschaffene Existenz und subsistiere trotzdem durch den „modus unionis“ in der göttlichen Person; und man darf ebenso lehren, die menschliche Natur subsistiere dadurch in der göttlichen Person, daß die ihr mangelnde menschliche Existenz durch die göttliche Existenz ersetzt werde.

Entbehrt die menschliche Natur Christi der menschlichen Existenz, so ist offenbar das geschöpfliche Dasein nicht dasselbe wie die geschaffene Wesenheit; denn nichts kann von sich selbst getrennt werden. Die sachliche Unterscheidung wird also notwendig vorausgesetzt, wenn sie zur Erklärung der hypostatischen Vereinigung dienen soll. Da sie aber die Grenzen einer wahrscheinlichen Meinung nicht überschreitet, so kann sie nicht mit Recht als die durchaus notwendige Vorbedingung für das richtige Verständnis der „unio hypostatica“ hingestellt werden. Man darf wohl Lehrmeinungen zur Erklärung von Dogmen gebrauchen; aber man darf die rechte Auffassung der Dogmen nicht von bloß wahrscheinlichen Meinungen abhängig machen. Das Verhältnis von Wesenheit und Dasein in den Geschöpfen ist bis heute eine „quaestio disputata“ und „disputabilis“, wie die höchste kirchliche Lehrauto-

¹ In meinen „Praelectiones dogmaticae“ (IV, n. 86 ff.) habe ich die Gründe vorgelegt, weshalb keine der beiden Ansichten notwendig oder annehmbar erscheint, die Moduslehre jedoch nur insofern nicht, als sie einen modus realis realiter distinctus behauptet.

rität ausdrücklich anerkannt hat. Eine solche „quaestio“ ist aber kein notwendiges Erfordernis für die richtige Deutung einer Glaubenslehre.

Einige Vertreter der „realis distinctio“ gehen so weit, daß sie sagen: Selbst wenn diese Unterscheidung philosophisch nicht bewiesen werden könnte, so müßte sie doch angenommen werden, weil sonst das Dogma von der Menschwerdung vollständig unverständlich wäre.

Das gehört nun wieder in die Klasse der ganz grundlosen Übertreibungen, die ihrer Natur nach nicht verfehlen können, entsprechende Gegenäußerungen hervorzurufen. So ist von andern versichert worden, gerade die Lehre von der durch göttliches Dasein existierenden menschlichen Natur mache das Geheimnis erst recht unverständlich und nahezu widersinnig; sie folge keineswegs aus dem Dogma, sondern stehe ihm geradezu feindlich gegenüber¹. Auf diesen Disput brauchen wir uns nicht einzulassen.

Aus der Kirchenlehre ergibt sich unmittelbar, daß eine göttliche Person ihre hypostatische Tätigkeit virtuell auch nach außen hin erstrecken und sich so eine geschaffene Natur zu eigen machen kann. Wie das geschieht, ist ein undurchdringliches Geheimnis, das von uns ebensowenig nach seiner Eigentümlichkeit erfaßt werden kann, wie irgend ein anderes göttliches Sein und Tun. Es ist deshalb das einfachste, uns mit den Darbietungen der Kirchenlehre zu begnügen und zu sagen: In Christus dehnt das göttliche Wort seine Hypostase virtuell so auf die menschliche Natur aus, daß diese Natur nicht in sich selbst besteht, sondern der Person des Sohnes Gottes angehört. Die menschliche Natur Christi ist insofern von jeder andern menschlichen Natur verschieden, als sie der Selbständigkeit entbehrt und einer göttlichen Person angehört: ihren wesentlichen Bestandteilen nach ist sie aber eine menschliche Natur wie jede andere. Wir haben also in der menschlichen Natur Christi ein besonderes Verhältnis zu einer göttlichen Person, das sonst nirgendwo vorhanden ist. Die sachliche Grundlage dieses Verhältnisses ist die mit der menschlichen

¹ Vgl. Piccirelli, *De distinctione actuata inter essentiam existentiam-que* 353 sqq.

Natur von selbst gegebene übernatürliche Möglichkeit („*potentia oboedientialis*“), von einer göttlichen Person zur Vereinigung mit ihrer Hypostase aufgenommen zu werden. Der Zielpunkt dieses Verhältnisses („*terminus relationis*“) ist die göttliche Person, insofern sie ihre hypostatische Tätigkeit virtuell auf die menschliche Natur ausdehnt. Das Verhältnis selbst besteht in dem Erhobensein der menschlichen Natur in die göttliche Hypostase, so daß sie deren persönlicher Besitz ist. Begnügen wir uns mit dieser im Dogma selbst liegenden Erklärung, so brauchen wir weder die Hinzufügung eines von der menschlichen Natur real verschiedenen „*modus unionis*“ noch die Abwesenheit der menschlichen Existenz. Wem jedoch die eine oder die andere dieser beiden Ansichten eine größere spekulative Befriedigung gewährt oder auch nur eine bequemere Redeweise zu bieten scheint, der kann sich ihr unbedenklich anschließen. Die Kirche und ihr Dogma hindert ihn nicht daran. Nur muß er dann bereit sein, auf die Einwürfe, die man gegen seine Ansicht erheben kann, eine genügende Antwort zu geben; und er darf seine Ansicht nicht als unerläßlich zur richtigen Auffassung der Kirchenlehre hinstellen.

Aber, wendet man ein, der hl. Thomas lehrt doch ausdrücklich, zwei Sein („*duo esse*“) könnten nur akzidentell zu einer Einheit verbunden sein¹. Andererseits bezeichnet er es als eine Häresie, nur eine akzidentelle Verbindung der beiden Naturen in Christus anzunehmen². Wer also der menschlichen Natur Christi eine geschaffene Existenz zuschreibt, der verfällt der Sache nach („*obiective*“) einer häretischen Ansicht, wenn es auch kein „*dogma fidei*“ ist, daß in Christus nur eine Existenz sei³.

Eine solche Auffassung dem hl. Thomas unterschieben, heißt aber doch nichts anderes, als behaupten, der hl. Thomas sei in dieser Sache einer argen Selbsttäuschung anheimgefallen. Die Kirche hat oft genug erklärt, welche spekulative Auffassungen mit dem Dogma der hypostatischen Union unvereinbar seien; aber sie hat niemals verlangt oder auch nur von fern

¹ S. th. 3, q. 17, a. 2.

² L. c. q. 2, a. 6.

³ Vgl. Del Prado, *De veritate fundamentali* 566 ff., der aber die Vorsicht gebraucht, Kardinal Billot als Deckmann vorzuschicken.

angedeutet, man dürfe der menschlichen Natur Christi keine geschaffene Existenz zuschreiben, obschon sie ganz gut weiß, daß viele, ja die meisten Theologen in Christus eine doppelte Existenz annehmen.

Nein, der hl. Thomas hat niemals, ausdrücklich oder einschließlich die Annahme einer menschlichen Existenz in Christus als einen gefährlichen Irrtum oder gar als eine Ketzerei bezeichnet. Wo er von dem einen Sein in Christus redet, versteht er immer das „esse subsistens“. In der Beziehung ist sich seine Ansicht immer gleich geblieben. Die aber seine Worte von dem nicht subsistierenden Sein verstehen, müssen sagen, er habe zu verschiedenen Zeiten anders gelehrt, und er habe seine frühere Lehre später widerrufen.

Im Sentenzenkommentar redet der hl. Thomas¹ beständig von dem „esse subsistens“. Die erste Meinung, die er verwirft, nimmt in Christus zwei Hypostasen an, die in einer Person vereinigt seien. Die dritte Meinung, die er ebenfalls verwirft, nimmt an, daß nur die getrennten Teile der menschlichen Natur, die als solche keine Subsistenz haben, mit der göttlichen Person akzidentell vereinigt seien. Die zweite Meinung aber, die allein richtig ist, „ponit unum esse subsistens et ponit humanitatem non accidentaliter advenire divinae personae“, und insofern lehrt sie notwendig „unum esse“.

Das Sein wird für gewöhnlich und im strengen Sinne nur vom Ganzen, nicht aber von Teilen oder Eigenschaften ausgesagt². Wir sagen: Der Mensch existiert, nicht aber sein Kopf existiert; oder: Seine Wissenschaft existiert. Das „esse subsistens“ ist das „esse principale“; jedes andere „esse“ ist ein „esse secundarium“; jenes ist das „quod est“, dieses das „quo est aliquid“. Darum heißt es in der „Quaestio disputata de unione Verbi incarnati“: „Sicut Christus est unum simpliciter propter unitatem suppositi et duo secundum quid propter duas naturas, ita habet unum esse simpliciter propter unum esse aeternum aeterni suppositi. Est autem et aliud esse huius suppositi, non inquantum est aeternum, sed inquantum

¹ In 3 Sent. d. 6, q. 2, a. 2.

² „Esse proprie et vere non attribuitur nisi rei per se subsistenti“ (Quodl. 9, a. 3).

est temporaliter homo factum. . . . Non tamen est esse principale sui suppositi, sed secundarium.“ Man kann also nicht schlechthin von zwei „esse“ in Christus reden, weil nur ein einziges „esse subsistens“ da ist, und weil man nur vom Suppositum sagt, daß es existiert. Das „esse temporale“ ist nichts in sich Subsistierendes, sondern ein „esse secundarium“ im „suppositum divinum“.

Im „Quodlibetum“ 9, a. 3 heißt es: „Quia in Christo ponimus unam rem subsistentem tantum . . . ideo oportet dicere quod esse substantiale, quod proprie attribuitur supposito, in Christo est unum tantum; habet autem unitatem ex ipso supposito, et non ex naturis.“ Das wird durch einen Vergleich erläutert: Wenn ein Holzkasten ein natürliches Individuum wäre, so hätte der ganze Kasten nur ein einziges Sein; würde aber ein Teil des Holzes davon getrennt, so hätte dieser getrennte Teil sofort ein eigenes Sein, nicht eine Existenz, die er vorher nicht hatte; denn durch die Trennung wird keine Existenz hervorgebracht, sondern ein Fürsichsein, eine Subsistenz, die ihm vorher durch die Verbindung mit dem Ganzen fehlte. Ähnlich verhält es sich mit der Menschheit in Christus; es fehlt ihr das Fürsichsein, darum ist in Christus nur ein einziges Sein schlechthin. „Si tamen ponatur humanitas a divinitate separari, tunc humanitas suum esse habebit aliud ab esse divino. Non enim impediēbat, quin proprium esse haberet, nisi hoc quod non erat per se subsistens.“ Das „proprium esse“ gilt offenbar nicht von dem nicht in sich subsistierenden Sein, sondern von dem „esse suppositi“.

Ähnlich im „Compendium theologiae“¹: „Manifestum est quod partes divisae singulae proprium esse habent; secundum autem quod in toto considerantur, non habent suum esse, sed omnes sunt per esse totius. Si ergo consideramus ipsum Christum ut quoddam integrum suppositum duarum naturarum, eius erit unum tantum esse, sicut et unum suppositum.“

In der „Summa contra gentiles“² legt der hl. Thomas „obiectiones contra fidem incarnationis“ vor. Er beantwortet sie im 49. Kapitel. Hier lesen wir unter anderem: „Quod tertio

¹ Cap. 212.² L. 2, c. 40.

proponitur, necessitatem non habet. Hypostasis enim non extenditur extra terminos illius naturae ex qua subsistentiam habet. Non autem Verbum Dei subsistentiam habet ex natura humana, sed magis naturam humanam ad suam subsistentiam vel personalitatem trahit; non enim per illam, sed in illa subsistit. Ex hoc etiam solvitur quartum. Cuiuslibet enim rei subsistentis oportet esse unam naturam tantum, per quam simpliciter esse habet; et sic Verbum Dei per solam naturam divinam simpliciter esse habet, non autem per naturam humanam, sed per eam habet quod sit hoc, scilicet quod sit homo. . . . Unumquodque enim melius esse habet, cum suo digniori unitur, quam cum per se existit.“ Darum erleidet die menschliche Natur keinen Verlust („minorationem“), sondern erhält einen Zuwachs durch ihre Verbindung mit dem Worte. Wenn aber jemand einwendet, „naturam humanam in Christo esse substantiam quamdam, non universalem, sed particularem, et per consequens hypostasim, manifeste decipitur“. Warum? Etwa weil die menschliche Natur keine geschaffene Existenz hat? Nein, sondern weil sie nicht in sich subsistiert. „Substantio enim secundum Philosophum dicitur dupliciter, scilicet de subiecto in genere substantiae [substantia prima = individuum] et de eo quod quid est [substantia secunda = essentia], quod est natura rei. Sed neque partes alicuius substantiae sic dicuntur particulares substantiae, quasi sint per se subsistentes, sed subsistunt in toto; unde nec hypostases possunt dici. . . . Hoc igitur nomen homo de aliis hominibus dictum semper eandem formam significat, scilicet naturam humanam; unde univoce praedicatur de eis; sed suppositio tantum variatur in hoc, quod, secundum quod pro Christo sumitur, supponit hypostasim increatam; secundum vero quod pro aliis sumitur, supponit hypostasim creatam.“¹ Von dem Mangel der menschlichen Existenz ist in der ganzen Erörterung nicht die Rede; in Frage ist allein das „esse subsistens“.

Auch in der „Summa theologica“ geht der Schluß niemals auf den Mangel der menschlichen Existenz in Christus, sondern auf die Einheit des „esse subsistentis“. Das haben bereits

¹ Contra gent. I. 4, c. 49 ad 3 4 8 10 11.

einige der ältesten und berühmtesten Schüler des hl. Thomas hervorgehoben, wie Herväus Natalis¹ und Petrus de Palude². „Quod haec positio“, sagt Herväus, „fuerit de mente Sancti Thomae, patet . . . ex hoc quod semper in fine deductionum suarum concludit quod non est in Christo nisi unum esse personale.“ Auch noch andere Theologen aus dem Predigerorden sind der gleichen Ansicht.

Aber, sagt man, der hl. Thomas spricht offenbar von dem „esse existentiae“; denn an der erwähnten Stelle³ redet er ausdrücklich von dem „esse, secundum quod est actus entis“, das ist aber das „esse existentiae“. Aber ist denn nach dem hl. Thomas das „esse subsistens“ nicht der hauptsächliche „actus entis“, das „esse principale, proprium et verum“? Jedes nicht subsistierende Sein ist nur ein „esse secundarium, minus proprium et minus verum“. In Christus ist nur das selbständige Fürsichsein der göttlichen Person das eine, eigentliche, wahre Sein, das alles andere Sein in seine Einheit hineinzieht, während alles andere Sein nur ein „esse secundum quid“ ist, das an die Aktualität und Selbständigkeit jenes höchsten „actus essendi“ nicht heranreicht. Nur derjenige lehrt nach dem hl. Thomas in Christus ein doppeltes Sein im eigentlichen Sinne, der zwei „esse subsistentia“ annimmt. „Prima opinio, quae ponit duo subsistentia, ponit duo esse substantialia.“⁴ Wer also wie die Kardinäle Cajetan und Billot in die Worte des hl. Thomas das „esse existentiae“ hineinträgt, mag es nun für sich bestehen oder nicht, der läßt den hl. Thomas einfach die eigene Ansicht vortragen, beweist aber seine Ansicht nicht aus dem hl. Thomas. Wenn man den Ausdruck „existentia“ einsetzen will, dann muß man sagen: Der hl. Thomas lehrt in Christus ein einziges „esse existentiae, quod simpliciter, principaliter, vere et proprie esse est, i. e. unicum esse personalis existentiae“; und dieses „esse personalis existentiae“ ist zugleich der Akt des Subsistierens in zwei Naturen, der menschlichen und der

¹ In 3 Sent. d. 6, q. 1, a. 3.

² In 3 Sent. d. 6, q. 3 5 opinio.

³ In 3 Sent. d. 6, q. 2, a. 2.

⁴ Inwiefern in Christus das „esse subsistentiae“ von dem „esse absolutum existentiae“ virtuell verschieden sei, soll hier nicht weiter untersucht werden, da es sich in unserer Frage nur um das „esse relativum“ handeln kann.

göttlichen. Darum und nur insofern ist in Christus nur ein Sein. Da indessen in diesem Zusammenhang Thomas das Wort „*existentia*“ niemals gebraucht, läßt man es besser weg, wenn man nur seine Aussprüche erklären will.

Aber kommen wir mit unsern Erklärungen nicht zu einer bloßen Begriffswiederholung? Es soll erklärt werden, was es heißt: In Christus ist die menschliche Natur keine Person, sondern sie ist Natur einer göttlichen Person. Wir sagen deshalb: Christus hat nur ein einziges subsistierendes Sein, weil die göttliche Person auch in der menschlichen Natur subsistiert. Nun ist aber subsistierendes Sein und Person, wenn es sich um vernünftige Wesen handelt, dasselbe. Es wird also eigentlich nur gesagt: Die menschliche Natur subsistiert nicht für sich, weil sie nicht für sich subsistiert, und sie ist mit Gottes Subsistenz verbunden, weil sie in Gott subsistiert.

Indessen der hl. Thomas berichtet sowohl im Sentenzenkommentar wie in der „*Summa contra gentiles*“¹, es habe Theologen gegeben, die meinten, in Christus seien „*duo subsistentia*“, aber nur eine Person. Es war also notwendig, das Verhältnis der Begriffe Person und Fürsichsein zu erklären. Auch heutzutage ist nicht jedem sofort klar, was mit dem Ausdruck „*persönliche Vereinigung*“ gemeint ist. Der Begriff der Person wird durch den Begriff des Fürsichseins klar gemacht.

Sodann kann man sehr wohl die Einheit des Suppositums in den beiden Naturen annehmen und dann doch noch die Frage stellen: Ist nun wegen des einen Suppositums nur ein einziges Sein in Christus oder wegen der zwei Naturen ein doppeltes? Die Verschiedenheit der Antworten beweist, daß auch diese Frage nicht gegenstandslos ist.

Doch genug davon. Es sollte gezeigt werden, daß wir weder durch das Dogma von der Menschwerdung an sich noch durch die Erklärung, die der hl. Thomas von diesem Dogma gibt, genötigt sind, die sachliche Unterscheidung zwischen Wesenheit und Dasein in den Geschöpfen anzunehmen. Die Gründe sind vorgelegt worden; ihr Gewicht zu prüfen bleibt dem Leser überlassen.

¹ In 3 Sent. d. 6, q. 2, a. 2; Contra gent. l. 4, c. 38.

Im Anschluß an den vorstehenden Artikel möge es gestattet sein, mit einigen Worten einen gänzlich unbegründeten Angriff auf die Theologie des verstorbenen Verfassers zurückzuweisen. Es handelt sich um die Besprechung der fünften und sechsten Auflage der „Praellectiones“ von Pesch in der Zeitschrift „Unitas“, dem Organ der Thomas-Universität in Manila (Vol. 4, n. 2 [Aug. 1925] 194—202). Verfasser ist Fr. Silvestre Sancho O. Pr.

Vom rein theologisch-wissenschaftlichen Standpunkt beurteilt der Kritiker das Werk von Pesch durchaus anerkennend, um so ablehnender dagegen von seinem thomistischen Standpunkt. Der größte Fehler des Verfassers liege darin, daß er sich innerhalb einer minderwertigen Philosophie und Theologie bewege, die in keiner Weise die von den Päpsten so oft und eindringlich empfohlene Philosophie und Theologie des hl. Thomas sei¹. Sein Thomismus sei nur Schein; mit Unrecht berufe er sich für seine Ansichten auf den hl. Thomas. In keiner strittigen Frage gehe er mit dem Aquinaten zusammen und könne es auch gar nicht, weil er in der Grundlage der ganzen Philosophie und Theologie des hl. Thomas, in der Frage des Unterschiedes von Wesen und Dasein in den Geschöpfen und ihrer Identität in Gott, von ihm abweiche². Wie wenig Pesch vom Thomismus durchdrungen sei, ergebe sich klar aus seiner Behandlung der Gottesbeweise „a posteriori“. Jeder echte Thomist habe für die fünf Wege des hl. Thomas die höchste Wertschätzung, während Pesch sie nur eben erwähne³. Selbst mit den kirchlichen Vorschriften über den Anschluß an die Lehre des hl. Thomas ist er nach der Meinung Sanchos offenbar nicht im Einklang⁴.

¹ Unitas 195. „El más grande error de Pesch, a nuestro entender, es el de moverse siempre dentro de la ‚Teología y Filosofía‘ que llamaríamos de ‚cotarro‘ y que no es en modo alguno la verdadera Filosofía y Teología de Tomás de Aquino tantas veces y tan encarecidamente mandadas guardar por los Romanos Pontífices.“

² A. a. O. 199 f. „Para quien no esté dotado de un entendimiento pobrísimo o no esté cegado por la pasión partidista, es una verdad certísima con evidencia casi meridiana, que la base y fundamento de toda la admirable Teología tomista es la distinción entre la esencia y la existencia en las criaturas, y su identidad en Dios. . . . Esa tesis es tan primordial en el tomismo, que quien la negare será muy difícil que llegue a ser tomista más que en la corteza y en la apariencia. . . . Y habiendo el P. Pesch negado esa gran verdad, es inútil que se esfuerce en aparentar tomismo. Ni es fácil que se encuentre en las ‚Praellectiones‘ punto alguno de identidad en materias discutibles entre el Angélico y él.“ ³ A. a. O. 198.

⁴ A. a. O. 197. „La Iglesia ha venido hablando, de cuarenta años a esta parte, de un modo tan claro sobre la enseñanza de las doctrinas del Doctor Angélico y ha señalado tan con el dedo cuál sea la escuela en donde esas doctrinas son tenidas en toda su plenitud y santamente guardadas, que nos sorprende, y muy mucho, que aun haya autores y religiosos que se comporten en sus escritos teológicos de un modo tal, que ni sospechar se podría que Roma haya hablado tanto y tan claro.“

Nun kann man es billigerweise keinem Kritiker verwehren, daß er die Verschiedenheit seines Standpunktes gegenüber dem besprochenen Werk zum Ausdruck bringt, wobei er freilich diese Verschiedenheit nicht größer machen sollte, als sie wirklich ist. Im vorliegenden Falle folgt z. B. daraus, daß Pesch die Gottesbeweise des hl. Thomas nur kurz erwähnt, ganz und gar nichts gegen seinen Thomismus, da er nach dem Plane seines Buches (vgl. n. 2), das einen dreijährigen Kurs der Philosophie voraussetzt, auch nicht den mindesten Anlaß hatte, ausführlich darauf einzugehen.

Will aber der Kritiker nicht bloß die Verschiedenheit des beiderseitigen Standpunktes betonen, sondern überdies den seinen als den allein richtigen hinstellen, so hat er die Richtigkeit desselben zu beweisen, es sei denn, er sei allgemein als der allein richtige anerkannt.

Tatsächlich stellt nun unser Kritiker die Thomaserklärung der Dominikanerschule als jene hin, die nach dem Willen der Päpste für alle katholischen Schriftsteller maßgebend sein soll, und er wundert sich, daß es noch Schriftsteller und Ordensleute gibt, die in ihren Werken nichts davon merken lassen, daß Rom so klar und deutlich gesprochen habe¹. Die Äußerungen Roms sind die bekannten Empfehlungen der Lehre des hl. Thomas durch die letzten Päpste von Leo XIII. an, der thomistische Syllabus der 24 Propositiones, die Vorschriften des Codex und das besondere Lob, das Benedikt XV. und mit dessen Worten auch Pius XI. dem Dominikanerorden dafür gespendet haben, daß er niemals irgendwie von der Lehre des hl. Thomas abgewichen sei². Namentlich dieses Lob soll die Forderung begründen, daß sich alle Schriftsteller nach der Thomaserklärung der Dominikanerschule zu richten haben.

Allein in keinem dieser Dokumente und ebensowenig in allen zusammen wird neben der Befolgung der Lehre des hl. Thomas auch der Anschluß an die Thomaserklärung der Dominikanerschule zur Pflicht gemacht. Auch nicht durch das dem Dominikanerorden gespendete Lob, nicht von der Lehre des hl. Thomas abgewichen zu sein. Daß durch eine solche Belobigung des treuen Festhaltens an Thomas allen katholischen Schriftstellern eine so weitgehende Verpflichtung auferlegt sei, ist an sich schon so unwahrscheinlich, daß es sich nicht lohnt, weiter darauf einzugehen. Für Pesch konnte eine solche Verpflichtung bereits deswegen nicht in Frage kommen, weil derselbe Benedikt XV., der am 29. Oktober 1916 dem Dominikanerorden das erwähnte Lob gespendet hatte³, ein halbes Jahr später,

¹ A. a. O. 198. „Allá él de componer esas teorías con el Syllabus Tomista y con los sagrados Cánones y las Encíclicas y breves de León XIII, Pío X, Benedicto XV y Pío XI.“ ² Vgl. S. 235 A. 4.

³ Enzyklika „Studiorum ducem“ Act. Ap. Sed. 15 (1923) 324: „Cui quidem Ordini [Fratrum Praedicatorum], ut verbis utamur Benedicti XV laudandum est non tam quod Anglicum Doctorem aluerit, quam quod nun-

am 19. März 1917, die von dem General der Gesellschaft Jesu aufgestellten Normen bestätigte, durch die für die Mitglieder der Gesellschaft der Anschluß an die Lehre des hl. Thomas geregelt wird¹. In diesen Normen ist nicht nur mit keinem Worte von einer Verpflichtung, der Thomaserklärung der Dominikanerschule zu folgen, die Rede, sondern sie sind derart, daß eine Verpflichtung jedenfalls klar ausgeschlossen ist. Und der Papst Benedikt, der die Normen bestätigt, spricht sich über den notwendigen Anschluß an den hl. Thomas in solchen Worten aus, daß der von Sancho geforderte Anschluß weit über das hinausgeht, was der Papst selbst verlangt. Nun mag der Kritiker von diesen letzten Dokumenten halten, was er will; es geht aber doch nicht an, einem Schriftsteller der Gesellschaft Jesu, der sich an die von der höchsten kirchlichen Autorität gebilligten Normen hält, Mangel an Gehorsam und kirchlicher Gesinnung vorzuwerfen².

Ein Gegensatz zu den kirchlichen Bestimmungen besteht insbesondere nicht in der angeblichen Grundfrage der ganzen thomistischen Philosophie und Theologie, in der Frage des Unterschiedes von Wesen und Dasein in den Geschöpfen und ihrer Identität in Gott. Ein Gegensatz zu der thomistischen Auffassung besteht ohne Zweifel. Aber er liegt nicht darin, daß Pesch die volle Identität von Wesen und Dasein in Gott leugnet oder in den Geschöpfen behauptet, sondern nur darin, daß er in den Geschöpfen keinen andern als einen bloß virtuellen Unterschied anerkennt. Wenn er sich damit begnügt, so macht er nur von einer Freiheit Gebrauch, die jedem katholischen Gelehrten zusteht³, die Pesch noch insbesondere als Mitglied der Ge-

quam postea, ne latum quidem unguem ab eius disciplina discesserit.“ Vgl. den Brief Benedikts XV. an den Magister generalis des Dominikanerordens vom 29. Oktober 1916 (Act. Ap. Sed. 8 [1916] 397).

¹ Es seien nur folgende Sätze aus diesem Schreiben Benedikts XV. noch einmal hervorgehoben: „Quo quidem in iudicio recte Nos te sensisse arbitramur, quum eos putasti Angelico Doctore satis adhaerere, qui universas de Thomae doctrina theses perinde proponendas censeant ac tutas ad dirigendum normas, nullo scilicet omnium amplectendarum thesium imposito officio. Eiusmodi spectantes regulam, possunt Societatis alumni iure timorem deponere, ne eo quo par est obsequio iussa non prosequantur Romanorum Pontificum, quorum ea constans sententia fuit ducem ac magistrum in theologiae et philosophiae studiis Sanctum Thomam haberi opus esse, integro tamen cuique de iis in utramque partem disputare, de quibus possit soleatque disputari.“ Vgl. hierzu ZkathTh 42 (1918) 206; CivCatt 68 (1917 IV) 66–67; RazFe 49 (1917 III) 344; Études 155 (1918 II) 499; NouvRevTh 47 (1920) 240.

² Wir möchten annehmen, daß diese Dokumente trotz ihrer großen Verbreitung Sancho nie zu Gesicht gekommen sind. Sonst wären seine Vorwürfe gegen Pesch höchst ungerecht.

³ Die Kongregation verlangt bis heute in keiner Weise, was immer auch von thomistischer Seite gesagt werden mag, daß man die bekannten 24 Thesen als wahr verteidige; sie fordert nur, daß man sie als „normae

sellschaft Jesu zustand, in der die Frage des Unterschiedes von Wesen und Dasein in den Geschöpfen, unter ausdrücklicher Billigung der höchsten kirchlichen Autorität, als eine freie Ansicht erklärt worden ist¹. Und wenn Pesch aus dem realen Unterschied zwischen Wesen und Dasein in den Geschöpfen nicht das Fundament der ganzen Philosophie und Theologie machte, so tat er nur, wozu er als Mitglied der Gesellschaft Jesu, wiederum unter Billigung derselben höchsten kirchlichen Autorität, verpflichtet war². Daß bei einem bloß virtuellen Unterschied von Wesen und Dasein in den Geschöpfen der ganz fundamentale Gegensatz zwischen Gott und den Geschöpfen, der darin besteht, daß Gott sein Sein kraft seines Wesens, die Geschöpfe es aber nicht kraft ihres Wesens haben, zu bestehen aufhörte, ist zwar oft behauptet, aber nie bewiesen worden. Auch kann man es nicht auf Mangel an Verstand oder auf Parteileidenschaft zurückführen, wenn Pesch die Lehre von der realen Unterscheidung von Wesen und Dasein in den Geschöpfen nicht als Lehre des hl. Thomas anerkannte. Um eine Ordensdoktrin der Gesellschaft handelt es sich bekanntlich nicht und Suarezianer oder Molinist war Pesch auch nicht im entferntesten in dem Sinne, in dem die Dominikaner sich Thomisten nennen. Wie seine hinterlassenen Manuskripte zeigen, hat er sich in den letzten Jahren seines Lebens sehr eingehend mit der Lehre des hl. Thomas über den Unterschied von Wesen und Dasein in den Geschöpfen beschäftigt. Wenn er gefunden zu haben glaubte, daß eine sichere Entscheidung weder nach der einen noch nach der andern Seite möglich sei, so kann er darin ja ohne allen Zweifel geirrt haben, aber an einer gewissenhaften Prüfung der Frage, an der er als solcher gar kein Interesse hatte, hat er es nicht fehlen lassen³.

tutae directivae“ vorlege, d. h. als Normen, die nicht gegen den heiligen Glauben verstoßen. Es ist aber sehr wohl möglich, daß etwas nicht gegen den Glauben verstößt und dennoch unrichtig ist.

¹ Vgl. diese Zeitschrift S. 32 A. 1.

² A. a. O.

³ Der Kritiker meint freilich a. a. O. 199: „Lo que en modo alguno puede discutirse seria y científicamente es que esa tesis sea la piedra angular de todo el edificio tomista.... No hay más que recorrer las páginas de la Suma ... para convencerse muy luego de que es imposible entender la filosofía y teología tomista negada la real distinción.“ Trotz dieser und ähnlicher Behauptungen einzelner Thomisten soll es auch heute noch Gelehrte geben, die selbst auf die Gefahr hin, „als Schwachsinnige oder als von Parteileidenschaft rettungslos Verblendete“ zu gelten, der Überzeugung sind, daß der reale Unterschied weder das Fundament der Philosophie überhaupt noch das Fundament der Philosophie des hl. Thomas sei, ja die dafür halten, daß Thomas in diesem Punkt der Ansicht seines Lehrers Albert des Großen, der diesen Unterschied aufs klarste und entschiedenste verwarf, stets treu geblieben ist. Mit Verschweigen oder mit Entrüstung und Pochen auf Autoritäten werden eben die der heute gewöhnlicheren Interpretation gegenüberstehenden Schwierigkeiten nicht aus dem Wege geräumt, sondern höchstens durch ruhig sachliche Untersuchungen.

Das neue französische Lehrbuch der empirischen Psychologie

Von Joseph Fröbes S. J.

Vor kurzem erschien der zweite Band des großen „*Traité de psychologie*“ von Dumas¹ unter Mitarbeit von 25 Psychologen. Viele Jahrzehnte wurde das psychologische Leben Frankreichs beherrscht durch die zahlreichen Monographien Ribots, im Sinne einer medizinischen Psychologie. Ribot selbst fühlte das Bedürfnis, daß auch die französisch lesende Welt ein Gesamtbild der modernen Psychologie erhalte, wie es Deutschland beispielsweise in den Lehrbüchern von Wundt, Ebbinghaus, Lehmann, um nur die größeren aufzuzählen, besaß. Die Ausführung wurde auf viele Fachgelehrte verteilt unter der Leitung von G. Dumas. Für diese Verteilung macht Ribot in dem Vorwort, das er 1914 schrieb, geltend: die Arbeit wäre von einem Manne heute nicht mehr zu leisten; ein solches Lehrbuch müßte notwendig kurz sein und trüge ein zu persönliches, subjektives Gepräge; während von mehreren Mitarbeitern größere Objektivität zu erwarten sei. — Nun, daß die Arbeit für einen Autor unmöglich sei, wird man kaum sagen, wenn man bedenkt, daß andere, sehr viel mehr ausgebildete Wissenschaften, wie Physik, ebenso von einzelnen Autoren, wie von einer Vereinigung verschiedener geschrieben werden. Die Subjektivität des einzelnen Autors ist für den einzelnen Mitarbeiter auf seinem Sondergebiet mindestens ebenso groß, wie für den, der die Gesamtsumme zu behandeln hat. Offenbar haben beide Methoden ihre Vorteile, und werden auch in Zukunft nebeneinander bestehen bleiben. Das Werk, von dem wir hier wegen seiner großen Bedeutung für die französische Psychologie eine eingehendere Darstellung geben wollen — nicht wenige zukünftige scholastische Lehrbücher romanischer Autoren werden wohl hier die Fundgrube ihrer modernen Wissenschaft suchen — ist freilich nicht als ganz neu zu betrachten; es war schon vor dem Weltkrieg beendet und hat in manchen Kapiteln kaum Veränderungen erfahren; warum das möglich war, werden wir im Verlauf erkennen.

In der langen Einleitung von 56 Seiten kennzeichnet A. Lalande die Psychologie und ihre Methoden. Daß Psychologie die Wissenschaft der innern Bewußtseinszustände sei, wird mit Wundt abgelehnt, da es von den äußern wesentlich verschiedene Tatsachen nicht gebe (!); da alles irgendwie Bewußtseinstatsache werden könne; da die Gefühle und Vorstellungen fast (!) immer Körperbewegungen einschließen. Da ich diese Ansicht schon anderswo besprochen habe, sehe ich hier

¹ *Traité de psychologie* par Georges Dumas. 8° (T. I, 950 p.; t. II, 1160 p.) Paris 1923 u. 1924, Alcan.

davon ab. — Als Arten der Psychologie werden anerkannt die Reaktionspsychologie (d. h. die Behavior-Psychologie), die Psychologie des Bewußtseins; dann eine nicht klar beschriebene reflexe oder kritische Psychologie; dagegen wird abgelehnt die ontologische Psychologie, die die menschliche Seele nach ihrer Natur und Bestimmung behandle. Es sei ja nach dem Kritizismus und Positivismus zugegeben („bien acquis“), daß davon nichts zu hoffen sei, daß man nicht logisch vom Immanenten aufs Transzendente schließen dürfe. All diese Probleme, Materialismus, Spiritualismus, Substanzlehre seien unlösbar, ja sinnlos. — Hätte Verfasser bloß gesagt (wie es der Herausgeber am Schluß des Werkes tut), er beabsichtige hier nur eine empirische Psychologie zu geben, die von philosophischen Fragen abstrahieren wolle, genau wie die Physik das tut, so wäre nichts dagegen einzuwenden. Aber er übersieht, daß er mit seinen negativen Behauptungen über den Wert der Philosophie ebenso gut Metaphysik treibt, wie seine Gegner. Wenn es wirklich allgemein logisch verwerflich wäre, vom Immanenten auf das Transzendente zu schließen, so wäre alle Wissenschaft, auch die der Natur, unmöglich gemacht; auch die Bewegungen der Mechanik sind ja transzendente Dinge. Daß die Frage des Materialismus usw. sinnlos sei, hat nicht einmal Kant behauptet; er meint nur, das lasse sich nicht im strengen Sinn des Rationalismus wissenschaftlich beweisen, aber noch weniger wissenschaftlich widerlegen.

Von den Methoden der Psychologie wird eine eingehende Zusammenstellung gegeben: diejenige der Selbstbeobachtung; die experimentelle Selbstbeobachtung im Sinne K ül p e s; die mit Recht in ihrer Bedeutung etwas eingeschränkte physiologische Methode; die pathologische Methode; die genetische; die kollektive; und die Tierpsychologie. Die Behandlung der Laboratoriumsmethoden steht leider auf veraltetem Standpunkt; die Entwicklung der letzten zwei Jahrzehnte im Sinne G. E. Müllers ist dem Autor unbekannt geblieben, was sich auch in der ungenügenden Behandlung der Psychophysik offenbart.

Das erste Buch mit seinen 200 Seiten behandelt Vorfragen der Psychologie. Die nur wenigen Seiten, welche Rabaud der Verteidigung der tierischen Abstammung des Menschen widmet, sind kein Ruhmesblatt des „*Traité*“. So soll die menschliche Sprache keine Wesensverschiedenheit beweisen, da ja Sprache mit Mimik unter einen Gattungsbegriff gebracht werden könne (was in der Welt kann nicht unter einen Gattungsbegriff gebracht werden?) usw. Es ist nicht klar, was derartige Parteiüberzeugungen mit der wissenschaftlichen Objektivität zu tun haben.

Sehr verdienstlich ist das Kapitel von Lapicque über den Parallelismus von Hirngewicht und Intelligenz (20 Seiten). Auf Grund der Forschungen von Dubois werden hierfür empirische Formeln abgeleitet, die die bisher bekannten weit zu übertreffen scheinen. — Über 100 Seiten umfassen die zwei Kapitel von Langlois und Tournay

über Anatomie und Physiologie des Nervensystems. — Darauf bespricht Wallon das Biologische Problem des Bewußtseins. Hier finden die philosophischen Grundfragen über Verhältnis von Leib und Seele eine dilettantenhafte Behandlung, wie leider in so manchem andern Kompendium der experimentellen Psychologie. So heißt es: der Philosoph definiert, wie immer (!) a priori; so setzt er auch hier die physische und psychische Reihe als wesentlich heterogen voraus und kommt infolgedessen zu dem unlösbaren Rätsel der Verbindung von Leib und Seele, das mit den Energiegesetzen in Widerspruch steht. Nimmt man an, daß die psychischen Phänomene von den physischen abhängen, so kommt man notwendig zum Materialismus. Besteht denn aber, meint er, überhaupt ein Grund, die psychischen und physischen Tatsachen zu unterscheiden? Übrigens ist für die positive Wissenschaft eine Tatsache schon erklärt, sobald alle ihre Bedingungen bekannt sind. — Nun, wenn man sich doch schließlich auf diesen bescheidenen Standpunkt zurückzieht, dann war es wirklich nicht nötig, vorher dem gesunden Menschenverstand derart Hohn zu sprechen. Wenn die Philosophen, soweit sie nicht die Körperwelt idealistisch weglegnen, die Körperbewegungen und die Bewußtseinserscheinungen wesentlich verschieden fanden, so war das wirklich nicht mutwilliger Apriorismus. Wer, so hat man von jeher gesagt, einen Willensentschluß oder eine künstlerische Inspiration nicht von einer Ätherschwingung unterscheiden kann, der muß es überhaupt aufgeben, noch etwas in der Welt unterscheiden zu wollen; denn stärker verschieden wird er nie mehr etwas finden. Daß die Art der Wechselwirkung so heterogener Dinge ihre großen Schwierigkeiten hat, ist niemals geleugnet worden. Man hat die Schwierigkeiten hingenommen, weil eben die Tatsache über alles feststand. Daß übrigens gerade die Schwierigkeit aus dem Gesetz der Energie unüberwindlich sei, haben größte Physiker, wie Boltzmann, Ostwald, nicht gefunden. — Natürlich bietet das Kapitel auch manches sehr Brauchbare; so das Prinzip, daß unsere Wahrnehmungen nur diejenigen Beziehungen zur Außenwelt wiedergeben, die für das Dasein wichtig sind.

Das große zweite Buch (350 Seiten) beginnt mit den Elementen des Bewußtseinslebens: den Bewegungen, Sinnesempfindungen, Gefühlszuständen und Vorstellungen.

Auf über 80 Seiten behandelt Dumas die Bewegungen, zunächst die niedersten, die Reflexe. Hier hat Piéron einen lesenswerten Abschnitt über die höheren, kortikalen Reflexe eingefügt, d. h. diejenigen, bei denen das erste Glied Empfindungen und Wahrnehmungen sind, wie bei den Akkomodationsbewegungen des Auges. Diese Art Reflexe ist weniger konstant und leichter zu beeinflussen; sie folgt selbst auf Vorstellungen. Den Reflexen stehen nahe die dauernde Muskelspannung, der Tonus und die autochthonen Bewegungen, gewöhnlich automatisch in physiologischem Sinne genannt. All diese physio-

logischen Erklärungen haben ihren Wert als Grundlage der psychologisch wichtigen willkürlichen Bewegung. Diese selbst soll nach Dumas nicht als Folge des Willens aufgefaßt werden: es bliebe dann unlösbar, wie der Wille ein Glied bewegen könne; im Organismus dürfe es keine Leistung geben, die nicht dem Determinismus gehorcht. Verfasser vergißt hier, daß die empirische Wissenschaft auf philosophische Fragen verzichten wollte. Gut sind die Darlegungen darüber, daß zu den psychischen Bedingungen der willkürlichen Bewegung nicht bloß die Vorstellung (im Sinne der ideomotorischen Bewegungen), sondern auch das hier meist vernachlässigte Strebeelement gehöre.

Im zweiten Kapitel behandelt Bourdon auf nur 80 Seiten die Gesamtheit der Sinnesempfindungen. Leider fehlt auch hier nicht eine philosophische Einleitung, die feststellt, die Empfindungen auf die Reize zurückzuführen sei eine „*petitio principii*“, da wir von der Außenwelt (also den Reizen) ja nur durch die Empfindungen etwas wissen könnten. Natürlich verwechselt das die Ordnung der Realursachen mit der der Erkenntnisgründe. Nicht als Witz gemeint ist seine Lösung: man müsse sich eben nur bewußt bleiben, daß eine „*petitio principii*“ vorliege, und dürfe sich dann an den Gebrauch anschließen. — Es folgen dann die Empfindungen im allgemeinen mit dem Gesetz der spezifischen Sinnesenergien usw.: der Tastsinn, die Muskel- und kinästhetischen Empfindungen, während die Innervationsempfindungen wie gewöhnlich zurückgewiesen werden. Die Anstrengungsempfindung mit ihrer Steigerung, der Ermüdungsempfindung, findet eine außergewöhnlich gute Darstellung. Hier werden auch die Vibrations- und Viszeralempfindungen eingeordnet. Es folgen die Gehörempfindungen; von einer Teilung der Tonhöhe in Helligkeit und Qualität ist hier noch nichts bekannt. Beim statischen Sinn wird unter anderem Cyons phantastische Theorie der Raumwahrnehmung abgelehnt. Das Gesicht wird auf ganzen 21 Seiten abgemacht, wovon noch sieben auf Dinge kommen, die in die Gesichtswahrnehmung gehören, z. B. Konvergenz, binokularer Wettstreit. Dieser Umfang der Behandlung ist sicher unglaublich dürftig; es wird wenige, selbst kleine Kompendien geben, die nicht mehr bringen. Das an Gesamtumfang dem „*Traité*“ etwa gleichwertige Lehrbuch von Ebbinghaus, das vor 23 Jahren erschien, enthielt für die Gesichtsempfindungen allein 100 Seiten, statt der 14 hier. Begreiflicherweise ist der Inhalt sehr mangelhaft; bei den Farbenblindheiten müssen einige vage Einteilungen genügen; die Bedeutung dieser pathologischen Tatsachen für eine Theorie ist hier ganz vernachlässigt. Die zusammenfassendste aller Theorien, die G. E. Müller im Anschluß an Hering ausbildete, kommt nicht einmal dem Namen nach vor.

Von der Teilung der Gerüche kennt Bourdon nur diejenige von Zwaardemaker; die psychologische Teilung von Henning (1916) war ihm wohl unzugänglich. Für die Intensität der Empfindungen werden

zwar die Gesetze von Weber und Fechner erwähnt; aber bei letzterem kennt er bloß (wie auch Lalande) den schon oft gut beantworteten Einwand, man sei nicht sicher, in den ebenmerklichen Größen gleiche Größen vor sich zu haben; und gar die unglaubliche Einwendung, Empfindung und Reiz seien überhaupt nicht wesentlich verschieden; also z. B. Schwingungszahl und Tonhöhe! — Im ganzen ist dieses für die experimentelle Psychologie grundlegende Kapitel außerordentlich dürftig ausgefallen: der Umfang ist klein, die Lehre selbst häufig veraltet. Nach diesem Kapitel möchte man zunächst glauben, die französische Psychologie kümmere sich sehr wenig um die experimentell-psychologische Forschung.

In Kapitel 3 (100 Seiten) behandeln verschiedene die „*états affectifs*“; seine Lesung gewährt hohen Genuß und versöhnt zum ersten Mal mit dem Lehrbuch. Aus der Unlust spaltet Verfasser die Empfindung, den Schmerzsinne ab, wie es heute üblich ist. Die andern von Wundt aufgestellten elementaren Gefühle werden entsprechend der überwiegenden Ansicht auf Organempfindungen zurückgeführt. Die physiologische Wirkung von Lust und Unlust hätte freilich eine Benutzung der neueren Literatur nicht unwesentlich weitergeführt. Im Begriff des Triebes (*tendance*) werden nur Bewegungen und Organempfindungen erwähnt, nicht das Wichtigere, das Streben und Gefühl. Die niederste Klasse der Triebe sind die Bedürfnisse (*besoins*): Beispielsweise Hunger, Durst, wobei die Forschungen Cannons verwertet werden. Das eigentliche Streben ist ihm der bewußte Trieb nach einem erkannten Ziel, wobei auch Reflexe und gehemmte Bewegungen eine große Rolle spielen. Es folgen die elementaren Gemütsbewegungen: Freude, Trauer, Furcht, Zorn. In der Gemütsbewegung liegt wesentlich eine mangelnde Adaptation, die Unordnung der Umstellung; sie offenbart sich in dem anfänglichen Affektstoß (Schock) und dem länger dauernden Affekt. Im Stoß sieht er eine bloße Hemmung des Vorstellungsstromes; indessen das ist wohl noch nicht das Erschrecken mit seiner unvernünftigen allgemeinen Furcht. Im Gegensatz zu Ribot werden neben der in allen Affekten zu findenden Lust und Unlust noch eigene Gemütsbewegungen der Freude und Trauer anerkannt. Verfasser unterscheidet bei den vier elementaren Gemütsbewegungen immer eine passive und eine aktive Form, besonders an der Art der Bewegungen. So fehlt beim kalten passiven Zorn der Angriffstrieb.

Ein längerer wertvoller Beitrag behandelt die Leidenschaften („*passions*“). Im Gegensatz zum vorübergehenden Affekt ist Leidenschaft die sekundäre komplexe Bildung, die Reflexion einschließt, dauernd bleibt, von Zeit zu Zeit sich in Affekten äußert. So die Liebesleidenschaft, die alle möglichen Gemütsbewegungen je nach Umständen hervorrufen kann. Es liegt darin eine übermäßige Neigung, die sich alles unterordnet. Offenbar haben wir darin auch das merkwürdige Gefühlsgebilde, das Shand und McDougall „*sentiment*“ be-

nennen. Beispiele sind die Leidenschaft des Geizes und besonders die Liebesleidenschaft. Die Leidenschaft macht den Verstand blind, läßt ihn bloß ihren Zwecken dienen. — Das ganze Kapitel ist eines der schönsten und lehrreichsten des „*Traité*“.

In Kapitel 4 beschreibt Barat die Vorstellungen; sie werden vom Denken abgegrenzt im Anschluß an James, Bergson, die Külpesche Schule und Binet, von all denen ein eingehender Bericht der Lehren geboten wird, doch ohne die erwünschte Kritik der Einzelheiten. Im Sinne Bergsons wird betont, daß die Vorstellung nicht ein dauerndes, unveränderliches Ding sei, das später identisch wiederkehre. Das trifft wohl den psychischen Atomismus. Sonst hat man wohl immer, wie in jeder psychischen Erscheinung, auch in der Vorstellung einen stets neuen, in seinem Verlauf veränderlichen Prozeß gesehen, der mit früheren nur spezifische Ähnlichkeit hat. Die Frage nach den Zentren für Empfindungen und Vorstellungen kommt nicht zur Entscheidung. Interessant ist, daß das berühmte Beispiel des Seelenblinden von Charcot, das in der Literatur immer wiederkehrt, hier als nicht genügend glaubwürdig preisgegeben wird. Die Vorstellungstypen werden nur ganz flüchtig gestreift.

Ein klares Schlußkapitel von A. Mayer bespricht die psychische Erregung der Drüsensekretion. Besonders wichtig ist der bedingte Reflex von Pawlow, eine Art Dressur. Es werden Assoziationen gestiftet, die an die gleichzeitigen Wahrnehmungen die immer gleiche Sekretion anknüpfen. Nicht bloß eine Sinnesreizung kann den Sekretionsreflex auslösen, sondern auch die Gleichheit des Gefühls. So weckt der Appetit die Verdauungsekretion des Magens, auch wenn die Nahrung nicht in den Magen gelangen kann. Das erklärt die natürlichen Wirkungen verschiedener Gefühle auf Absonderung oder Hemmung verschiedener Drüsen.

Mit dem dritten Buche kommen wir an verschiedene höhere motorische Äußerungen. Das erste Kapitel betrifft Gleichgewicht und Fernorientierung. Das Haupträtsel ist hier die Fähigkeit gewisser Tiere, bei größeren Wanderungen sich zurechtzufinden, obwohl das Ziel zunächst unsichtbar ist. Claparède sammelt die Theorien; vermutlich gilt für verschiedene Fälle verschiedenes; sei es die Richtung zur Sonne, die topographische Kenntnis der Umgebung usw. — Äußerst inhaltreich ist das von Dumas gelieferte lange zweite Kapitel über den Ausdruck der Gemütsbewegungen. Die von Darwin und Wundt ausgeführten psychologischen Prinzipien der Mimik scheinen ihm mehr für die willkürliche Mimik anwendbar als für die reflektorische. Physiologische Erklärungen wurden von jeher zu Hilfe genommen bei den sehr intensiven Affekten. Nach Dumas muß man bei jedem Affekt die aktive und passive Form unterscheiden, selbst bei Freude und Trauer: bei den passiven Formen herrschen Hemmung, Erschlaffung, Verlangsamung; auch bei Freude und Zorn; bei den

aktiven die Erregungssymptome, wie Beschleunigung. So bewirke die leichte Erregung der Freude in dem allgemeinen Tonus der Muskeln von selbst das Lächeln, während der mangelnde Tonus den Ausdruck der Niedergeschlagenheit gebe. Zur berühmten Lange-Jamesschen Theorie wird festgestellt: im Gegensatz zu Lange zeigt die Erfahrung, daß die Gemütsbewegung eher vorhanden ist, als die vasomotorischen Störungen im Gehirn. James will alles auf Muskelbewegungen zurückführen. Das wird schon durch die Experimente von Sherrington und Gemelli widerlegt, soweit die Experimente reichen. Entscheidend ist aber die passive ekstatische Freude mit ihrer Ruhe.

Eines der schönsten Kapitel hat Dumas beigetragen über das Lachen und Weinen, ein Muster bester französischer Psychologie. Das Lachen ist der Ausdruck schon der einfachen Freude, wie verschiedener Erregungen. Für das Lachen der Komik werden alle die großen Theorien der Vergangenheit besprochen. Daß das Komische zum Lachen reizt, ist meist als eine Art Entladung geschildert worden. Das Lachen hat aber auch eine soziale Rolle; es ist eine Sprache, durch die man seine Teilnahme zeigt, einen Tribut an die Gesellschaft entrichtet. Mit dem Weinen können verschiedene psychische Zustände verknüpft sein: Schmerz, Mitleid, selbst Freude, ästhetisches Gefühl. Physiologisch ist das Weinen eine Entladung und gehört zur aktiven Trauer. Die weitere Ausbildung leistet dann die soziale Umgebung.

Das Kapitel 4 über die Sprache von Barat bespricht Aphasien, Erwerben der Sprache, Verstehen, Lesen, Schreiben; leider nicht in einer sehr übersichtlichen Ordnung.

In Buch IV werden die allgemeinen Formen der Organisation psychischer Leistungen vorgenommen: Gedächtnis, Aufmerksamkeit und psychische Spannung. Zunächst das Gedächtnis von Piéron (50 Seiten). Darunter die psychische Präsenzzeit („*persistance sensorielle*“), die Gewohnheit. Das statische Gedächtnis einer Einzelercheinung wird dem dynamischen, dem Behalten einer Reihe gegenübergestellt. Es ist freilich nicht klar, inwiefern eine Einzelercheinung wiedergeweckt werden kann. Von den Gedächtnisgesetzen werden besprochen: die Abhängigkeit des Lernens von einigen Bedingungen, die Überlegenheit des Ganz-lernens gegenüber dem Teillernen, die Bedeutung der Pausen. Die Kurve des Vergessens von Ebbinghaus wird durch eine andere ersetzt, wonach der Stoff zunächst lang unverändert bleibe, bevor er erst steil, dann langsam abfällt. Wie eine Assoziationsstärke, die länger sich wirklich unverändert gehalten habe, dann plötzlich anfangs zu sinken, ist nicht verständlich. — Zu den „mnemonischen Gefühlen“ werden gerechnet: das Gefühl der Unwirklichkeit der bloßen Vorstellung, des Wiedererkennens usw. Nach Piéron sind die Erinnerungen Resultanten von Verbindungen zahlreicher Elemente. Es ist schwer, sich darunter etwas Klares vorzustellen. Das Kapitel leidet an demselben Mangel, wie das über die

Sinnesempfindungen. Von dem ungeheuren Material experimenteller Forschung der letzten vier Jahrzehnte (man vergleiche die Darstellung im Lehrbuch von Ebbinghaus) wird nur eine kleine Zahl Gesetzmäßigkeiten vorgebracht; nichts über Perseverationen, über Hilfen oder Hemmungen, über logisches Gedächtnis, Komplexbildungen.

Kapitel 2 bringt einige allgemeinere Fragen der Assoziationspsychologie; so die klassischen drei Assoziationsgesetze, deren Ergebnis mir unverständlich geblieben; ferner einiges über Assoziationsreaktionen und die Rolle des Gefühls.

Wesentlich klarer ist die Beschreibung der Aufmerksamkeit von Revault d'Allonnes (70 Seiten). Er sieht in ihr keinen „Monoidismus“ wie Ribot, sondern das Vorwiegen einer psychischen Erscheinung über alle andern, wovon der Grund in einem Gefühlsinteresse liege. Er unterscheidet die verschiedenen Formen der Aufmerksamkeit, je nachdem die beachtete Erscheinung eine Empfindung, eine Wahrnehmung oder Apperzeption, ein Urteil mit oder ohne Worte, abstrakte Ideen, ein Schließen usw. sei. Diese Beschreibung scheint auf das Objekt der Aufmerksamkeit zu gehen, und zwar auf eine Erkenntnis. Ribot hatte in der Aufmerksamkeit etwas Motorisches gesehen; viele Tatsachen zeigen, daß diese Anschauung zu eng ist. Eingehend wird das Schema beschrieben; wenn ich recht sehe, ist damit eine undeutliche, veränderliche Erkenntnis gemeint, sei es sinnlicher oder intellektueller Natur. Die Aufmerksamkeit fällt nicht mit der Anstrengung zusammen.

Im letzten Kapitel des ganzen ersten Bandes faßt Janet seine bekannte Lehre von der psychologischen Spannung zusammen. Die Aktivität der Triebe steigt auf von dem bloßen innern Denken, durch bloße Begierden zur automatischen und endlich zur vollen Handlung. Einige Tendenzen erreichen leichter einen hohen Grad der Aktivität als andere. Die psychische Spannung endlich ist die verschieden starke Fähigkeit zu höheren Leistungen. In der Depression wird z. B. die Spannung erniedrigt, gewisse Handlungen fallen dann aus, wenigstens in einem höheren Grade der Aktivität. Eine Hebung der Spannung hat man im Enthusiasmus. — Die Theorie hat viele Kritiken gefunden, wie die von Binet.

Wir kommen zum zweiten Band. Von seinen drei Büchern behandelt das erste die systematisierten Funktionen des Bewußtseinslebens, das zweite die Bewußtseinssynthesen, das dritte die angewandten Wissenschaften. Das große erste Buch von fast 500 Seiten enthält die Wahrnehmung, die Erinnerung, die Intelligenz, die komplexeren Gefühlszustände und die schöpferische Phantasie. Hier handelt es sich offenbar um den Kern der psychologischen Erklärung, die höheren psychischen Tätigkeiten.

Das erste Kapitel über die Wahrnehmung macht Bourdon auf 40 Seiten ab. Interessant ist die Stufenleiter von Prozessen, die in

die Wahrnehmung eingehen, wie die Reproduktionen der früheren Erfahrung, die Konstanz der Farbe, Größe, Form trotz verschiedenster Empfindungen. Es folgt die Raumwahrnehmung im allgemeinen, die des Gesichtes auf wenigen Seiten; beim Hörraum fehlt z. B. die neuere Zeittheorie für das binaurale Hören usw. — Vergleicht man diese knappen Andeutungen mit dem, was die Psychologen anderer Länder über die Wahrnehmungen zu sagen wissen, so kann man über den Kontrast nicht genügend staunen. Die Lehre der Wahrnehmungen ist mehr noch als die der Empfindungen und der Gedächtnisgesetze die Glanzleistung der experimentellen Psychologie. Besonders die Lehre vom Sehraum ist in erstaunlicher Weise entwickelt, reich an Tatsachen und Theorien; die Frage der Gestalten oder Komplexe steht seit einem Jahrzehnt im Mittelpunkt des Interesses und der Psychologenkongresse. Sollte Bourdon von alledem nichts wissen? Und doch wäre diese Annahme irrig. Schon 1902 hat er durch ein vorzügliches Werk über die Raumwahrnehmung des Gesichtes bewiesen, daß er die Tatsachen und Theorien sehr wohl überblickte. Es ist offenbar, daß hier ein Gegensatz der wissenschaftlichen Bewertung zu Grunde liegt. Die Neigung der französischen Psychologie geht überwiegend auf die höheren psychischen Leistungen, schöpferische Phantasie, höheres Gefühlsleben, Persönlichkeit, Charakterforschung, besonders mit Berücksichtigung der Pathologie, worin die französische Wissenschaft führend ist. Für das niedere psychische Leben bleibt da wenig Interesse übrig. Der Kleinkram der mühsamen kleinen Arbeiten trägt ja wenig zum Verständnis des ganzen Menschen bei. Ganz anders in den Ländern, wo die experimentelle Psychologie ernst genommen wird. Hier sucht man dieses neue Instrument der Forschung, das Experiment, voll auszunutzen, aus der Psychologie zu machen, was die Physik schon ist. Natürlich ist das am besten möglich auf dem niedern Gebiet, dessen Elemente auch erst durchgearbeitet werden müssen, um höher zu steigen. Es hat keinen Sinn, hier erörtern zu wollen, welche Richtung für den Fortschritt der Wissenschaft die wesentlichere ist. Sicher gibt der „Traité“ eher empirische Psychologie im alten Sinn des Wortes, nicht experimentelle. Wer hier sucht, was wir in Deutschland streng wissenschaftliche Psychologie nennen, würde nicht auf seine Rechnung kommen. Dagegen studiere man ihn sorgfältig, um diejenigen Gebiete besser kennen zu lernen, auf denen noch mehr die ältere empirische Wissenschaft herrscht.

Im zweiten Kapitel behandelt Delacroix die Erinnerungen (70 Seiten): zunächst die elementaren Fragen der Zeitwahrnehmung, wie Zeitschwelle, Rhythmus, Zeittheorie; dann besonders eingehend das Wiedererkennen. Verfasser untersucht die bekannten Theorien von Höffding, Lehmann, Claparède usw.; bei allen vermißt er das wesentliche Element, das die Vorstellungen als vergangene bezeichnet. Seine eigene Theorie, die das bessern soll, ist mir nicht klar geworden.

Die Antworten auf seine Einwendungen sind übrigens schon oft gegeben worden. Besonders viel wird man, wie bei Franzosen oft, aus der Behandlung der pathologischen Störungen lernen: die verschiedenen Amnesien werden gründlich vorgenommen, weit besser, als man es in psychologischen Lehrbüchern gewohnt ist. Bei der besonders rätselhaften periodischen Amnesie (doppelten Persönlichkeit) ist Verfasser sehr skeptisch. Gründlich wird auch die Täuschung des „désà-vu“ erörtert.

Das große Kapitel über die Verstandestätigkeiten (110 Seiten) behandelt derselbe Autor; freilich war es schon vor dem Krieg fertig. Die sensistischen Theorien des Gedankens werden abgelehnt; allerdings ist die positive Erklärung des Verfassers noch oft schwankend; so wenn es heißt, der Gedanke sei kaum zu beschreiben, sei sehr verschwommen. Die motorischen Theorien von Titchener, Binet und Ribot werden zurückgewiesen. Wenn gesagt wird, der Begriff sei immer ein flüchtiges Urteil, wird das Wort, wie häufig, als Eigenschaft von etwas anderem gefaßt. Die Konstruktion der soziologischen Schule von Durkheim, daß die allgemeinen, unveränderlichen Begriffe nur Produkte der Gesellschaft seien, weist er zurück. Das Urteil wird der Gewohnheit gegenübergestellt. In dem etwas kurz gehaltenen Abschnitt über die Sprache (Delacroix hat übrigens 1924 darüber ein größeres Werk veröffentlicht, *Le langage et la pensée*), wird die natürliche Sprache der Gebärden und Lautmalereien der konventionellen Weiterbildung gegenübergestellt, die Gesetze des Lautwandels berührt; dann die Entwicklung der Sprache; die Bedeutung der grammatischen Wortkategorien; endlich die Frage des Bedeutungswandels. — Von experimentellen Fragen über Intelligenz wird nur eine sehr kurze Übersicht gegeben; ebenso über Binets System der Intelligenzmessung.

Mehr liegt dem Verfasser am Herzen der große Fragenkreis der Überzeugung und des Glaubens: so der Gefühlsglaube und das Wissen, die Rolle des Willens. Der religiöse Glaube wird in modernistischem Sinn definiert als eine Überzeugung, bei der das Ungenügen der rationalen Gründe durch ein Bedürfnis des Herzens ersetzt werde. Diese und andere Bekenntnisse seines eigenen antireligiösen Glaubens beruhen sicher mehr auf Gefühlen als auf Beweisen. — Manche Darlegungen der Wirkung des Gefühls auf den Verstand sind freilich berechtigt und haben während des Weltkrieges unheimliche Bestätigungen gefunden, wie Baschwitz zeigte.

Auch das Thema des Traumes findet hier merkwürdigerweise seine Stelle, freilich in einer sehr summarischen Ausführung. Befriedigender wird das gewöhnlich ganz vernachlässigte Mittelglied der Träumerei gewürdigt. Verfasser macht die gute Bemerkung, daß die bekannte Traumtheorie Freuds, die den Traum viel zu hoch einschätzt, eher für die Träumerei am Platze sei.

Das große vierte Kapitel beschreibt das höhere Gefühlsleben. In dem besonders wertvollen Abschnitt über die Liebe unterscheidet

Dumas von dem einfachen instinktiven Geschlechtstrieb die geschlechtliche Liebe, die sich durch die Wahl eines bestimmten Individuums und die zarten Gefühle auszeichnet. Die genaue Beschreibung wird Stendhal und Spencer entlehnt. Eine Intellektualisierung der Liebe bedeutet ihm die platonische und die mystische Liebe, bei der (gegen Ribot) das organische Gefühl durchaus fehlen kann.

Von den höheren Gefühlen schildert Belot auf nur wenigen Seiten die sozialen, meist in theoretischen Überlegungen; ähnlich die religiösen und moralischen Gefühle. So beschreibt er bei den letzteren deren vermutliche Entwicklung von der Heteronomie, d. h. dem bloßen Gehorsam zur Autonomie, wo man den Zweck erkennt und für ihn handelt. Verfasser betrachtet es als Entartung, wenn die Beziehung zu Gott derjenigen zur Gesellschaft vorgezogen werde. Die Austragung solcher Streitfragen gehört natürlich in die Ethik. Die ästhetischen Gefühle bespricht wieder Delacroix in recht befriedigender Weise. Bei Kunst und Spiel werden die Ähnlichkeiten und Verschiedenheiten gut hervorgehoben. Bei der Musik wird Nachdruck gelegt auf die Eigennatur der musikalischen Gefühle, die Verfeinerung des Gefühls wird vorzüglich erklärt. Es folgt weiteres über Poesie und Malerei.

Im fünften Kapitel behandelt Ch. Blondel die Willenstätigkeiten (90 Seiten). In der Definition des Willens wird die körperliche Tätigkeit als wesentlich bezeichnet; es gibt keinen wirklichen Willen als den, der sich nach außen offenbart. Man erkennt leicht den richtigen Kern, der in dieser Übertreibung steckt. Darauf wird eingehend mit den experimentellen Untersuchungen des Willens von Bovet, Ach, Michotte, Barrett abgerechnet. Gegen das Versuchsverfahren werden einige Bedenken vorgebracht, welche die Ergebnisse übrigens nicht wesentlich berühren würden. Während die Geistestätigkeit nach Binet kaum zu beschreiben sei, seien hier die Protokolle bis aufs kleinste benutzt worden. Aber das geschieht mit genau demselben Recht, wie von Binet in seiner anerkannten Untersuchung der Intelligenz. Einige Ergebnisse seien Selbstverständlichkeiten, was durch einige Witze bewiesen wird; es ist klar, daß man mit denselben Mitteln eine experimentale Mechanik angreifen kann. Darüber werden die vielen andern Ergebnisse, die keine Selbstverständlichkeiten sind, sondern brennende Fragen lösen, übergangen. So hätte er aus der klassischen Arbeit von Michotte und Prüm weit tiefere und durchschlagendere Gedanken zur Widerlegung der aufgeführten sensistischen, affektiven und intellektualistischen Willenstheorien finden können, als die sind, die hier geboten werden. Blondel sucht statt dessen die Lösung der Willensfrage in der soziologischen Erklärung. Der Wille ist ihm Gehorsam gegen die Impulse der Gesellschaft, wenigstens gilt das für die große Mehrzahl der Menschen, wenn auch nicht für die Elite und die Verbrecher. Es ist sicher verdienstlich, auf die oft überwältigende

Rolle der öffentlichen Meinung hinzuweisen; aber schon die zugegebenen Ausnahmen zeigen, daß so nicht der Wille überhaupt erklärt wird, sondern nur die Objekte mancher Willensakte und die Motive. Ja selbst bei der Mehrzahl der Menschen werden doch die meisten Entscheidungen frei persönlich getroffen, weil die Gesellschaft gar kein Interesse an einem Befehl darüber hat. Wenn dann als Willens-tätigkeiten die körperliche und geistige beschrieben werden, könnte letzteres wie ein Widerspruch gegen die frühere Willensdefinition erscheinen. Er hilft sich mit dem Gedanken, da werde die Bewegung gehemmt und Hemmung sei auch eine Art von Bewegung(?).

Im letzten Kapitel beschreibt A. Rey (50 Seiten) die schöpferische Phantasie, die Erfindung. Im großen folgt er, wie es hierbei üblich ist, dem klassischen Buch von Ribot, sogar in den Einteilungen, er bringt aber in den Einzelheiten manche wertvolle Verbesserung an. Beispielsweise sei die spontane Veränderung der Erinnerungen nicht eine reine Verarmung, sondern eine Schematisierung in bestimmter Richtung. So wird in der sog. Dissoziation zweckmäßig ausgelassen, was unbrauchbar ist; die sog. Assoziation der Ähnlichkeit ist bloß ein anderes Wort für die Erfindung selbst, in der in Wirklichkeit alle geistigen Fähigkeiten tätig sind.

Das zweite Buch über die psychischen Synthesen enthält zunächst ein Kapitel von Wallon über Bewußtsein und das Unterbewußte. Zu den Wirkungen des Unbewußten gehört z. B., wenn die unbewußten flachen Bilder der beiden Augen sich zum bewußten Eindruck der Tiefe verbinden; oder die posthypnotischen Suggestionenwirkungen, die Kristallvision. Pathologische Offenbarungen waren die Störungen der Persönlichkeit. Die Theorien von Freud und Jung machen starken Gebrauch von dem Unbewußten. Die Lücken des Ichbewußtseins findet Rey beim Kind, beim Wieder-zu-sich-kommen aus der Bewußtlosigkeit.

Das zweite Kapitel von Blondel bespricht die Persönlichkeit (50 Seiten). Im weitesten Sinn umfaßt das Ich alles, was wir „mein“ nennen, Besitz, nahestehende Personen. Enger heißt mein der eigene Körper. Daß die organische Individualität die Grundlage der Persönlichkeit sei, ist freilich übertrieben. Die pathologische Fremdheit des Ich wird wohl hierauf zurückgeführt, besonders auf Störung des Gefühls (Oesterreich). Mehr mein als der Körper sind mir die psychischen Zustände, die Akte, besonders die Gefühle und noch mehr der Wille. Blondel glaubt, daß wir uns in der geistigen Anstrengung unserer kausalen Tätigkeit unmittelbar bewußt sind. Hätte er die Willensanalyse von Michotte nicht so sehr verachtet, so würde er die Fassung genauer geben können und sehen, daß nicht jede Willens-tätigkeit Anstrengung ist, wenngleich sie immer kausale Tätigkeit ist.

Endlich als zentralstes Ich (hier wird es „je“ genannt, im Gegensatz zum bisherigen „moi“) wird das beschrieben, was während des

ganzen Lebens dem Bewußtsein gegenwärtig ist. Ihm kommt die Eigenschaft der Einheit und Identität zu, welche die Mehrheit und Veränderlichkeit der Erscheinungen nicht ausschließt. Die positive Erklärung, die er versucht, genügt freilich nicht. Eine weitere Eigenschaft ist der Eindruck, daß das Ich Träger und Ursache der Zustände ist, was in der Depersonalisation ja fehlt. Von den üblichen Theorien der Erklärung verwirft Blondel die assoziationistische, wobei er sich auf das Geständnis von Hume und St. Mill berufen kann; die Theorie vom Bewußtseinsstrom sei nur die Wiederholung des Problems. Höffding erklärt es für unlösbar, Claparède für ein Postulat der Wissenschaft. Wäre da nicht die alte Lösung verständlicher: das bleibende Ich ist die einfache Seele, deren Zuständlichkeiten wechseln?

G. Poyer gibt im dritten Kapitel (30 Seiten) die Psychologie der Charaktere. Im Charakter sieht er wie Paulhan die ganze psychische Individualität. Er weist hier mit allem Recht auf die großen Verdienste der literarischen Kunst in Frankreich hin, welche das psychologische Porträt von jeher meisterhaft beschrieb. Hier sind Vererbung und Erwerbung zu scheiden. Für die Vererbung haben wir heute die klassischen Gesetze von Mendel und Galton, die auch für psychische Fähigkeiten eine gewisse Gültigkeit besitzen. Beim erworbenen Charakter werden die verschiedenen Quellen summarisch einander gegenübergestellt; die physische Umgebung, die sozialen Bedingungen, die Poyer weniger entscheidend erscheinen, als Durkheim; endlich ist der persönliche Faktor nicht zu vergessen. Die sehr verdienstliche Darstellung bleibt leider, wie so viele andere des Lehrbuches zu sehr im Schematischen stecken, geht nicht genug auf die schon gefundenen qualitativen und quantitativen Ergebnisse ein.

Im vierten Kapitel folgt einiges allgemeine über geistige Arbeit und Ermüdung; so die Ergebnisse von Kraepelin und Foucault. Die Übermüdung (*le surmenage*) ist noch wenig sicher erforscht.

Das große dritte Buch endlich erledigt in 500 Seiten eine Reihe verwandter Wissenschaften oder Zweige der Psychologie, wie Tierpsychologie, Entwicklungspsychologie, Soziologie in weiterem und engerem Sinn, psychische Pathologie usw.

Die Tierpsychologie (70 Seiten) wird von Piéron in so vorzüglicher Weise gegeben, wie man sie anderswo nicht leicht findet. Die Tätigkeiten der Tiere werden gesammelt: Bewegung, Orientierung, Kraftleistungen, die instinktive Tätigkeit im Erfassen der Beute, in Paarung, Verteidigung usw.; die Empfindlichkeit der verschiedenen Sinne weist mit der menschlichen eine große Ähnlichkeit auf. Der Instinkt wird hier nur wegen seiner größeren Komplikation dem Reflex gegenübergestellt: wenn etwa eine Spinne beim Bau ihres Netzes sich nach den äußern Umständen richtet, was freilich doch weitergeht und die Benutzung von Bewußtsein einschließt. Bei noch größerer Plastizität in der Anpassung spricht Verfasser, wie so manche heutige

Psychologen, von Intelligenz, die er aber vom abstrakten Denken, von der logischen Intelligenz scheidet, die dem Tier meist abgesprochen werde. Bei dieser Doppelbedeutung des Wortes Intelligenz wäre es offenbar besser, das Wort Intelligenz auf das dem Tier unerreichbare abstrakte Denken einzuschränken und die sog. niedere oder praktische Intelligenz aus dem Zusammenwirken von Instinkt und Erfahrung zu erklären, wie das ja auch allgemein geschieht. Die Benutzung der Erfahrung ist schon bei den niedersten Tieren nachweisbar, wofür gerade Piéron, der das für den Menschen aufgestellte Gesetz des Erlernens und Vergessens bei ihnen wiederfindet, vorzügliche Beweise gebracht hat. Deutlich offenbaren sich auch Aufmerksamkeit und viele Gefühlszustände, soziale Beziehungen. In der Frage des Verhältnisses vom Menschen zum Tier drückt er sich vorsichtig aus. Es bleibe die Kluft der artikulierten Sprache und die Benutzung abstrakter Begriffe, von denen man bei den höheren Tieren nichts sicher beweisen konnte.

Im zweiten Kapitel behandelt Challaye die Psychologie der Altersstufen und Menschenrassen (30 Seiten), leider stark schematisch. Aus der Kinderpsychologie wird ganz summarisch einiges mitgeteilt; ebenso aus Jugend und Greisenalter. Die zusammenfassende Formel ist ihm: das Kind lebt in der Gegenwart, der Erwachsene in der Zukunft, der Greis in der Vergangenheit. Auf noch weniger sicherem Boden stehen die Schilderungen der psychischen Eigentümlichkeiten der Rassen. Die Formel ist ihm hier: die Schwarzen leben gleich den Kindern in der Gegenwart, die Weißen gleich den Erwachsenen in der Zukunft, die Gelben wie die Greise in der Vergangenheit. Bei letzteren muß er dafür auf Ahnenkult und Elternverehrung sich stützen, was mit dem Leben des Greisen in der eigenen Jugend wenig ähnliches hat. Der Haupteinwand ist natürlich, was Challaye nicht entgeht, daß die Unterschiede mehr zufällig die Rassen in ihrem gegenwärtigen Kulturzustand treffen.

Das dritte und vierte Kapitel behandeln die gegenseitige Beeinflussung der Menschen (die Interpsychologie von Dumas) und die Einwirkung der Gesellschaft auf den einzelnen (Soziologie von Davy). Das kurze Kapitel von Dumas ist sehr lehrreich. Er gibt nach der abnehmenden Beteiligung des höheren psychischen Lebens eine Stufenleiter der psychischen Beeinflussungen eines Menschen auf einen andern. Das objektivste ist die Überzeugung, die belehrt; schon mit Gefühl durchsetzt ist die Überredung, wie beim Parteimann. Wirken Überzeugung und Überredung mit einer gewissen Plötzlichkeit, so spricht man wohl von Offenbarung. Alle diese Prozesse können übrigens auch in einem einzigen Menschen vor sich gehen. Tiefer kommt die Suggestion: auf der einen Seite hat man hier Autorität, Prestige, auf der andern passives Verhalten. Die Suggestion im weiteren Sinn schließt nicht den Willen, sondern nur die Initiative aus; die Suggestion im engeren Sinn dagegen führt zu automatischen Akten ohne Willen und selbst

Wissen. Es gibt auch Autosuggestion. Eine noch tiefere Stufe ist die automatische Nachahmung, wo Wille und Kritik ganz fehlen, wie beim ansteckenden Gähnen; die Zwangsnachahmung der Ticks.

Sehr viel angreifbarer ist die Soziologie von Davy (45 Seiten), welche die Gedanken der französischen soziologischen Schule entwickelt und in manchen andern Kapiteln dieses Lehrbuches schon zurückgewiesen wurde. Die Gesellschaft soll etwas Originales sein, nicht zurückführbar auf die Individuen oder ihre Wechselwirkung, sondern eine neue Realität. Die Sprache ist vor dem Individuum und überdauert es. — Nun, daß dieselbe Überzeugung in den einzelnen besteht, die einzelnen zwingt, erklärt sich völlig aus der Übermacht der überzeugten Menge über den einzelnen. Weiter soll die Gesellschaft auch die intellektuellen Fähigkeiten schaffen. Das beweise die Übertragung der Teilungen des Stammes auf alle möglichen andern Dinge. Die Allgemeinheit und Notwendigkeit des Begriffes wird aus der Gesamtheit der Gesellschaft als ihrer Ursache abgeleitet, die unendliche Zeit aus der das individuelle Leben übersteigenden Dauer der Gesellschaft. Selbstverständlich hat die objektive Allgemeinheit des Begriffes nichts zu tun mit der sehr beschränkten subjektiven Allgemeinheit der Gesellschaft, des Stammes. Man bedauert es, daß nicht statt solcher Konstruktionen etwas über die Psychologie der Gesellschaft geboten wird.

Das ungemein große fünfte Kapitel des Buches (200 Seiten) von Dumas enthält die Psychopathologie, die Geisteskrankheiten nach ihrem psychischen Teil. Man kann zugeben, daß in den höheren Gebieten der Psychologie, in die das Experiment noch fast nicht gedrungen ist, die Psychologie dieser Hilfswissenschaft sehr viel verdankt. Einige Einzelheiten mögen folgen.

Unter den Abarten der Demenz findet besonders die Paralyse eingehende Schilderung, die Folgeerscheinung der Syphilis. Die Verwirrtheit (*confusion mentale*) ist ein Komplex von Symptomen, der bei verschiedenen Krankheiten wiederkehrt. Größere psychologische Bedeutung hat die „*psychose hallucinatoire chronique*“ mit ihren Halluzinationen. Diese letzteren werden unterschieden: eigentliche Halluzinationen; psychische Halluzinationen, wozu gerechnet werden die Pseudohalluzinationen, die nicht den Eindruck eines wirklichen Objekts machen; und die übertrieben lebhaft innere Sprache, die Hyperendophasie. Es liegt nahe, bei der Krankheit an eine Vergiftung zu denken, die in größerer Intensität (wie im Alkoholismus) die visuellen, in kleinerer, wie hier, die auditiven Halluzinationen begünstigt. Die Grundlage des auch hier vorkommenden Verfolgungs- und Größenwahns ist ungemein verbreitet und folgt schon aus dem gewöhnlichen Egoismus, der in der Pubertätszeit bekanntlich stark gesteigert ist. Die peinlichen innern Empfindungen und Halluzinationen sind der Grund der Verstärkung dieser Anlage; es werden schließlich geheimnisvolle Kräfte angenommen, die von außen einwirken und die man zu beherrschen lernt.

Besonders lehrreich ist hier die Behandlung der Hysterie, welche die neueren Anschauungen der französischen Psychiatrie durchführt. Nach Babinski sind die eigentlich hysterischen Symptome nichts Dauerndes, sondern immer durch Suggestion oder Autosuggestion gebildet. Janet setzt die Eigenart der hysterischen Suggestion in die Einengung des zentralen Bewußtseins. Dumas bestätigt aus seinen Kriegserfahrungen die durchgängige Bedeutung der Suggestion: anfängliche willkürliche Bemühungen der Verletzten gleiten später in eine unterbewußte Tätigkeit hinüber, die die bleibenden Symptome schafft. Ein notwendiges Mittelglied ist die Verwirrtheit, die wieder auf eine Selbstvergiftung hinweist infolge von Erschütterung oder Affekt. Dazu kommt weiter bei vielen Hysterischen eine mehr oder weniger große Neigung zu Täuschung, die Mythomanie. Auch der Hypnotismus geht in Suggestion auf, wie übrigens die Nancyer Schule schon immer gesagt hatte. Von der hysterischen Verdoppelung der Persönlichkeit bleibt wenig übrig, wie sie auch aus der Klinik immer mehr verschwindet, seit die Ärzte sie nicht mehr durch ihr Suchen befördern.

Die periodische Psychose, das zirkuläre Irresein, zeigt im großen äußern Gegensatz von Manie und Melancholie gemeinsame Züge, wie Verminderung der geistigen Anstrengung; stärkste Affektivität verschiedenster Färbung. Von großer psychologischer Wichtigkeit ist die Deutungspsychose, die Paranoia, wo ohne Halluzinationen und ohne intellektuelle Schwächung ein die ganze Außenwelt veränderndes System aufgebaut wird. Die Grundlage ist ein maßloser Egoismus, der die körperlichen Veränderungen, gelegentlichen Mißerfolge usw. als Verfolgung von andern umdeutet. Die Krankheit ist das großartigste Experiment der Natur für den Einfluß der Gefühle auf die Fälschung des Urteils. Die Psychasthenie erklärt Janet im Sinn seiner Hierarchie der seelischen Funktionen als den Mangel der Realfunktion, des Handelns der Wirklichkeit. Das genügt aber Dumas nicht, der außerdem wohl mit Recht noch eine affektive Disposition fordert. — Das ganze Kapitel gehört zum Besten des Lehrbuches.

Im nächsten Kapitel über die pathologische Psychologie (60 Seiten) ist das Wertvollste die Darlegung und objektive Kritik der Lehre Freuds. Dumas findet neu und brauchbar die Lehre von der Verdrängung. Übertrieben ist die übermäßige Betonung des Sexuellen, die Neigung, den ganzen Traum aus verdrängten Wünschen aufzubauen und alles nicht dazu Stimmende durch symbolische Deutung umzuerklären. Freud erklärt auch einige Psychosen nach seinen Prinzipien, wie Hysterie, Delirien, Dementia praecox, nämlich aus der sexuellen Entwicklung von der Kindheit an. Indessen ist die Behauptung über die große perverse Sexualität der Kinder unbewiesen und unwahrscheinlich und damit auch die behauptete Rückkehr zu Kindheitsneigungen in späteren Geisteskrankheiten. Gelegentliche sexuelle

Phantasien schließen nicht die Mitwirkung vieler anderer Motive und der körperlichen Krankheitsursachen aus. Die psychoanalytische Heilmethode hat nur einen begrenzten Wert, wie im Fall der verdrängten, oft sexuellen Triebe, die unter nervösen Symptomen erscheinen.

Ein Schlußkapitel von Dumas faßt die psychologische Lehre von den Blutdrüsen zusammen (50 Seiten). Eine genauere geistige Pathologie auf Grundlage der Drüsentätigkeit sei noch nicht anzugeben; es bleibt meist nur die allgemeine Angabe eines Einflusses auf Affektivität und sexuellen Trieb. Dies kleine Ergebnis läßt den Nutzen einer so langen Abschweifung für ein psychologisches Lehrbuch fraglich erscheinen.

In den *Conclusions* (40 Seiten) wird die Frage nach dem Objekt der Psychologie nochmals zusammenfassend behandelt: es sind die Erscheinungen, Gesetze und unmittelbaren Ursachen des Bewußtseins, während von der Seele abstrahiert wird. Von den Methoden wird angegeben, daß hier die Biologie besonders stark benutzt wurde; mit der Physiologie der Sinne, der Wahrnehmungen, Triebe usw. zusammengenommen komme es wohl auf ein Viertel des ganzen Werkes. Bei dem geringen Nutzen, den die physiologischen Zusammenhänge uns einstweilen gewähren, würde es mir richtiger erscheinen, diese Darstellung auf einen Bruchteil zu beschränken und statt dessen die eigentlich experimentelle Psychologie im modernen Sinn auf die Höhe der Zeit zu bringen. — Es folgt eine Übersicht über die großen Strömungen in der heutigen französischen Psychologie: Rationalismus; psychischer Atomismus; die eigenartige Stellung Bergsons. Eine Weiterentwicklung aus dem statischen Atomismus heraus findet er schon in Ribot, besonders aber bei Paulhan und Janet, bei dem auch manches rationalistische Element wieder Aufnahme findet. Die auffallend günstige Stellungnahme gegenüber der französischen soziologischen Schule überrascht etwas.

Dumas schließt, das Lehrbuch beabsichtige allein unparteiisch, objektiv und vollständig zu sein. Daß der Anspruch, unparteiisch zu sein, nicht ganz gehalten wurde, haben wir bei Besprechung der nicht seltenen Entgleisungen antimetaphysischer und antireligiöser Natur gesehen. Sie ließen sich bei wirklich objektiv wissenschaftlicher Einstellung verhältnismäßig leicht ausschalten, und würden so auf französischem Sprachgebiet wohl sehr viele Leser gewinnen, die jetzt abgestoßen werden.

Welches sind die Hauptvorzüge und Nachteile des Lehrbuches im ganzen betrachtet? Um das weniger eindrucksvolle Negative voranzustellen: das Lehrbuch ist nicht und wollte nicht sein ein Lehrbuch der experimentellen Psychologie im Sinn, wie sie in den deutschen und englisch-amerikanischen Ländern verstanden wird. Wer es unter diesem Gesichtspunkt prüft, muß es notwendig für veraltet erklären. Von dem Geist der Entdeckung Fechners ist hier nichts zu spüren,

nicht bloß seine Psychophysik fehlt, sondern auch die Grundtendenz, überall das Experiment auszunützen und seine reichen Ergebnisse, so unbedeutend sie auch anfänglich erscheinen mögen, in guter Ordnung zu bieten. Die Gebiete, auf welche die experimentelle Psychologie allein Wert legt, über denen sie sogar oft unbilligerweise die höhere Psychologie vernachlässigt hat, also die Sinnesempfindungen, die höheren Sinneswahrnehmungen, die Psychophysik, die Korrelationen, die Gedächtnisgesetze sind nur in äußerst dürftiger Weise zu Wort gekommen. Daß die Zeitschriftenliteratur in deutscher und englischer Sprache für die letzten Jahrzehnte fast ganz fehlt, kann man zum Teil aus den ungünstigen Zeitverhältnissen verstehen und wohl auch aus der Tatsache, daß das Buch ja eigentlich vor mehr als zehn Jahren fertig vorlag. Aber auch wo gute moderne Lehrbücher benutzt werden, ist in dieser Hinsicht so wenig geschehen, daß man sagen muß, hier liegt Absicht vor. Ob es nicht doch am Platz wäre, auch die experimentelle Seite der Ergebnisse etwas mehr auf die Höhe der Zeit zu bringen, möchte ich französischen Beurteilern zu entscheiden überlassen.

Aber über diesen Wünschen wäre es ungerecht, die viel hervorragendere positive Seite des Lehrbuches nicht voll anzuerkennen, die die Mängel mehr als aufwiegt. Wie Bedeutendes viele Kapitel in der verstehenden und erklärenden Psychologie geleistet haben, habe ich bei der Einzelbesprechung immer und immer wieder erwähnt. Schon das rein intellektuelle Leben und noch viel mehr die Gefühls- und Strebetätigkeiten werden in ihren Abarten eingehend und gut beschrieben und in den Mittelpunkt der Erklärung gestellt, wie das der Wahrheit entspricht. Besonders manches schöne Kapitel von Dumas gehört hierhin. Vergleichen wir damit die gewöhnlichen Psychologien anderer Länder, so tritt die Überlegenheit der französischen Schule hier klar hervor. In nicht wenigen Werken ist dieses höhere Leben fast ganz vernachlässigt, wird mit Allgemeinheiten abgespeist auf den ungenügenden Grund hin, daß hier noch die Experimente fehlen, während die Experimente doch nur die nachträgliche Verfeinerung der Beobachtung sein sollten. Gerade aus diesem Grund ist manchmal die experimentelle Psychologie von den Praktikern als unbrauchbarer Kleinkram ausgegeben worden; sie leiste nicht, was man mit Recht von ihr verlange; deshalb haben die Vertreter der angewandten Psychologie, wie besonders Stern, alles getan, die Lücke auszufüllen. Von diesem wertvollsten Gut sollte die französische Schule ihren großen Traditionen entsprechend nichts preisgeben, sondern nur sich bemühen, es auch weiter immer auf der Höhe der Forschung zu erhalten.

Kleine Beiträge

Lehramtliche Äußerungen der Kirche

Die Enzyklika „*Quas primas*“ (vom 11. Dezember 1925); AAS 17 (1925) 593—610 „*De festo D. N. Iesu Christi Regis constituendo*“

Papst Pius XI. will den in seiner ersten Enzyklika „*Ubi arcano*“ (vom 23. Dezember 1922; AAS 15 [1922] 673 ff.) entwickelten und in den großen Ereignissen des Heiligen Jahres 1925 (Missionsausstellung, Rompilgerfahrt, Heiligsprechungen, Jubelfeier des Nicaenum) sich kundgebenden Gedanken des Königtums Christi durch das Fest Jesu Christi des Königs neu begründen und beleben (593—595).

I. Im ersten Teil wird Christi Königtum dargelegt (595—603). Christus ist König nicht nur im übertragenen Sinne, „*ob summum excellentiae gradum, quo inter omnes res creatas praestat et eminet*“, als Wahrheit, und Vorbild aller Heiligkeit und König der Herzen, sondern auch im eigentlichen (rechtlichen) Sinne, insofern er vom Vater alle Macht und Ehre und Herrschaft erhalten hat (595 f.). — So bezeugen es das A. T. und das N. T.; so die Kirche („*catholica Ecclesia, quae est Christi regnum in terris, ad omnes homines terrasque universas utique producendum*“ [598]), in der Liturgie des Abendlandes wie des Morgenlandes (596 ff.). — Die Grundlage dieses Königtums ist eine doppelte: das „*ius nativum*“, das in der hypostatischen Union ruht, „*ut vel solo hypostaticae unionis nomine Christus potestatem in universas creaturas obtineat*“ (598 f.), und das „*ius quaesitum, scilicet redemptionis*“ (598 f.). — Die Teilgewalten dieser Königsmacht sind die des Gesetzgebers, Richter- und Strafgewalt und Vollziehungsgewalt („*ut praemia et poenas adhuc viventibus iure deferat. At praeterea potestas illa, quam executionis vocant, Christo adiudicanda est, utpote cuius imperio parere omnes necesse est, et ea quidem denuntiata contumacibus irrogatione suppliciorum, quae nemo possit effugere*“ [599]). — Nach Bereich und Umfang ist die Königsgewalt Christi seinem eigenen Zeugnis nach vor allem geistlich („*praecipuo quodam modo regnum spirituale et ad res spirituales pertinens*“), aber sein Kronrecht erstreckt sich auf alle geschaffenen Dinge. „*Turpiter, ceteroquin, erret, qui a Christo homine rerum civilium quarumlibet imperium abiudicet, cum is a Patre ius in res creatas absolutissimum sic obtineat, ut omnia in suo arbitrio sint posita. At tamen, quoad in terris vitam traduxit, ab eiusmodi dominatu exercendo se prorsus abstinuit, atque, ut humanarum rerum possessionem procuracionemque olim contempsit, ita eas possessoribus et tum permisit et hodie permittit*“ (600). Sie umfaßt ferner alle Menschen, sowohl die Glieder der Kirche wie auch alle Getauften,

wie alle Menschen, die einzelnen wie die häusliche und bürgerliche Gesellschaft. „Nationum igitur rectores imperio Christi publicum reverentiae obtemperationisque officium per se ipsi et per populum praestare ne recusent, si quidem velint, sua incolumi auctoritate, patriae provehere atque augere fortunam“ (601). — Als Früchte ergeben sich die religiöse Weihe der Autorität, Adellung der Pflichten der Bürger, Ruhe und Ordnung im Staate, der Völkerfrieden. „Eccur, si Christi regnum omnes, ut iure complectitur, sic reapse complectatur, de ea pace desperemus, quam Rex pacificus in terras intulit...?“ (602.)

II. Das Fest soll der Ausbreitung der Erkenntnis und Anerkennung Christi als des Königs dienen (603—610). Wie im Laufe der Kirchengeschichte Gefahren und Bedürfnisse, Dank und Verehrung und Liebe der Liturgie stets neue Feste einfügten, so soll das Fest Christi Königtum eindrucksvoller und nachhaltiger, als durch bloße Belehrung geschehen könnte, in Kenntnis und Leben der Christenheit einfügen, und damit zugleich die Krankheit unserer Zeit, den Laizismus, bekämpfen. „Pestem dicimus aetatis nostrae laicismum, quem vocant, eiusdemque errores et nefarios conatus... Christi enim in omnes gentes imperium negari coeptum; negatum, quod ex ipso Christi iure existit ius Ecclesiae docendi humanum genus, ferendi leges, regundi populos, ad aeternam utique beatitatem perducendos. Tum vero paulatim Christi religio aequari cum falsis in eodemque genere, prorsus indecore, poni; deinceps civili potestati subiaci arbitrioque principum ac magistratum fere permitti; ulterius ii progredi, qui naturalem quamdam religionem, naturalem quendam animi motum pro divina religione substitui oportere cogitarent. Nec civitates defuere, quae censerent, posse se Deo carere et religionem suam in impietate neglegentiaque Dei esse positam“ (604f.). Daraus erwuchsen dann die in der Enzyklika „Ubi arcano“ beklagten bitteren Früchte (605). Darum ruft der Heilige Vater alle Katholiken zur Mitarbeit, sonder Zaudern und Furcht. „At si quidem fideles vulgo intellegant, sibi sub signis Christi Regis et fortiter et perpetuo militandum esse, iam, concepto apostolatus igne, abalienatos rudesve animos Domino suo reconciliare studeant eiusque iura tueri incolumia nitantur... Etenim quo indigniore suavissimum Redemptoris nostri nomen... silentio premitur, eo altius illud proclamari et regiae Christi dignitatis potestatisque iura latius affirmari oportet“ (606).

Nachdem das Fest durch die Familienweihe und die Weltweihe Leos XIII., durch die Eucharistischen Kongresse und Feiern und vor allem durch das Heilige Jahr 1925 vorbereitet ist (606f.), erfolgt die Einsetzung. „Itaque, auctoritate Nostra apostolica, festum D. N. Iesu Christi Regis instituimus, quotannis, postremo mensis Octobris dominico die, qui scilicet Omnium Sanctorum celebritatem proxime antecedit, ubique terrarum agendum. Item praecipimus, ut eo ipso die generis humani Sacratissimo Cordi Iesu dedicatio quotannis reno-

vetur ...“ (607). Es folgt die nähere Begründung, daß ein eigenes Fest bestimmt wurde, an einem Sonntag zu feiern, und zwar gegen Ende des Kirchenjahres vor Allerheiligen. Den Schluß bildet die Aufzählung der Früchte, die sich aus der würdigen Begehung dieses Festes ergeben für die heilige Kirche und ihre Orden, „utpote quae (Ecclesia) a Christo perfecta societas constituta sit, nativo sane iure, quod abdicare nequit plenam libertatem immunitatemque a civili potestate exposcere“ (608 f.), für die Staaten, die daran erinnert werden, daß sie Gesetzgebung, Rechtsprechung und Unterricht nach Christi Lehre einrichten müssen, für die Gläubigen, die inne werden, daß ihr Christenleben von ihnen verlangt, alles in den Dienst Christi zu stellen, Verstand und Wille und Herz und den Leib und seine Glieder, als Werkzeuge und Waffen der Gerechtigkeit (609 f.). „Fiat utinam ... ut omnes quotquot misericordiae Dei consilio, domestici sumus, non gravate, sed cupide, sed amanter, sed sancte feramus (suave Christi iugum) ... et servi boni ac fideles a Christo habiti, in caelesti eius regno sempiternae cum ipso efficiamur beatitudinis gloriaeque compotes“ (610).

Dogmengeschichtliches zum vierten Hilariusband des „Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum“¹

Auf die einzelnen Beiträge, die der Band zur Dogmengeschichte bringt, habe ich bereits in aller Kürze systematisch hingewiesen im Index nominum et rerum (z. B. unter Arrius, Athanasius, Liberius, Nicaea usw. — Christus, Deus, ecclesia, fides, Maria, sacramentum, sacrificium), sowie im Index verborum et elocutionum (z. B. unter *innascibilis*, *manere* = *ὑπάρχειν* von Gott, *similis* im Sinne von *aequalis* = gleichwesentlich); vgl. auch einiges, darunter die Bibelzitate, in meinen „Epilegomena zu Hilarius Pictaviensis“². Hier sei noch etwas ausführlicher auf einige Punkte eingegangen, die eine besondere Aufmerksamkeit verdienen.

Unter den Zeugnissen des 4. Jahrhunderts für den Primat des Papstes findet man häufiger auch can. 3—5 der orthodoxen Synode von Sardika vom Jahre 343—344 erwähnt³. Doch ist eine wichtige Stelle aus dem Begleitschreiben, das die Synode den päpstlichen Legaten mitgab, welche die Synodalakten Papst Julius überbringen sollten, kaum beachtet worden. Sie lautet: „Hoc enim optimum et valde congruentissimum esse videbitur, si ad caput id est ad Petri

¹ S. Hilarii Pictaviensis episcopi opera 4 = CSEL 65, ed. A. Feder, 1916.

² Wiener Studien 41 (1920) 51—60 167—181.

³ Z. B. bei Denzinger, Enchiridion Symbolorum etc.¹⁴ (1922) n. 3004 ff. und bei K. Kirch, Enchiridion Fontium Historiae Ecclesiasticae antiquae⁴ (1923) n. 500 ff.

apostoli sedem de singulis quibusque provinciis referant sacerdotes.“¹ Der Satz ist früher von verschiedener Seite als ein Einschlebsel oder als Randbemerkung betrachtet worden, die später in den Text geraten sei². Allein die Überlieferung der Stelle ist eine derart gesicherte, daß an deren Echtheit nicht zu zweifeln ist. Sie findet sich nämlich nicht nur in der Pariser Arsenalhandschrift 483 s. IX, welche das Synodalschreiben an Julius als Bestandteil der „Collectanea Antiariana Parisina“ (sog. *Fragmenta historica* des hl. Hilarius) enthält³, sondern sie stand auch in dem von Sirmond eingesehenen, nun verlorenen cod. Remensis S. Remigii ‚pervetus exemplar‘, der denselben Inhalt aufwies wie der Arsenalkodex. Außerdem ist jenes Synodalschreiben an Papst Julius uns gesondert überkommen in mehreren alten Kanonensammlungen, die den Brief samt der Liste der orthodoxen Konzilsteilnehmer selbst wieder aus einer gemeinsamen Quelle, nämlich einer kanonistischen Sammlung vom Typ der Handschrift von St. Blasien, jetzt in St. Paul in Kärnten (cod. XXV a 7 S. VII), geschöpft haben, einem Typ, der in Italien gegen Anfang des 6. Jahrhunderts entstanden ist⁴. Da nun aus verschiedenen Momenten klar hervorgeht, daß Brief und Bischofsliste vom Redaktor des genannten Typs einem ihm vorliegenden alten Exemplar der „Collectanea Antiariana Parisina“ entnommen sind, so folgt, daß jene über den Primat handelnde Stelle bereits zu Anfang des 6. Jahrhunderts im Text der Collectanea überliefert wurde. Weil es aber ferner höchst unwahrscheinlich ist, daß die in Gallien angefertigten Handschriften der Collectanea (Arsenal-Hs und Reimser Hs) und das Italien zugehörige Exemplar der Collectanea, das jener Kanonensammlung als Vorlage diente, aus derselben unmittelbaren Quelle geflossen sind, dürfen wir das Vorhandensein jener Stelle im Synodalbrief der Collectanea getrost um ein weiteres Jahrhundert zurückdatieren, also in den Anfang des 5. Jahrhunderts. Wenn dem aber so ist, sehen wir nicht den geringsten Grund, um die Echtheit der Stelle überhaupt in Zweifel zu ziehen.

Auf indirekte Weise bezeugen auch die eusebianischen Orientalen auf der Gegensynode von Sardika-Philippolis 343—344 die allgemeine Überzeugung der Orthodoxen vom Primat des Papstes, wenn sie den römischen Bischof Julius an erster Stelle verurteilen und ihn als den hauptsächlichsten Anstifter der religiösen Wirren hinstellen: „Unde Iulium urbis Romae, Ossium et Protogenem . . . damnavit omne concilium secundum antiquissimam legem . . . Iulium vero urbis Romae ut principem et ducem malorum, qui primus ianuam communionis sceleratis atque damnatis aperuit ceterisque aditum fecit ad solvenda iura divina.“⁵

¹ CSEL 65, 127.

² Vgl. C. Hefele, *Conciliengeschichte* I² 611.

³ CSEL 65, 126 ff.

⁴ Vgl. Fr. Maassen, *Geschichte der Quellen und der Literatur des kanon. Rechts* I (1870) 500 ff. und Feder, *Studien zu Hilarius von Poitiers* I (1910) 23 ff.

⁵ Synodalschreiben der Orientalen CSEL 65, 66 f.

Ein Zeugnis für die Unfehlbarkeit der Kirche bilden folgende Worte, die den „*Tractatus mysteriorum*“ des Hilarius angehören: „*Et cum Abel iustus et cum in locum iusti Seth genitus sit, renovata semper a Deo sanctorum generatio et per successiones renovata intelligitur fidelibus in Petro fundamentis fidem ecclesia sustentatura*“¹.

Von frühesten Zeiten an ward die Heiligkeit der Kirche als ein kennzeichnendes Merkmal der wahren Kirche angeführt. Im Streite gegen die Novatianer und später gegen die Donatisten und Pelagianer suchten die Väter darzutun, daß die sichtbare Kirche zwar auch Sünder unter ihren Angehörigen zähle, daß ihr aber trotzdem der Name und das Merkmal der Heiligkeit gewahrt bleibe. Daß aber außer Hilarius ein anderer unter den Vätern die Kirche wegen der von ihr aufgenommenen Sünder „*ecclesia peccatrix*“ genannt hat, ist mir nicht bekannt. Die „*Tractatus mysteriorum*“ enthalten zweimal diese Bezeichnung. Im Anschluß an 1 Tim. 2, 14 f. schreibt Hilarius die Worte: „*Ecclesia igitur ex publicanis et peccatoribus et gentibus est; solo suo secundo et caelesti Adam non peccante ipsa peccatrix per generationem filiorum in fide manentium erit salva*.“² Die andere Stelle, welche die meretrix Rahab (Ios. 2) als Vorbild der Kirche betrachtet, lautet also: „*Duos ab Hiesu missos terrae exploratores meretrix domi recepit: legem et prophetiam ad explorandam hominum fidem missam peccatrix ecclesia recepit, per quam confitetur: Deus et in caelo susum et in terra deorsum* (Ios. 2, 11)“³.

Das pseudotertullianische Gedicht „*Adversum Marcionem*“, das K. Holl⁴ dem letzten Viertel des 5. Jahrhunderts zuteilt, enthält die Verse:

„*Huius de latere ligno pendentis in alto
corporis exanimi sanguis manavit et humor.
Femina sanguis erat, aquae erant nova dona lavacri.
Haec populi vera est viventis ecclesia mater,
de Christi nova carne caro deque ossibus ossum*.“⁵

Hierzu bemerkt Holl: „Das aus der Seitenwunde Christi fließende Blut wird also hier auf die Kirche gedeutet, die als neue Eva, als die wahre Mutter der Lebendigen, aus dem zweiten Adam hervorging. Diese Auslegung kommt in älterer Zeit nicht vor. Früh, schon bei Claudius Apollinaris, begegnet die (vermutlich richtige) Beziehung von Blut und Wasser auf die beiden Sakramente der Kirche; daneben stellt sich die Deutung auf die Wasser- und die Bluttaufe.... Aber erst

¹ *Tractatus mysteriorum* I 11, p. 12,10 ff.

² *Ibid.* I 3, p. 6,2.

³ *Ibid.* II 9, p. 34,26 — 35,3.

⁴ Über Zeit und Heimat des pseudotertullianischen Gedichts *Adv. Marcionem* (Sitzungsberichte der k. preuß. Akademie der Wiss., phil. hist. Kl. [1918] 514—559).

⁵ II 191 ff. (Tertulliani quae supersunt omnia II 787, ed. Öhler).

Augustin hat die Kirche in den Vordergrund gerückt und ihre Entstehung aus dem am Kreuz entschlafenden Christus als Gegenstück zu der Erschaffung des Weibes gefaßt.¹ Nun findet sich aber die Deutung des aus der Seitenwunde hervorfliessenden Blutes Christi auf die Kirche tatsächlich bereits in den etwa den Jahren 361 bis 367 angehörenden „*Tractatus mysteriorum*“ in ganz ähnlichem Zusammenhang wie im Gedicht gegen Marcion. Hilarius führt nämlich dort aus: „Cum enim Verbum factum sit caro et ecclesia membrum sit Christi, quae ex latere eius et per aquam nata et vivificata per sanguinem sit, rursum caro, in qua Verbum ante saecula manens, quod est Filius Dei, natum sit, per sacramentum maneat in nobis, absolute docuit in Adam atque Eva suam et ecclesiae speciem contineri, quam post mortis suae somnum sanctificatam esse carnis suae communione significet.“²

In einem Begleittext der „*Collectanea Antiariana Parisina*“³ erwähnt Hilarius zwei „*Arrii*“ als Häretiker: „Cum igitur patribus nostris cognitum fuisset et Arrios duos profanissimae fidei praedicatores extitisse . . . ex omnibus orbis partibus in unum advolant Nicheamque concurrunt“, und weiterhin „tradebant autem Arrii talia“ usw. Der Mauriner Coustant, der alte Herausgeber der hilari-anischen Werke, vermeinte, Hilarius bezeichne mit den „*Arrii*“ die Hauptführer der arianischen Wirren, den bekannten Arius und den Eusebius von Nikomedien, und verwies zur Bestätigung seiner Annahme auf zwei Stellen von „*De synodis*“ 83 („placeat quod ab Arriis sit negatum“, und „ipsa Arrianorum perfidia“), in denen der Ausdruck „*Arrii*“ ebenfalls einen weiteren Sinn habe und die Anhänger der arianischen Irrlehre bezeichne⁴. Steht aber fest, daß tatsächlich zwei Arius gleichzeitig dieselbe Häresie verkündet haben, so scheint es auch gesichert, daß Hilarius unter den beiden „*Arrii*“ und den „*Arrii*“ in *De syn.* jene beiden Häretiker verstanden hat. Nun ist die Existenz eines zweiten Arius durch Zeitgenossen klar bezeugt. Doch muß er an Bedeutung hinter dem bekannten Häresiarchen weit zurückgestanden haben, da er kaum in der Geschichte hervortritt. Immerhin mag Hilarius in der Erwähnung der beiden „*Arrii*“ einen Moment gesehen haben, das beim Leser den Begriff der Gefährlichkeit der arianischen Irrlehre noch zu verstärken geeignet war. Die Zeugnisse, welche die Existenz eines zweiten Arius bekunden, sind folgende. Der alexandrinische Bischof Alexander erwähnt in einem Rundschreiben ἀποστάται: Ἀρειος καὶ Ἀχιλλεὺς καὶ Ἀειθάλης καὶ Καρπίνης καὶ ἔτερος Ἀρειος καὶ Ζαρμάτης⁵. Dieselben Namen finden sich ferner in einem Schreiben, das der Häresiarch Arius an Alexander gerichtet hat:

¹ S. 527. ² *Tractatus mysteriorum* I 3, p. 5,15 ff.

³ *Series B* II 9, 6, p. 149, 5 ff. ⁴ *ML* 10, 653 Note b.

⁵ *MG* 18, 573; vgl. Socrates, *Hist. eccl.* I 6 (*MG* 67, 45).

ἄρειος ... ἄρειος πρεσβύτεροι¹. Die Stelle des Sulpicius Severus, Chron. II 35, die gleichfalls zwei Arius erwähnt („etenim duobus Arriis acerrimis perfidiae huius auctoribus imperator etiam depravatus“), ist kein selbständiges Zeugnis, sondern beruht nur auf den oben erwähnten Worten des Hilarius in den „Collectanea Antiariana Parisina“.

An die zur Zeit des Hilarius in Gallien herrschende Arkan-
disziplin erinnern zwei Stellen in den „Tractatus mysteriorum“ über die Eucharistie: „qui per aquam abluti in cognitionem sint sanguinis transituri“, und „sacramentum scientibus loquimur“².

Zweifelhaft bleibt es, ob folgende Worte des Hilarius, die durch die Synode von Toledo IV (633) überliefert sind, auf die tägliche Kommunion oder auf die Gnade Bezug haben: „Panem cotidianum da nobis hodie (Luc. 11, 3). Quid enim tam vult Deus, quam ut cotidie Christus habitet in nobis, qui est panis vitae et panis e caelo? et quia cotidiana oratio est, cotidie quoque ut detur, oratur.“³

Alfred Feder S. J.

Die autographischen Aufzeichnungen Pauls V. über die Schluß- sitzung der „Congregatio de Auxiliis“ — eine Fälschung Schneemanns?

Im Jahre 1880 veröffentlichte G. Schneemann S. J. in einer dogmen-
geschichtlichen Studie⁴ in fünf Lichtdrucktafeln die bisher unbekannten
eigenhändigen Aufzeichnungen Pauls V. über die Schlußsitzung der
„Congregatio de Auxiliis“. Einen genaueren Fundort gab er nicht
an, bemerkte aber (S. 230) dazu: „Das Dokument besitzt das Merk-
mal der Echtheit in sich selbst, weil seine Schriftzüge genau mit
denen anderer in Rom aufbewahrten Autographen desselben Papstes
übereinstimmen.“ — Der wertvolle Fund Schneemanns fand in der
Fachwissenschaft allgemeine Beachtung. Die Echtheit wurde von
allen Forschern, unter andern auch von Harnack, Reusch und von
Döllinger, anerkannt. Nur ein französischer Theologe, H. Gayraud,
äußerte während der bañesianischen Periode seiner Entwicklung⁵ eine

¹ Bei Epiphanius, Haeres. 69, 8 (MG 42, 216 B).

² Tractatus mysteriorum I 31, p. 24, 19 und I 40, p. 28, 22.

³ p. 231, 2—6.

⁴ Weitere Entwicklung der thomistisch-molinistischen Kontroverse (Frei-
burg 1880). — Eine lateinische Übersetzung dieser und einer früheren
Studie ist erschienen: „Controversiarum de divinae gratiae ... concordia
initia et progressus“ (Friburgi 1881).

⁵ Hippolyte Gayraud (1856—1911), zuerst Professor am Dominikaner-
kolleg in Toulouse (1884—1893), später als Herausgeber der „Science catho-
lique“, als philosophischer und theologischer Schriftsteller durch seine
Werke und seine zahlreichen, vielfach richtungweisenden Artikel in der
„Revue de philosophie“, „Annales de philosophie chrétienne“, „Revue du

leise Zurückhaltung bezüglich der Echtheit des unbequemen Dokumentes: „L'authenticité de ce document ne paraît pas à tout le monde bien solidement établie. Je le prends pour ce qu'il vaut.“¹

1921 nun erschien in Konstanz als Doktordissertation der Berner altkatholischen theologischen Fakultät die umfangreiche Abhandlung eines Niederländers, C. G. van Riel, „Beitrag zur Geschichte der Congregationes de Auxiliis“. Van Riel erklärt hierin das Dokument Pauls V. bis zum Beweis des Gegenteils für eine Fälschung Schneemanns. Und seine Gründe? Innere Gründe (269 ff.): Paul V. und die Kardinäle könnten unmöglich so gesprochen haben, wie das Dokument besage usw. Äußere Gründe: Schneemann habe keine Signatur angegeben; die Beamten des vatikanischen Archivs (dort, d. h. in der ehemaligen Borghese-Bibliothek, sollte sich das Dokument nach de Régnon S. J. befinden) teilten van Riel auf seine Anfragen mit, unter den beiden Kollektionen von Autographen Pauls V. hätten sie das fragliche Dokument nicht gefunden; ob es sich unter anderen im dortigen Archiv befindlichen Aktenstücken befände, seien sie nicht imstande festzustellen. Nach Vergleich der fraglichen Lichtdrucktafeln mit den echten Handschriften Pauls V. erklärten van Riels Gewährsmänner, der Text stamme tatsächlich von der Hand Pauls V.

„All diese Erwägungen“, so faßt van Riel zusammen, „haben uns dazu geführt, an der Echtheit dieser Schneemannschen Dokumente berechtigten Zweifel zu hegen. — Auch die Erklärung meiner Gewährsmänner in Rom in Bezug auf die Konformität des photographischen Manuskriptes mit der Handschrift Pauls V. in andern Autographen kann unseren Zweifel nicht beseitigen. Und wir erlauben uns, die Jesuiten aufzufordern, die in Frage stehenden Autographe der Öffentlichkeit vorzulegen. Ist dies geschehen und die Authentizität der Dokumente von offiziellen und zuverlässigen Personen festgestellt, dann wollen wir die Echtheit dieser Autographe annehmen. Solange dies nicht geschehen ist, werden wir die Dokumente als unzuverlässig verwerfen.“ ... „Um seines (= Pauls V.) Namens und seiner Ehre willen kann Rom nur wünschen, daß dieser Papst nie gesprochen

Clergé Français“ usw., eine führende Persönlichkeit im Geistesleben des französischen Katholizismus. — In der wissenschaftlichen Auseinandersetzung zwischen Bañesianismus und Molinismus, die in den 1880er und 1890er Jahren im Zusammenhang mit Schneemanns Werken in Frankreich entbrannte, war Gayraud, damals Professor am Dominikanerkolleg, der eigentliche Vorkämpfer des Bañesianismus gegen Th. de Régnon S. J. Später aber zeigte Gayraud in einem Artikel „Le Prédéterminisme de St Thomas“ (Revue du Clergé Français, 1. t. 4 [1895] 230—244) „auf Grund eines erneuten und unabhängigeren Studiums der Thomastexte“, daß die Bañesianer sich zu Unrecht auf den hl. Thomas berufen.

¹ „Thomisme et Molinisme“ I (1889) 78 (zitiert nach Th. de Régnon S. J., „Bañesianisme et Molinisme“ [Paris 1880] 4, n. 1).

hat, wie diese Autographie ihn sprechen lassen, mit andern Worten, daß Schneemann als ein Fälscher an den Pranger gestellt werde!¹

Im Vorwort erklärt van Riel, als Nichtkatholik sei er von den päpstlichen Dekreten unabhängig; deshalb solle seine Arbeit „nichts anderes sein, als ein lauter Ruf für die Wahrheit“, wenn man auch wahrscheinlich versuchen werde, ihn „mit Geschrei, mit Verdächtigungen und Spott zu ersticken“. — Statt „Geschrei, Verdächtigungen und Spott“ nur zwei Feststellungen:

Erste Feststellung: van Riels Arbeit will eine objektive, quellenmäßige Darstellung der Entstehung und Entwicklung des Gnadenstreites im 16. und 17. Jahrhundert sein. In den letzten Jahrzehnten sind hierüber folgende Quellenwerke veröffentlicht worden: 1) 1896: F. Blanco Garcia, „Segundo proceso instruido por la Inquisición de Valladolid.“² Die hier veröffentlichten Prozeßakten betreffen das Vorspiel des Molinismus 1582 in Salamanca, die Disputation des Jesuitenscholastikers Prud. de Montemayor und das Eingreifen des Bañez. 2) Seit 1898: „Monumenta historica Societatis Iesu“; bis 1921 erschienen über 50 Bände von je 800—1000 Seiten. Veröffentlichung der in den Ordensarchiven befindlichen Briefe der Ordensgeneräle, Visitatoren usw. 3) 1901: „Monumenta Paedagogica Societatis Iesu, quae primam rationem studiorum anno 1586 editam praecessere.“ Band XIX der vorgenannten Sammlung; für die Beurteilung der „Ratio studiorum“, der van Riel drei Kapitel widmet, unentbehrlich. 4) 1911: X. M. Le Bachelet S. J., „Bellarmin avant son cardinalat, 1542—1598, Correspondance et Documents.“ Sammlung von 256 fast sämtlich unveröffentlichten Briefen Bellarmins, Aquavivas, Lessius' usw., vielfach über die Concordia des Molina, den Gnadenstreit in Löwen, das Verhältnis Bellarmins zu Lessius usw. 5) 1913: X. M. Le Bachelet S. J., „Auctarium Bellarminianum, Supplément aux œuvres du Cardinal Bellarmin.“ Der erste Teil, „Écrits relatifs à la controverse de Auxiliis“, stellt die betreffenden Abschnitte seiner ungedruckten Vorlesungen aus den verschiedenen Lebensperioden zusammen und entscheidet so in mustergültiger, rein dokumentarischer Form die alte Streitfrage, ob Bellarmin zwischen Molinismus und Bañesianismus geschwankt habe. 6) 1912: R. de Scorraile S. J., „Suarez et les controverses de Auxiliis“, als drittes Buch seines Werkes „François Suarez de la C. d. J., d'après ses lettres, ses autres écrits inédits et un grand nombre de documents nouveaux“ I 348—478 (zahllose wertvolle Funde aus den römischen, spanischen, französischen Archiven und den Privataarchiven des Ordens). 7) 1913: A. Astráin, „Controversia de Auxiliis“, als zweites Buch des vierten Bandes

¹ S. 271 f. Sperrung von mir.

² „La Ciudad de Dios“ 41 (1896) 32 102 182 273.

seiner „Historia de la Compañía de Jesús en la Asistencia de España“, 115—386 (gleichfalls auf Grund zahlloser ungedruckter Quellen)¹.

Die 1921 erschienene Untersuchung van Riels über die Geschichte des Gnadenstreites kennt keines der vorgenannten Quellenwerke auch nur dem Namen nach. Er kennt an Quellenwerken nur die durch die neueren Forschungen weit überholten Werke von Serry O. P., Liv. de Meyer S. J. (1699—1715) und G. Schneemann (1879—1881). Im Grunde genommen ist die Arbeit nichts als eine Wiedergabe der beiden Werke Serrys, d. h. nicht etwa nur seines heute noch beachtenswerten Quellenmaterials, sondern auch aller seiner kühnen Geschichtskonstruktionen, mit denen Serry 1700 die großen Lücken seines archivalischen Materials ausfüllte. Bei dieser Sachlage müssen sich naturgemäß fast auf jeder Seite der van Rielschen Darstellung grobe Unrichtigkeiten und Schiefheiten gerade in den entscheidenden Punkten finden².

Da van Riel nun seine Dissertation nicht 1721, sondern 200 Jahre später hat erscheinen lassen, so hat er durch diese völlige Unkenntnis der entscheidenden Quellenwerke seine Arbeit von vornherein aus der wissenschaftlichen Literatur ausgeschaltet und die Jesuiten der Pflicht enthoben, seine Aufforderung irgendwie zu beachten.

Doch trotzdem eine zweite Feststellung als Antwort: 1921 vermutet van Riel in P. Schneemann solange einen Fälscher, bis die Jesuiten den archivalischen Fundort und die Signatur veröffentlicht haben. — Neun Jahre vor dem Erscheinen der van Rielschen Arbeit hatte de Scorraile in dem oben angeführten Werke „François Suarez“ (I 457) den Fundort und die Signatur genau angegeben: „Fonds Borghèse des archives du Vatican, Codex I 370, A. fol. 94—96“, und dazu bemerkt, daß sich dabei eine besser lesbare Abschrift und Notizen des Archivars Passarini über die Bedeutung des Dokumentes und dessen Benutzung durch P. Schneemann befänden.

¹ Im einzelnen verbleibt der archivalischen Forschung natürlich noch vieles zu klären. Über den angeblichen Prämolinismus Gregors von Valencia S. J. (1549—1603), der schon vier Jahre vor dem Erscheinen der „Concordia“ die „scientia media“ in Ingolstadt verteidigt habe, über seine Beziehungen zu Molina, Lessius, Bellarmin usw., wird von mir in den nächsten Monaten eine auf mehrjährigen archivalischen Forschungen beruhende Arbeit erscheinen, die das überkommene Bild in wesentlichen Zügen ändert.

² Auch sein „Stil“, d. h. die Methode, religiös oder wissenschaftlich Andersdenkende ständig mit beschimpfenden Beinamen zu belegen (Vorwort: „Anmaßungen von Lügen und Listen“, „Morast des Molinismus“; S. 11: „als wissenschaftlicher Betrug zu brandmarken“ [von Schneemanns Exegese einer strittigen Stelle]; S. 19: [von den archivalischen Forschungen des Jesuiten Henao]: „Bibliotheken und Archive hatte er bis in die letzten Winkel durchschnüffelt“; usw. usw.), ist jedenfalls heutzutage in wissenschaftlichen Werken nicht mehr üblich.

Heute noch liegt das Original-Dokument an der von Scorraile angegebenen Stelle, in dem Codex Fondo Borghese I 370, fol. 94—96 der alten Folierung (bzw. fol. 89—91 der neuen Folierung). In diesem Codex I 370 sind vorn zwischen der Einbanddecke und Folio 1 vier Blätter von etwas kleinerem Format nachträglich eingehftet, die am Kopf links oben die Bezeichnung tragen „Borghese Ser. I, No. 370 A. car. (= carta) 94.“ Hier steht von der Hand des früheren Archivars des Fürsten Borghese, Ludovico Passarini¹:

„Acciò questo Documento, importantissimo per la storia Ecclesiastica, o meglio delle Questioni teologiche, scritto tutto di pugno del Pontefice Paolo V, e con inchiostro non troppo buono, non abbia a perdersi mai, e sia di più facile lettura, essendo esso in più luoghi guasto dal tempo, e redatto probabilmente con fretta dal Pontefice, seduta stante, quasi fosse desso il Segretario della Congregazione, credo opportuno farne la copia a beneficio degli studiosi futuri.

Roma 30. Novembre 1882.

N. B. Vedi nella Cartella, ove sono le Memorie di questo Archivio storico, durante la mia custodia, l'uso che fece di questo Documento il P. Gerardo Schneemann, Gesuita Alemanno, che per raccomandazione del P. Prosperi, conoscente di S. E. il Sig^r Principe, ottenne il permesso di copiarlo, con altri documenti relativi.

Ludovico Passarini.²

Also: die Forderung van Riels nach genauer Angabe des archivalischen Fundortes und der Signatur war bereits neun Jahre vorher aufs genaueste erfüllt, und zwar in einem Werke, das für jeden unentbehrlich ist, der sich auch nur oberflächlich mit der Geschichte des Gnadenstreites beschäftigt. — Daß seine Gewährsmänner in Rom³ das Dokument nicht finden konnten, gab ihm selbstverständlich auch nicht den Schein eines Rechtes, einen verdienten Forscher wie Schneemann, bis zum Beweis des Gegenteils, öffentlich „als Fälscher an den Pranger zu stellen“⁴.

Wilhelm Hentrich S. J.

¹ Nach einer Abschrift, die P. W. Kratz S. J. in Rom auf meine Bitte mir gütigst zusandte (Rom, 4. November 1925).

² Wenn Schneemann keinen genauen Fundort angibt, so liegt der Grund vermutlich darin, daß ihm der Fürst die Erlaubnis hierzu nicht gegeben hat.

³ Die Beamten des Archives müssen eben voraussetzen, daß der Anfragende selbst die nächstliegenden Publikationen über seinen Stoff kennt und durchgearbeitet hat.

⁴ Auch der Leipziger Theologie-Professor Heinrich Boehmer weist (ohne den Inhalt unserer obigen Feststellungen zu kennen) mehr aus allgemeinen methodischen Erwägungen van Riels Vorgehen zurück (Theol. Literaturblatt 45 [1924] 200 f.). Für andere Teile der Boehmerschen Besprechung werden die Feststellungen des obigen Artikels als notwendige Ergänzung herangezogen werden müssen.

Besprechungen

Adam, Karl, Das Wesen des Katholizismus. (Aus Gottes Reich. Veröffentlichungen des Verbandes der Vereine katholischer Akademiker zur Pflege der katholischen Weltanschauung. Herausgeg. von F. X. Münch.) Zweite, vermehrte Auflage. Düsseldorf 1925, Schwann. 258 S. M 8.—

Das Buch Adams hat bei Katholiken wie bei Nichtkatholiken außergewöhnliche Beachtung gefunden. Die der ersten bei Haas & Grabherr (Augsburg 1924; 173 S.) erschienenen rasch folgende, um den wertvollen Aufsatz „Die Gemeinschaft der Heiligen“ (112—157) vermehrte zweite Auflage wird noch mehr Freunde finden, die auch dem neuen Verlage für die kleinere und bequemere Form sowie die edel-einfache Ausstattung Dank wissen werden.

Adam stellt das von ihm entworfene Bild der Streitschrift Heilers gegenüber, aber nicht in dem Sinne, als ob sein Ziel in erster Linie Abwehr sei. Es steht höher. Das Buch will eine Antwort sein auf das Einheitssehnen des Abendlandes und das „Wiedererwachen des katholischen Ideals in der abendländischen Seele“ (18), das als Heimweh aus der Not des Weltkrieges und allgemeiner aus der „Entwurzelung“ (20) des modernen Menschen hervorzugs, d. h. aus der Verkennung und Verneinung der Bande, die ihn mit Gott und der menschlichen Gemeinschaft verknüpfen, aus der Verneinung der eigenen Wirklichkeit und des eigenen Ich. Die Antwort ist bewußt als Bekenntnis gefaßt zu Christus und seiner heiligen Kirche. Glauben und Lieben haben dieses Bild der katholischen Kirche gezeichnet, mit all den Mitteln, die Wissen und gedankliche Durchdringung und Gestaltungskraft dem Verfasser reich zur Verfügung stellen, und vor allem mit der wohlthuenden Wärme, die das Verhältnis des Katholiken zur Kirche als seiner Mutter bestimmt. Demgegenüber tritt die stets sachliche und vornehme Polemik zurück und wird in den folgenden Auflagen noch weniger Raum beanspruchen dürfen.

Der Verfasser hat recht, wenn er im „Vorwort“ das Wesen des Katholizismus im Hauptsächlichen gleichsetzt mit dem Wesen der katholischen Kirche; denn die Religion des Katholiken ist die katholische Kirche als die von Christus selbst gestiftete religiöse Gesellschaft bzw. gesellschaftliche Religion. Und da die Religion ihrer Natur nach das ganze Leben des Menschen erfassen und beherrschend beeinflussen will, Anschauung und Auffassung und alles Tun, so umfaßt der Katholizismus alle Ausstrahlungen der Kirche und ihres Lebens auf alle Gebiete menschlichen Lebens und Wirkens, auf Religion, Sitte und Kultur im weitesten Sinne.

In diesem Sinne ist der Katholizismus „wesentlich Setzung, Bejahung“ (22); Setzung als positive Religion (23), die ganz und gar auf Gottes positivem Willen, seiner erbarmenden und emporhebenden Gnade, seiner erkenntnis-mittelnden Offenbarung und rechtsgründenden Stiftung beruht (vgl. 44). Bejahung all dessen, was in den Gnadensabsichten Gottes lag: durch die Erlösung dem gefallen Menschen das übernatürliche Heil mitsamt dem jenseitigen Glück (der Gottanschauung) wiederzugeben, so zwar, daß er schon hienieden als Pilger und Kämpfer selbst geheiligt sei und alle seine Lebensbeziehungen heilige. Daß diese Bejahung des Gotteswillens, das Heiligkeits- und Jenseitsstreben gar oft zur Verneinung, zur Abkehr von irdischen Gütern und zum schmerzlichen Verzicht wird, liegt in der Natur des Menschen und in der Erbsünde begründet.

Die beiden ersten Abschnitte des sich anschließenden Aufbaues entwerfen ein Gesamtbild der Kirche. Der erste Abschnitt, „Christus in der Kirche“

(26—42), schildert das übernatürliche, durch Christus gewirkte Wesen und Leben der Kirche, dessen Auswirkungen und Betätigungen in Lehre, Sittlichkeit und Kult. „In den Sakramenten, zumal im Sakrament des Altars, spiegelt sich die Grundidee der Kirche am leuchtendsten wider, die Idee von der Inkarnation Christi in dem Gläubigen“ (32). Aber all dem flutenden Leben sind von Christus feste Formen gegeben und bestimmte Bahnen gewiesen durch das dreifache kirchliche Amt (32 ff.): Lehramt (35 ff.), Priesteramt (37 ff.), Hirtenamt (41 ff.). Beides also, Leben und Form, geht auf Christus zurück; durch ihn und in ihm ist es geeint zu einem Organismus höherer Art, zum „Leibe Christi“ (Paulus). Von diesem handelt der zweite Abschnitt: „Die Kirche, der Leib Christi“ (43—57). Als Leib Christi soll die Kirche die gesamte erlösungsbedürftige und erlöste Menschheit (44 ff.) zur sichtbaren Einheit (49) und religiösen Gesellschaft, zur heiligen Gottesgemeinde des Neuen Bundes zusammenschließen, die weil Organismus und Gesellschaft, gegliedert ist, und zwar in ihren wesentlichen Formen, Primat und Episkopat, unmittelbar durch Christus selbst (50 ff.).

Der dritte Abschnitt, „Durch die Kirche zu Christus“ (58—75), behandelt die natürliche Gotteserkenntnis (58 ff.) und die übernatürliche Glaubensoffenbarung durch und in Jesus Christus, vermittelt durch die Kirche und den in ihr lebendigen und belebenden Strom der Überlieferung, als „durch persönliche Fühlungnahme mit dem in seiner Gemeinschaft lebenden Christ“ (62).

Der vierte Abschnitt, „Die Stiftung der Kirche im Licht der Verkündigung Jesu“ (76—94), geht auf die Kernfrage der Kirche ein, auf ihre Wahrheit und ihr göttliches Recht, weil sie vom „historischen“ (im Gegensatz zum „verklärten“, durch seine Gläubigen sich offenbarenden) Christus gestiftet ist. „Scilicet Ecclesiam instituit formavitque Christus Dominus; propterea natura illius cum quaeritur cuiusmodi sit, caput est nosse quid Christus voluerit quidque reapse effecerit“, sagt Leo XIII. in der Enzyklika „Satis cognitum“ (ed. Herder 15). Adam sammelt seine Gedanken unter zwei umfassenden und umstrittenen Gesichtspunkten: Jesu Stellung zum Alten Testament (77 ff.) und Jesu eschatologische Lehre (83 ff.), die sich widerspiegelt in der Parusieerwartung des Urchristentums (89 ff.) und der Gegenwartskirche den Aufblick gibt zum künftigen Ewigen, ihren Kindern das stete Pilgerheimweh (92 ff.).

Der fünfte Abschnitt, „Die Kirche und Petrus“ (95—111), schreitet fort zur Umgrenzung der von Christus der Kirche verliehenen Verfassungsform, die als solche göttlichen Rechts ist. „Wo kein Fels, da keine Kirche, da kein Christus... Wo Petrus, da Christus“ (109), der Sohn des lebendigen Gottes; „so steht uns Katholiken der Glaube an den Gottessohn und die Treue zur Kirche und die Gemeinschaft mit Petrus in einem innern Wesenszusammenhang. Und darum lassen wir von Petrus nicht, weil wir von Christus nicht lassen wollen“ (109). Der Primat ist der große Anstoß aller nichtkatholischen Christen. Und doch — mit diesem wirkungsvollen Gedanken schließt der Abschnitt — liegt in ihm unsere Hoffnung auf Wiedervereinigung im Glauben: der Einheitsgrund ist gelegt von Christus selbst, dem einzigen König des einen Gottesreiches hienieden, der seine Schlüssel Petrus übergab als seinem Statthalter.

Der sechste Abschnitt, „Die Gemeinschaft der Heiligen“ (112—157), ergänzt, verbindet und vertieft die bisherigen Ausführungen. Nicht nur die gottgesetzten Ämter und ihre Inhaber sind Lebensträger des Leibes Christi, sondern alle Glieder sollen, belebt vom Leben des Hauptes durch die Organe des Leibes, untereinander lebenvermittelnd wirken, in der Lebens- und Gütergemeinschaft der „communio sanctorum“. Diese Gemeinschaft der Heiligen greift aber über das „corpus Christi“, die Kirche hienieden, hinaus und verbindet die „Ecclesia militans“ mit der „patiens“ des

Fegfeuers und der „triumphans“ der Vollendeten, mit denen die „viatores“ durch Verehrung und Fürbitte in Wechselverkehr stehen. So eröffnet der Abschnitt weiteste Ausblicke und tröstliche Hineinsicht in das Wesen des Katholizismus, in die „catholicitas interna“, von der im folgenden Abschnitt die Rede ist (164 ff.). Hier kommt ähnlich wie im vorigen Abschnitt katholisches Urgut und Eigengut zur Sprache, die Lehre vom Reinigungsort, die Heiligenverehrung und zumal Marienverehrung, alle die Vorzüge, die die Kirche an der Mutter unseres Herrn preist (123 126 ff. 134 f.), angefangen von der Unbefleckten Empfängnis bis zu ihrer „universalen fürbittenden Mittlerschaft“ (153); ferner die Liebes- und Lebensgemeinschaft der Seelen hienieden, die nicht nur auf gleichem Denken und Glauben und Streben beruht, sondern objektiv von Gott selbst grundgelegt ist durch „innere Verhältnisse und Ordnungen des Leibes Christi“ (142), in dem sakramentalen Charakter, der in wesentlich einheitlicher, aber doch spezifisch verschiedener Weise die Christen in Verbindung setzt mit dem Hohepriester Christus und seinem Leibe, der Kirche. So wird eine stets wirksame Lebensgemeinschaft begründet in Beten, Glauben, Lieben: „Lex orandi, lex credendi“ (151 ff.). Also schließt die kirchliche Bindung an Ordnung und Amt reichste Lebenstätigkeit nicht aus, oder vielmehr: nur so, in den gottgewollten Bahnen und durch die gottgesetzten Organe kann sich die ganze Fülle des Lebens Christi vom Haupte lebenspendend in die Glieder ergießen.

Der siebte Abschnitt, „Die Catholica“ (158—177), ist insofern die Ergänzung des sechsten, als er die „catholicitas externa“, die sich aus Christi ausdrücklichem Wort nicht weniger als aus den Grundgedanken seiner Lehre herleitet, in Wesensbeziehung setzt zur „innern Katholizität“ (164), d. h. zur katholischen „Bejahung der ganzen Offenbarung und ihrer Lebensfülle“ (164), zur „umfassenden Bejahung des ganzen Menschen ... (der) gesamten Menschennatur“ (170), wie alles Guten und Edlen in der „vorchristlichen und außerchristlichen Welt“ (175). Ähnliche Gedanken wurden schon einleitend berührt (22 ff.).

Der achte Abschnitt, „Die heilsnotwendige Kirche“ (178—195), leitet aus dem Begriffe des Leibes Christi die wesensmäßige Ausschließlichkeit der Kirche her (178 ff.), kraft der sie den Anspruch erheben muß, die „alleinseligmachende“ (180 ff.) und schlechthin heilsnotwendige zu sein. Ihre „dogmatische Intoleranz“ ist die Ehrfurcht und die Treue gegen ihren Beruf und ihre Aufgabe, nicht aber Mangel an Liebe zu den Irrenden und außer ihr Weilenden. Sie gibt keine Seele verloren, solange diese hienieden weilt. Aus der Kirche Quellgründen finden Gnaden den Weg zu den Seelen außerhalb ihrer Mauern. Ihr Gebet legt Fürbitte ein für alle, damit sie den Weg zu ihr finden, als dem „ordentlichen eigentlichen Institut der Wahrheit und Gnade Jesu auf Erden“ (188).

Mit dem neunten Abschnitt lenkt die Darstellung zurück in den Gedankenkreis des ersten Abschnittes (22 37 ff.) und führt ihn weiter unter dem formalen Gesichtspunkt der Wirksamkeit Christi in der Kirche, durch die sie sich ausweist als die „Heilsanstalt in einzigartigem und umfassendem Sinn des Wortes“ (197). Es ist der Gedanke des Vaticanum, daß die Kirche „per se ipsa, ob suam nempe ... eximiam sanctitatem ... magnum quoddam et perpetuum est motivum credibilitatis et divinae suae legationis testimonium irrefragabile“ (Sess. 3, c. 3). Dieser Ausweis berücksichtigt zunächst „Das sakramentale Wirken der Kirche“ (196—213), d. h. ihre gnadenvermittelnde und heiligende Tätigkeit, die zum größten Teil zusammenfällt mit der Spendung der ihr anvertrauten Sakramente. Hier muß die Darstellung sich gegen Auffassungen und Angriffe wenden, die sich zum Teil selbst widersprechen und aufheben, gegen die Rechtfertigung durch bloße Zurechnung der Verdienste Christi und gegen den Vorwurf der „Magie“ (201). Beides ist durch die katholische Auffassung der Recht-

fertigung und des Gnadenstandes als der Teilnahme an der Lebensfülle Gottes in einer wesensmäßig die Natur übersteigenden Lebenssphäre abgeschlossen; durch die lebendige Verbindung des „sakramental-mystischen“ mit dem „sittlich-asketischen“ Heiligungswirken der Kirche ist die Geschlossenheit des religiös-sittlichen Lebens gegeben (205).

Ergänzend entfaltet der zehnte Abschnitt, „Das erzieherische Wirken der Kirche“ (214—230), das sich in zweifacher Rücksicht betätigt, nämlich 1. gegenüber Subjektivismus durch die „kraftvolle Hervorkehrung des kirchlichen Autoritätsprinzips“ (220), das das „Gewissen an den objektiven Normen der göttlichen Offenbarung orientiert“ (216); 2. durch Betonung des Eschatologischen als des Jenseitigen und Übernatürlichen (220), dem die Sorglosigkeit des Gotteskindes gegenüber den Dingen dieser Welt ebenso entspricht (221 f.) wie der ernste Zug zur Aszese (223), zur Entsagung um der Gottesliebe willen. Das Ideal „ist der Mensch der vollkommenen Liebe“ (229), der katholische „Heilige“ in seiner vielfältigen Ausgestaltung.

Der letzte (elfte) Abschnitt, „Der Katholizismus in seiner Erscheinung“ (231—252), gibt Antwort auf die in jüngster Zeit wieder und wieder gehörte Behauptung, daß der Katholizismus zwei Gesichte habe: „wie er ist“ und „wie er sein soll“. Spannung zwischen Ideal und Wirklichkeit ist in den Gliedern vorhanden, war von allem Anfang da nach Ausweis des Neuen Testaments (232), wird bleiben, solange menschliche Armseligkeit ermüdet und strauchelt und fällt. Der Grund liege in der Analogie des Seins und Erkennens, die dem Menschen eignet (232 f.), im Halbdunkel des Glaubens (233), der, weil frei geleistet, zur lohnenden und beglückenden, aber doch hie und da schweren Aufgabe wird (234 f.), in zeitgeschichtlicher und individueller Bedingtheit und Unzulänglichkeit der menschlichen Träger der göttlichen Offenbarung und Gnade (236 ff.). Weitere Spannungen ergeben sich aus der Eigenart der Kirche selbst als gottgesetzter Gesellschaft (239 ff.): zwei aus dem Verhältnis von Autorität und Freiheit, Gemeinschaft und Persönlichkeit (240 ff.); die dritte ist die „Spannung zwischen dem göttlichen Pneuma und dem kirchlichen Amt“ (245). Aber die Spannungen finden ihre Lösung (246 ff.), zwar nicht vollends hienieden; das Diesseits bleibt die Zeit der streitenden Kirche. Um so klarer hebt sich aus aller Schwäche der Glieder die Gotteskraft heraus, die die Kirche trägt und schützt, das Charisma der Unvergänglichkeit und steten Lebens. „Was wäre der Himmel ohne Gott? Was wäre die Erde ohne diese Kirche? Credo unam sanctam catholicam et apostolicam ecclesiam“ (252).

Aus der vorstehenden Inhaltsübersicht ergibt sich der Weg des Buches. Vorangestellt ist die Gesamtschau der Kirche als des Leibes Christi (erster und zweiter Abschnitt); sie ist das große „sacramentum salutis“, zugleich innerlich-übernatürlich und sichtbare Gottesgemeinde. Es folgt die Tatsachenfrage nach dem Rechts- und Realgrunde der Kirche: Ist sie wirklich der Leib Christi kraft des gottmenschlichen Stiftungswillens Christi? Das ist die entscheidende Frage für Existenz wie für Verfassung und Einrichtung der Kirche. Deshalb legen vierter und fünfter Abschnitt Fundament und organischen Aufbau der Kirche dar. Wieder zwei Abschnitte (sechster und siebter) zeichnen das Gemeinschaftsleben der Kirche und den innerkirchlichen Segensstrom, der aber nach Christi Willen alle Menschen ergreifen soll (achter), um alle des sakramentalen (neunter) und erzieherischen (zehnter Abschnitt) Wirkens der Kirche teilhaft zu machen. Der Vergleich zwischen dem Ideal und der Wirklichkeit offenbart das Wirken des Gottesgeistes in der Kirche, der ihre Unvergänglichkeit verbürgt nach Christi Wort.

In diesem Aufriß hat der dritte Abschnitt, „Durch die Kirche zu Christus“, scheinbar keinen Platz; aber er ordnet sich doch ein als Vorbau zum vierten Abschnitt, als „die Frage nach dem lebendigen Gott und dem

Geheimnisse Jesu* (58). Allerdings bleibt eine gewisse Schwierigkeit. Man möchte den Abschnitt oder seine wesentlichen Gedanken in Verbindung bringen mit dem neunten und zehnten Abschnitt, vielleicht als deren Abschluß. Oder wohl noch besser: man wünschte sie wegen der Schwere und Tragweite der Gedanken einer eigenen Abhandlung zugewiesen zu sehen, da innerhalb des durch den Rahmen des Buches bestimmten Raumes eine hinreichende Klärung sich schwerlich erreichen läßt; auch deshalb, weil allzuviel des Problematischen, in der katholischen Theologie noch Umstrittenen¹, Aufnahme fand. Und all das sollte doch, der Eigenart des Buches entsprechend, sorglich vermieden werden.

Die Neuauflage könnte wohl auch einem weiteren Wunsche Rechnung tragen. Das wohlabgewogene Verhältnis der einzelnen Abschnitte hat durch Aufnahme des sechsten Abschnittes in etwa gelitten, nicht nur rein äußerlich betrachtet (45 Seiten statt durchschnittlich 17 Seiten), sondern auch insofern, als im folgenden siebten Abschnitt nächstverwandte Gedanken zur Behandlung kommen, zwischen denen ein Ausgleich möglich erscheint. Andererseits bildet die Aufnahme eine unleugbare Vervollkommenung des Buches. Das gilt zumal im Sinne inhaltlicher Vervollständigung, aber auch bezüglich einer gewissen Umstellung, die sich mehr noch als bisher dem positiven Aufbau zuwendet. Die Art des Buches und seine lebendige, von der Größe und Tiefe der Gedanken durchdrungene und durchwärmte Sprache scheinen diese Umstellung nahezulegen.

Dem gleichen Zwecke könnte es vielleicht dienen, wenn die wichtigsten in Betracht kommenden, von der Kirche definierten Lehren in der Sprache der Kirche geboten würden, etwa so, wie es Krebs in seinem Werk „Dogma und Leben“ hält, dessen zweiter Band (Paderborn 1925) auf weite Strecken hin mit Adams Ausführungen parallel geht.

Es sei gestattet, auf ein Beispiel hinzuweisen, auf die kurze Charakteristik der Sakramente (30). „Im Vorgang der Taufe strömt für das gläubige Bewußtsein Christi Opferblut in die Seele, reinigt sie ... und durchtränkt sie mit seinen eigenen heiligen Lebenskräften. ... Im sakramentalen Vorgang der Firmung senkt sich Jesu Heldengröße, sein Starkmut und sein gotterfüllter Glaube (?; ähnlich ist S. 88 die Rede von Jesu ‚Zukunftshoffen‘, ‚wie sich Jesus das Kommen des Endtages im einzelnen gedacht hat‘ (87)) ins erwachende religiöse Bewußtsein. ... Im Sakrament der Buße tröstet Jesus als vergebender Heiland die bekümmerte Seele mit dem Friedenswort. ... Im Sakrament der Ölung ... träufelt (er) neuen Lebensmut und Opfergeist ins wunde Herz. Im Sakrament der Ehe verwurzelt er die Liebe von Mann und Weib in seiner eigenen tiefen Liebe zu den Seinen, zur Gemeinschaft, zur Kirche, in seiner Treue bis in den Tod. Und in der Handauflegung der Priesterweihe überträgt er seine messianische Vollmacht ... an die charismatisch (ähnlich S. 52 f. vom Primat; vgl. aber die genau abgrenzenden Ausführungen S. 43 50 106) berufenen Jünger. ... Die Sakramente sind nichts anderes als die sichtbare, durch das Wort Jesu und den apostolischen Gebrauch verbürgte Gewähr, daß Jesus mitten unter uns wirkt“ (30). Diese Sätze setzen die Vertrautheit

¹ Die Gedanken hat Adam weiter ausgeführt in seinem Buche „Glaube und Glaubenswissenschaft im Katholizismus“ (Rottenburg ¹1920; ²1923), das mannigfache Fragen, Bedenken, Entgegnungen weckte; vgl. ThRev XX (1921) 194 f.; LitHandw LVII (1921) 537 ff.; die Antwort Adams in der „Vorbemerkung“ der zweiten Auflage. Ferner die Besprechungen der zweiten Auflage: ThRev XXII (1923) 306 ff.; ZKathTh XLVIII (1924) 1 ff. und die Antwort Adams ThQschr CIV (1924/25) 60 ff.; zuletzt H. Straubinger, Apologetische Zeitfragen (Paderborn 1925) 74 79 89 f.

mit der katholischen Lehre voraus; aber man darf bezweifeln, ob diese Voraussetzung bei allen Lesern, unter denen sich gar manche Suchende befinden, zutrifft.

In entsprechender Weise könnten die Darlegungen über die Verfassung der Kirche ausgebaut werden, etwa in Anlehnung an die klassisch klare und knappe Form des Codex Iuris Canonici. Die Umschreibung des Primates kann den Eindruck einer leichten Betonungsverschiebung wecken, als wenn dessen Bedeutung vorzüglich darin bestehe, daß in ihm die Einheit der Kirche sich auswirkt und gewahrt wird („Quellpunkt und Bürge ihrer Einheit“ [52]); das Wesen des Primates als der stellvertretenden Herrschergewalt Christi des „Messiashirten“ (105) tritt an dieser Stelle etwas zurück (vgl. aber 106). „Papsttum und Bischofstum ist wesentlich Dienst der Liebe... Und es gibt keine andere Hierarchie in der Kirche als die der dienenden Liebe“ (55), göttliche Vollmacht ausgeübt im Geiste der Liebe. Allzuscharf ist das Wort formuliert: „Die Petrus gewordene Verheißung ist konzentrierter Antipharisäismus“ (103), das die von Adam aufgestellte antipharisäische Tendenz des Matthäusevangeliums zur Voraussetzung hat (102 f.).

Auch das Verhältnis Christi zu den der Kirche übergebenen Gewalten würde sich durch Einarbeiten der einschlägigen Canones (CIC 108 ff. 196 ff. 731 1322 ff.) genauer bestimmen lassen (32 ff.). „Christus ist ... die ‚causa principalis‘ aller kirchlichen Funktionen... Der Mensch ist nur Werkzeug, die ‚causa instrumentalis‘ von all dem, was Christus selbst in der Kirche lehrt und heiligt und anordnet“ (34). Die Anwendung auf die verschieden geartete Heiligungs-, Lehr-, Hirtengewalt ist berufen, das Bild vom Leibe Christi und seiner Organisation in helles Licht zu setzen, zusammen der in ihr wirksamen „apostolischen Sendegewalt, wie sie sich weiterleitet bis auf den heutigen Tag ... als die messianische Vollmacht Jesu... So steht also Jesus selbst hinter dem kirchlichen Amt, sein heiliges Pneuma“ (34).

Christus als das „beseelende Pneuma“ (27) der Kirche ist ein Lieblingsgedanke des Buches (vgl. 28 32 34 140 142 163 166 214 245 usw.). Zwei Bedenken seien vorgelegt: zunächst ein terminologisches. Die Theologie pflegt zu unterscheiden zwischen Christus, dem Haupte, und dem Heiligen Geiste, der „Seele“ der Kirche, dem als dem Vollender die Werke der Heiligung zugeeignet werden. Ein zweites Bedenken betrifft die Art des „Pneuma“. Es ist die Rede vom Pneuma Christi, das als „überpersönlich“ (34) und als „persönlich“ (166) bezeichnet wird, und vom Pneuma als dem Heiligen Geiste (163). Für den der theologischen Wissenschaft ferner Stehenden können sich daraus Schwierigkeiten ergeben.

Eine ähnliche Möglichkeit besteht bezüglich des Begriffes Dogma. Das Dogma „will nichts anderes sein als die begriffliche Formulierung und Beschreibung all der köstlichen Wirklichkeit, all des flutenden Lebens, das die Gemeinschaft mit Christus und seinem Heiligen Geist fortzeugend erweckt“ (28). Formulierung und Beschreibung sind Voraussetzungen und Teil der Definition, die zur Annahme verpflichtet als bindender unfehlbarer Lehrentscheid; die letzten Worte Adams könnten überdies falsche Vorstellungen wecken bezüglich der Dogmenentwicklung (im Gegensatz zu S. 15 35 f. 74). Die Fassung des Dogmas kann „zeitgeschichtlich“ genannt werden (233), aber in dem Sinn, daß sie die von der Kirche festgelegte Wahrheit in treffender, für alle Zeiten verständlicher und im gleichen Sinne verstandener Weise wiedergibt (233 f.). Das ist der „Fortschritt des Glaubens ... nicht bloß in subjektivem, sondern in objektivem Sinne“, insofern „nicht bloß der einzelne Gläubige, sondern auch die Kirche selbst immer vollkommener“ in den Sinn der Offenbarung eindringt (249). An diesem Fortschritt ist zumeist beteiligt das unter der Leitung des Heiligen Geistes stehende Lehramt der Kirche, vor dem „mütterlichen Organismus der so-

darischen Glaubensgemeinschaft, der, befruchtet vom Lehrwort der Kirche, die Dogmen zum Reifen bringt“ (153). Die letzte feierliche Entscheidung fällt der Papst bzw. das ökumenische Konzil, unfehlbar unter dem Beistand des Heiligen Geistes. Darum ist mit der Definition zugleich die Gewähr gegeben, daß die definierte Wahrheit, sei es eine geoffenbarte oder eine mit der Offenbarung zusammenhängende Wahrheit (vgl. 235), innerhalb des Bereiches des Lehramtes liegt und somit Teil hat an der „der Gesamtkirche gegebenen Verheißung . . . , daß der Heilige Geist bei seinen Entscheidungen sein wird“ (52). Eine andere, die Unfehlbarkeit betreffende Bedingung nennt das Vatikanum nicht. Wohl besteht die Gewissensverpflichtung für Papst und Konzil und Lehramt, vor der Definition die Glaubensquellen zu durchforschen; aber nicht als „*conditio valoris et infallibilitatis*“.

Schließlich möge eine grundsätzliche Frage berührt werden, die von verschiedenem Standpunkt aus verschiedene Antwort finden kann: Wieweit darf und soll ein katholisches, der Klärung religiöser, theologischer Gedanken dienendes Werk die Terminologie anderer Schulen, Weltanschauungen, Bekenntnisse übernehmen? In Betracht kommen Wendungen wie folgende: „Ich ergreife Gott durch Christus in Seiner Kirche. Ich erfahre den lebendigen Gott durch den in Seiner Kirche sich auswirkenden Christ“ (58). „So wird es ihm zur selbsterlebten unmittelbaren Gewißheit, daß . . . wahrhaftig ‚der Herr der Geist ist‘, wie Paulus (2 Kor. 3, 17) diese Erfahrung ausdrückt“ (71). Oder wenn die Religion als „etwas ursprüngliche Gegebenes, . . . (die) eine Grundtatsache der menschlichen Geistigkeit und darum ursprünglich einheitliches Leben, nicht bloßes Denken ist . . .“ (72), dargestellt wird. James, Oesterreich, Scheler, Scholz, die in diesem Zusammenhang genannt werden, fassen die Worte in anderem Sinne. Liegt da nicht eine gewisse Gefahr vor, daß der Leser, zumal der mit der katholischen Lehre nicht vertraute Leser, über der Terminologie die Wahrheit nicht voll erfasse? Und doch muß andererseits hervorgehoben werden, daß ein der Lösung brennender Zeitfragen bestimmtes Buch Rücksicht nehmen soll auf Einstellung und Sprache der Leser, die es erreichen will. So haben die Lehrer und Schriftsteller der Kirche von jeher gehandelt; sie füllten die christliche Wahrheit in das Gold und die Gefäße Ägyptens und sorgten, daß vom köstlichen Inhalte nichts verschüttet werde. Darin möchte auch wohl eine Antwort auf die oben gestellte Frage gefunden werden: eine Darstellung, die in der Sprache der Zeit redet und deren Terminologie heranzieht, aber sie zugleich so umgrenzt, daß Mißverständnis ausgeschlossen ist. So könnte wohl auch eine Einführung in die von der Kirche in langer, mühsamer und erfolgreicher Arbeit unter dem Beistand des Heiligen Geistes geschaffene Ausdrucksform und in ihre Vorzüge geboten werden.

Es braucht nach dem im Früheren Gesagten nicht eigens hervorgehoben zu werden, daß in Adams Buche der Sinn der in ihm zur Verwendung kommenden Ausdrücke aus dem näheren oder entfernteren Zusammenhang ersichtlich ist. Die geäußerten Bedenken berücksichtigen vor allem die Leser des Buches, denen es ein möglichst klares Bild des Katholizismus vermitteln will. Der Verfasser hat die Gabe, umstrittene Begriffe eindeutig festzustellen; es sei beispielsweise aufmerksam gemacht auf „Charisma“ (43 50 106), „Magie“ (201), „Gemeindedogmatik“ (74), auf die starke Betonung des geschichtlichen und rechtlichen Stiftungscharakters der Kirche (76 ff.) unter Ablehnung der eschatologischen Ansicht, die Christus und seine Jünger im Banne der Erwartung der nahen (messianischen) Welterneuerung wähnt (83 ff.), auf die klare Bestimmung des Verhältnisses von Tradition (Lehramt) und Heiliger Schrift (164 ff.), von Edelmenschentum und Gotteskindschaft (198) und vieles andere. Das sind wertvolle Einzelvorzüge. Entscheidend aber für die Bewertung des Buches muß ein anderer Gesichtspunkt sein: daß in ihm auf engem Raum der gewaltige Stoff selbständig

so gestaltet ist, daß das Eine im Vielen zur Geltung kommt. Dieser lebensvollen Einheit gilt die Vorliebe des Verfassers; mit Recht. Sie ist heiliges Erbgut, das in den Schriften des Neuen Testaments, zumal der Apostel Petrus, Johannes und Paulus, als solches gepriesen wird, das Sinnen und Betrachten der großen Lehrer des Altertums (vor allem eines hl. Augustin) und des Mittelalters (St. Thomas von Aquin) beschäftigte und befruchtete und bis in unsere Zeit hinein (Franzelin, Scheeben u. a.) zu gedanklicher Weiterbildung anregte. Die innige Verbundenheit Christi mit seinem Leibe, der Kirche, und ihren Gliedern, die Einheit der Glieder unter sich, mögen sie nun qualitativ von einander verschieden sein, wie die Träger der heiligen Gewalten und Ämter von den Gläubigen, oder in gleichem Glauben und in einer Liebe sich als Kinder einer Mutter wissen, die überströmende Lebensfülle dieses gottgewirkten Organismus, sie ist der Kirche großes Geheimnis. Diese Gedanken herausgearbeitet und weitergeführt zu haben, ist das Verdienst des Buches. Dafür sei dem Verfasser herzlicher Dank gesagt!

H. Dieckmann S. J.

Lennerz, H., S. J., Schelers Konformitätssystem und die Lehre der katholischen Kirche. 8^o (VII u. 110 S.). Münster i. W. 1924, Aschendorff. M 2.20.

Schelers Religionsbegründung, seine Auffassung über das Verhältnis zwischen Metaphysik und Religion hat im Laufe der letzten Jahre verschieden geartete Besprechungen gefunden. Lennerz formuliert seine Stellungnahme diesbezüglich dahin, daß es sich bei der ganzen folgenden Untersuchung „einzig und allein um die Lehre Schelers handelt, so wie sie tatsächlich in seinen Schriften vorliegt und ausgesprochen ist“; nicht um seine Person, auch nicht darum, „was er vielleicht hätte sagen können oder sagen sollen, oder auch was er vielleicht in Konsequenz zu andern Aufstellungen hätte sagen müssen“ (4—5). Außerdem betont Lennerz, daß seine Untersuchung nicht der (phänomenologischen) Methode Schelers gilt, sondern den Ergebnissen, zu denen Scheler in Anwendung seiner Methode gekommen ist. Diese Ergebnisse will Lennerz mit der Lehre der Kirche konfrontieren.

Der erste Teil der Schrift (6—45) behandelt nun die Lehre des Vatikanischen Konzils über die Erkennbarkeit Gottes, über die Notwendigkeit der Offenbarung, über den Glauben und über die Beziehungen zwischen Vernunft und Glauben; sodann die diesbezüglichen Stellen des Antimodernisteneides. Nach diesen Dokumenten gibt es eine natürliche sichere Gotteserkenntnis. Die Kirche lehrt, daß ein Kausalschluß vom Dasein und von der Beschaffenheit der Welt mit Sicherheit auf Gott als ihre Ursache führe; ferner, daß die Erkenntnis Gottes als persönlichen Wesens (so daß daraus die Verpflichtung zur Gottesverehrung entsteht) ohne positive Offenbarung über Gott möglich, und daß die positive Offenbarung nur wegen der von Gott freigewollten Erhebung des Menschengeschlechtes zur übernatürlichen Ordnung absolut notwendig sei; sie lehrt, daß der Glaube an den Offenbarungsträger rationell begründet werden müsse durch äußere Beweise, Wunder und Weissagen; kurz, die Kirche hält daran fest, daß die Vernunft die „Grundlagen des Glaubens“ beweisen könne und zu beweisen habe. Damit leugnet sie nicht, daß über dieselben Wahrheiten auch die positive Offenbarung spricht und noch weiter reichenden Aufschluß gibt. Geleugnet ist nur, daß Religion und Metaphysik gar nichts miteinander gemein haben; daß die eine mit der andern auch nicht partiell identisch ist und Religion in keiner Weise auf dem Beweis der Metaphysik, als ihrer Grundlage, aufbaue, ja überhaupt nicht aufbauen könne. Ein besonderer Vorzug bei dieser Darlegung der kirchlichen Lehre ist die klare Sprache und die rein sachliche Art des Vorangehens, die Lennerz innehält. Es ist dem Verfasser gelungen, jede subjektive Deutung der kirchlichen Dokumente zu vermeiden. Der Sinn der Konzilsdekrete nach Wortlaut

und Zusammenhang, nach den Akten der Konzilsverhandlungen, im Lichte der entgegenstehenden Irrtümer, die das Konzil zurückweisen wollte, wird aufs sorgfältigste geprüft und dem Leser unterbreitet. Selbstverständlich sieht Lennerz in den kirchlichen Entscheidungen des Konzils keine rein formalen, mehr oder weniger inhaltsleeren Normen bloß juristischer Natur, die, um Streitigkeiten und Meinungsverschiedenheiten zwischen den Parteien ein Ende zu machen, eine bestimmte Formulierung des Redens und Handelns bestimmen, ohne aber über deren innern Gehalt und materielle Wahrheit etwas auszusagen und ohne eine diesbezügliche innere Annahme durch die Gläubigen zu fordern (eine Auffassung, die Bischof Gasser als Relator der Glaubensdeputation auf dem Vatikanischen Konzil ausdrücklich zurückwies). Lennerz sieht in den Lehrentscheidungen der Kirche die autoritative Stellungnahme zum sachlichen Inhalt und zur Wahrheit der Sätze, die die Lehrentscheidung ausspricht und die sie kraft göttlichen Rechtes allen Gläubigen nach ihrem sachlichen Gehalt als wahr anzunehmen auferlegt. Was Lennerz hier nur unter Berücksichtigung der Entscheidungen des Vatikanischen Konzils und des Antimodernisteneides über die Stellungnahme der Kirche zur Frage der natürlichen Gotteserkenntnis sagt, hat er inzwischen in einem eigenen Buch („Natürliche Gotteserkenntnis“, Freiburg 1926, Herder) unter Benutzung aller wesentlichen amtlichen Entscheidungen des letzten Jahrhunderts ausführlicher behandelt und so einen tieferen Einblick in den ganzen Fragekomplex ermöglicht.

Der zweite Teil (46–92) bringt die Lehre Schelers, einmal seine Ablehnung jeden auch nur partiellen Identitätssystems zwischen Metaphysik und Religion, seine Leugnung jeder Abhängigkeit der Religion von der Metaphysik, die durchaus nicht zuerst die Religion rational zu fundieren brauche, sodann die positive Lehre, Schelers „Konformitätssystem“. Lennerz ist bemüht, die Lehre Schelers möglichst mit dessen eigenen Worten wiederzugeben, was zwar die Gewähr größerer Objektivität geben mag, aber den zweiten Teil der Schrift an Klarheit und Übersichtlichkeit hinter dem ersten zurücktreten läßt. Lennerz beschreibt das Konformitätssystem etwa wie folgt: „Wenn auch nach Scheler Metaphysik und Religion autonom sind, . . . so schließt das nicht aus, einen im Wesen der beiderseitigen Intensionsgegenstände selber gelegenen Zusammenhang, einen Zusammenhang der beiderseitigen Intentionen im menschlichen Geiste und der beiden Intensionsgegenstände in ein und derselben — möglichen — Realität. . . . Dabei bleibt aber die Verschiedenheit und Unabhängigkeit von Metaphysik und Religion durchaus gewahrt. „Niemals läßt sich die Idee des Heiligtums als des absolut Heiligen — Göttlichen . . . analytisch herleiten aus der Idee des absolut Realen. Niemals auch umgekehrt die letztere Idee aus der ersteren. Nur das steht fest, daß Metaphysik und Religion zu einem identisch Realen führen müssen — sollen sie ihr Ziel erreichen —, zu einem Realen, das beiden wesensverschiedenen Intensionsgegenständen letzte reale Bedeutung gibt.“ Dabei ist die Erkenntnis dieser Identität nicht beruhend auf einer Überlegung und einem vernünftigen, nach logischen Gesetzen erfolgendem Schließen von einem auf das andere; etwa so: „Ich erschließe metaphysisch ein ‚Ens a se‘; im religiösen Akt erfasse ich das Göttliche; . . . ich sehe ein, beide haben begrifflich denselben Inhalt, d. h. das metaphysisch eingeschlossene ‚Ens a se‘, der Weltgrund, deckt sich inhaltlich mit dem religiös Erfassten; also schließe ich auf ein identisch Reales; also der metaphysisch erschlossene Weltgrund ist der religiös erfasste persönliche Gott. Eine solche Auffassung verwirft Scheler ausdrücklich. „Denn diese reale Identität oder die Einsicht in sie ist nicht beruhend auf einer vorgefundenen Inhaltsidentität der beiden Entia — sondern es ist ein apriorischer Satz, daß sie bestehe. Die Grundlage dieses Satzes ist die Einheit des Menschengeistes und die notwendige Widerspruchlosigkeit aller seiner Setzungen“ (87–88). — Die metaphysischen

und die religiösen Gegebenheiten sind also konform, sie werden aber nicht als solche aus ihrer innern Natur, aus der Ableitung des einen aus dem andern, aus der Einsicht in ihre innere Zusammengehörigkeit erkannt, sondern a priori gefordert.

In einem Schlußabschnitt stellt Lennerz diese Ergebnisse, zu denen Scheler unter Anwendung der phänomenologischen Methode gekommen ist, den im ersten Teil erörterten Lehren der Kirche gegenüber, um ihre unmittelbar einleuchtende Unvereinbarkeit zu konstatieren. Dabei wird in keiner Weise gesagt oder angedeutet, Scheler sei auf dem gleichen Wege zu diesen Resultaten gekommen wie die Autoren, gegen die die Kirche bei ihren Entscheidungen Stellung nehmen wollte. Der Weg ist ein anderer; aber das Ziel, zu dem der Weg geführt hat, ist in den genannten Punkten das gleiche. Daran ändert auch der Hinweis nichts, Scheler habe bei seiner phänomenologischen Untersuchung der Religionsbegründung nur die religiösen Bewußtseinsgegebenheiten, das „Intentionalobjekt“ der Religion, beschreiben, nicht aber zu der Frage Stellung nehmen wollen, ob diesen Gegebenheiten auch reale Existenz zukomme, und, wie der Mensch gegebenenfalls zur Sicherheit über diese reale Existenz gelange. Der Einwand übersieht, daß Scheler, wenn auch vom Standpunkt seiner phänomenologischen Betrachtungsweise, so doch tatsächlich Behauptungen über die Erkennbarkeit der realen Existenz eines persönlichen Gottes aufstellt. Denn wenn jemand behauptet, er sei auf dem Wege phänomenologischer Denkweise zu der sichern Einsicht gelangt, daß wesensmäßig Gott nicht als persönliches Wesen, und zwar sein Dasein als persönliches Wesen, auf dem Wege der Metaphysik erkannt werden kann; dann gilt seine Behauptung notwendig auch von der realen Existenz des persönlichen Gottes und von deren Erkennbarkeit auf dem Wege metaphysischer Denkopoperationen. Diese These ist es aber, die hier zur Erörterung steht, nicht der Weg, auf dem Scheler zum Aufstellen derselben gelangt ist. Diese These bezeichnet Scheler als das Ergebnis seiner phänomenologischen Untersuchung; von diesem Resultat (nicht von der phänomenologischen Methode als dem Weg zu ihm) handelt Lennerz in seiner Schrift und zeigt, daß es mit dem katholischen Dogma nicht in Einklang gebracht werden kann.

F. Hürth S. J.

Nell-Breuning, O. v., Aufwertung. StimmZeit 110 (1926) 300—313.

Verfasser geht von der Tatsache aus, daß durch die Währungsgesetze und andere Währungsmaßnahmen Rechtsverschiebungen unter Privaten herbeigeführt sind. Die Schuldner sind bevorteilt, die Gläubiger benachteiligt. „Kann der Schuldner vor Gott und seinem Gewissen sich auf die Aufwertungsbeschränkungen des Gesetzes berufen und eine über das gesetzliche Maß hinausgehende Aufwertung verweigern?“ (308.) Zu dieser moraltheologischen Frage will der Verfasser in erster Linie Stellung nehmen, wobei er seine Untersuchung auf die Forderungsrechte Privater untereinander beschränkt, da bezüglich der Aufwertung öffentlicher Anleihen grundsätzlich andere Gesichtspunkte anzuwenden seien. Bezüglich der zwischen Privaten bestehenden Rechts- und Vermögensbeziehungen mag der Staat, soweit das Gemeinwohl dies erfordert, Beschränkungen eintreten lassen; aber da er nicht einfach Herr und Eigentümer ist, kann er nicht nach Belieben über diese Rechte verfügen und z. B. die Forderungsrechte der Gläubiger und die Leistungspflicht der Schuldner ohne weiteres auf 15 Prozent herabsetzen. Ein solches Gesetz wäre ungerecht. Dem bestehenden staatlichen Aufwertungsgesetz gibt darum bezüglich der Rechtswirkung der Verfasser den Sinn, daß die Staatsgewalt nur innerhalb der Grenzen dieses Gesetzes Rechtshilfe leiste, ohne aber zugleich das zu Grunde liegende materielle Recht selbst auf das gleiche Maß beschränken zu wollen (jedenfalls nicht im Bereich des Gewissens). Die oben gestellte

moraltheologische Frage wird darum im verneinenden Sinn beantwortet, d. h. der Schuldner kann sich in seinem Gewissen nicht auf das Aufwertungsgesetz berufen. Da die Parteien bei Abschluß des Vertrages an die später tatsächlich eingetretene völlige Geldentwertung nicht gedacht haben, läßt sich aus dem Parteiwillen nicht entnehmen, was in diesem Falle im Bereich des Gewissens Pflicht ist. Aber es liegt ein anderes auch im Gewissensbereich geltendes höheres und allgemeineres Prinzip vor, auf das in Zweifelsfällen bei allen Verträgen zurückzugreifen ist: Verträge sind nach Treu und Glaube zu interpretieren und zu erfüllen. Das gilt auch hier, namentlich bezüglich der Höhe der Rückleistung. Die Höhe der Rückleistung ist im Einzelfall nach Treu und Glaube zu bemessen; der gesetzliche Aufwertungssatz wird als Mindest-, nicht als Höchstmaß bezeichnet werden müssen; vor dem Gewissen wird im allgemeinen ein weit höherer Satz zu leisten sein. Diese Leistungspflicht ist ihrer Art nach eine Pflicht der strengen Gerechtigkeit, nicht nur der Billigkeit; denn der auch heute noch vorliegende und geltende Schuldgrund (d. i. der Vertrag mit Überlassung von Geld oder Zugestehen von Kredit unter der Verpflichtung gleichwertiger Rückzahlung) ist eine Verbindlichkeit des strengen Rechts. Abschließend wird noch erwähnt, daß die bisherigen Äußerungen der kirchlichen Obrigkeit in gleichem Sinne lauten.

Dem Verfasser ist darin beizustimmen, daß mit Rückzahlung des bloßen Nennwertes oder irgendeiner beliebigen Quote des ursprünglichen Realwertes an den Gläubiger nicht die Gesamtheit der in Betracht kommenden Rechtsbeziehungen als in der Weise geregelt und befriedigt bezeichnet werden können, wie es die strenge Gerechtigkeit verlangt. Weit schwieriger ist die Frage, welches denn im Gewissensbereich die objektiv richtige und vollgereehte Regelung ist. Das führt zu der Frage, wie die Rechtsfolgen der Geldentwertung in das Rechtsverhältnis zwischen Schuldner und Gläubiger einzugliedern sind; wie das veränderte Rechtsverhältnis zu konstruieren und unter welche (sittlichen) Rechtsgrundsätze es demzufolge zu subsumieren ist. Dieser ganze Fragenkomplex (wenn man von dem Namen „Aufwertung“ absieht) ist in der Moraltheologie nichts Neues; von einer ganzen Reihe älterer Autoren wird er sowohl nach der grundsätzlichen wie nach der kasuistischen Seite in breiter Ausführlichkeit behandelt mit besonderer Berücksichtigung der Natur und der verschiedenen Wertqualifikationen des Geldes (*valor intrinsecus et extrinsecus, nominativus — aestimativus — realis; commutativus — usualis, etc.*).

Was die grundsätzliche und spekulative Seite dieser Materie betrifft, so seien einige der in Betracht kommenden Fragen angeführt; nicht, um zu entscheiden, unter welche Gruppe derselben das heutige Aufwertungsproblem moraltheologisch zu fassen ist, sondern lediglich um einige der Rücksichten namhaft zu machen, die bei der moraltheologischen Stellungnahme und Beurteilung beachtet werden müssen. Eine erste Frage wäre diese: „Hat eine der beiden Vertragsparteien (Schuldner oder Gläubiger) allein die vollen Folgen der allgemeinen Geldentwertung zu tragen, gleichgültig, ob und wie viele Verluste sie sonst erlitten haben mag (etwa wie sonst der Darlehensschuldner, dem das erhaltene Darlehen durch Diebstahl oder auf andere Weise abhanden gekommen ist; oder der Darlehensgläubiger, der gutgläubig entwertete Schuldverschreibungen als Darlehen gegeben hat)?“ Grundsätzlich ließe sich manches für die Bejahung dieser Frage anführen; bei Unfähigkeit des Schuldners kämen die allgemeinen Prinzipien über Zahlungsunfähigkeit zur Anwendung. Verneint man diese Frage, so erhebt sich die andere: „Müssen beide Parteien sich in den Schaden teilen, und wenn ja, in welchem Verhältnis und nach welchem Grundsatz?“ Verwickelter gestaltet sich die Frage, wenn ein dritter, etwa der Staat, in das aus dem Vertrag entstandene Rechtsverhältnis zwischen den Vertragsparteien hineinspielt; wenn z. B. in öffentlichen Schuldverschreibungen ge-

zahlt worden ist; oder wenn nach Zahlung in gemünztem Gold der Staat die Rückzahlung in Gold faktisch oder rechtlich hinfällig macht. Hier gesellt sich zu den bereits erwähnten Fragen eine neue Gruppe: „Haftet vielleicht für den ganzen Schaden der Dritte (d. h. der Staat), auf dessen Leistungsweigerung, -verzug, -unfähigkeit die Veränderung in der Rechtslage der Vertragsparteien zurückgeht? Wenn der Dritte haftet, haftet er allein? haftet er in erster Linie und unmittelbar, so daß sich die geschädigte Partei unmittelbar an ihn halten kann bzw. muß, oder schaltet der Dritte für das Innenverhältnis der Parteien aus, wenn auch dem Geschädigten ein Rückgriffsrecht auf den Dritten zusteht? Und wenn schließlich und letztlich der Dritte, d. h. der Staat, haften sollte (der natürlich seinerseits die Folgen der Geldentwertung als eine gemeinsame Last nach den Normen der „iustitia distributiva“ der Allgemeinheit auflegen kann und muß), kann dann der Staat für den Ausgleich im Innenverhältnis der Parteien durch Gesetz eine Norm aufstellen, die schon hier die Verteilung der genannten öffentlichen Last zwischen den Parteien vorsieht, so daß der bevorzugten Partei entsprechend der Bevorzugung eine höhere, der benachteiligten Partei entsprechend der Benachteiligung eine geringere Quote der von allen zu tragenden Geldentwertung aufgeladen wird? Und wenn der Staat eine Norm für die Regelung im Innenverhältnis der Parteien tatsächlich aufgestellt hat, entspricht diese Norm demselben erwähnten Zweck und den Grundsätzen der „iustitia distributiva“?“

Es liegt schließlich nahe, die Rechtslage zwischen den Parteien auch noch unter einem andern Gesichtspunkt zu betrachten und auch vom moraltheologischen Standpunkt aus zu versuchen, ob sich die Frage nach der sittlichen Pflicht und der Höhe der Rückleistung nicht unter Anwendung der Grundsätze über „ungerechtfertigte Bereicherung“ restlos lösen läßt, ja, ob sie so nicht gelöst werden muß. Der Tatbestand der ungerechtfertigten Bereicherung wird in manchen Fällen sicher gegeben sein und der Schuldner dann in seinem Gewissen gehalten sein, dementsprechend zu handeln. Aber man wird zunächst genau zusehen müssen, ob dieser Tatbestand wirklich vorliegt, und es wird nicht immer leicht sein, hierüber Einigkeit unter den Parteien und unter Unbeteiligten zu erzielen. Nach der Auffassung einiger geht es nicht an, ohne daß irgendwelche pfandrechtliche Beziehungen begründet worden sind, die mit einem Darlehen erworbenen Sachgüter im Vermögen des Schuldners ohne weiteres als dauernde Repräsentanten und substituierte Werte des entliehenen Geldes zu betrachten, so daß ihnen gewissermaßen ein Realservitut anhaftet und dem Gläubiger bis zu seiner Befriedigung bezüglich ihrer ein „ius ad rem“ zusteht. Diese Konstruktion sieht den „Wert“ des entliehenen Geldes unbedingt solange als im Vermögen des Schuldners vorhanden an, als die mit dem entliehenen Gelde erworbenen Sachgüter vorhanden sind, gleichgültig, ob und wie viele Verluste der Schuldner an seinem sonstigen Vermögen, z. B. an seinen eigenen Geldguthaben, durch die Inflation verloren hat. Erst recht sieht sie den Wert des entliehenen Geldes als noch vorhanden an, wenn das Gesamtvermögen am Ende der Inflation gleich oder sogar größer ist als vor derselben; mag im übrigen der Schuldner in der Zwischenzeit noch so viele (vorübergehende) Verluste erlitten haben. Gegen diese Konstruktion sprechen nach der Ansicht anderer schwere Bedenken. Das Vermögen des Schuldners ist nach ihrer Auffassung im Verhältnis zum Gläubiger eine einheitliche Masse. Es bleibt dem Schuldner, der selbst Verluste in der Höhe des erhaltenen Darlehens durch die Geldentwertung erfahren hat, die Möglichkeit, die so verlorenen Werte als die vom Gläubiger erhaltenen Werte zu bezeichnen (denn die oben erwähnte generelle Repräsentations- und Substitutionstheorie ist nach diesen Autoren unbewiesen) und deshalb das Nachvorhandensein dieser Werte und damit den Tatbestand der ungerechtfertigten Bereicherung zu leugnen. Es folgt daraus nicht

(auch nicht nach den Vertretern dieser Ansicht), daß ein solcher Schuldner den ganzen Schaden der Geldentwertung dem Gläubiger aufbürden darf und im Gewissen zu nichts gehalten ist; es folgt nur, daß man ihn nicht auf den Titel einer ungerechtfertigten Bereicherung hin belangen kann, während er nach der oben an erster Stelle erwähnten Frage und Auffassung zum Tragen des vollen Schadens, also zur vollen Rückerstattung gehalten wäre. Die eben genannte Repräsentations- und Substitutionstheorie hat in gewissen Fällen ihre Berechtigung und auch ihre tatsächliche Anwendung im Recht, so bei Eigen- und Sondervermögen eines Ehegatten, eines Kindes, bei Konkurs- oder Erbmasse. Geleugnet wird von manchen nur, daß man ihr die Ausdehnung und Anwendung geben darf, die oben dargelegt ist. Außerdem muß berücksichtigt werden, daß oft nur der angespannteste Fleiß des Schuldners es gewesen ist, der ihn vor den größten Verlusten bewahrt oder deren Wiedergutmachung ermöglicht hat. Daher ist alsdann das nach der Inflation vorhandene Vermögen nicht so sehr der Gegenwert des ursprünglichen Darlehens, als eine Frucht der Arbeit. Zudem läßt sich oft glaubhaft machen, daß der Gläubiger sein Geld, falls es in seinem Besitz geblieben wäre, eingebüßt hätte. Das alles läßt es mitunter recht schwierig erscheinen, an dem Tatbestand der „ungerechtfertigten Bereicherung“ festzuhalten, bloß weil nach Ablauf der Inflation noch ebensoviel, wenn nicht mehr Vermögen aufseiten des Schuldners sich findet als vor derselben.

Die bisher erwähnten Fragen beziehen sich nur auf die Pflicht der strengen Gerechtigkeit. Es wäre aber ein schwerer und verhängnisvoller Irrtum, wenn jemand in der ganzen Aufwertungsfrage nur das strenge Recht und die Gerechtigkeit als zu beachten bezeichnen wollte. Die sittlichen Gesetze der Liebe und der Billigkeit kommen hier ebenso in Betracht und sind nicht weniger schwer verpflichtende Normen. Es kann in einzelnen Fällen von einer Pflicht der strengen Gerechtigkeit zu einer höheren Rückleistung, als das staatliche Gesetz sie vorsieht, nicht die Rede sein und dennoch eine schwere Verpflichtung der Liebe oder der Billigkeit zu einer Mehrleistung vorliegen. Leugnung einer Rechtspflicht ist nicht gleichbedeutend mit der Leugnung einer sittlichen Pflicht überhaupt. Soll darum die moraltheologische Beurteilung eines Falles einfachhin auf „erlaubt“ oder „nicht erlaubt“ lauten, so muß die Gesamtheit der auf einen Fall anzuwendenden sittlichen Normen in Betracht gezogen werden. Und ebenso ist für das richtige Verstehen eines moraltheologischen Gutachtens zu beachten, ob dasselbe zur Gesamtheit der in Betracht kommenden sittlichen Gesetze Stellung nimmt oder nur über das Verhältnis zu einer bestimmten sittlichen Norm, z. B. der Gerechtigkeit befindet. Die Vernachlässigung dieser Unterscheidung hat schon zu vielen Anfeindungen und falschen Ansichten bezüglich der katholischen Moraltheologie geführt.

Mit bewundernswerter Klarheit und nicht geringem Scharfsinn haben, wie gesagt, die älteren Moralisten diesen ganzen Komplex der „Aufwertungsfrage“ behandelt. Als ein Beispiel für die Stellungnahme dieser Autoren seien die Worte angeführt, mit denen in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts der deutsche Jesuit Paul Laymann zusammenfassend seine diesbezügliche Auffassung wiedergibt: „Caeterum non dubito, quin supremus magistratus in hac controversia pecuniaria, secundum aequitatis rationem, imperiali decreto decernere possit, solutiones debitorum tali modo faciendas esse, ut neque debitores immodicum lucrum retineant, neque creditores magnum damnum patiantur. Non enim hic agitur causa unius aut paucorum, sed plurimorum contrahentium; ita ut si solutiones debitorum fiant, conspecta intrinseca bonitate monetarum, uti . . . dictum fuit, creditores omnes damnum capturi sint, et debitores lucrum: quare id non omnino per accidens censeri potest, quod ita generaliter provenit ex introducta illarum monetarum mutatione. Quam cum imperii principes partim per-

miserint, partim propter necessitatis rationem introduxerint, ipsorum amor in subditos suadere videtur, ut incommoda, quae exinde orta sunt, quo optimo modo fieri potest, tollant; ita ut neutra pars seu creditorum seu debitorum multum gravetur aut iuste conqueri possit: idque propter publicum imperii bonum, pacis et concordiae conservandae studium.“ — Daß im übrigen die Frage der Geldentwertung und der Rückzahlungspflicht damals die Geister und Gemüter nicht weniger bewegt hat als heute, zeigen die Sätze, mit denen derselbe Autor seine fast zwölf Folioseiten umfassende Darlegung über „Aufwertung“ schließt: „Haec est mea de monetariis controversiis sententia: quam ideo liberius exposui, quia in omnium omnis condicionis ac status hominum ore versatur. Et mihi quidem, dum in hoc studio casuum conscientiae versor, nulla umquam quaestio toties proposita fuit, sicut ista: quod nimirum alii conscientia cruciarentur, quia nimis magnam pecuniae summam receperunt, aut nimis exiguum reddiderunt: alii vero moerore affligerentur propter ingens damnum ex iniusta solutione acceptum. Quibus a tribus annis hucusque ea responsa dedi, quae publicis nunc typis edo, veritatis atque iustitiae amore“ (P. Laymann S. J., *Theologiae Moralis* t. 1, l. 3, tr. 3, p. 1, c. 5 [Lugduni 1691] 330).

F. Hürth S. J.

Glorieux, P., *La Littérature Quodlibétique de 1260 à 1320: Bibliothèque Thomiste* V. 8° (382 S.) Le Saulchoir Kain (Belgique) 1925, *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*. Fr. 25.

Das Wiederaufleben der Studien zur Geschichte der Scholastik brachte es mit sich, daß man auch den „Quodlibeta“, einer Literaturgattung, die im 13. und in der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts eine große Rolle spielte, erneute Aufmerksamkeit zuwandte. Bereits Ch. Thurot in seiner noch heute lesenswerten Studie „De l'organisation de l'enseignement dans l'Université de Paris“ (1850), Denifle-Chatelain im „*Chartularium*“ und Mandonnet im „*Siger de Brabant*“ hatten vorgebaut. Zerstreute Notizen fanden sich bei Ehrle, Thomas Sutton und Nikolaus Trivet; bei Grabmann, Studien zu Johannes Quidort von Paris; Pelster, Thomas von Sutton und Die Bibliothek von Santa Caterina zu Pisa. Die erste zusammenfassende Arbeit aber, die leider dem Verfasser wie vielen andern unbekannt geblieben ist, schrieb R. Janssen: *Die Quodlibeta des hl. Thomas von Aquin*, Bonn 1912. Janssen hatte den Aufbau der Quodlibeta in allen wesentlichen Punkten richtig erkannt oder, vielleicht besser gesagt, richtig geahnt; er war sich auch über die Bedeutung der Quodlibeta, die das beste Mittel zur Erfassung des wissenschaftlichen Milieus sind, vollkommen klar — für Thomas wurde diese Bedeutung im einzelnen durch treffliche kritische und zeitgeschichtliche Bemerkungen nachgewiesen. — Der einzige Fehler der Arbeit, für welchen den Verfasser keine Verantwortung trifft, war die mangelnde Kenntnis des handschriftlichen Materials. Für Thomas ist dieser Mangel durch die grundlegende Arbeit von J. Destrez (*Les disputes quodlibétiques de saint Thomas d'après la tradition manuscrite: Mélanges Thomistes* 1923) behoben. — Für die Kenntnis der Ausgaben behält Janssen seinen Wert.

Glorieux nun dehnt seine Untersuchungen auf ungefähr die gesamte uns erhaltene Pariser Quodlibeta-Literatur von 1260 bis 1320 aus — von Oxford Lehrern sind nur Thomas Sutton und Nikolaus Trivet berücksichtigt. — Im ersten Teil der Arbeit beschäftigt sich Glorieux mit dem Aufbau und Wert der Quodlibeta; im zweiten, umfangreicheren Teil bietet er eine große Anzahl von Quästionenverzeichnissen aus Quodlibeta. Beigefügt sind eine gute Anzahl von biographischen und literarhistorischen Notizen, ferner eine interessante Sammlung von anonymen Fragen, die der Verfasser als ein Quodlibet ansieht, eine chronologische Tabelle der Quodlibeta, ein Verzeichnis der Initien und ein alphabetisch geordnetes Register der in den Fragen behandelten Materien.

Schon aus dieser flüchtigen Inhaltsangabe ergibt sich, daß das Buch für jeden, der sich mit dieser Literaturgattung befaßt, unentbehrlich ist. Der große Wert der Arbeit liegt zunächst darin begründet, daß die Ansicht vom Aufbau des Quodlibet, wie sie sich seit Mandonnet, Ehrle, Janssen allmählich durchsetzte, einen viel breiteren Unterbau erhält und im Zusammenhang dargestellt wird. Unterschied zwischen Disputation und Determination, zwischen Respondens und Magister, die leitende und zusammenfassende, ordnende und ergänzende Tätigkeit des Magisters, die Pariser Zeiten für die Veranstaltung der Übung, die Entwicklung der Gattung: all dies tritt bestimmter und schärfer umrissen hervor. Ebenso wird die Bedeutung der Quodlibeta für die zeitgeschichtliche Erfassung scholastischer Lehrer und Lehren, für Datierung und Einordnung scholastischer Werke gebührend betont. Die problemgeschichtliche Bedeutung dürfte allerdings in einer Hinsicht etwas überschätzt sein — das bei weitem Wichtigste bleiben doch im allgemeinen die „*Quaestiones Disputatae*“, in vielen Fällen auch die Sentenzen- und Aristoteleskommentare.

Noch wichtiger ist der zweite Teil. Die von Ehrle gegebene Anregung, zuerst einmal Quästionenverzeichnisse zu veröffentlichen — er selbst hatte bereits vor Jahren eine umfangreiche Liste solcher Quästionen der Quodlibeta zusammengestellt, an deren Herausgabe ihn die Arbeiten seines Amtes verhinderten —, ist auf fruchtbaren Boden gefallen. So bietet Glorieux solchen, die sich mit der scholastischen Zeitgeschichte oder dem Werden mancher Probleme befassen, eine Fülle von Material und Anregungen. Man sieht, welche Probleme im Vordergrund des Interesses standen, wie die verschiedenen Schulen sich mit der gleichen Frage beschäftigten; man erhält die Mittel, eine einigermaßen vollständige Darstellung einer Frage zu geben.

Der Wunsch, es möchten noch recht viele Arbeiten ähnlicher Art unternommen werden, gibt Anlaß zu einigen kritischen Bemerkungen. Ein Fehler, der bei dem zusammenfassenden Charakter des Werkes leicht entschuldbar ist, sei nur deshalb erwähnt, weil er sich mehrfach bei solchen findet, die von der Philosophie oder Theologie ausgehend historische Arbeiten unternehmen: das Neue und Unbekannte ist nicht immer scharf von dem Alten und Bekannten geschieden. So gewinnt der mit dem Stoff nicht völlig vertraute Leser beinahe den Eindruck, als sei bisher fast nichts für die Erforschung und Wertung der Quodlibeta geschehen. Und doch waren fast sämtliche Ergebnisse im wesentlichen durch die vorhergehenden Arbeiten, besonders auch durch die schöne Studie von Janssen bekannt. Sie sind jetzt besser bezeugt und glücklich zusammengefaßt.

Bei den Verzeichnissen wäre es zu wünschen, daß in jedem einzelnen Fall klar und deutlich gesagt würde, welchem Buch oder welcher Hs. dasselbe entnommen ist. Nur so ist Nachprüfung und Ergänzung leicht möglich. Sehr zu bedauern bleibt es, daß der Verfasser den von Ehrle aufgestellten Grundsatz, bei jeder Frage die entsprechende Blattzahl wenigstens einer Hs. anzugeben, nicht befolgt hat. So erst erhalten die Verzeichnisse ihren vollen Wert, da die Möglichkeit der Bestellung von Photographien geboten ist. Die Tabelle der Incipit genügt in diesem besondern Fall, da sie durch das früher gegebene ausführlichere Incipit und das Fragenverzeichnis ergänzt wird. Für sich allein wäre sie ungenügend, da viele Eingänge völlig farblos sind und daher ein sicheres Bestimmen von Anonyma verhindern.

Die Form der chronologischen Tafel bedaure ich. Sie wird den Anlaß bieten, daß wieder eine große Anzahl rein hypothetischer Daten ihren Einzug in die Literatur und zumal in die Lehrbücher hält. Meines Erachtens hätte der Verfasser besser daran getan, die völlig gesicherten Daten zu geben, bei andern, für die eine große Wahrscheinlichkeit spricht, ein c. zu setzen und die übrigen dem „*interim ignoramus*“ zu überlassen. Einige mir näher

liegende Beispiele: Die sämtlichen sechs ersten Quodlibeta des hl. Thomas und ebenso das zwölfte erscheinen als absolut sicher datiert. Das ist einseitig zuviel (vgl. Archives de Philosophie vol. 3, cah. 2, 222). Viel größer noch ist diese Ungewißheit bei den Quodlibeta 7—11. Die Quodlibeta des Thomas von Sutton sind nach 1284—1287 verlegt (291). Sutton ist, wie aus einer Predigtsammlung hervorgeht, 1292 noch nicht Magister; dagegen läßt er sich noch 1299/1300 als Magister regens in Oxford nachweisen. Die Randbemerkung im Quodl. 7 des Gottfried von Fontaines muß demnach ein späterer Zusatz sein. Nikolaus Trivet war wahrscheinlich wenigstens 1312 und 1313 nicht Magister regens in Oxford. Es ist deshalb die Datierung seiner fünf ersten Quodlibeta recht problematisch (246). Skotus war 1305 Pariser Magister, also muß sein Quodlibet auch aus diesem Jahre stammen, nicht von 1307 (vgl. Franz. Studien 1923).

Ein schwerer wiegendes Mißverständnis ist folgendes: Glorieux sieht eine bereits von Échard und Ehrle benützte Hs., deren Teile heute in cod. 14726 der Nationalbibliothek und cod. 379 der Arsenalbibliothek zu Paris enthalten sind, als Reportatum eines Quodlibet an; er veröffentlicht die sehr interessante Hs. und zieht aus ihr Schlüsse über die Natur der Quodlibeta. Meines Erachtens hat die Schrift mit einem Quodlibet nichts zu tun; sie enthält die Aufzeichnungen bzw. deren Abschrift, die sich ein eifriger Student im Verlauf seiner Studienzeit bei den „Quaestiones Disputatae“ verschiedener Magistri gemacht hat. Es spricht eigentlich nichts für ein Quodlibet, alles für ein Reportatum von „Quaestiones ordinariae“. So bezeichnet der Ausdruck „quaestio fratris minoris“, „fratris Iohannis praedicatoris“ sonst immer die Frage, die ein „frater minor“, ein „Johannes praedicator“ behandelt, nicht eine Frage, die er zur Behandlung jemand vorlegt; bei einem Quodlibet, wo der Reihe nach die Opponenten auftreten, wäre es doch sehr merkwürdig, wenn der „Johannes praedicator“ an erster Stelle kommt und dann schon wieder an dritter Stelle; ferner wären vier Magistri aus dem Dominikanerorden als Argumente beim gleichen Quodlibet des Guten etwas zuviel. Besonders ist zu beachten, daß an drei oder vier Stellen: n. 7, 13(?), 18, 19, klar die Disputation einer andern zusammenhängenden Frage vorausgesetzt wird. Das paßt aber wohl nur für eine „Quaestio disputata“, wie auch die einleitende „gesprochene“ Formel „supposito quod“ dort sehr gewöhnlich ist. Weiterhin ist bei einigen Fragen, wenigstens nach unserem bisherigen Wissen, die Zahl der vorgebrachten Gründe für ein Quodlibet zu groß. — Wenn diese Einwände bei andern fehlen, so zeigt das nur, daß sie den Schreiber nicht interessiert haben; es braucht sich nicht um eine „Quaestio sine argumentis“ zu handeln. — Endlich nennt der Schreiber die Fragen nicht etwa „Disputatio generalis“ oder Quodlibet, sondern er gebraucht den Plural „Disputationes“. Bekräftigt wird diese Ansicht dadurch, daß ich in einer Hs. der Kathedralbibliothek zu Worcester die Reportata von Quästionen fand, die ein Mönch des Klosters, Johannes von Dumbleton, sich in Oxford zusammengestellt hatte. Sie tragen ebenso wie die seit Ehrle und Little bekannten Fragen einer Assisi-Hs. den gleichen Charakter. Die Veröffentlichung der Hs. behält aber ihren vollen Wert für das Studium der „Quaestio ordinaria“; ja meines Erachtens dürfte sie der fast zum Dogma gewordenen Ansicht von der steten Trennung der Disputatio und Determinatio bei den „Quaestiones ordinariae“ einen neuen Stoß geben.

An Einzelheiten seien noch erwähnt: Die Pariser Statuten sprechen nicht dagegen, daß auch in späterer Zeit der Magister das Quodlibet hielt. Ja das von Glorieux angeführte Statut von Bologna (320), das sicher einem Pariser Gebrauch nachgebildet ist, besagt dies ganz deutlich. — Zu beachten ist, daß zwar an den Universitäten nur Magistri, an den Generalstudien aber auch andere ein Quodlibet hielten. Vgl. das S. 84 angeführte Statut des Dominikanerkapitels der Provence; das gleiche sagt

das Statut des Kapitels von Oxford 1280 (16), das bestimmt, nur an den Generalstudien dürften die Lektoren Quodlibeta abhalten, an den übrigen sei dies ein Vorrecht etwa anwesender Magistri. Wir haben ja auch noch die Quodlibeta, die Johannes von Lichtenberg und allem Anschein nach auch Hermann von Lübeck als Lektoren hielten. — Entgegen der S. 214 ausgesprochenen Vermutung, Jakob von Viterbo habe nur zwei Quodlibeta hinterlassen, ist zu sagen, daß auch das dritte noch zum guten Teil existiert. Ich fand dasselbe in einer anonymen Hs. der Munizipalbibliothek Bologna. Noch nicht gelöst ist die Frage, ob die ganze Disputation immer an einem Tage stattfand. Nach der von Trivet angeführten Äußerung (19) scheint es eher, daß entweder für die Disputatio oder für die Determinatio auch mehrere Tage verwendet wurden. Ebenso ist noch nicht geklärt, wie es möglich wurde, daß die späteren Quodlibeta, z. B. eines Skotus oder Heinrich von Harday, in den Determinationen vollständig den „Quaestiones disputatae“ gleichen; weiterhin scheint es, daß sich nach etwa 1300 allmählich die Methode stark änderte, daß die Disputation der sorgfältig ausgearbeiteten Auseinandersetzung der Frage erst folgte, bis dann im 15. Jahrhundert das Quodlibet auf eine ziemlich unbedeutende Schulübung reduziert wurde.

Für die Entwicklung des Quodlibet vor 1260 wären wichtig das Quodlibet des Simon von Tournay und ein in mehreren Hss. sich findendes Quodlibet aus der Zeit vor 1250, das unter anonymen Quästionen des Alexander von Hales steht und sehr wahrscheinlich ihm selbst angehört. Durch diese Tatsache ist auch die jüngst von Mandonnet aufgestellte Hypothese (vgl. *Revue Thomiste* 9 [1926] 43), daß die Quodlibeta 1256 durch Thomas von Aquin zu Paris eingeführt seien, von vornherein als unhaltbar erwiesen. Auch die Entwicklung der Sorbonica und ihre möglichen Beziehungen zum Quodlibet wären zu untersuchen (56). Ursprünglich ist sie jedenfalls eine Disputation unter Schülern ohne die Leitung eines „Magister regens“, etwa wie die *Collationes Parisienses* und *Oxonieneses* sie widerspiegeln.

Nachdem jetzt einmal der Grund für eine allseitige Erforschung der Quodlibeta gelegt ist, dürfte es nicht zu schwer sein, durch weitere Untersuchungen und Veröffentlichungen von Verzeichnissen und Fragen völlige Klarheit zu schaffen. Den Boden gründlich bereitet zu haben ist das bleibende Verdienst dieser Arbeit.

F. Pelster S. J.

Peters, W., *Die Vererbung geistiger Eigenschaften und die psychische Konstitution*. gr. 8°. (VIII u. 400 S., mit 8 Abbildungen.) Jena 1925, Fischer.

Die Frage, ob sich beim Menschen auch die eigentlich geistigen Sonderfähigkeiten vererben, etwa die Höhe der geistigen Begabung, ist von großer philosophischer Bedeutung. Die geistigen Fähigkeiten sind ja von dem Körper innerlich unabhängig; eine Übernahme von Teilen des elterlichen Organismus genügt da nicht. Die Tatsache einer Vererbung müßte dann so erklärt werden, daß die höheren geistigen Leistungen vielleicht bestimmte Verhältnisse des Vorstellungsbestandes voraussetzen usw. Aus dem zusammenfassenden Werk von P. kann der Philosoph entnehmen, wie es heute mit dem Tatsachenmaterial steht. Die hier benützte Literatur füllt allein 30 Seiten. Dieses Material wird in vorzüglicher Weise geordnet und auf seinen Wert, seine Bedeutung für die Hypothesen gewürdigt.

Die einleitenden Kapitel unterrichten über die Grundbegriffe der Vererbungslehre auf vegetativem Gebiet, den Begriff der psychischen Anlagen und Eigenschaften; dann die heute üblichen Methoden zur Aufsuchung des Materials, zur Feststellung der psychischen Eigenschaften, zur Verarbeitung zu Individual- oder Kollektivgesetzen der Vererbung. Die genealogische Methode bestimmt eine einzelne große Familie in all ihren Gliedern auf ihre Eigenschaften, um nachzuweisen, warum ein einzelnes Individuum diese

oder jene Eigenschaften hat; die öfter notwendige statistische Methode vereinigt ein großes Material aus verschiedensten Familien und kann deshalb nur Gesetze ableiten, die für die Gruppe entscheidend sind. Es werden dann die Zahlenergebnisse über die Geschwisterähnlichkeit gesammelt, wofür Korrelationskoeffizienten zwischen 0,30 und 0,50 angegeben werden; Pearsons Feststellung, daß die Übereinstimmung der Geschwister in rein psychischen Eigenschaften dieselbe Größe aufweist wie die der physischen Eigenschaften; Galtons Gesetze vom Rückschlag der individuellen Abweichungen gegen das Durchschnittsmittel hin, sein Gesetz vom Ahnenerbe, das die Abnahme der Verwandtenähnlichkeit mit der weiteren Entfernung regelt usw.

Kapite 16—10, die sich um die Vererbungsgesetze des genialen Augustiners Mendel gruppieren, machen die Hauptleistung des Buches aus. Es werden die bedeutendsten Untersuchungen über Vererbung der Temperamente, des Gefühls- und Triebens, der Charaktereigenschaften, der Neigungen, des sozialen und moralischen Verhaltens, der künstlerischen und wissenschaftlichen Begabungen, der psychischen Defekte besprochen. Danach kann man in der Tat sagen, daß alle psychischen Eigenschaften alternierend vererbt werden (d. h. daß darin das Kind entweder ganz dem Vater oder ganz der Mutter folgt). Wenn sich nur sehr selten Mischungsvererbung nachweisen ließ, so liegt das teilweise an der Unvollkommenheit der Fragestellungen. Gelegentlich finden sich auch Neukombinationen, daß ein Kind einige Eigenschaften vom Vater, die andern von der Mutter annimmt.

Geht man näher auf die Zahlenverhältnisse ein, die die Mendelschen Regeln erwarten lassen, so zeigt das neunte Kapitel, daß die Aufspaltung einer Mischeigenschaft in den Nachkommen sich bestätigt, auch mit einer gewissen Übereinstimmung in den Zahlen; dagegen bestätigt sich die Dominanz einer Eigenschaft nicht quantitativ. Sonst müßten z. B. Eltern mit einer rezessiven (= nichtdominanten) Eigenschaft auch nur Kinder mit rezessiven Eigenschaften haben, was sehr oft nicht zutrifft. Man kann also nur Anzeichen der Dominanz in sekundären Dominanzkriterien sehen; solche sind die überwertigen Eigenschaften; dann der dominante Erbgang, d. h. daß die dominante Eigenschaft in allen Generationen vorkommt; oder der rezessive Erbgang, d. h. das Überspringen ganzer Generationen im Auftreten einer Eigenschaft. Der Nachweis der Gültigkeit der Dominanzregel im Sinn Mendels ist nicht gelungen.

Die Biologen, denen in der körperlichen Vererbung außerordentlich viel mehr Material zu Gebote steht, haben die zahlreichen Abweichungen von den Vererbungsregeln durch Hilfhypothesen zu erklären gesucht. Der Verfasser bespricht eingehend ihre Anwendung auf die psychische Vererbung im zehnten Kapitel. Am hoffnungsvollsten erscheint ihm die Annahme einer Verkoppelung der Anlagen: sind gewisse Anlagen an das Vorhandensein anderer gebunden, so fallen manche sonst mögliche Kombinationen aus und ändern sich die Verhältniszahlen. Die Tatsache der Verkoppelung steht aus den vielen Korrelationen zwischen den psychischen Eigenschaften fest. Beachtet man diese, dann die Möglichkeit eines Dominanzwechsels sowie die psychische Entwicklung von Eigenschaften in Abhängigkeit von der Umgebung, so begreift man, daß die Mendelschen Gesetze nicht genau gelten können.

Die geschlechtsgebundene Anlage: Tatsache ist, daß eine Eigenschaft bei einem Geschlecht häufiger ist (Farbenblindheit, verbrecherische Anlage, Nomadismus beim männlichen), daß sie in der Mutter latent bleiben kann, trotzdem sie von ihr weiter vererbt wird. Aber die quantitative Ableitung aus dem Mendelschen Dominanzfall gelingt nicht gut. Hier werden die eben genannten Ursachen der Abweichungen mitwirken.

Die Vererbung individuell erworbener Eigenschaften ist bis heute noch nicht wahrscheinlich gemacht. Die einzige erhebliche Ausnahme wäre die

Angabe Pawlows, es sei ihm gelungen, bei Mäusen einen bedingten Reflex, dessen Erwerbung in der ersten Generation 300 Einübungen verlangte, in den folgenden Generationen durch immer weniger Einübungen (in der fünften durch bloß fünf) zu erzielen. Wenn das richtig ist, wäre die Vererbung erworbener Eigenschaften bewiesen. Indessen steht der authentische Bericht Pawlows noch aus und stehen alle sonstigen Experimente dem entgegen.

Welche relative Stärke kommt der Anlage und der Umgebung (Milieu) zu? (Kap. 13.) Gegenüber der herrschenden Bevorzugung der Anlage mahnt P. zur Vorsicht. Manchmal wird die allgegenwärtige gewöhnliche Umgebung als selbstverständlich vernachlässigt usw. Den Schluß macht eine Skizze der Theorie der psychischen Konstitution. — Das Werk gibt zweifellos den besten Überblick über den heutigen Stand der Vererbungsfrage der geistigen Eigenschaften.

J. Fröbes S. J.

Aufsätze und Bücher

1. Fundamentaltheologie

171. H. Straubinger, *Apologetische Zeitfragen. Kritische Untersuchungen zu den religionsphilosophischen und apologetischen Bestrebungen der Gegenwart*. 8° (152 S.) Paderborn 1925, Schöningh. M 2.40. — Das knapp orientierende Buch folgt im Aufbau systematischen Gesichtspunkten; naturgemäß werden aber die Ausführungen zu Auseinandersetzungen mit neueren Ansichten innerhalb und außerhalb der katholischen Theologie. Nach einem geschichtlichen Überblick über die Entwicklung der Apologetik (9 ff.) wird deren Ziel (24 ff.) als „rein sachlich und insofern unpersönlich“ (32) festgestellt (gegen die „subjektive“ Apologetik Eschweilers; dazu vgl. *ZkathTh* 46 [1922] 613 ff., wo auch Stellung genommen ist zu den von St. S. 41 46 ff. 116 ff. berührten Fragen). „Die Beweismittel“ tragen „rein rationalen Charakter“ (37 ff.). Der folgende Abschnitt über den methodischen Zweifel (44 ff.) setzt sich wiederum mit Eschweiler auseinander; gegen Isenkrahe wird das Kausalitätsgesetz (52 ff.) verteidigt, dessen eigener Gottesbeweis als ungenügend abgelehnt. Das längste Kapitel gilt der „phänomenologischen Religionsbegründung“ (60—83), wie sie von Scheler entwickelt wurde. Der Intuitionismus Schelers wie sein Personen- und Offenbarungsbegriff, der zur Verwischung der Grenzen zwischen natürlicher und übernatürlicher Seins- und Erkenntnisordnung führt, werden abgelehnt (83). Auch Scholz' als Gegenstandserfassung gedeutete, transsubjektive religiöse Erfahrung (83 ff.) kann nicht Wahrheitskriterium der Religion sein; ebensowenig die Irrationalität der Religion (95). Bezüglich der „Gottesbeweise“ (97 ff.) hält St. fest an der ätiologischen (auf dem Gesetz vom zureichenden Grunde beruhenden; 98) Begründung Gottes, mahnt aber zur Vorsicht bezüglich der auf physikalischen Theorien (Entropie, Elektronentheorie) sich stützenden Beweise (102 ff.). In einer Erörterung des Gottesbeweises Augustins werden Hessens Ansichten kritisch dargelegt (104 ff.). „Die Beweise der Offenbarung und der Kirche“ (111 ff.) sind vor allem die äußeren Kriterien (gegen Schell; in etwa auch gegen W. Koch); der apologetische Beweis führt „von Christus zur Kirche“ (119), nicht nur und nicht notwendig von der Kirche zu Christus, wie Krebs mit Berufung auf das vatikanische Konzil („*Ecclesia per se ipsa ... est motivum credibilitatis ...*“; s. III, c. 3) wollte (119 ff.). Abschließend untersucht der letzte Abschnitt „die Tragweite der apologetischen Beweisführung“ (130—150), stellt ihre Bedeutung für den Glauben sowie das Verhältnis von Wissen und Glauben (146 ff.) fest. — In einer Neuauflage wäre vielleicht auch der in der protestantischen Theologie energisch geführte Kampf gegen den „Historismus“ zu berücksichtigen, seine Grundlagen, Voraussetzungen, Entwicklung, zugleich aber die ganz anders geartete Lage der katholischen Fundamentaltheologie darzulegen, die auf geschichtlichen Tatsachen aufbauend, notwendig geschichtliche Betrachtung und Beweise in ihren Gang einbezieht. Dieckmann.

172. L. Leclercq, *L'Apologetique d'aujourd'hui*. — M. Périer, *Intellectualisme ou Pragmatisme en Apologetique*: *RevApol* 39 (1924/25) 725—736; 40 (1925) 35—42. — Leclercq empfiehlt, unter Wahrung der Rechte der traditionellen Apologetik im wissenschaftlichen Lehrbetrieb und System der Theologie, zur Gewinnung der Außenstehenden eine praktische Apologetik pragmatischer Art. Beweis soll sein die katholische Kirche „par son absence et par ses bienfaits“ (728). Das ratlose Versagen aller andern Systeme beweist, daß eine Lösung der Fragen des menschlichen Lebens

ohne die Kirche nicht möglich ist (728 ff.): „par son absence“. Zu diesem mehr negativen Teil kommt ein positiver: die Kirche bietet alles, was die menschliche Seele sucht (730 ff.). Da nun der Baum aus den Früchten erkannt wird (732), ist die Kirche und ihre Lehre gut, weiterhin wahr, lebenswahr, offenbar nur deshalb, weil sie zum Urheber den Urheber des Lebens hat (732 f.). Den Schluß (733 ff.) bilden Klarstellungen gewissen Einwänden gegenüber.

Périer bietet in seinem Beitrag eine Ergänzung der soeben umrissenen Methode. Er wünscht mehr Stetigkeit in der Methode der Apologetik (36 f.), wie es die Natur der in ihr behandelten Fragen, sowie die sich im wesentlichen gleichbleibende Natur des Menschen verlangt; dabei sei die Freiheit in der Anwendung und Anpassung weitest gewahrt. Aus der Natur und dem Ziel der Apologetik ergibt sich die intellektuelle (philosophische und geschichtliche) Art der Methode (39); das gleiche verlangt der menschliche Geist, dessen Verstand befriedigt werden will. Über dem Wert und der Schönheit des Christentums darf seine Wahrheit nicht vergessen werden (41). Damit ist weder eine positive, gewinnende Darstellung noch die pragmatische als Hilfsmethode ausgeschlossen. Als Züge der Apologetik werden empfohlen: „loyauté parfaite, objectivité rigoureuse... apologetique indépendante... d'une immuable vérité“ (42). D.

173. V. Lenoir, *L'Apologetique et l'histoire des religions*: *RevApol* 40 (1925) 321–335. — Die Untersuchung L.s hat zum Ziele, festzustellen, ob und wie weit der Religionsgeschichte ein Platz im wissenschaftlichen Lehrbetrieb und in den Lehrbüchern der Fundamentaltheologie einzuräumen sei. Die Antwort ergibt sich aus der Abwägung der Gefahren und des Nutzens, die ihr Studium an dieser Stelle, am Eingang der Apologetik, mit sich bringt. 1. Die Gefahr ist eine doppelte. Die Geschichte der Religionen zeigt so viel Minderwertiges, Niedriges, daß die religiöse Anlage des Menschen selbst als minderwertig angesehen werden könnte (323). Ferner kann durch Einreihung des Christentums in die andern Religionen dessen Eigenart, Einzigartigkeit und Alleingültigkeit verwischt werden (323 f.). 2. Nutzen bringen kann das Studium der vergleichenden Religionsgeschichte nach Abschluß der Fundamentaltheologie, und zwar a) als Gegenprobe auf die Beweise der Apologetik (325 ff.), insofern es den Abstand des Christentums von allen andern Religionen aufweist, und b) als Erklärung so mancher sekundärer Züge der christlichen Lehre und des christlichen Kultes (in Sprache, Zeremoniell u. a.). Hier wird allerdings gegenüber den synkretistischen Theorien oft Abwehr nötig sein. Somit ist die Aufnahme der Religionsgeschichte in die Apologetik kein wirklicher Fortschritt, sondern eine Gefahr (328 f.). — Zur Ergänzung dieser Ausführungen sei hingewiesen auf G. Michelet „Religion“, im *Dict. Apol.* 4 (1925) 897 ff.; und H. Pinard de la Boullaye, *L'étude comparée des religions*. II: *Ses méthodes*. Paris 1925. D.

174. F. Cavallera, *La Théologie positive*: *BullLittEccl* 21 (1925) 20–42. — Weil der Ausdruck „positive Theologie“ seit seinem Aufkommen im 16. Jahrhundert sehr verschiedene Bedeutungen besessen hat und er immer noch in verschiedenem Sinne gebraucht wird, sucht C. ihn fest zu umgrenzen. Für ihn sind der eigentliche Gegenstand der positiven Theologie die autoritativen Lehrentscheidungen des kirchlichen Lehramtes gemäß ihrer geschichtlichen Entwicklung. Sie hat die Entscheidungen und ihren Werdegang festzustellen, die Dokumente zu sammeln, nach den Regeln der literarischen, historischen, philologischen Kritik ihren materiellen Sinn und dann vor allem an der Hand des Lehramtes selbst ihren theologischen Sinn klarzulegen. Sie geht weiter als die Dogmengeschichte und die Geschichte der Theologie, sie ist gleichsam die Zusammenfassung der Ergebnisse dieser Wissenschaften, indem sie das Lehrgebäude der

katholischen Glaubenslehre aus den Dokumenten der kirchlichen Tradition und des kirchlichen Lehramtes aufbaut. Sie läuft so parallel mit der methodisch von ihr verschiedenen spekulativen oder scholastischen Theologie, welche die Aufgabe hat, die Offenbarungslehre nach Möglichkeit mittels der Vernunft zu durchdringen, die Zusammenhänge aufzudecken, neue Schlussfolgerungen aus den Glaubenssätzen zu ziehen und alles zu einer großen einheitlichen Synthese zusammenzufassen. Ein Fortschritt der theologischen Durchbildung würde nach C. dann erreicht, wenn neben dem Lehrgang der spekulativen Theologie auch ein eigener Lehrgang der positiven Theologie eingerichtet würde. Feder.

175. W. Bruhn, Die Kantliteratur des Jubiläumsjahres und ihr religionsphilosophischer Ertrag: ZThK 6 (1925) 137—157. — Kritischer Bericht über die Arbeiten, die „sich zum Ziele setzen, die letzte Struktur des Kantischen Geistes aufzudecken und zur Gegenwart in Beziehung zu setzen ... die Kant als Gesamtpersönlichkeit und insbesondere als Erkenntnistheoretiker, Metaphysiker, Ethiker und Religionsphilosophen betreffen“ (137 f.). Einer Übersicht über neue Ausgaben der Werke Kants und Arbeiten über Kant (138 f.) und über wertvolle biographische Arbeiten (139 ff.) folgen die Arbeiten über die Gegenwartsbedeutung Kants (142 ff.), und zwar für Naturwissenschaft, Kultur, Religion und Ethik, Religionsphilosophie, Erkenntnistheorie, Metaphysik. Der Ertrag: 1. Das „übersinnliche Erlebnis“ ist das Bestimmende bei Kant; „damit ist die Religion erkenntnistheoretisch abgeleitet“; 2. dieses Wirklichkeitserlebnis als geltendes Erkennen begründet die erkenntnistheoretische Geltung auch der Religion (156); 3. im Streben nach Synthese führt der „transzendente Gedanke über den Menschen ins Transzendente selbst, für welches außer dem Erleben des Frommen noch das Stammeln des Mythos übrigbleibt“ (157). Dieckmann.

176. H. Lauerer, Theologie und Kirche. Eine Bitte: AllgEvLuthKZ 58 (1925) 306—309. — Im Anschluß an das Buch W. Elerts, Der Kampf um das Christentum (München 1921) betont L., daß die Theologie nur insoweit Wissenschaft sei, als sie „Lebensfunktion der Kirche“ ist (309). Die Theologie als Wissenschaft hat Gott als „erlebte Metaphysik“ zum Realobjekt, nicht eine Illusion oder ein rein psychisches Phänomen (306 f.). Zu Gott gelangt die Theologie nicht durch psychologische, historische oder sonst wissenschaftliche Behandlung — natürliche Theologie, Gottesbeweise kann es nicht geben —; sondern den Zugang eröffnet „die persönliche Heilserfahrung der Theologen“ (308). Objekt der Theologie ist „die Gesamtfülle des geistlichen Lebens“, das Gott durch Christus wirkt, dessen Träger die Kirche ist. Die Kirche als Lebenszusammenhang und Entfaltung dieses Lebens ist Gegenstand der Theologie. D.

177. K. Lehmann-Issel, Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie? Zur Krisis der Theologie und zur „Theologie der Krisis“ (Karl Barth): ChrWelt 39 (1925) 338—344 391—400 440—445. — Die Theologie steht im Dienste Gottes — darin stimmt L. mit Barth überein (339) —, wurde aber unter der Herrschaft des Rationalismus und Idealismus ihrer Aufgabe nicht mehr gerecht (340). Die liberale Theologie erlaubte sich den Übergriff, „oft auch über den Inhalt der religiösen, von der Gotteswirklichkeit bestimmten Psyche, über die Glaubenserkenntnisse ein rationales Urteil fällen“ zu wollen (341). Religionspsychologie, Religionsphilosophie, Historismus „sind Werke eines Dieners, der sich zum Herrn gemacht hat“ (341). Gegenstand der Theologie ist „nach rein evangelischer Auffassung“ der Mensch, „sofern er von Gott ergriffen ist, sofern er von einem persönlichen Gotterleben sprechen kann“ (392), aus dem er die Bibel versteht (393). So kann „nur der religiöse Mensch Theologe sein“ (393).

Barth dagegen stellt Gott als Gegenstand der Theologie hin, „von dem man doch nichts wissen kann, reine Vernunft (hat) bei der Wesenserkenntnis Gottes alles Recht verloren“ (398). D.

178. Sperl, Zentralfragen des Christenglaubens im Licht moderner Psychologie: NKirchlZ 36 (1925) 449–484 527–548 659–678. — Die Untersuchung will die experimentelle Psychologie heranziehen zur Lösung religiöser Fragen, und zwar 1. der Glaubensgewißheit: Gibt es eine Offenbarung? Welche sind ihre Kriterien, unter Berücksichtigung der Psychologie? (449 ff.). Als Merkmale der (biblischen) Offenbarung werden aufgezählt: unmittelbar, persönlich, objektiv, geschichtlich, wunderbar, übergeschichtlich (im Sinne steter Fortentwicklung), heilig und tröstlich (458 ff.). Als psychische Anlagen zur Aufnahme der Offenbarung kommen in Betracht: Intellekt (Geschichtsforschung), Gefühl (psychische Synthese, Wahrheits- und Wirklichkeitsgefühl, Wert- und Lebensgefühl), Wille (Auswahl der Vorstellungen, Antizipation, Divination, Suggestion, Autorität), Bewußtsein der Gesamtheit, Unterbewußtsein (472 ff.). Die Synthese dieser Elemente kann die Seele vorbereiten; die so aufgewiesene „tiefinnerliche Korrespondenz“ zwischen Offenbarung und natürlicher Anlage (481) bezeugt zwar das Recht des Glaubens, deckt aber sein Werden und Wesen nicht auf; die göttliche Einwirkung liegt außerhalb aller menschlichen Psychologie (483 ff.). — Der zweite Teil „Christus“ (527 ff.) bestimmt die persönlichen Beziehungen des Menschen zu Christus als eine vom natürlich vermittelten und menschlich begründeten Erkennen „qualitativ“ verschiedene, „ihrem Ursprung nach auf Gott zurückgehende Gewißheit“ (529), die aber doch an „geschichtliche Botschaft und Wortverkündigung“ und damit an psychische Faktoren geknüpft ist (530). Der Weg zum Glauben an die Wunder Christi, an Jesu Messianität, Sühneleiden, Gottessohnschaft ist Einwirkung des Gottesgeistes im Zusammenhang mit den Wirkungen des Wortes (534 ff.). Daß die christliche Erfahrung nicht Täuschung ist, beweist die „Gesamterscheinung der Wunder der Offenbarungsgeschichte“ (548). — Der dritte Teil „Das kirchliche Leben und die kirchliche Arbeit“ (657 ff.) stellt unter Berücksichtigung der Psychologie grundsätzliche Richtlinien auf für den Religionsunterricht und die gesamte kirchliche Praxis. D.

179. C. Stange, Der Begriff der Offenbarung: ZSystTh 3 (1925) 353 bis 377. — Zum Wesen der Religion und aller Frömmigkeit gehören „Manifestation“ und „Inspiration“ (358 f.); erstere gehört als „Erscheinung des Göttlichen... (und) Bürgschaft ihres Daseins“ (359) in „das Gebiet der religiösen Anschauung“ (358), letztere, als „vertiefte Erkenntnis des göttlichen Wesens“ (359), „in das Gebiet der religiösen Begriffsbildung. Auf den Manifestationen... ruht das Lebensgefühl der Religion..., während die Inspiration den ideellen Wert... bestimmt“ (358). „In jeder Regung des frommen Bewußtseins ist der Ansatz zur Manifestation und zur Inspiration gegeben“ (358).

Mit und nach dem Siege des Christentums über das Heidentum wurde der Begriff der Offenbarung entwertet, als „ein bestimmter Inhalt unseres Erkennens, nämlich die Gotteserkenntnis... aus dem Rahmen der Religion herausgelöst“ (363); aus dem „Glauben“ wurde eine „Theorie über den Wert der Vorstellungen“ (364). Die Bemühungen des Mittelalters, der Orthodoxie und der Aufklärung, den Weg von der natürlichen zur übernatürlichen Gotteserkenntnis zu finden, waren umsonst; das Ergebnis: der Unglaube (365 f.). Erst Schleiermacher brachte die Wendung, indem er die Religion als „eine Bestimmtheit des Lebens“ faßt und auf das „unmittelbare Selbstbewußtsein“ zurückführt (366 f.), die einzelne Religion aber aus „einer ihr zu Grunde liegenden Urtatsache ableitet“, die zur Entfaltung der Geschichte bedarf (368). Das geschichtliche Element dieser Auffassung beherrschte das 19. Jahrhundert (die Offenbarung gefaßt als

„die in der Geschichte wirksame Vernunft“; 370), konnte aber keine Lösung bieten, da Geschichte als Wissenschaft jedes Eingreifen Gottes ablehnt (371 f.). Dagegen muß Schleiermachers Ansicht, weil einseitig (zum Naturalismus neigend und zu negativ; 373 f.), in der Linie seiner Gedanken ergänzt werden, durch Analyse des Ich, das im unmittelbaren Selbstbewußtsein gegeben ist (374). Das Ich ist nicht nur vom Nicht-Ich, sondern auch vom Du verschieden. Letzte Verschiedenheit ist im Gegensatz zur ersteren nicht logisch (d. h. auf Selbsttätigkeit beruhend), sondern objektiv gegeben „als ein unbedingt geltender Maßstab für unser Ich“ (375). Also „besteht das Wesen aller Religion (darin), ... daß die beiden Größen Ich und Du in ihrem unbedingten Gegensatz und in ihrer unbedingten Verbundenheit offenbar werden“ (375), so daß „das Ich im Gegensatz zum Du des eigenen Lebens inne wird und in der Umwandlung des eigenen Lebens seine Vollendung erlebt“ (376).

Für die Offenbarung ergeben sich damit drei Merkmale: 1. Manifestation (als Tatbestand, unabhängig von unserem Denken und Wollen), die aber nicht nur „Wirkung einer Macht, sondern die Tat eines Willens“ ist (377), daher 2. „das Bewußtsein einer unbedingt geltenden Forderung“. Da ferner ein Weg vom Ich zum Du führen muß, auf dem das Ich Du werde (Wiedergeburt, Neuschöpfung), nämlich durch Gottes Wirken, so findet 3. „der Begriff der Offenbarung in dem Begriff des heilsgeschichtlichen Wirkens Gottes seinen Abschluß (377). D.

180. G. Brandes, Die Jesus-Sage (Sagnet om Jesus). (Autor. Übers. von Erwin Magnus, 1.—5. Tsd.) 8° (155 S.) Berlin 1925, E. Reiß. M 4.— Die Quellen des Lebens Jesu sind nach B. allesamt entweder verfälscht wie die heidnischen (40 ff.), oder jeden geschichtlichen Wertes bar wie die synoptischen Evangelien (78 ff. 148), oder lautere Symbolik wie das Johannesevangelium (33 131 ff.), oder gar Zeugen gegen Christi Existenz wie die Paulusbriefe (45 ff., mit Berufung auf Drews, Robertson, Loisy, Couchoud, 56 f.). Die Einzelzüge der Geschichte Jesu sind Mythen (22 ff. 79 ff.), seine Wunder „Gespenster“ (22), seine Lehre ohne Eigenart und Tiefe (97), seine Moral unter der des A. T. und der Stoa (98 ff. 103 ff.), seine Gleichnisse „schnurrig“ (107). — Die Apokalypse, geschrieben vor dem 15. Januar 69 (124), ist „das Fundament des N. T.“ (131). — Die Tatsache, daß ein solches Buch geschrieben werden konnte und einen Übersetzer fand, ist gleicherweise vom wissenschaftlichen wie vom religiösen Standpunkt aus zu bedauern. D.

181. Léonce de Grandmaison, Jésus dans l'histoire et dans le mystère. 8° (77 S.) Paris 1924, Bloud & Cie. — Wie Brandes in Dänemark, so leugnet P. L. Couchoud in Frankreich die Existenz Christi (Le mystère de Jésus. Paris 1924). Gegen ihn wendet sich das vorliegende Buch. In klarer und bündiger Beweisführung behandelt es zunächst die gegenwärtige Bewertung der in Betracht kommenden Quellen (9 ff.), zeigt dann den Weg zur Leugnung der geschichtlichen Wirklichkeit Christi und zur „Christusmythe“ (16 ff.), die Couchoud aus sieben oder acht Paulusstellen begründen will; die Damaskusvision spielt nach ihm die Hauptrolle im Werden des Christusglaubens (29 ff.). Es folgt eine Übersicht über die Quellen des Lebens Jesu (41 ff.), an deren sicherem Zeugnis jeder Versuch der Leugnung Christi scheitert (59 ff.). Mysterium, d. h. Glaubensgeheimnis, ist in Christus anzunehmen, nicht aber ein Mythos (70—73). D.

182. Rudolf Bultmann, Die Erforschung der synoptischen Evangelien (Aus der Welt der Religion, herausgeg. von G. Mensching 4). (36 S.) Gießen 1925, Töpelmann. M —.70. — Das Büchlein möge hier einen Platz finden als Übersicht über den Stand der Frage und die neueren Fragestellungen. Charakteristisch ist nach B. zweierlei: die neuere religionsgeschichtliche Einstellung, die auch das palästinische Judentum stärker,

als man bisher annahm, von „iranisch-babylonischer Erlösungsfrömmigkeit und Spekulation beeinflusst“ sein läßt (Reitzenstein), und die formgeschichtliche Methode, welche die Stilgesetze der verschiedenen literarischen Arten sowie die Gesetze der Weiterüberlieferung auf die Evangelien anwendet (14). Das Ergebnis ist die Erkenntnis, daß weitaus das meiste (Wundererzählungen, Legenden wie Taufe, Versuchung Jesu, Petrusbekenntnis, Verklärung, Passion, Auferstehung, Kindheitsgeschichten [20], Worte Jesu [21 ff.]) von der Urgemeinde verändert, angepaßt oder hinzugefügt sind (Gemeindetheologie). Jesu Existenz ist unbestreitbar (32), aber Sicherheit über seinen Charakter, sein Leben, seine Geschehnisse, vor allem über die Gründe seiner Hinrichtung, haben wir nicht. Ob er das Messiasbewußtsein gehabt, oder ob er erst im Glauben der Gemeinde zum Messias geworden ist, läßt sich nicht ausmachen (33 f.). Dagegen ergibt die Untersuchung, daß sowohl die eschatologische wie die sittliche Verkündigung Jesu „in gleicher Weise der ältesten Schicht der Überlieferung angehören“ (35). — Die Schrift erlaubt drei Feststellungen: 1. die einseitig geübte formgeschichtliche Methode führt zur Auflösung der Quellen; 2. eine ebenso einseitige religionsgeschichtliche Methode greift vom A. T. auf das N. T. über; 3. beide wollen die „Gemeindetheologie“ an ihrem schwächsten Punkte unterbauen und ihr schrankenlose Anwendung sichern. D.

183. K. Holl, Urchristentum und Religionsgeschichte. (Studien des apologetischen Seminars in Wernigerode, 10. Heft.) 8° (48 S.). Gütersloh 1925, Bertelsmann. M 1.70. — Eine Antwort im gemäßigt liberalen Sinne auf die oben genannten Schriften gibt H. Sein Zweck ist, „auf dem Hintergrund der Religionen, die es bei seiner Entstehung vorfand, . . . das Wesen und die Eigenart des Christentums zu verdeutlichen“ (5). Seine Frage: Was ist gegenüber den von der Religionswissenschaft hervorgehobenen, in weitem Umfang von H. anerkannten, aber doch auch kritisch eingeschränkten (11 ff. Geficken) Ähnlichkeiten das Besondere (16) des Christentums? H. findet es 1. im Gottesbegriff Jesu und der Eigenart des Erlösungsgedankens: Gott sucht den Menschen, den Sünder, in verzeihender Güte (17), anders als im Judentum (18 f.) und im Heidentum (19 f.); 2. in der Ethik Jesu, die aus der durch das neue Gottesverhältnis geschaffenen Religion fließt (21 f.). Als Folgen ergeben sich ihm: „Zum ersten wird demgegenüber die Frage, ob Jesus wirklich gelebt hat, zur blanken Lächerlichkeit“ (23). Aber auch die von Bultmann (24) u. a. angewandte Methode, nach der „Redaktor“, „Gemeinde“ und ihre „Bedürfnisse“ die erste Rolle spielen, und die Apophthegmenliteratur sowie die „Kultlegende“ als Gegenstücke der Evangelien gelten, wird abgelehnt (23 f.). Legendenbildung, die jede große Persönlichkeit umgibt, schließt H. nicht aus (24 ff.); nur eine „durchgreifende Weiterbildung“ durch die Gemeinde lehnt er ab (26). Als zweite Folge steht fest, daß das Christentum sich nicht aus sozialen Bewegungen herleiten läßt (27). Wie der Gottesgedanke in Jesus aufgeleuchtet sei, bleibe ein Geheimnis. — Als Schwierigkeit erhebt sich die von der Religionsgeschichte aufgestellte Behauptung, Paulus sei der Begründer des christlichen Synkretismus (29 ff.). H. bestreitet den „Hellenismus“ Pauli, seinen „Kyriokult“ und seine „Christusmystik“ (Reitzenstein), denen gegenüber Gott in der praktischen Frömmigkeit Paulus' zurücktrete (Bousset [31]), die Damaskusvision als reines Erlebnis (34 f.), den „demonstrativen“ Charakter der Ethik Pauli (Barth [36 f.]), die sich inhaltlich nicht von der des A. T. unterscheidet (Bultmann [37]), die hellenistische Deutung des Pneuma (Reitzenstein [38 ff.]). Sein Schluß lautet: Paulus traf „die entscheidenden Züge“ der Predigt Jesu (41). — Der vierte Abschnitt will feststellen, daß das Christentum sich im wesentlichen treu geblieben (41 ff.), aber doch mancherlei „Versuchungen“ erlegen sei (genannt werden: Nominalismus, Metaphysik, Sakramente, Messe, Verdienstgedanke [43 f.]). „Man steht . . . vor der merkwürdigen Tatsache, daß Sinken und Aufstieg immer gleich-

zeitig stattfindet (45), ... daß das als Verirrung Auftretende doch ungewollt auf Tieferes führen kann, das schließlich die Überwindung oder die Beiseiteschiebung des Irrigen herbeiführt" (47). D.

184. M. Wagner, Der Menschensohn: NKirchlZ 36 (1925) 245—278. — Dan. 7, 13 kann nicht als alleiniger oder hauptsächlicher Quellort des Namens in Betracht kommen. Die Lösung bietet das Johannesevangelium, zumal Joh. 1, 51 in Verbindung mit Gen. 28, 10 ff. und Ps. 80, 18. Ergebnis: „Der Menschensohn ist der Mensch besonders inniger, ja einzigartiger Verbundenheit mit Gott“ (257), als solcher „der Träger des Berufes und der Bestimmung Israels“ (258), und zwar „in der Gestalt, die mit der Sünde Israels (dem Widerspruch zwischen dem Trachten nach politischer Machtstellung und der religiösen Bestimmung des Volkes [262]) gegeben ist“ (263). Dieser allgemeine Umriss wird durch sieben Stücke näher bestimmt (263), die im Johannesevangelium und in den Synoptikern aufgewiesen werden sollen (263—276). Es ergibt sich das Bild des rein religiösen Messias im Gegensatz zum politisch-nationalen Klang des „Messias“-namens, in enger Verbindung mit dem ebenfalls rein religiösen Sinn des Namens „Gottes Sohn“ (276—278). D.

185. K. Deißner, Das völkische Christusbild: AllgEvLuthKZ 58 (1925) 50—53 66—70 90—92 106—110 125—128 154—159 178—181 194 bis 198 210—212. — Das „völkische Christusbild“ stellt Jesus in Gegensatz zur Auffassung der Juden von Gott, von Sünde, Gesetz, Heilige Schrift, in Gegensatz zum Volke selbst, seiner „Kirche“ und den Theologen. Grundlage: nationaler und religiöser Antisemitismus. Die Kritik (106 ff.) bespricht die geschichtlichen Gründe: Stellung Jesu zum Volke (106) und dessen Gott, als zum Herrn und Vater (109 ff.), dessen Heiligkeit und Liebe in Christus vereint (125 f.) sein Gebetsleben beherrschen (127 ff.). Das A. T. bestimmt Jesu Auffassung vom Messiasberuf (154 ff.). Das Gesetz erhält und vertieft er (156 ff.). Er ist Erlöser von der Sünde (181 194). Aus dem A. T. erwächst der Messiasglaube seiner Jünger (191—198). Die Motive des völkischen Christusbildes sind nicht haltbar: diesseitige, eng nationale Interessen, die sich im Heilandsbilde selbst porträtieren. D.

186. R. Lehmann, Neutestamentliche Wunderberichte und Naturwissenschaft. (Zeit- und Streitfragen des Glaubens, der Weltanschauung und Bibelforschung, Reihe XVI, Heft 1.) 8° (54 S.) Berlin-Lichterfelde 1925, Edwin Runge. M—80. — Der Hauptteil des Buches (5—51) ist der Darstellung der im terrestrischen, kosmischen, organischen Naturgeschehen zu Tage tretenden Teleologie gewidmet, die zur Annahme einer „göttlichen Schöpferintelligenz“ zwingt (51). Daran werden acht Fragen angeschlossen, aus denen sich die Möglichkeit des Wunders in sich, die Wahrscheinlichkeit seines Auftretens bei Jesus von Nazareth, die Notwendigkeit als göttliches Zeugnis für die göttliche Sendung Christi ergibt. D.

187. L. Richen, Die Reihenfolge der Ereignisse zwischen Auferstehung und Himmelfahrt Jesu Christi und die Harmonie der vier Evangelien: ThGl 17 (1925) 347—357. — Einleitend bestimmt R. die Länge des Weges vom Versammlungsort der Jünger zum Grabe auf etwa 800 Meter und beschreibt die Anlage des jüdischen Felsengrabes (347 f.). Aus der von ihm vorgeschlagenen Reihenfolge der (25) aufgezählten Ereignisse sei Folgendes herausgehoben: Magdalena eilt als erste allein zum Grabe (350); es folgen, von ihr benachrichtigt, Petrus und Johannes; nach deren Rückkehr bleibt sie allein draußen am Grabe und sieht den Herrn als erste (350 f.); nach ihr, auf dem Rückwege, auch Petrus (351). Den Frauen (ohne Magdalena) erscheinen zwei Engel, nicht der Herr selbst (352). Am gleichen Tage, nachmittags vielleicht gegen 2—2½ Uhr, gehen die beiden Jünger nach Emaus (353) und dürfen dann nochmals abends im Kreise der Apostel den

Herrn sehen (354 f.). Am Sonntag nach Ostern erscheint er den Elfen (mit Thomas [355]); wieder eine Woche später den Elfen (Matth. 28), vielleicht im Kreise der mehr als 500 Brüder (1 Kor. 15, 6 [355 f.]). Die Erscheinung am See (Joh. 21) läßt sich zeitlich nicht festlegen; vielleicht geschah sie zwischen dem zweiten und vierten Sonntag nach Ostern (356); ähnliches gilt von der dem hl. Jakobus gewordenen Erscheinung, die vielleicht auf eine intime Abschiedsfeier hinweist (357). D.

188. Lyder Brun, Die Auferstehung Christi in der urchristlichen Überlieferung. 8° (97 S.) Oslo 1925, H. Aschehoug & Co. (Töpelmann, Gießen). M 3.25. — Das Buch ist das Ergebnis der formgeschichtlichen bzw. traditionsgeschichtlichen Methode in ihrer Anwendung auf die Auferstehungsberichte des N. T. und einiger anderer, nachkanonischer Quellen. B. unterscheidet die „Grabesgeschichten“ (9—31) und die „Erscheinungen des Auferstandenen“ (32—89), deren Berichte nach B. ein „Hauptschema“ (33 ff.) aufweisen: eine Einzelercheinung verbunden mit einer Gesamterscheinung. Letztere wiederum hat die Form des „Doppelbildes“ (Vision und Audition [54 ff.]). Als ursprüngliches Überlieferungsgut wird anerkannt: das leere Grab, die Angelophanie der Frauen, die Christophanie des Petrus in Jerusalem, der Jünger zuerst in Galiläa, dann in Jerusalem. Die im Anhang (90—97) behandelte Himmelfahrt gehört nicht zur ältesten Überlieferung, sondern ist wohl als „praktischer Ausdruck des Glaubens an die Erhöhung Christi und als anschaulicher Abschluß der Jüngerchristophanie“ anzusehen. — Über die formgeschichtliche Methode und ihre Anwendung auf die Auferstehungsberichte soll in einem der nächsten Hefte ausführlicher berichtet werden. D.

189. L. Cerfaux, L'Église et le Règne de Dieu d'après Saint Paul: EphThLov 2 (1925) 181—198. — Drei Gedanken werden entwickelt: 1. Nach Paulus haben die Mitglieder der Kirche Eigentumsrecht auf die Güter des Reiches Gottes; 2. die Güter des Reiches Gottes sind mystischerweise enthalten in der Kirche; 3. die Kirche kann aber einfachhin dem Reiche Gottes gleichgesetzt werden als das irdische Königreich Christi und das himmlische Jerusalem, das hienieden im Bau begriffen ist. „Somit ist die Kirche die Vorbereitung oder der Anfang des himmlischen Reiches; sie ist schon vollkommen das irdische Königreich Christi und Gottes“ (198). — Dankenswert sind die Belege für „Testament“ (Erbe), „Verheißung“, „Bund“, „Ecclesia“ (Berufung) aus dem A. T., aus rabbinischer und hellenistischer Literatur. D.

190. E. Lohmeyer, Vom Begriff der religiösen Gemeinschaft. Eine problemgeschichtliche Untersuchung über die Grundlagen des Urchristentums. (Wiss. Grundfragen, Philos. Abhandlungen III.) 8° (86 S.) Leipzig und Berlin 1925, B. G. Teubner. M 4. — „Die Norm der Gemeinschaft“ (22—35) ist der Glaube, als „das Erleben eines höchsten ... schlechthin und grundsätzlich bedingungslosen Gewißheitswertes; denn „in ihm als dem höchsten Werte (ist) auch der Gedanke der Gemeinschaft gesetzt“ (22); „Gott ist ein Gott aller ... Unser Gott“ (22). Jesus ist als Träger der religiösen Wahrheit „ihre einzige Wirklichkeit und ihre einzige Rechtfertigung“, er „ist die religiöse Wahrheit“ (27 f.); „damit auch als Inbegriff und Verkörperung des Gemeinschaftsgedankens geschaut und geglaubt“ (34). In diesem Sinne ist er Stifter der Gemeinschaft (der Kirche [34 f.]). — Glied der Gemeinschaft („Das Ich und die Gemeinschaft“ [35 bis 48]) ist nicht das geschichtliche, bedingte Ich, die „Individualität“, sondern das religiöse, gläubige Ich, die „Seele“ (35 38 48), deren Begriff wieder die Gemeinschaft fordert (43). — Die Betätigung der Glieder als solche („Das Handeln in der Gemeinschaft“ [49—66]) ist Glaube und Liebe, als verschiedenes Gerichtetsein desselben Handelns; Glaube ist dem Unbedingten zugewandt; Liebe dem Bedingten (58). Liebe ist Frucht der

Gemeinschaft, nicht ihre Quelle (62). — „Geschichte und Gemeinschaft“ (66–86) werden dahin bestimmt, daß die Geschichte im religiösen Sinn, als religiöse Tatsächlichkeit, nur in der religiösen Gemeinschaft erfahren werden kann (75). — Diese religionsphilosophischen, vom Postulat des oben beschriebenen Glaubens aus spekulativ gewonnenen Grundgedanken werden begrenzt und bestimmt durch die Anwendung auf das geschichtlich gegebene Urchristentum („Formen urchristlicher Gemeinschaft“ [4–21]), aber so, daß diese Zeugnisse weniger als Quellen als zur Bestätigung herangezogen werden. D.

191. Th. Spörri, Der Gemeindegedanke im 1. Petrusbrief. (Neutestamentliche Forschungen II 1.) 8° (384 S.) Gütersloh 1925, Bertelsmann. M 9.— Die Arbeit gliedert sich in drei Teile: 1. Der exegetische Tatbestand (11 bis 158), eine sorgfältige, eingehende, so ziemlich die ganze Theologie des Briefes berücksichtigende Untersuchung; 2. die Deutung des Tatbestandes (159–268) will die im ersten Teile zu Tage getretenen „Antithesen“ und „Spannungen“ soweit als möglich lösen; 3. der letzte Teil (269–378) sucht die Bestätigung des Ergebnisses durch Heranziehen anderer urchristlicher Quellen: Paulus, Johannes, Clemens von Rom, Ignatius, Hirt des Hermas.

Dieses Ergebnis ist wesentlich bedingt durch die These Sohms von der „charismatischen“ Organisation bzw. Organisationslosigkeit der Urkirche, die unter den neueren protestantischen Forschern an Boden zu gewinnen scheint (vgl. R. Oeschey, Evangelisches Kirchenrecht? in AllgEvLuth KZtg 58 [1925] 831–934), vielleicht infolge des Kampfes gegen den „Historismus“. Näher bestimmt wird es durch die Vertreter der liberalen Schule; Harnack und Knopf werden neben Schlatter wohl am meisten herangezogen. Größere Selbständigkeit gegenüber diesen Führern und den von ihnen aufgestellten Voraussetzungen und Grundsätzen, und damit verbunden, größere Unbefangenheit gegenüber den Quellen hätten im ganzen wie im einzelnen zu wesentlich ändern Ergebnissen geführt. Dazu hätte eine Umschau in der katholischen Literatur der Vorzeit (vor allem der Väter) wie der neueren Zeit erheblich beitragen können; die Arbeit hat, soweit sich feststellen ließ, auf ihre Benützung völlig verzichtet. Erwünscht wäre ferner die gleichmäßig sorgsame und eingehende Untersuchung der Vergleichsquellen. Der Hebräerbrief wird gar nicht erwähnt, die Pastoralbriefe in einem Zitat aus Schlatter abgetan (376), die enge Verbindung des Briefes mit den Petrusreden der Apg. und dem nach der Überlieferung auf Petrus als Gewährsmann zurückgehenden Markusevangelium hätte erörtert bzw. verwertet werden müssen. Stellen von besonderer Bedeutung für die Untersuchung wie 1 Petr. 5, 1 ff. (die auf Apg. 20, 28; Hebr. 13, 20; Joh. 21, 15 ff. hinweist) und 4, 7 ff. (zu vergleichen wäre 1 Kor. 12; Röm. 12; Kol., Eph., Joh. 15) wären wohl besser gesondert erklärt worden. Dabei fehlt es der Arbeit nicht an wertvollen Einzelergebnissen; dahin darf gerechnet werden die Überzeugung des Verfassers, daß der Brief „ins genuine Urchristentum gehört“ (378). D.

192. F. Gillmann, Zur scholastischen Auslegung von Matth. 16, 18: ArchKathKR 104 (1924/25) 41–53. — Luther und viele ältere Protestanten verstanden unter dem Felsen, auf dem Christus seine Kirche bauen wollte, nicht Petrus, sondern Christus selbst. G. will zeigen, daß diese Auffassung nicht neu war, sondern „längst vertretene und weit verbreitete Anschauungen wiederholte“ (53). Er führt deshalb außer Augustin eine lange Reihe von Autoren auf, anfangen von Auxilius und dem Dekret Gratians bis zum Kardinal Johannes Antonius de sancto Georgio († 1509). D.

193. A. M. Völlmecke, Ein neuer Beitrag zur alten Kephasfrage: Jahrbuch von St. Gabriel 2 (1925) 69–104. — Der Beitrag beschäftigt sich mit dem Gal. 2, 1 ff. genannten Kephas, dem Paulus in Antiochien widerstand. Nach einem „historischen Überblick“ (71 ff.) über die Vertreter und

Bestreiter der Ansicht des Klemens von Alexandrien, daß Kephas einer der 72 Jünger gewesen sei, behandelt die vorliegende Untersuchung die geschichtliche Seite der Frage; eine ergänzende exegetische Arbeit wird in Aussicht gestellt und soll zeigen, daß „auch exegetisch nichts dazu zwingen dürfte, in dem Kephas (von Gal. 2, 11) . . . den Apostelfürsten Petrus zu sehen“ (104). — Der erste Teil der Arbeit legt die Zeugnisse vor, die Kephas mit Petrus gleichsetzen: Klemens von Rom, Irenäus, Tertullian, Cyprian, Chrysostomus, Ambrosiaster, Hieronymus, Augustinus (73 ff.). Der zweite Teil bringt die Zeugnisse gegen die Gleichsetzung: Klemens von Alexandrien, die Apostolische Kirchenordnung (ausführlich nach Bedeutung, Verbreitung, Abfassungszeit, Alter der Quelle und des Apostelverzeichnisses [79–93]), Apostolische Sendschreiben („Epistola Apostolorum“ [93–101]). Der „kritische Rückblick“ (101–104) hebt hervor, daß es eine „Kephfrage“ gibt, mit der sich Geschichte und Exegese auseinandersetzen müssen. D.

194. Friedrich Smend, Untersuchungen zu den Acta-Darstellungen von der Bekehrung des Paulus: *Angelos I* (1925) 34–45. — Drei „charakteristisch hervorstechende Einzelheiten“ werden aus der Schilderung der Damaskuserscheinung herausgehoben, die wegen ihres „individuellen Gepräges“ womöglich auf „Augenzeugenschaft des Autors“ schließen ließen (35), nämlich Apg. 9, 7: Saulus allein habe das Himmelslicht gesehen; 26, 14; das Wort vom Stachel, und die im neunten Kapitel erzählte Doppelvision. Die „sprichwörtliche Redensart“ vom Stachel glaubt S. aus den „Bakchen“ des Euripides entnommen (41); für die beiden andern Züge sei es schwer, ein „einzelnes Vorbild“ nachzuweisen; die ihnen zu Grunde liegenden Anschauungen aber seien in der antiken Literatur verbreitet gewesen und mangels historischer Einzelheiten vom Verfasser der Apg. zur Schilderung benützt (44). D.

195. Th. Schneider, Das prophetische „Agraphon“ der Epistola apostolorum: *ZNtWiss* 24 (1925) 151–154. — Eine der ganz wenigen Stellen der ältesten Literatur, die den Apostolat des Paulus in Beziehung setzen zu dem der Zwölf, findet sich in der von Schmidt herausgegebenen „Epistola Apostolorum“ (TU 43 [1919] 100), in der Christus seinen Jüngern den künftigen Apostel ankündigt mit einer Prophetenstelle. Sch. untersucht die Herkunft dieses Zitats und findet, daß es aus einer Reihe von Isaiasversen zusammengesetzt ist (Is. 54, 1; 49, 15 ff.; 7 u. 8). Eine auf den Emanuel gedeutete Stelle von der „Damaskusbeute“ wurde vom Verfasser der Epistola auf Paulus bezogen, der von Damaskus aus die „bisher unfruchtbare Heidenwelt für das himmlische Jerusalem“ erobert habe (vgl. Gal. 4, 25 27). D.

196. P. Charles, Le pouvoir absolu dans l'Église: *NouvRevThéol.* 52 (1925) 129–136. — Im Anschluß an die Äußerung des anglikanischen Bischofs Frank Weston von Sanzibar, daß der Papst, als „konstitutionelles“ Haupt einer „konstitutionellen“ Kirche Anerkennung finden werde, nicht aber als Träger einer absoluten monarchischen Gewalt, wird diese absolute Gewalt erwiesen als naturnotwendig in der Kirche vorhanden, insofern sie der fortlebende Christus ist, „la forme même de la permanence du Christ incarné parmi les siens“ (136), seine moralische Gegenwart im Primat, die der körperlichen in der Eucharistie entspricht. Diese Auffassung müsse die üblichen geschichtlichen Beweise dieser absoluten Gewalt ergänzen. D.

197. P. Batiffol, Natale Petri de Cathedra: *JThStud* 26 (1924/25) 399–404. — B. stützt die Auffassung Duchesnes', daß das eigenrömische Fest der cathedra Petri (22. Febr.) nicht der in Rom als cathedra verehrten Reliquie gelte, sondern dem Amtsantritt, d. h. der Übertragung des Episkopates bzw. des Apostolates (Matth. 16), durch drei Predigten auf

diesen Tag: zwei pseudo-augustinische (CXC 1 und CXCI 1; 5. Jahrh.) und die von Dom Morin 1896 veröffentlichte (*Études, textes, découvertes* I 34 f.). Diesen schließen sich das Sakramentarium von Bobbio sowie jüngere Texte aus der mozarabischen Liturgie an. Einen Beleg dafür, daß die Verlegung und Verdoppelung des Cathedra-Festes in Gallien stattfand, sieht B. in dem gallischen Fest der *conversio Pauli* am Oktavtag des 18. Jan., das die Amtsübergabe an Paulus darstellt. — In diesem Zusammenhang sei hingewiesen auf die wertvolle Monographie von J. P. Kirsch, *Der stadtrömische, christliche Festkalender im Altertum* (Münster 1924), die auch B. benützt, besonders auf die Petrusfeste 22. Febr. (18 139 223); 29. Juni (20 ff. 227); 18. Jan. (128 236). Lietzmann stimmt (*DtLitZtg* NF 2 [1925] 2177—2181) den Ergebnissen „in den meisten Fällen“ (2179) zu, macht aber Gründe geltend zu Gunsten der von Kirsch beanstandeten Worte „*passi sub Nerone, Basso et Tusco consulibus*“ (2181). D.

198. P. Batiffol, *La prima Cathedra episcopatus du Concile d'Elvire*: *JThStud* 26 (1924/25) 45—49. — H. Koch, *Bischofsstuhl und Priesterstühle*: *ZKG* 44 (1925) 170—184. — B. verteidigt gegen Jülicher (*ZKG* 42 [1923] 44—49) seine in *JThStud* 23 (1922) 263 gegebene Erklärung des Kanons 58 der Synode von Elvira vom Jahre 300, daß nämlich fremde Gläubige, die „*communicatorias litteras*“ vorweisen, geprüft werden sollen, „*maxime in loco in quo prima cathedra constituta est episcopatus*“. Diese „*prima cathedra*“ sei von der römischen Kirche zu verstehen, der in diesen Worten ein Altersprimat zuerkannt werde. „*Cette prima cathedra a inauguré l'épiscopat*“ (49). — Anders Koch, der Jülicher's Verteidigung übernimmt. Der erste Teil der Arbeit stimmt Jülicher zu gegen Batiffols Artikel (vom Jahre 1922), der can. 58 auf den römischen Stuhl beziehen will, geht dann weiter und will dartun, daß es außer den Bischofsstühlen auch Priesterstühle gab. Zeugen sind Klemens von Alexandrien, Origenes, Tertullian, Cyprian, die sog. vierte Synode von Karthago und die von Ancyra (im Jahre 314), Ambrosiaster. Der zweite Teil (177) wendet sich gegen Batiffols Entgegnung auf Jülicher's Einwendungen und kommt nach Würdigung der Gründe B. zum Ergebnis, daß im erwähnten Kanon „an sich ... *prima cathedra episcopatus* sehr wohl auf Rom gehen“ könnte; „aber der ganze Kanon und seine Umgebung begünstigen diese Deutung in keiner Weise, empfehlen vielmehr die andere so sehr, daß man sie unbedingt der Batiffolschen vorziehen muß ...“ (183 f.). D.

199. A. v. Harnack, *Über den Verfasser und den literarischen Charakter des Muratorischen Fragments*: *ZNtWiss* 24 (1925) 1—16. — Ist es erwiesen, daß, wie nach Lightfoot Zahn, Bonwetsch u. a. annehmen, Hippolyt der Verfasser des Fragments ist? Die Darstellung der bisher gebrachten Beweise (1—5) und deren Prüfung (5—14) führt zum Ergebnis, „daß sie nicht ausreichen“. Die Hippolythypothese „konnte über die Linie der Möglichkeit nicht gehoben werden“ (14). Und selbst die Möglichkeit schwindet (14). H.s These ist diese: „Dieses Schriftstück ist ein autoritatives Schriftstück, für die ganze Christenheit (die katholische Kirche) bestimmt, und es ist höchst wahrscheinlich römischen Ursprungs“, hinter dem die Autorität des damaligen römischen Bischofs steht, mag er selbst Verfasser sein oder einen andern beauftragt haben. Eine gewisse Verwandtschaft mit Hippolyts literarischem Gut wird anerkannt. „Mit ihren apodiktischen Sätzen und ihrem jede Nachprüfung verbietenden Urteil über Hermas“ hat das Fragment Parallelen nur im Ausschluß des Theodotus und der Kleinasien durch Viktor, der Lehrentscheidung Zephyrins und dem Bußedikt Callists. D.

200. G. Stuhlfauth, *Die apokryphen Petrusgeschichten in der altchristlichen Kunst*. 4^o (VII u. 139 S.) Berlin u. Leipzig 1925, De Gruyter & Co. *M* 10. — Das Buch behandelt von den (nach Wilpert im ganzen 16)

bildnerisch dargestellten Petrusgeschichten die sieben, welche in den apokryphen Petrusakten erwähnt werden. Die Nachprüfung der gegebenen Deutungen muß den Archäologen überlassen bleiben; den Theologen interessieren vor allem Vorwort und Schluß. Im Vorwort kennzeichnet St. seine Arbeit als rein historische Untersuchung, die aber doch auch ein „aktuelles Interesse und (eine) praktische Seite“ habe. Jos. Wilpert bereite nämlich eine Publikation der römischen Sarkophage vor, in der er den Nachweis erbringen wolle, „daß päpstlicher Primat, ja auch päpstliche Unfehlbarkeit bereits in den altchristlichen Sarkophagreliefs des 2. (!) bis 4. Jahrhunderts ihre monumentale Bezeugung finden“. Gegenüber dieser „allzukirchlich-dogmatischen Einstellung“ will St. dem historischen Verständnis zum Recht verhelfen (Vorwort v. f.). Der Schluß (126 ff.) stellt fest, daß in der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts eine „Petruswelle“, ja ein „Petrusrausch“ (127) den Apostel populär gemacht habe, bis er den Apostel Paulus, dem bis dahin „ausnahmslos die Ehrenstelle vor Petrus und zur Rechten des Herrn zukam“ (128), von diesem Platze verdrängt habe. „Dann flaute der Petrussturm ab“ (129). — Die Antwort wird uns Wilperts „Corpus sarcophagorum christianorum“ geben. D.

201. H. Dieckmann, Das Zeugnis der Chronik von Arbela für den monarchischen Episkopat: ThGl 17 (1925) 65–73. — J. B. Umberg, Die Sakramente in der Chronik von Arbela: ZKathTh 49 (1925) 497–515. — Die im Jahre 1907 syrisch und französisch vom Entdecker A. Mingana und im Jahre 1915 von E. Sachau deutsch veröffentlichte Chronik von Arbela enthält geschichtlich zuverlässige Angaben über die monarchisch-bischöfliche Verfassung von zwei Kirchen des Partherreiches, Bêth-Zabdhai und Arbela, beide in Adiabene, im alten Assur, jenseits des Tigris. Da die Angaben dem ersten Jahrzehnt des 2. Jahrhunderts angehören, ergänzen und bestätigen sie das Zeugnis der bisher bekannten gleichzeitigen Quellen (Johannesschriften, Ignatius- und Klemensbriefe) und erläutern das 15. Kapitel der Didache. — Der Aufsatz Umbergs dehnt die Untersuchung auf die „Praxis der Sakramente“ aus. Es ergibt sich, daß auch die Chronik die Taufe auf Matth. 28, 19 zurückführt (500), die Firmung vielleicht leise andeutet (502), die Eucharistie übergeht, wie auch Buße und Ehe (502 f.); die Krankenölung ist „vielleicht angedeutet in der Tätigkeit des vierten Bischofs Abraham (136–151)“. Anders steht es mit dem Weihesakrament (503 ff.). Für die älteste Zeit nennt die Chronik nur Bischof und Diakon; Priester erscheinen erst um die Mitte des 2. Jahrhunderts (506). Alle drei Stufen sind hierarchischer Art; Amtsverleiher ist der Bischof (507), und zwar durch Handauflegung (509 f.). Hervorzuheben ist, daß nach der Chronik die Diakone „sofort, mit Übergang des Presbyterats, zu Bischöfen“ geweiht wurden (510 ff.). — Gegenüber der von andern Forschern (Mingana, Sachau, Haase, Baumstark, Allgeier, v. Harnack) betonten Zuverlässigkeit der Chronik macht Bedenken geltend P. Peeters, Le „Passionnaire d'Adiabène“: AnalBoll 43 (1925) 263 267 ff. 284 302 ff., aus dem Vergleich der Angaben der Chronik über die Märtyrer (seit 340) unter Sapor II. mit andern Quellen. D.

202. M. Meinertz, Jesus und die Heidenmission (Neutestamentliche Abhandlungen. Herausg. von M. Meinertz I 1–2). Zweite, neubearbeitete Auflage. (IV u. 236 S.) Münster i. W. 1925, Aschendorff. M 9. — Die nunmehr in zweiter Auflage vorliegende Arbeit Meinertz' eröffnete 1908 die damals unter Leitung Prof. A. Bludaus stehenden „Neutestamentlichen Abhandlungen“ in verheißungsvoller Weise. Zwar mußte der erste Herausgeber das Unternehmen schon bald in andere Hände legen; größere Aufgaben warteten seiner im Sprengel von Ermland. Aber er hatte die Zukunft der Abhandlungen sichergestellt und blieb auch fürder der Liebe zur Bibelwissenschaft treu. Und so erhalten wir als jüngste der Neutestamentlichen Abhandlungen aus seiner Feder zur Textkritik der Heiligen Schrift

„Die Schriftfälschungen der Häretiker“ (XI 5. Münster 1925). — Die Durchsicht der Neuauflage der beim ersten Erscheinen als gründlich und grundlegend anerkannten und darum gut aufgenommenen Untersuchung Meinertz' bezeugt das erfolgreiche Streben, die Schrift auf der Höhe der Forschung zu halten. Der Hauptanteil der Änderungen entfällt naturgemäß auf die Anmerkungen mit ihren Literaturnachweisen; die neuen Beiträge bzw. Neuauflagen sind sorgsam eingetragen, manches inzwischen Überholte ausgelassen. Von den Textänderungen (vgl. unter anderem 22 f. 39 47 52 121 125 132 f. 142 145 165 175 ff. 225) seien besonders erwähnt die Ausführungen über Matth. 11, 25 ff. (99 ff.) und über die Parusiedreden Jesu (149 ff.). — Eine Ergänzung bietet der Verfasser in dem in Steyl (3. September 1925) gehaltenen Vortrag „Wie Jesus die Mission wollte“ (ZMissWiss 15 [1925] 237–257, auch eigens erschienen als Heft 10 von „Aschendorffs zeitgemäßen Schriften“). Aus Jesu Lehre, insofern diese „unmittelbar die Mission in ihrer charakteristischen Eigenart angeht“ (237), entwickelt er Motiv (Gehorsam und Liebe [238 ff.]), Ziel (das Gottesreich der Völkerwelt; „die christliche Persönlichkeit in der kirchlichen Gemeinschaft“ [242 ff.]), Geist und Gesinnung (selbstlos-bescheidenes Apostelbewußtsein und -treue bis zum Letzten [245 ff.]) und Mittel (nicht Gewalt und aufdringliches, überhastetes Vorgehen, sondern vor allem Gebet, Lehre, Beispiel, daneben die natürlichen Mittel [249 ff.]). Herausgehoben seien die Ausführungen über das Verhältnis von „Mission“ und „Propaganda“ (240–242). D.

203. L. Tondelli, Gesù e l'apostolato mondiale: ScuolCatt 53, 5 (1925) 5–20. — Der Beitrag wendet sich gegen die Ansicht F. Ferraris (San Paolo e la sua dottrina di vita e d'amore. Milano [14 ff.]), daß Jesus Christus zwar seinen Jüngern die Weltmission gegeben habe, aber impersonalente; nicht den Zwölfen, die vielmehr auf Israel beschränkt seien. Erst Paulus sei Träger des Weltapostolats. Zur Widerlegung untersucht die Arbeit die Stellung Christi zu den Heiden (6 f.), den Universalismus seiner Lehre (8 f.), der sich auch im Vaterunser zeigt im Gegensatz zum jüdischen Kaddisch (10 ff.) und in den Drohungen an Israel wegen seines Unglaubens (12 ff.). Christus denkt nicht weniger weltweit als die Propheten oder die Pharisäer seiner Zeit (15). Somit ist die Weltmission nicht etwa die Frucht der natürlichen Entwicklung (16), sondern, nach Ausweis des Evangeliums, der Plan und der Wille Christi, auch für die Zwölfe, als die Vertrauten und Gehilfen seines Werkes (17 ff.). So hat das Urchristentum geurteilt (19 f.). Dabei bleibt wahr, daß die Heidenmission nicht gleich begann und daß dem Apostel Paulus in ihr eine besondere Aufgabe zuteil wurde. D.

204. N. Sanders, Missiearbeit en de ware Kerk: StudCath 1 (1924/25) 285–296. — Die Untersuchung ist ein Beitrag zur Lehre von den Merkmalen der Kirche und umfaßt zwei Fragen: 1. Ist die Missionstätigkeit ein Kennzeichen der wahren Kirche? (268 ff.) Antwort: Sie ist negatives Merkmal, insofern grundsätzlicher oder durch lange Zeit sich erstreckender tatsächlicher Verzicht eines christlichen Bekenntnisses auf Mission beweist, daß es nicht die wahre Kirche ist. Auch die Missionserfolge können als positives Merkmal nicht gelten wegen ihrer Unbestimmtheit. — Da Missionstätigkeit und Katholizität eng zusammenhängen, fragt es sich 2., ob die Katholizität ein negatives oder positives Merkmal sei; die Ansichten der katholischen Theologen sind geteilt, nähern sich aber inhaltlich und kommen darin überein, daß sie eine andere, vollere und vollkommenere Universalität und Einheit verlangen, als von den verschiedenen protestantischen Bekenntnissen zur Zeit angestrebt wird. Der Verfasser entscheidet sich dahin, daß nicht jedes der vier Merkmale für sich allein ein positives sein müsse; als Wege zur Kirche empfiehlt er zwei: den geschichtlichen, aus dem Vergleich der Urkirche mit der katholischen, und den empirischen, aus dem steten Wunder der Kirche. D.

205. 1. P. Albers, *Het zestiende Eeuwfeest der algemeene Kerkvergadering van Nicea* (325—1925): *Studiën* 57 (1925) 1—12 98—112; 2. A. d'Alès, *Le concile de Nicée: Etudes* 184 (1925) 257—273; 3. *Il primo concilio ecumenico di Nicea* (325—1925): *CivCatt* (1925 II) 104—117; 4. J. Devillard, *La papauté et le concile de Nicée: RevApol* 40 (1925) 400—414; 5. A. Feder, *Das Konzil von Nizäa* (325—1925): *StimmZeit* 109 (1925) 249—267; 6. Z. García Villada, *El décimosexto Centenario del concilio de Nicea: RazFe* 72 (1925) 137—144; 7. E. Göller, *Das Konzil von Nizäa, sein Verlauf und seine kirchengeschichtliche Bedeutung: ThGl* 17 (1925) 472—486; 8. A. Grazioli, *Nel xvi Centenario del concilio Niceno* (325 a 1925): *ScuolCatt ser. 6, vol. V* (1925) 409—433; 9. E. de Moreau, *Le seizième centenaire du concile de Nicée: NouvRevTh* 52 (1925) 257—269; 10. F. Pangerl, *Zur Jahrhundertfeier des ersten allgemeinen Konzils zu Nizäa* (325): *ZKathTh* 49 (1925) 321—340. — Da neues Quellenmaterial für die Geschichte des nizanischen Konzils in den letzten Jahren nicht zu Tage gefördert worden ist, so machen auch die zur Jahrhundertfeier erschienenen Aufsätze nicht den Anspruch, wesentlich Neues zur Geschichte der ersten ökumenischen Kirchenversammlung beizubringen, sondern sie beschränken sich im allgemeinen darauf, im Hinblick auf die Zentenarfeier die große Bedeutung darzulegen, welche das Konzil, auf dem Morgen- und Abendland einträchtig im Glauben zusammenstanden, für die alte Kirche gehabt und welche es angesichts der neuzeitlichen Unionsbestrebungen in besonderer Weise auch für die Gegenwart besitzt. Sie schildern den Anlaß des Konzils, seinen Verlauf, seine wichtigen Beschlüsse, vor allem über die Gleichwesentlichkeit des Sohnes, und verbreiten sich zum Teil auch noch über die Weiterentwicklung der religiösen Wirren bis zum vollständigen Untergang des Arianismus. Fast alle Artikel weisen ferner auf die führende Stellung hin, die das Papsttum auf dem ersten allgemeinen Konzil eingenommen hat. Ja Devillard hat diesem Punkt eine eigene Untersuchung gewidmet. Er stellt die Frage: Wie sind die Rechte des Papstes, die allgemeinen Konzilien zusammenzurufen, dabei den Vorsitz zu führen und ihre Beschlüsse zu bestätigen, im einzelnen auf dem Konzil von Nizäa beobachtet worden? Die Antwort lautet: Während vom Kaiser Konstantin die materielle Berufung des Konzils ausging, gehörte dessen formelle Berufung dem Papst Silvester an. Silvester hat den Ehrenvorsitz zwar dem Kaiser überlassen, seine Legaten nahmen aber den Jurisdiktionsvorsitz ein. Das Symbol von Nizäa kam unter römischem Einfluß zustande, und der Papst hat die Akten des Konzils durch die Unterschrift seiner offiziellen Legaten bestätigt.

Feder.

206. M. D. Chenu O. P., *Authentica et Magistralia. Deux lieux théologiques au XII-XIII siècles: DivThom(Pi)* 1 (1925) 257—285. — „Auctoritas“ ist ein Anspruch, der Beachtung und Glauben verdient. Ihr entspricht „authenticus“, ein Wort, das nicht durch „echt“, sondern etwa durch „maßgebend“ wiederzugeben ist. Die „auctoritas“ oder „dicta authentica“ sind Aussprüche der Schrift und der Väter bis auf Anselm. Daneben treten vom Ausgang des 11. Jahrhunderts an mit der Entwicklung der Schulen die „sententiae magistrales“ oder „dicta magistralia“. Im Gegensatz zu den „auctoritates“ kommt ihnen keine maßgebende Bedeutung zu. Der Verfasser gibt dann noch eine Erklärung des „exponere reverenter“. Nach ihm wäre es in vielen Fällen ein „bewußtes“ Hineininterpretieren eines Sinnes, welchen der Autor auch nach Ansicht des Erklärers nicht gehabt hat. Dies mag vorgekommen sein; ob es aber den Sinn des „exponere reverenter“ wiedergibt, ist mir recht zweifelhaft. Wenigstens scheint keiner der angeführten Texte, auch nicht der von Mandonnet als grundlegend für die Auffassung von Thomas bezeichnete, aus „Contra errores graecorum“ diese Deutung zu beweisen. Meines Erachtens ist die Auffassung, zumal des hl. Thomas, eher diese: Die Väter haben zwar vor Aufkommen ge-

wisser Häresien viel freier und auch ungenauer geredet. Deshalb muß man sich hüten, ihre Ausdrucksweise auf andere Gebiete zu übertragen, „non sunt tales locutiones extendendae“. Im Grunde aber haben die Väter das Richtige gemeint, dafür steht die Präsumptio, solange nicht das Gegenteil klar bewiesen ist; deshalb sind sie „exponendi reverenter“. Diese Erklärung bewahrt die Theologen und besonders Thomas vor dem, was wir heute mehr oder minder eine Unwahrhaftigkeit nennen würden. Sie entspricht zudem vollständig der eben erwähnten Erklärung des Heiligen und den Grundsätzen, die er zu Beginn der Concordantia „Pertransibunt plurimi“ aufstellt, einer Schrift, deren Echtheit freilich von Mandonnet mit einem Eifer bekämpft wird, der meines Erachtens im umgekehrten Verhältnis zu den vorgebrachten Gründen steht. Sie entspricht endlich dem von Thomas und andern geübten Verfahren; vgl. die von Ch. angeführten Stellen, besonders auch S. th. 1 q. 36, a. 2 ad 3, den Text des Roger Bacon, „eos pie exponentes, ut possunt salva veritate“, und das analoge Erklärungsverfahren in der Concordantia des Thomas. Pelster.

207. C. A. Kneller, Zur Erhebung des ersten deutschen Kirchenlehrers: ZKathTh 49 (1925) 481—496. — K. bietet eine lehrreiche Untersuchung über die Bedeutung, die die Erhebung des hl. Petrus Canisius zum Kirchenlehrer hat. Im ersten Teil (483—490) wird die Würde des „Doctor Ecclesiae“ dargelegt, und zwar durch Aufweis der geschichtlichen Beziehungen zwischen den bis Canisius zu Kirchenlehrern erhobenen Heiligen und der Lehrentwicklung der Theologie in ihren verschiedenen Zweigen: „Das Verzeichnis der Kirchenlehrer . . . bezeichnet die hauptsächlichen Stadien der Entwicklung“ (486). Der zweite Teil (490—496) hebt die Bedeutung der Erhebung des hl. Petrus Canisius für die Kirche hervor: Canisius war 1. der erste Vertreter der positiven Theologie, dem diese Würde zuteil wurde; 2. einflußreicher Katechet; 3. Lehrer des Gebetes durch seine Gebetbücher für das schlichte Volk. Dieckmann.

208. Johann Lenz, Irrtumslosigkeit der Heiligen Schrift und Hieronymus-Enzyklika: PastBon 36 (1925) 210—222. — Nach einer Einleitung über den verschiedenen Lehrwert der kirchlichen Entscheidungen (210 f.) wird im Anschluß an die Enzyklika Benedikts XIV. 1. die Irrtumslosigkeit der gesamten Heiligen Schrift behandelt (211—215), sodann 2. eine nähere Erklärung dieser Irrtumslosigkeit geboten (215—221). Zum Schluß weist der Verfasser auf die noch verbleibenden Aufgaben hin. D.

209. Georg Bichlmair, Urchristentum und katholische Kirche: 8° (379 S.) Innsbruck 1925, Tyrolia. Hlw. M 6. — Das reichhaltige Buch zieht die Verbindungslinien zwischen 1. urchristlichem und katholischem Glauben (17—240; Glaubenslehre und Sakramente); 2. Verfassung der Urkirche und der katholischen Kirche (243—321; mit besonderer Berücksichtigung der Stellung der ersten Christen zum politischen Rom); 3. religiös-sittlichem Leben der Urkirche und der katholischen Kirche (325—363). Es war das Bestreben des Verfassers, ein allseitiges, auf den neueren Forschungen aufbauendes, aber doch „in erster Linie der Seelsorge, und nicht der Wissenschaft“ dienendes Bild zu geben (Vorwort). D.

210. H. Achelis, Das Christentum in den ersten drei Jahrhunderten. Zweite Auflage. Mit zwanzig Tafeln. (XVI u. 343 S.) Leipzig 1925, Quelle & Meyer. Lw. M 10. — Neubearbeitung bzw. Kürzung der bekannten, auf protestantisch-rationalistischem Standpunkt stehenden, für einen größeren Leserkreis bestimmten Geschichte des christlichen Lebens in den ersten drei Jahrhunderten. Die der ersten (1912), in zwei Bänden (296 u. 469 S.) erschienenen Auflage beigegebenen Belege sind gestrichen bzw. ersetzt durch ein Stellenregister; dafür sind der zweiten Auflage zwanzig Tafeln beigegeben. D.

2. Dogmatik

211. Paul Galtier, L'enseignement des Pères sur la Vision béatifique dans le Christ: *RechScRel* 15 (1925) 54—68. — In jüngerer Zeit glaubten einige Theologen, neue Väterzeugnisse für die beseligende Anschauung in Christus auf Erden vorlegen zu können, so u. a. L. Richard in den „Recherches de Science religieuse“ 12 (1922) 85—87 eine Stelle aus Augustin, in Ps. 15, n. 5, 8 (ML 36, 145), Jugie in der „Revue des Sciences phil. et théol.“ 10 (1921) 551 drei Stellen aus Leontius von Byzanz, *Contra Nestorianos et Eutychianos* (MG 86¹, 1316—1354). G. sucht nun die neu vorgelegten Stellen zu analysieren und glaubt zum Ergebnis zu kommen, daß den Zeugnissen die angebliche Beweiskraft nicht innewohnt und daß sie auf die „visio beatifica“ keinen Bezug haben. Feder.

212. J. Rivière, La doctrine de la rédemption au Concile de Trente: *BullLittEcll* 21 (1925) 260—278. — Der Artikel R.s ist den Erklärungen des Tridentinums über die Erlösung gewidmet. An der Hand des fünften Bandes der Freiburger Ausgabe des Konzils schildert er besonders das Zustandekommen des bedeutsamen Satzes: „(Christus) sua sanctissima passione in ligno crucis nobis iustificationem meruit et pro nobis Deo Patri satisfecit“ (sess. VI, c. 7, Denzinger¹⁴ n. 799), durch den hauptsächlich die Ausdrücke „meruit“ und „satisfecit“ in den Schatz der dogmatischen Formeln der kirchlichen Lehre aufgenommen wurden. F.

213. B. Bartmann, Mater divinae gratiae: *ThGl* 17 (1925) 16—29. — Der Aufsatz bringt Zeugnisse der Väter und Scholastiker für die allgemeine Gnadenvermittlung durch Maria. Diese Vermittlung ist eine dreifache: 1. Maria hat mit freier Einwilligung der Welt den Erlöser, die Quelle aller Gnaden, gebracht; 2. sie hat beim Werk der Erlösung, besonders unter dem Kreuze (24 27), mitgewirkt; 3. sie erfleht, seit sie im Himmel ist, durch ihre Fürbitte alle Gnaden. Der Verfasser hat seine früheren Bedenken gegen die Mitwirkung Mariä beim Erlösungswerk fallen lassen. Deneffe.

214. M. Salas, De mediatione universali B. Virginis Mariae in distributione gratiae: *DivThom(Pi)* 28 (1925) 453—473. — Mit guten Traditionszeugnissen und theologischen Schlußfolgerungen wird die These bewiesen: „Nulla gratia ad homines pervenit nisi per intercessionem B. V. Mariae.“ Bei den Schlußfolgerungen wird als Obersatz auch die Wahrheit verwendet: „B. Virgo de congruo meruit hominibus omnes gratias, quas Christus de condigno meruit“ (Pius X.). In der Einleitung (457) wird das noch erweitert: „Etiam de congruo pro nobis satisfecit, ita ut hac ratione vocari possit corredeptrix generis humani.“ Die Parallele Maria-Eva wird direkt auf die Mitwirkung Mariä bei der Zuwendung der Gnaden gedeutet (471). D.

215. A. O'Malley, Mediatrix omnium gratiarum: *EcclRev* 73 (1925) 225—230. — Die Tatsache, daß Maria mit Christus bei unserer Erlösung mitgewirkt hat und aller Gnaden Ausspenderin ist, wird gut hervorgehoben und aus der Tradition begründet. Nicht gut ist es, die Sätze aus den päpstlichen Enzykliken einfachhin als Entscheidungen ex cathedra zu bezeichnen (225 228). Nicht richtig ist es ferner, daß die heiligen Väter den Titel „corredeptrix“ auf die Mutter Gottes angewendet hätten (226). D.

216. J. Rivière, Sur la notion de Marie Médiatrice: *EphThLov* 2 (1925) 223—229. — In dem Büchlein „Marie Mère de la grâce“ mit drei Abhandlungen von Billot, De la Broise, Bainvel (Paris, Beauchesne 1921) sieht R. eine Ungleichheit in der Beantwortung der Frage nach einer eigentlichen Mitwirkung Mariä beim Erlösungswerk: Billot sage nein, De la Broise ja, Bainvel schweige darüber. Bei der Austeilung der Gnaden

will R. eine physische und eine moralische Mitwirkung Mariä unterscheiden. R. ist erstaunt, auch bei Pesch (Vermittlerin aller Gnaden [1923]) die Lehre von einer direkten Mitwirkung Mariä beim Verdienen des Gnadenschatzes der Erlösung zu finden. D.

217. J. Bittremieux, *De notione B. M. Virginis mediatrix gratiarum*: EphThLov 2 (1925) 390—398. — Klärender Artikel im Anschluß an die mehr fragenden Ausführungen Rivières. Der Titel „Mediatrix“ ist nicht auf die fürbittende Gnadenvermittlung einzuschränken, sondern besagt auch die Mitwirkung Mariä beim Erlösungswerk, nämlich ihre Einwilligung in die Menschwerdung und ihr „meritum de congruo“, wodurch sie uns die Gnaden verdiente. Aber „*proprium Redemptionem non potuit Maria mereri*“ (394). Hinweis auf einen möglichen Beweis für den Satz: „*Maria nobis de congruo omnes gratias meruit*“ (394), der seinerseits ein (nicht notwendiges) Beweismoment für die allgemeine Gnadenausspendung durch Maria bietet. Die Fürbitte ist eine doppelte: „interpretativa“ und „expressa“ (396). Die Meinung, wonach Maria eine „causalitas physica“ bei der Gnadenausteilung ausübt, hat keine Aussicht auf allgemeine Annahme und bleibt in der Frage der „Mediatrix“ besser außer Betracht (392). D.

218. J. M. Bover, „*Tamquam sponsus procedens de thalamo suo*“ (Ps. 18. 6): *EstudEcl* 4 (1925) 59—73. — Es besteht eine ständige Überlieferung, Ps. 18, 6 allegorisch von der mystischen Vereinigung Christi mit der Kirche zu erklären; diese Vereinigung hat ihren Anfang genommen in der Menschwerdung; der Schoß der reinsten Jungfrau ist das Brautgemach. Daraus ergibt sich als Schlußfolgerung einmal die Notwendigkeit der Zustimmung zu dieser Vereinigung von beiden Seiten; vonseiten des Menschengeschlechtes wurde sie geleistet durch Maria; daraus läßt sich weiter schließen auf die persönliche und reelle Allgemeinheit der Gnadenvermittlung durch Maria. Weiter ergibt sich die geistige Mutterschaft Marias gegenüber dem mystischen Leibe Christi als Erweiterung ihrer Mutterschaft Christi. Lennerz.

219. J. M. Bover, *S. Irenaeus Lugdunensis, universalis mediationis B. Mariae V. egregius propugnator*: *AnalSacrata* 1 (1925) 225—241. — Irenäus lehrt im Anschluß an Paulus, daß wir erlöst sind durch Christus, durch seinen Gehorsam am Kreuze, und in Christus, indem er uns zu Gliedern seines mystischen Leibes macht. In beiden Beziehungen hat Maria Anteil am Erlösungswerke. Drei Texte (*Adv. haer.* 3, 22, 4; 5, 19, 1; *Demonstr. c.* 33) stellen Marias Gehorsam als Ursache unseres Heiles hin, „*secundariam autem, veram tamen*“. Maria „*ex mente Irenaei vere potest dici hominum Co-redemptrix*“ (231). Ihren Gehorsam übte sie, indem sie in die Menschwerdung und in die Erlösung und in die Übernahme ihres Anteils an beiden Werken (230) einwilligte. Zwei Texte (*Adv. haer.* 4, 33, 4 u. 4, 33, 11) lehren die allgemeine Mutterschaft Mariä über die Glieder des mystischen Leibes Christi. — „*Redemptionis cooperatio habetur potissimum in fidei oboedientia, qua B. Virgo in Redemptoris maternitatem libere consensit*“ heißt es im Schlußwort (240). Das wird manchen zu wenig sein. Siehe die nächste Nummer. Deneffe.

220. J. M. Bover, *B. V. Maria, hominum Co-redemptrix*: *Greg* 6 (1925) 537—569. — Die Erörterungen über die allgemeine Mutterschaft Mariä wenden sich mehr und mehr der Frage zu, ob und wie Maria einst beim Erlösungswerk mitgewirkt habe. Daß sie uns jetzt alle Gnaden erteilt, ist nicht umstritten. B. bringt eine Reihe von Traditionszeugnissen, in denen Maria als „*Adiutrix redemptionis*“, als „*hominum redemptio*“, als „*Redemptrix*“ und schließlich als „*Co-redemptrix*“ bezeichnet wird. Als erster Fundort für den letzteren Titel wird, allerdings nur nach Godts, das *Mariale* (*sermo* 2) des Bernardinus de Bustis († ca 1500) angegeben;

dann kommen Salmerón, De Vega, der hl. Alfons von Liguori. Im 19. Jahrhundert häufen sich die Stellen. Aus der letzten Zeit werden etwa 30 Theologen namhaft gemacht, die den Titel auf Maria anwenden. Es fällt mir auf, daß B. selbst die Mitwirkung der allerseligsten Jungfrau bei der Erlösung fast nur (540) oder vorzüglich (556) darin sieht, daß sie ihre Zustimmung zu der Menschwerdung Christi und zur Erlösung gab. Das ist freilich eine Mitwirkung, wenigstens eine entfernte. Aber bedeutende Zeugnisse, wie vom hl. Antoninus: „Fuit adiutrix redemptionis per compassionem“ (545), von Ernardus, von Benedikt XV. weisen auf eine andere Art der Mitwirkung hin. D.

221. J. Ernst, Die leibliche Himmelfahrt Mariä und der Glaube der Kirche: ThPrQschr 78 (1925) 34—45 260—273. — Siehe den ersten Artikel dieses Heftes.

222. P. Minges, Über die Definierbarkeit der Lehre von der leiblichen Himmelfahrt Mariä: ThPrQschr 78 (1925) 546—557. — Siehe den ersten Artikel dieses Heftes.

223. M. Bäuerle, Lehre des hl. Bonaventura über das Gnadenvollmaß der Gottesmutter: FranzStud 12 (1925) 177—184. — Der Verfasser tritt mit beachtenswerten Gründen (Väterstellen, Papstworte, Schlußfolgerung) für die Ansicht des hl. Bonaventura ein, wonach Maria zwar bis zum Augenblick, da sie ihr göttliches Kind empfing, in der Gnade gewachsen ist, aber von diesem Augenblick an die unvermehrte Fülle der heiligmachenden Gnade besaß. Sie verdiente noch ähnlich wie Christus: für uns die Zuwendung der Gnaden Christi, für sich Verherrlichung des Leibes und Vermehrung der äußern Glorie. — Es scheint aber, als ob die von Vätern und Pius IX. ausgesprochene Gnadenfülle als relative, dem jeweiligen Zeitpunkt entsprechende aufgefaßt werden könne; allerdings redet Joh. Damszenus von Unveränderlichkeit. D.

224. J. Gspann, Cunctas haereses sola interemisti: ThGl 17 (1925) 336 bis 341. — In einer kurzen „Skizze“ wird gezeigt, wie die Mariologie eng verbunden ist mit den Hauptdogmen von dem einen Gott, von der heiligsten Dreifaltigkeit, der Menschwerdung des Wortes, der Erbsünde, der Gnade, der Auferstehung. D.

225. S. Landersdorfer, Der Sündenfall: ThGl 17 (1925) 38—60. — Der Sinn der Genesiserzählung soll dieser sein: Zwei Vorzüge hat Jahve vor den Menschen voraus: 1. die Erkenntnis von Gut und Böse, d. h. die Macht, Leben zu schaffen, und 2. ewiges Leben. Beider Vorzüge Erwerb ist für den Menschen an den Genuß der Früchte bestimmter Bäume geknüpft. Gott hatte dem Menschen das ewige Leben durch den Genuß der Frucht des Lebensbaumes zgedacht; er wollte ihm aber die „Erkenntnis von Gut und Böse“, also die Fortpflanzung seines Geschlechtes, vorenthalten. Gottes Gebot übertretend, nahm der Mensch sich eigenmächtig die verbotene Frucht vom Baume der Erkenntnis. Der Genuß dieser Frucht weckt im Menschen die Konkupiszenz und erschließt ihm so das Geheimnis, neues Leben zu schaffen. Zur Strafe nimmt ihm Gott das ewige Leben. Nun lebt zwar die Spezies in den Nachkommen fort, aber das Individuum ist zum Absterben verurteilt. Gregor von Nyssa läßt das Leben im Paradiese dauernd ein jungfräuliches sein, einigermaßen auch Chrysostomus und Hieronymus. Auch wenn Gott die Fortpflanzung ursprünglich nicht wollte, konnte er doch die Vorbedingungen zur Fortpflanzungsmöglichkeit dem Menschen von Anfang an geben. Der Fortpflanzungsbefehl 1 Mos. 1, 28 steht jetzt an falscher Stelle und ist als nach 3, 21 gesprochen zu denken. Auch ohne geschlechtliche Fortpflanzung hätte Gott den ersten Menschen weitere Individuen zugesellen können. — Schwerlich wird der Theologe sich mit dieser Erklärung des Verfassers befreunden können. Aus Kreisen

der Seelsorgspraxis heraus kam die Frage: Wie soll man dann den Leuten noch von der Erhabenheit und Heiligkeit der Ehe reden, wenn diese gegen Gottes Willen durch die Sünde des Menschen eingeführt worden ist? Daß ein so bedeutsamer Vers wie 1 Mos. 1. 28 willkürlich verschoben werden muß, damit die Erklärung der Heiligen Schrift nicht widerspreche, ist gewiß auch keine Empfehlung dieser neuen Auffassung. Lange.

226. K. Fruhstorfer, Wider die sexuelle Deutung der Urkunde: ThPrQschr 78 (1925) 56—62. — Außer Dichtern und Okkultisten werden als Vertreter einer sexuellen Deutung genannt der Talmud, Klemens von Alexandrien und in unsern Tagen Deussen, Moritz Engel, Ehrlich, Gunkel, Greßmann, unter den Katholiken Rießler, sodann vor allem ein Vertreter der psychoanalytischen Schule, Ludwig Levy, dessen Phantasie die tollsten Erfindungen als Sinn der Bibel aufischt. Soweit die Genannten Gründe vorbringen, werden diese kurz und klar widerlegt. — Es hätten noch hinzugefügt werden können: Edwin Albert, Ein neuer Erklärungsversuch von Gen. 2 und 3: ZAtWiss 33 (1913) 161—191; Lina Keßler, Welche Deutung fordert die Geschichte vom Sündenfall ihrem Zusammenhang nach? ZAtWiss 35 (1915) 26—44; Hugo Greßmann, Die Paradiessage, in der Festgabe zu Harnacks 70. Geburtstag (1921) 24—42. L.

227. K. Feckes, Die Stellung der nominalistischen Schule zur aktuellen Gnade: RömQschr 32 (1924) 157—165. — Der Wert der kurzen, aber inhaltreichen Arbeit besteht in dem Nachweis, daß die bekannten gnadenfeindlichen und zum Teil semipelagianischen Anschauungen eines Ockham und Biel über die Kräfte der gefallenen Natur und die Disposition auf die Rechtfertigungsgnade keineswegs Gemeingut der ganzen nominalistischen Schule sind. Der „venerabilis inceptor“ und der „ultimus scholasticus“ stehen hier auf der äußersten Linken und stimmen mit Durandus überein. Schon bei Holkot, Godham und Almain ist es nicht zweifellos, daß sie bei den in Frage stehenden Leistungen jedes „auxilium speciale“ ausschließen. Gerson nimmt eine unklare Mittelstellung ein. Heinrich von Langenstein erklärt es für den gefallen Menschen unmöglich, Gott mehr als sich selbst zu lieben. Bei Peter d'Ailly und Marsilius von Inghen wird es besonders klar, daß der Ausdruck „ex puris naturalibus“ unter Umständen bloß die habituelle Gnade, nicht jedes „speciale Dei auxilium“ ausschließen soll. Marsilius glaubt, daß seine Lehrer in der Sache übereinstimmen, mögen sie nun die Frage, ob der Mensch „ex puris naturalibus“ die erste Gnade „de congruo“ verdienen könne, bejahen oder verneinen. Erstere verstehen: der Mensch „ex illo speciali Dei auxilio praeventus“, letztere: „non ex puris naturalibus a Deo specialiter non adiutus“. John Mayr, Heinrich von Oyta und am meisten Gregor von Rimini gehen sogar in das entgegengesetzte augustinensische Extrem über, indem sie zu jedem moralisch guten Werk des gefallen Menschen eine spezielle Gnadenhilfe verlangen. So zeigt denn diese Studie in Bezug auf die ockhamistische Schule, was Denifle, Minges, Jos. Klein u. a. in Bezug auf Thomisten und Skotisten geleistet haben: wie wenig allgemeine Sätze über den Semipelagianismus der Spätscholastik berechtigt sind. L.

228. K. Thieme, Zu den neuesten Problemen der lutherischen Rechtfertigungslehre: ZThK 6 (1925) 351—381. — Th. nimmt hier Stellung zu verschiedenen Fragen, die augenblicklich die lutherischen Theologen sehr beschäftigen, und zwar vor allem gegen Holl und Barth und deren Schüler. 1. Fragen betreffs der Bedeutung Christi für Luther. Das Fundament der Gnadengewißheit ist für Luther die äußere Wirklichkeit des Gottmenschen, nicht eine unmittelbare göttliche Erleuchtung. In der Stellung zur Frage: Ist das göttliche Rechtfertigungsurteil analytisch oder synthetisch? kommt bei Holl das Interesse an der Rechtfertigung aus dem Glauben allein nicht zu seinem vollen Recht. Er übertreibt die „unio

mystica“ mit Christus in der Rechtfertigungslehre des Reformators, während anderseits Gogarten nicht minder übertreibt, wenn er sagt: „Man kann sich Luthers Verhältnis zu Christus nicht unmystisch genug vorstellen.“ 2. Fragen betreffs der Bedeutung des Glaubens. Luthers Glaube ist mit stärkstem Affekt verschmolzen, ist Christuserlebnis, also nicht bloßer „Hohlraum“ (Karl Barth) oder „reine Sachlichkeit“ (Brunner). Th. hält es mit Elert, der gegen Holl und Hirsch mit ihrer „gratia irresistibilis“ oder Alleinwirksamkeit Gottes für die menschliche Willensfreiheit eintritt. Wohl mit Recht sieht Pater Przywara stürmische Prädestinationskämpfe heraufziehen. Nach Luther gibt der rechtfertigende Glaube ein neues Herz, also durchaus eine Qualitätsänderung des Menschen. 3. Fragen, welche die ethische Seite der Rechtfertigung betreffen, besonders durch Ottos Scheidung von Rationalem und Irrationalem in der Religion aufgeworfen. Th. faßt Gott als „heilige Liebe“, als „väterliche, göttliche Güte und Barmherzigkeit“, wobei „göttliche“ den Einschlag des Numinosen enthält. Gegen Rade wird betont, daß Luther den Primat der religiösen Betätigungen vor den sittlichen vertrat: „Gott und die Seele“, wie bei Augustin und Bernhard. L.

229. P. Sprenger, Vivificatio nach Paulus und deren Bedeutung und Wert für die evangelische Rechtfertigungslehre. Ein systematisch-theologischer Versuch. (76 S.) Leipzig 1925, A. Deichertsche Verlagsbuchh. — Biblische und dogmatische Theologie sollen hier verbunden werden. Bei Paulus wird die „vivificatio“ 1. als Glaubensinhalt, 2. als gegenwärtiges Glaubenserlebnis behandelt. Melanchthon und Calvin sind die zwei reformatorischen Haupttypen. Ersterer versteht unter „vivificatio“ stets die psychische Wandlung, die große Freude als Wirkung des Evangeliums auf den Menschen. Calvin versteht darunter das neue sittliche Leben. Die Absicht der Reformatoren war richtig, aber ihre Deutung oft nicht genügend oder falsch. Reformatorische Einseitigkeit muß überwunden werden. Das Erwachen des Wunsches, um Christi willen von Sünde frei zu werden, um andern ein Segen sein zu können, bedeutet schon an sich „mortificatio“ und „vivificatio“. Zum Schluß folgt eine Auseinandersetzung mit der Psychologie und ihren Ansprüchen gegenüber der Dogmatik. — Wie nicht anders zu erwarten, wird der ungeschriebene protestantische „Index librorum prohibitorum“ aufs gewissenhafteste beobachtet: das Literaturverzeichnis ist absolut katolikenrein. Um so unbefangener kann S. 54 die „Feststellung“ gemacht werden, daß bis zu den Reformatoren „der Begriff ‚vivificatio‘ eine wesentliche Bedeutung nie gehabt hat“. Verfasser ist mit Recht der Meinung, die Botschaft von Sündenvergebung habe keinen Sinn, wenn nicht daneben oder als darin enthalten die Sündenbefreiung tritt. Sein letztes Ziel ist: „Zusammenschau von ‚justificatio‘ und ‚vivificatio‘“ (16). Daß der katholischen Theologie von jeher die Rechtfertigung in der Verleihung eines übernatürlichen Lebensprinzips, also in einer „vivificatio“ bestand, worüber sich schon in der Hochscholastik die eingehendsten Untersuchungen finden, scheint Verfasser nicht zu wissen, oder er läßt sich dadurch wenigstens nicht in seiner oben genannten „Feststellung“ stören. Mit der griechischen Akzentlehre steht er offensichtlich auf gespanntem Fuß. L.

230. A. Żychliński, De supernaturali vitalitate gratiae sanctificantis virtutumque infusarum quaestio brevis: DivThom(Fr) 3 (1925) 445—452. — Zur Diskussion steht die Frage: Hat die Vitalität unserer übernatürlichen Handlungen als ihre einzige Quelle die aus der Vitalität der Seele herührende natürliche Vitalität der Seelenfähigkeiten, oder besagt sie eine eigene übernatürliche Vitalität, die sich aus einer übernatürlichen Vitalität der heiligmachenden Gnade herleitet? Verteidiger der ersteren Ansicht sind u. a. Balt. Navarrete und Paulus Nazarius. Doch überwiegt bei den Thomisten die andere Meinung. Zu Gunsten derselben werden Texte des

hl. Thomas mit Erläuterungen von Gotti und Godoy, ferner die Autorität anderer Theologen, insbesondere Vinz. Ferre und Scheeben, endlich theologische Vernunftgründe angeführt. Die eingegossenen Tugenden haben eine eigene übernatürliche Vitalität, folglich auch die heiligmachende Gnade. Die Natur eines übernatürlichen Akzidens steht damit nicht im Widerspruch. L.

231. O. Faller, Griechische Vergottung und christliche Vergöttlichung. (De Graecorum et Christianorum Deificatione): Greg 6 (1925) 405—435. — Die griechische Vergottungslehre wurzelte in der Vermenschlichung der Götter und im Totenkult. Sie äußerte sich vor allem im Mysterienwesen und in der Philosophie (Plato, Kyniker, Aristoteles, Stoiker, Epikur, Philo, Neuplatoniker). Die christliche Vergöttlichungslehre geht auf die im A. T. gelehrt Gottebenbildlichkeit des Menschen zurück. Von Anfang an (Matth. 5, 48) erhebt sie die Forderung der Verähnlichung mit Gott durch ethisches Vollkommenheitsstreben. Die sakramentale Vergöttlichung ist grundverschieden von der magisch gewirkten Vergottung der heidnischen Mysterien. Kein größerer Gegensatz ist denkbar „als der zwischen der Mysteriennacht von Eleusis und der Osternacht in Rom“ (424). Paulus und Johannes zeigen geringe Spuren einer Übertragung der heidnischen Mysteriensprache auf die christliche Lehre. Erst Justin wendet den Ausdruck $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$ auf den vergöttlichten Menschen an. Im Kampf gegen den beinahe fatalistischen Vergöttlichungsglauben der Gnostiker setzt mit Irenäus die systematische Ausbildung der Vergöttlichungstheologie ein. Klemens von Alexandrien nimmt mit Bewußtsein alles ihm brauchbar scheinende aus griechischer Philosophie und Mysteriensprache in die christliche Redeweise hinüber. Aber gerade bei ihm sind die gewaltigen Unterschiede klar zu erkennen. Alles Mythische und Zaubhafte, alle Makeln des Polytheismus und Pantheismus sind abgestreift. Der Vergöttlichungsprozeß beginnt nach Klemens in der Taufe, wird gefördert durch die „göttliche Nahrung“ der Eucharistie und verlangt als sittliche Leistung die ethische Vergöttlichung durch ethischen Anschluß an Christus. Nur dies führt zur endgültigen Vergöttlichung dessen, „der ein Gott sein wird“. Ps. 81 gab die Berechtigung, dem Schlagwort $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$ der heidnischen Philosophie christlicherseits dasselbe zündende Wort entgegenzustellen. Die christliche Vergöttlichungslehre wächst organisch aus den Grundwahrheiten des Christentums heraus und wäre herausgewachsen, auch wenn es niemals griechische Mysterien und griechische Philosophie gegeben hätte. L.

232. A. Mitterer, Die sieben Gaben des Heiligen Geistes nach der Väterlehre: ZKathTh 49 (1925) 529—566. — Die Väter entnahmen ihre Lehre dem klassischen Text Is. 11, 2 f. und einigen andern Schriftstellen (z. B. Zach. 4, 2 und Offb., die sieben Geister). Eingehender werden Augustin, Gregor der Große und Maximus der Bekenner besprochen. Ergebnisse: Die sieben bei Isaias aufgezählten Dinge sind nach den Vätern Einwirkungen des Heiligen Geistes, haben eine gewisse Ähnlichkeit mit den Charismen und besonders mit den Tugenden, denen sie vielleicht identisch sind. Sie ruhen zunächst und mit Vorzug auf Christus, sodann aber auch auf seiner Kirche und auf allen lebendigen Gliedern seines mystischen Leibes, sind also mit dem Gnadenstand verbunden. Alle Väter finden bei Isaias eine Siebenzahl, und Hieronymus bezeugt, daß auch die Juden von einer Siebenzahl der Gaben des Heiligen Geistes redeten (trotzdem der massoretische Text eine Sechszahl nahelegen könnte). Die Siebenzahl soll zunächst die Fülle des Heiligen Geistes und seiner Gnadenwirkungen ausdrücken. Neben dieser allgemeinen Deutung findet sich, aber nicht einmütig, eine spezifische, die eine besondere Klasse von sieben unter sich artverschiedenen Gaben beim Propheten ausgesprochen sieht. Von Alexandrien (Klemens und Origenes) ausgehend, wurde diese Auffassung von den vier großen lateinischen

Vätern ausgebildet, am kühnsten von Ambrosius. Doch wurde ihr von antiochenisch gerichteten Exegeten widersprochen, die hier das richtigere hermeneutische Verfahren vertreten. Einen einmütigen Väterkonsens über die spezifische Siebengabenlehre und die entsprechende Erklärung von Is. 11 kann man somit wohl nicht mit Recht behaupten. L.

223. Guy de Broglie, *De la place du Surnaturel dans la Philosophie de saint Thomas*: RechScRel 14 (1924) 193—246 481—496. — Thomas führt C. gent. 3, 50 aus dem Prinzip: „Desiderium naturale nequit esse inane“, den philosophischen Beweis dafür, daß das letzte Ziel des Menschen in der seligen Gottesschau bestehe. Die Möglichkeit der Gottesschau durch den geschaffenen Verstand läßt sich in der Tat aus dem Seligkeitsverlangen metaphysisch beweisen. Zum Wesen eines jeden geschaffenen Geistes gehört es, zwar bestimmt abgemessene Kräfte zur Tätigkeit, aber unbegrenzte Wünsche zum Empfangen zu haben. Gott kann mit voller Freiheit das Ziel bestimmen, entweder das den Kräften entsprechende oder aber das den weitergehenden Wünschen entgegenkommende. Mit der Vernunft beweisen läßt sich nur, daß die Verwirklichung des natürlichen Sehns, Gott zu schauen, innerlich und äußerlich absolut möglich ist, daß sie in sich nicht absurd ist und daß auch jenes „Agens“ existiert, das sie schenken könnte. Jeder Potenz muß ein Akt entsprechen; das beweist der Begriff der Potenz und der Begriff des Universums. Die scheinbaren Widersprüche bei Thomas lösen sich auf, sobald man unterscheidet: Als „desiderium absolutum et efficax“, als „voluntas completa“, geht der „appetitus naturalis“ nur auf die mit den natürlichen Kräften erreichbaren Güter. Doch als „incompleta voluntas“, als „inefficax velleitas“ geht er weiter, und zwar auf die Anschauung Gottes. Zu diesem höchsten Gut ist die Natur wesentlich geneigt; indes kann es gerade wegen seiner unvergleichlichen Vorzüglichkeit nur reine Gnadengabe Gottes sein. Wenn Gott uns die Liebe dazu einflößt, verpflichtet er sich noch nicht, seine Allmacht uns zur Erreichung desselben zur Verfügung zu stellen. Die beste Formel hat Thomas In Boeth. de Trin. q. 6, a. 4 ad 5. Damit ist nicht gesagt, daß wir die Möglichkeit aller übernatürlichen Mittel erkennen können. Bedeutende Autoritäten erklären Thomas in dieser Weise, zumal Ferrariensis. Heutzutage ist freilich eine andere Erklärung verbreiteter. L.

224. R. Mulard, *Désir naturel de connaître et vision béatifique*: Rev-ScPhTh 14 (1925) 5—19. — Wie zu erwarten, blieben die Ausführungen de Broglies nicht ohne Widerspruch. M. mag nicht annehmen, daß Kajetan und viele andere den Meister so mißverstanden haben. Daß Thomas sich öfters anders ausdrückt als seine späteren Erklärer, ist aus der Verschiedenheit der Gegner leicht verständlich. Diese bekämpften Irrtümer, welche den Abstand zwischen Natur und Übernatur leugneten oder verringerten. Thomas widerlegte arabische und jüdische Philosophen, nach denen Gott der niedrigsten Intelligenz, der menschlichen, völlig unzugänglich war. C. gent. l. 1—3 ist apologetisch, nicht eigentlich philosophisch. An den Stellen, die Schwierigkeiten machen, handelt es sich gar nicht um den Gegensatz von Natur und Übernatur. Wenn Thomas auch C. gent. 3, 57 in einer summarischen Zusammenfassung vom natürlichen Verlangen, die göttliche Substanz zu schauen, redet, so ist das gemäß 3, 51 zu verstehen: „pervenire ad divinam substantiam intellegendam“. Der geschaffene Geist will durch die zweiten Ursachen hindurch bis zur ersten Ursache selbst vordringen. Thomas stellt einfach mit Aristoteles das natürliche Verlangen zu wissen, d. h. aus den Ursachen zu erkennen, fest. Wenn die Offenbarung uns nun belehrt, daß diesem Verlangen in höherer Weise, durch die Anschauung Gottes, Genüge getan werden soll, so kann die Philosophie dagegen nichts einwenden. Sie stellt nur das natürliche Verlangen in communi fest, ohne die Art der Befriedigung zu bestimmen.

Gegen De Broglie spricht namentlich De ver. q. 22, a. 7. Oft, so 1, 2, q. 3, a. 8, setzt Thomas als Theologe die Glaubenswahrheit von der Bestimmung zur Anschauung Gottes schon voraus. L.

235. G. de Broglie, Sur la place du Surnaturel dans la Philosophie de saint Thomas. Lettre à m. l'abbé Blanche: RechScRel 15 (1925) 5—53. — De Br. verteidigt sich hier gegen die Kritik, die Abbé Blanche (RevPh 1924, 444—449) an seiner Thomaserklärung geübt hatte. Er betont aufs neue die Unterscheidung des vollen, absoluten Wollens und der bloßen bedingten Velleität. Letztere vermag auch zu gewissen Handlungen zu bewegen; ersteres setzt voraus, daß die Erreichung des Zieles irgendwie in unserer Macht steht. Jene Zweiteilung unseres Strebens hat ihr Analogon im Erkennen: „Cognoscere“ kann bedeuten: eine der Natur des Gegenstandes proportionierte „forma intelligibilis“ im Geiste haben (quid est) oder etwas nur irgendwie zum Terminus des Erkenntnisvermögens haben. Thomas will nur ersteres ausschließen, wenn er leugnet, die Natur könne das übernatürliche Ziel auch nur denken. Es folgen sehr zur Kritik herausfordernde Ausführungen über die „perception expérimentale“ und den „contact savoureux, direct et réel“ des natürlichen und entsprechend des übernatürlichen Zieles, wodurch ein ernstes Ins-Auge-Fassen des betreffenden Zieles erst möglich werden soll. Nur die Offenbarung kann die Tatsächlichkeit des übernatürlichen Zieles kundtun, und es muß außerdem noch die eingegossene Tugend des Glaubens hinzukommen, um durch eine „perception expérimentale“ dieses Ziel als das unsere zu erkennen, die notwendige Vorbedingung, um nach ihm durch übernatürliche Tugendakte zu streben. Die Spezifikation der übernatürlichen Erkenntnis- und Willensakte bleibt durchaus gewahrt. Hier wird von der „prima Veritas“ als Formalobjekt des Glaubens in einer mysteriös-unfaßbaren Weise geredet, die sich sehr zu ihren Ungunsten von der begrifflich klaren Ausführung des Vatikanums unterscheidet. Die Beweisführung aus „Contra gent.“ wird aufrecht erhalten. Buch 1—3 sind Philosophie in apologetischer Absicht mit gelegentlichen theologischen Ergänzungen. Die Abhandlung über die Glückseligkeit ist Kern und Stern des dritten Buches, daher ohne Frage philosophisch. Ferrarisenis und Kajetan stehen hier in unversöhnlichem Gegensatz. Spätere Thomisten haben einen unzusammenhängenden Kompromiß versucht. L.

236. G. de Broglie, Autour de la notion thomiste de la Béatitude: ArchPh 3, 2 (1925) 55—96. — Auch hier werden die gleichen, schon aus den RechScRel bekannten Anschauungen als einzig berechnigte Deutung der Lehre des hl. Thomas entwickelt. Der thomistische Begriff der vollen Seligkeit enthalte auch die Befriedigung aller Velleitäten, einschließlich der „visio Dei“. Der Parallelismus in der Zweiteilung unseres Erkennens und unseres Strebens wird weiter ausgeführt. Unsere Behauptungen gehen über unser begriffliches Erkennen hinaus. Jede absolute Behauptung schließt ohne weiteres die Behauptung der Existenz der integralen Wahrheit ein, in der alle fragmentarischen Wahrheiten geeint werden. Ausdrücklich wird die erste Wahrheit freilich erst nach den Geschöpfen erkannt. Absolut volle Befriedigung gewährt dem Verstande nur das Schauen der ersten Wahrheit. Auf diese Velleität kann er nicht verzichten. Thomas kennt nicht jene volle natürliche Seligkeit, von der Kajetan und viele Molinisten reden. Der Selige hat freilich auch noch Velleitäten nach höheren Graden der Seligkeit; doch das ist kein Hindernis der vollen Befriedigung, da er im Besitze jenes höchsten Gutes ist, das die Gegenstände aller besondern Wünsche eminenten enthält. Sodann liebt er Gott ungleich mehr als seine eigene Seligkeit. Contra gent. 3, 50 ist philosophische Beweisführung, fragt aber nicht nach der Absicht Gottes, sondern nur nach dem innern Zweck unseres Lebens. Aristoteles behandelt die Frage nach dem letzten Ziel

bloß psychologisch, Thomas dagegen in platonischer Metaphysik. In einer dem „argumentum ex gradibus“ verwandten philosophischen Beweisführung weist er nach, daß das volle Glück, die Anschauung Gottes, ein in sich denkbare und möglicher Gegenstand ist. In der Lösung möglicher Einwendungen wird der Begriff des bedingten Wollens und der Velleität genauer untersucht und betont, daß ein metaphysischer Beweis, in sich betrachtet, niemals bloße Probabilität bietet. L.

237. P. Lozano, *Naturaleza afectiva de la visión beatífica según Santo Tomás: CiencTom* 31 (1925) 321–347. — In früheren Abhandlungen hatte L. die Lehre des hl. Thomas erklärt, die Theologie fasse in höherer Einheit alle Vollkommenheiten zusammen, die den spekulativen und die den praktischen Wissenschaften eignen (siehe besonders S. th. 1, q. 1, a. 4 und 5). Unter der gleichen Rücksicht wird jetzt die Ansicht des Englischen Lehrers von der beseligenden Gottesschau untersucht, und das Ergebnis ist das gleiche: Die „visio beatifica“ ist im vollsten Sinne affektiv und praktisch, natürlich ohne aufzuhören, die reinste Beschauung zu sein (323). In Form eines Kommentars zu S. th. 1, 2, q. 4, a. 4 wird ausgeführt: Ein Erkennen, das in wesentlichen Beziehungen zu einer vorausgehenden, begleitenden und folgenden Rektifikation des Willens steht, ist ein durchaus affektives und praktisches Erkennen. Weil unter allen irdischen Erkenntnisarten die mystische Beschauung der seligen Gottesschau am nächsten kommt, werden die Erfahrungen der Mystiker, insbesondere des hl. Johannes vom Kreuz, zur Bestätigung herangezogen. Mit De Medina ist zu sagen: „Visionem beatam esse eminenter practicam et speculativam“ (346). L.

238. P. Charles, *Le concile du Vatican et l'acte de Foi: NouvRevTh* 52 (1925) 513–537. — Der Aufsatz handelt vorwiegend von dem irigen System, das dem Konzil der Anlaß zu seiner Lehre vom Glaubensakt wurde. Wie kam Hermes infolge seiner persönlichen Entwicklung zu seiner Auffassung? Darlegung dieser Lehre, ihre Verurteilung durch Gregor XVI., die vergeblichen Bemühungen seiner Anhänger, die Verurteilung rückgängig zu machen. Hermes hat nicht in rationalistischer Weise die Glaubensgeheimnisse innerlich evident machen wollen; er kam vielmehr durch ein höchst eigenartiges indirektes Verfahren mit Hilfe von Postulaten der praktischen Vernunft zu seinen „nötigenden Gründen“. Die Kirche lehrt gegen Hermes: Die Gnade des Glaubens ist nicht allein „une force de rectitude dans la conduite“, sondern auch „une lumière intime dans l'esprit“. Wie sie das ist und in welcher Weise sie wirkt, das mögen die Theologen zu erforschen suchen. — Seite 535 wird irrtümlicherweise Kleutgen statt Denzinger als Verfasser des Werkes „Vier Bücher von der religiösen Erkenntnis“ angegeben. L.

239. D. Chenu, *Pro fidei supernaturalitate illustranda: Xenia thomistica* 3 (1925) 297–307. — Abälard ist zwar kein eigentlicher Rationalist, aber hat zwischen äußerer Kreditabilität und innerer Intelligibilität der Glaubenswahrheiten nicht zu unterscheiden gewußt. Auf ihn geht die Unterscheidung eines doppelten Glaubens zurück. Wilhelm von Auxerre hebt die Übernatürlichkeit des Heilsglaubens scharf hervor. Eine Bekräftigung dieses Glaubens oder eine Förderung zu ihm hin erblickt er in der „fides informis“ (= „fides acquisita“). Jetzt wurde dieser Dualismus in der Lehre vom Glauben ziemlich allgemein. Ansehen verliert ihm der Text aus Joh. Damascenus, *De fide orth.* 4, 10. Die bekannte Ausführung der *Summa theologiae* des Alexander Hal. über das Verhältnis von „fides acquisita“ und „infusa“ wird diesem abgesprochen. Es sei eine Amplifikation der von Philipp de Greve in seiner *Summa* vorgetragenen Lehre. Albert der Große hat die Lehre von dem doppelten Glauben reduziert und die „fides acquisita“ wenigstens „implicite“ verworfen. Thomas hat dies vollendet. Die aristotelische Metaphysik mit ihrer Lehre von der Spezifikation der Habitus

durch das Objekt ermöglichte ihm, das der Substanz nach Übernatürliche von allem, was zum Bereich der natürlichen Vernunft gehört, scharf zu unterscheiden, während die augustinische Psychologie seiner Vorgänger stets die Tendenz hatte, diese Grenze zu verwischen. Die Unterscheidung des klassischen Textes S. th. 2, 2, q. 1, a. 4 ad 2 offenbart die Originalität und Tiefe des Aquinaten. Wilhelm von Paris hatte die gleiche Unterscheidung bloß materiell und ohne wirkliches Verständnis ihres Sinnes. L.

240. H. Lang, Verstand und Glaubensakt nach Thomas von Aquin: ThQschr 105 (1924) 192—225. — Anschließend an die Kontroverse Adam-Stufler über den Gewißheitsgrund des göttlichen Glaubens untersucht L. die Lehre des hl. Thomas. Seine Erklärung stimmt Adam darin zu, daß bei jemand, der den eingegossenen Glaubenshabitus besitzt, die natürlichen Glaubwürdigkeitsmotive zeitlich und psychologisch nicht das erste sein können. In der logischen Ordnung der Teilakte des Glaubensvorganges bleibe freilich die natürliche Erfassung Gottes das erste (215 f.). Die klassische Thomasstelle 2, 2, q. 1, a. 4 ad 2 deutet L. anders als Stufler, Gardeil und die vatikanischen Theologen. „Eine natürliche Evidenz der Offenbarungstatsache leugnen wir also“ (219). Stufler habe Adam mißverstanden, wenn er annimmt, daß dieser die Gewißheit „von einem gemütsmäßigen Erleben unmittelbarer Inspiration“ ableite. „Dazu kommt Stufler, indem er objektiven Gewißheitsgrund und subjektives Gewißheitsgefühl zusammenwirft. Adam scheint nicht unschuldig an diesem Mißverständnis.“ L.

241. L. Houtepen, De rol van den wil in de Geloofsact: StudCath 1 (1924/25) 297—306. — Im Anschluß an Thomas wird dargestellt: 1. Die Tatsache, daß der Wille mitunter eine feste Zustimmung zustande bringt; 2. die psychologische Erklärung und 3. die kritische Rechtfertigung dieser Tatsache. Der Wille kann die feste Zustimmung befehlen, wenn diese ein Gut für den Menschen ist. Sie ist aber unter Umständen ein sittliches und auch ein nützliches Gut. Wenn eine Wahrheit bzw. beim Glaubensakt die Glaubwürdigkeit des Zeugen so evident ist, daß ein Zweifel mit Evidenz als unvernünftig erkannt wird, dann ist der Wille berechtigt oder auch verpflichtet, die feste Zustimmung zu befehlen. Diese Lehre hält die rechte Mitte zwischen dem Antiintellektualismus und einem übertriebenen Intellektualismus. L.

242. J. Klein, Der Glaube nach der Lehre des Johannes Duns Scotus: FranzStud 12 (1925) 184—212. — Scotus faßt den Glaubensakt viel strenger intellektualistisch als Thomas. Nicht der Wille ist die Wirkursache, sondern das wirklich gegenwärtige Objekt ruft auf intellektuelle Weise die Zustimmung hervor. Ist nach Thomas die Wahrhaftigkeit des Zeugen der Zustimmungsgrund, so will Scotus dies nur für den erworbenen Glauben gelten lassen. Für den eingegossenen zieht er die Theorie vor, daß Gott nicht durch seine offenbarende Ursächlichkeit, sondern als das Urobjekt, in dem alle andern Wahrheiten enthalten sind, das eigentliche Ziel der Glaubenszustimmung ist. Von diesem Urobjekt, von der Essenz Gottes selbst, strahlt erleuchtend eine gnadenhafte Generalinfluenz aus und weckt im geschöpflichen Intellekt, der durch den eingegossenen Glaubenshabitus für diese aktuellen Gnaden empfänglich gemacht ist, den übernatürlichen Glaubensakt. Der Habitus ist also nicht wie bei Thomas Empfangsstation für unsere geschöpflichen Willenskommandos, sondern für die erleuchtende übernatürliche Generalinfluenz Gottes. Dadurch, daß der Intellekt Gott selbst als Urobjekt ergreift, wird er von ihm selbst ergriffen, indem das Erstobjekt durch seine Gegenwart auf ihn einwirkt. Der Intellekt braucht sich somit auch nicht auf seine eigene matte Zwischenerwägung: dies ist geoffenbart, also wahr, zu stützen. Scotus ist frei von jedem Pelagianismus und Semi-pelagianismus, ja er ist „der Fundamentator des späteren Thomismus“. L.

243. St. v. Dunin-Borkowski, Der übernatürliche Glaubensakt nach seinem seelischen Aufbau: *StimmZeit* 109 (1925) 281—293. — In Band 108 (433—447) hatte der Verfasser den natürlichen echten Glauben an das menschliche Zeugnis psychologisch untersucht und ihn als einen in Aufbau und innerer Schichtung ungemein verwickelten Akt festgestellt. Hier werden nun die Ergebnisse jener Untersuchung auf den übernatürlichen Glaubensakt angewandt, der die gleiche psychologische Struktur aufweist. Die Gnade hat noch die besondere Aufgabe, in der Endzustimmung eine Festigkeit über alles hervorzubringen, indem sie im Willen ein ganz anders geartetes und ungleich größeres Vertrauen auf den göttlichen Zeugen hervorruft. — Auch wer lieber bei der um vieles einfacheren Glaubensanalyse von Pesch-Billot stehen bleibt, wird doch dankbar die zahlreichen und wertvollen Anregungen empfangen, welche die geistvolle und psychologisch bedeutsame Arbeit bietet, namentlich zur schärferen Unterscheidung des reinen Autoritätsglaubens von jeder Art von Wissen und zur Beleuchtung der gewöhnlich übergangenen Frage, weshalb man sich Gott gegenüber nicht mit der Anerkennung des Offenbarungsinhaltes durch das Zeugniswissen begnügen darf, sondern zur Leistung des echten Glaubens verpflichtet ist.

L.

244. K. Eschweiler, Die zwei Wege der neueren Theologie. Georg Hermes—Matth. Jos. Scheeben. Eine kritische Untersuchung des Problems der theologischen Erkenntnis. gr. 8° (337 S.) Augsburg 1926, Filser. M 8.— Das Buch, das uns kurz vor Redaktionsschluß zugeht, ist vom wissenschaftlichen Standpunkt aus durchaus abzulehnen. Eine Begründung dieses Urteils muß dem nächsten Heft vorbehalten bleiben.

L.

245. M. Pribilla, Zur dogmatischen Beurteilung des Glaubenszweifels: *StimmZeit* 109 (1925) 173—187. — Zur Behandlung steht die Frage, „ob das Vatikanische Konzil entschieden habe, daß kein Katholik, der unter dem Lehramt der katholischen Kirche den Glauben angenommen hat, ohne schwere Schuld seinen Glauben bezweifeln oder aufgeben könne“ (173). Der Verfasser vertritt die Auffassung, die Akten des Konzils (175 ff.) sowie der Wortlaut der vatikanischen Entscheidung (178 ff.) forderten eine Verneinung dieser Frage. Zur Bekräftigung werden einige allgemeine Erwägungen, unter anderem die ethisch und theologisch harten Folgen der entgegengesetzten Stellungnahme, beigelegt (182 ff.). Abschließend bemerkt der Verfasser, daß die im Kanon 1323 § 3 CIC. aufgestellte Norm jeden katholischen Theologen zwingt, mit einem klaren „Nein“ auf die Frage nach der Tatsache der Dogmatisierung der betreffenden Lehre durch das Vatikanische Konzil zu antworten. — Der Artikel führt eine Reihe beachtenswerter Momente an; die Streitfrage selbst bringt er aber nicht zum Abschluß; denn auf Grund der Akten des Vatikanischen Konzils und auf Grund des Wortlautes seiner Entscheidungen läßt sich mit weit größerer Wahrscheinlichkeit zeigen, daß eine authentische Stellungnahme des Konzils im Sinne der Bejahung einer persönlichen Schuldhaftigkeit stattgefunden hat. Die Rechtsnorm des Kanon 1323 § 3 („*Declarata seu definita dogmatice res nulla intelligitur, nisi id manifeste constiterit*“) ist ferner für die Lösung der rein historischen Tatsachenfrage der einmal stattgefundenen oder nicht stattgefundenen Dogmatisierung nicht entscheidend. Abgesehen von andern Gründen, ergibt sich das schon aus einer einfachen Überlegung. Denn auch bei wirklich stattgefundener Definition könnten über diese rein historische Tatsache später Unklarheiten und Meinungsverschiedenheiten entstehen; gewiß nicht so, daß deshalb die historische Tatsache in sich irgendwie eine andere würde, wohl aber so, daß für viele diese Tatsache der Dogmatisierung nicht mehr „offenbar feststeht“ („*manifeste constiterit*“). Es wäre sicher verfehlt, wollte sich jemand unter diesen Umständen zur Lösung der rein historischen Tatsachenfrage auf den Rechtssatz des Ka-

non 1323 § 3 berufen und damit beweisen, daß die Dogmatisierung nie stattgefunden habe und von jedem katholischen Theologen in Abrede gestellt werden müsse.

Hürth.

246. Franciscus Marín-Sola O. P., *Proponitur nova solutio ad conciliandam causalitatem physicam sacramentorum cum eorum reviviscentia*: DivThom(Fr) 3 (1925) 49—63. — Der Taufcharakter ist physisch veränderlich und empfängt durch jene Sakramente, die wiederaufleben können, jedesmal eine physische Veränderung („*modificatio physica*“), die dem Taufcharakter ebenso lange anhaftet, als die betreffenden Sakramente überhaupt wiederaufleben können: bei Buße und Eucharistie kommt sie also gar nicht oder doch nur für ganz kurze Zeit zustande; bei der Krankenölung dauert sie bis zur Genesung von der schweren Krankheit, bei der Ehe bis zur Lösung des Ehebandes, bei Firmung und Weihe bis zum Lebensende. Wenn das unfruchtbar empfangene Sakrament nun wirklich wieder auflebt, so verwendet Gott jene physische, dem Taufcharakter eingeprägte Modifikation als physisches Werkzeug zur physischen Hervorbringung der Gnade.

Umberg.

247. B. Durst O. S. B., *De characteribus sacramentalibus disquisitio methodologico-speculativa*: Xenia Thomistica 2 (1925) 541—581. — Weit über Thomas hinausgehend verlangt der Verfasser zur „*expositio scientifica completa*“ theologischer Sätze ein Dreifaches: 1. Darlegung der „*regula fidei proxima*“, d. h. wissenschaftlich genaue und zuverlässige Darstellung der Kirchenlehre über den Lehrsatz mit Angabe der „*qualificatio*“; 2. Darlegung der „*regula fidei remota*“, d. h. Darstellung der betreffenden Lehre in Schrift und Überlieferung, und zwar, wo nicht apologetische Zwecke verfolgt werden, im Lichte der Kirchenlehre, so daß ersichtlich wird, wie sich die Lehre, wenn sie von Christus oder den Aposteln nur in ihrem Keime vorgetragen wurde, unter dem Beistand des Heiligen Geistes zur gegenwärtigen Klarheit entwickelt hat; 3. spekulative Vertiefung und Verarbeitung der Offenbarungslehre. — In Anwendung der drei Forderungen, die an jede „*expositio scientifica*“ theologischer Sätze zu stellen sind, auf die Lehre vom dreifachen Charakter wird 1. der Sinn der tridentinischen Definition auseinandergesetzt (wobei wohl zu unrecht „*spirituale*“ in dem uns geläufigen Sinne gefaßt wird) und auch erklärt, worin des weiteren die Theologen übereinstimmen und auseinandergehen; 2. im Lichte der „*regula fidei proxima*“ wird dann auf die keimartige Darbietung der Lehre in Schrift und ältester Überlieferung hingewiesen und ihre Weiterentwicklung gestreift; 3. endlich werden die Ergebnisse auf Grund von einigen Äußerungen des hl. Thomas, die bereits Gemeingut der Theologie geworden, spekulativ verarbeitet und weitergeführt: Am „*sacerdotium Christi*“ (eigentlichst ausgeübt durch den Kultus des „*sacrificium reale*“ am Kreuz, in welchem all seine vorausgegangenen Kultakte, die „*sacrificia spiritualia*“ [= gute Werke] — auch das reale Coenaopfer — satisfaktorisch in „*actu secundo*“ wurden) nehmen die Menschen teil „*improprie*“ durch den Taufcharakter, „*magis proprie*“ durch den Weihecharakter; diese verleihen ihnen eine besondere Befähigung durch Empfang oder Spendung der Sakramente sowie durch Teilnahme oder Darbringung des Meßopfers in Vereinigung mit Christus (als dem „*agens principale*“) und seiner Kirche (als einem „*agens ministeriale*“) das große Opfer Christi, den einzig gottgefälligen Kultus, dem himmlischen Vater (wenigstens interpretative) ministerialiter anzubieten und so die Verdienste Christi sich oder andern „*ex opere operato*“ zuzuwenden. Während die auf Grund des Taufcharakters erfolgende Anbieten des „*cultus Christi*“ an Gott jene Gnaden erwirkt, deren der Mensch in seinem Privatleben bedarf, gewinnt die auf Grund des Firmcharakters geschehende Aufopferung jene Gnaden, die zum öffentlichen und sozialen Leben erfordert sind. Diese ganze gnadenbewirkende Tätigkeit bewegt

sich auf der Linie der moralischen Kausalität; schade, daß daneben — ganz überflüssig — noch eine physische behauptet wird. U.

248. J. Geiselmann, Kritische Beiträge zur frühmittelalterlichen Eucharistielehre: ThQschr 106 (1925) 23—65. — Das Fragment „De corpore et sanguine Domini“ (ML 118, 815), das bisher Haymo von Halberstadt († 853) zugeschrieben wurde, stammt aus dem 11. Jahrhundert. Seine Transsubstantiationslehre setzt die Berengarsche Kontroverse voraus. — Ebenso ist der bisher dem Ratherius von Verona († 974) zugeschriebene Brief über die Art der Wandlung (an Patrik; Migne 136, 646) in der zweiten Hälfte des 11. Jahrhunderts entstanden. Browe.

249. O. Lutz, Die Notwendigkeit der heiligen Eucharistie nach M. de la Taille: ZKathTh 49 (1925) 42—61. — Gegen die These M. de la Tailles, daß der Empfang der Eucharistie wenigstens „in voto“ allen Menschen „necessitate mediū“ zum Heile unerläßlich sei und tatsächlich schon in oder vor der Taufe statfinde, wird geltend gemacht, daß De la Taille wichtige Überlieferungszeugnisse (Denzinger n. 696 698 875) gar nicht oder zu wenig beachte, die Bedeutung der Taufe für die Rechtfertigung und Eingliederung in Christus unter einseitiger Erklärung von Röm. 6, 3—7 herabdrücke und schließlich die ganze Rechtfertigung und Einverleibung der Taufintention („opus operans“) des Erwachsenen und einem durch die Taufe dem Kinde eingegossenen „desiderium habituale Eucharistiae“ („causalitas reciproca“?) zuschreibe. UMBERG.

250. J. Beßler, Gregors des Großen Lehre über das Sühnopfer der heiligen Messe. — Gregorianische Messen: RottMschr 7 (1924/25) 16—21. — Das Meßopfer hat nach Gregor d. Gr. sündentilgende Kraft; unerläßliche Vorbedingung ist innere Reuegesinnung. Es tilgt auch die „culpa solubilis“, d. h. die läßliche Sünde der Verstorbenen, wenn diese eine solche Reinigung diessseits durch gute Werke zu erlangen verdienten. Die sog. „Gregorianischen Messen“ sind durch Gregors Erzählung vom Mönche Justus (Dial. 4, 55) sehr in Aufschwung gekommen, führen sich aber wohl auf den altchristlichen Gebrauch zurück, für die Verstorbenen am dritten, siebten und dreißigsten Tage heilige Messen zu lesen. U.

251. A. Rohner, Die Meßapplikation nach der Lehre des hl. Thomas: DivThom(Fr) 3 (1925) 64—91. — Als ein und dasselbe Opfer wie jenes am Kreuze hat jede einzelne Messe unbeschränkte Zuwendungsmöglichkeiten „in erster Intention“. Die Zuwendung selbst hängt ab von der Willensmeinung des Priesters und der „fides et devotio“ des Gläubigen, die sich besonders durch das Meßalmosen kundgibt. Recht und Pflicht im Sinne der strengen, wenn auch nicht ausgleichenden Gerechtigkeit, die Messe nach der Meinung des Stipendiumgebers zuzuwenden, entsteht „nicht in Kraft des Stipendiums, sondern kraft des positiven Gesetzes der Kirche, welches in Hinsicht auf das Stipendium, anlässlich des gegebenen und empfangenen Stipendiums aufgestellt wurde“ (77). Die Bestimmung des CIC can. 825 n. 2: „Numquam licet eleemosynam recipere pro Missa quae alio titulo debetur et applicatur“, ist rein positiver kirchenrechtlicher Natur und hindert nicht die Applikation derselben Messe (in erster Intention) zu andern Zwecken, für welche man nicht „ex titulo iustitiae, obedientiae, voti, promissionis onerosae strictae dictae“ applizieren muß. U.

252. A. Teetaert O. M. Cap., La confession aux laïques chez Albert le Grand: EphThLov 2 (1925) 530—542. — Bei Albert hat die Laienbeicht eine Bedeutung wie bei keinem Theologen vor oder nach ihm. Er nennt sie Sakrament, nicht in dem heutigen Sinne, sondern aus seiner Theorie heraus, daß die Reue die Materie und die Gnade die Form der Beicht ist. Browe.

253. E. Hugon, Celeberrima Controversia de Materia et Forma Sacramenti Ordinis iuxta recentissima studia: DivThom(Pi) 474—482. — Nach

dem Verfasser ist im lateinischen Ritus „essentialis materia sacramenti ordinis“ ausschließlich die „porrectio instrumentorum“, weil die Kirche auf dem Konzil von Florenz in dem „dogmatischen“ „Decretum pro Armenis“ diese „traditio instrumentorum“ für die Lateiner zur ausschließlichen „materia essentialis“ bestimmt hat. Daß die Kirche hierzu die Gewalt besitzt, wird durch die Tatsache bewiesen, daß sie sich dieselbe auf einem allgemeinen Konzil bei einer dogmatischen Entscheidung beigelegt hat. Dem steht auch nicht entgegen, wenn die Kirche lehrt: sie vermöge nichts „quoad substantiam sacramentorum“; denn unter „Substanz“ ist die Substanz der „significatio“ und der „res significanda“ zu verstehen, die unverändert bleibt, ob nun als „materia significans“ die „manuum impositio“ oder die „porrectio instrumentorum“ benützt wird (479). — So wertvoll die Darlegungen des Verfassers sind, so darf doch nicht übersehen werden, daß die gegnerischen Auffassungen die vom Verfasser angeführten Gründe nicht verkannt haben und doch nicht zu der Schlußfolgerung des Verfassers gelangten. Die Streitfrage wird wohl noch weiterer Klärung bedürfen. Hürth.

254. M. Quera, El decreto de Eugenio IV para los Armenios, y el sacramento del orden: EstudEcl 4 (1915) 138—153 237—250. — Der Verfasser untersucht in der Hauptsache die Geltung und Tragweite des die Sakramente behandelnden fünften Kapitels im „Decretum pro Armenis“. Das Kapitel ist keine Lehrentscheidung; denn die spätere Lehre der Kirche hat die dort ausgesprochene Ansicht über die Materie und Form bei der Priesterweihe nie als endgültig und maßgebend betrachtet, ja das Konzil von Trient und vor allem die Constitutio „Apostolicae curae“ Leos XIII. deuten vielmehr an, daß in der Handauflegung das Wesen der Priesterweihe zu suchen ist. Es ist eine praktische Instruktion über die Sakramente im Sinn der Lehre, wie sie damals bei den Theologen die gewöhnlichere war. Dafür sprechen die Tatsache, daß die Lehren desselben einen verschiedenen Grad von theologischer Gewißheit haben, und auch der geringe Grad von Präzision, der an verschiedenen Stellen zu Tage tritt. Der Verfasser hat ohne Zweifel recht in der Behauptung, daß es sich nicht um Entscheidung „ex cathedra“ handelt. Weniger sicher scheint die Behauptung, daß im Dekret nur eine Übermittlung der bei den Theologen gewöhnlichen Lehre beabsichtigt sei. Die Eingangsworte des Dekretes und des fünften Kapitels sowie das ganze Verfahren weisen klar darauf hin, daß Papst und Konzil sich wenigstens bis zu einem gewissen Grade die ausgesprochenen Lehren zu eigen machen. Sollte die Lösung nicht eher zu finden sein, wenn man die in Fluß gekommene Kontroverse, welchen Sinn in der Sakramentenlehre das „salva substantia“ des Trienter Konzils hat und inwieweit Materie und Form des konkreten Ritus identisch ist mit Materie und Form des sakramentalen Zeichens, weiter verfolgte? So kann ja Stärkung der Seele durch Mitteilung des Heiligen Geistes ebenso gut durch Handauflegung mit entsprechenden Worten als durch Salbung geschehen. Materie und Form sind in „ordine significationis“ in beiden Fällen die gleichen; die materielle Ritus handlung aber ist in „ordine actionis physicae“ in beiden Fällen verschieden. Ist das „salva substantia“ von Materie und Form des materiellen Ritus oder des „signum in ratione significationis“ zu verstehen? Pelster.

255. E. Hugon, Utrum possit Summus Pontifex delegare simplicem presbyterum ad conferendum diaconatum vel etiam presbyteratum? DivThom(Pi) 28 (1925) 100—104. — Die Ausführungen lehnen sich an eine Verfügung Bonifaz' IX. aus dem Jahre 1400 an, in der der Papst dem Abt von S. Ositha in London zugesteht, „ut idem Abbas et successores sui in perpetuum Abbates eiusdem monasterii existentes omnibus et singulis Canonicis praesentibus et futuris professis eiusdem monasterii omnes

minores necnon subdiaconatus, diaconatus et presbyteratus ordines statutis a iure temporibus conferre libere et licite valeant". Da der Bischof von London gegen diese Verfügung vorstellig wurde, weil sie seiner Jurisdiktion Eintrag tue, wurde die Verfügung unter dem 6. Februar 1403 von demselben Papst in unzweideutigster Form widerrufen. — Der Verfasser führt aus, daß es sich hier entweder um ein einfaches Exemptionsprivileg, nicht um die Vollmacht zur Weihehandlung durch den Abt handle, dann bereite die päpstliche Verfügung keine dogmatischen Schwierigkeiten; oder aber diese Verfügung handle von der eigentlichen Weihegewalt. Im letzteren Falle ist der Verfasser geneigt, in ihr einen Irrtum zu erblicken und an der allgemeineren Auffassung der Theologen, daß einem einfachen Priester eine solche Vollmacht nicht erteilt werden kann, festzuhalten. Hürth.

256. J. Puig de la Bellacasa, La bula „Sacrae religionis“ de Bonifacio IX: *EstudEcl* 4 (1925) 3—19 113—137. — Die oben erwähnte Bulle Bonifaz' IX. „Sacrae religionis“ wird mit guten Gründen dahin erklärt, daß der betreffende Abt die auch schon früher andern Regularen verliehene Vollmacht erbeten und erhalten habe, die genannten Weihen nicht nur vom Ortsbischof, sondern von jedem rechtmäßigen katholischen Priester erteilen zu lassen. Umberg.

3. Moral

257. O. Zimmermann, Vom Wesen der Vollkommenheit: *ZKathTh* 49 (1925) 387—401. — Als „vollkommen“ bezeichnet die Philosophie all jenes, dem nichts an zuständiger Gutheit fehlt. Die Vollkommenheit kann absolut (unendliche Vollkommenheit) und relativ genommen als Seins-, Tat- und Zielvollkommenheit verstanden werden, je nachdem das zustehende Sein, die zustehende Betätigung, das zustehende (rechte) Ziel als mangellos betrachtet wird. Die Theologie hat nicht einen der Philosophie entgegengesetzten Vollkommenheitsbegriff; sie nimmt diesen Begriff vielmehr in sich auf und wandelt ihn insofern um, als sie zeigt, wie die Vollkommenheit des Menschen in einer höheren Ordnung gegeben und in eben dieser Ordnung der Übernatur zu bewirken ist. Die Darstellung des Verfassers gilt, auch bezüglich der übernatürlichen Vollkommenheit, hauptsächlich der Tatvollkommenheit (Habitus und Akt). Die übernatürliche Vollkommenheit wird definiert: der übernatürliche sittliche Vorzug, kraft dessen das begnadete Geschöpf alles ihm angemessene Gute vollbringt. Dieser Vorzug kann ideal (normativ) verstanden werden (Vollkommenheit der Seligen im Himmel) oder real (erden- und lebensmöglich). Im letzten Falle besagt Vollkommenheit negativ: Meidung aller vollfreiwilligen und möglichste Meidung der halbfreiwilligen Sünden (Unterbau der Vollkommenheit), positiv: die möglichste Vollbringung alles gebotenen und geratenen sittlich Guten (Oberbau der Vollkommenheit). Diese lebensmögliche Vollkommenheit kann wieder weiter und enger gefaßt werden, je nachdem sie die gesamte sittliche Gutheit begreift oder nur deren obern und obersten Teil, als möglichste Meidung auch der halbfreiwilligen läßlichen Sünden und zugleich möglichste Befolgung der Räte (letztere im engeren und weiteren Sinne). — Die ausführlichen Darlegungen des Verfassers und der Versuch, den verschiedenen Meinungen gerecht zu werden, zeigt, daß der Begriff der Vollkommenheit in seinen Einzelheiten noch nicht von allen gleich gefaßt wird. Es läge im Interesse der Klarheit und Übersichtlichkeit, wenn sich die Zahl der Unterteilungen und Definitionen etwas verringern ließe. Sachlich müßte meines Erachtens mehr und schärfer betont werden, daß der Ausdruck Vollkommenheit auch am Platze ist und mit vollem Recht gebraucht werden kann, wo ausschließlich vom pflichtmäßigen, gebotenen sittlich Guten die Rede ist (sei es im Sinn der Unterlassung des Bösen, sei es im Sinn der positiven Übung des Guten). Hier bezeichnet Vollkommenheit

das Fehlen jeder sittlichen positiven Normwidrigkeit und ist in Gegensatz zu setzen zur Vollkommenheit als der über das Fehlen der Normwidrigkeit mehr oder weniger weit hinausliegenden (praktisch erreichbaren) positiven Normgemäßheit. Vollkommenheit als Ausschluß aller Normwidrigkeit ist die Vollkommenheit, die zuerst für jeden Christen in Betracht kommt und nach dem Zeugnis des Herrn der Weg ist, der zum Leben führt (in das doch nichts „Unvollkommenes“ eingeht). Es dürfte nicht ohne Gefahr und Bedenken sein, diese fundamentale Vollkommenheit der einfachen strengen Pflicht mehr nur so nebenher zu behandeln; das kann zu theoretisch und praktisch falscher Einschätzung dieser „Vollkommenheit der Gebote“ führen; und doch ist und bleibt sie für alle, auch die Fortgeschrittensten, der Weg zum ewigen Leben. Hürth.

258. O. Zimmermann, Die Pflicht zur Vollkommenheit: ZKathTh 49 (1925) 516—528. — Davon ausgehend, daß Vollkommenheit im weitern Sinn Gebote und Räte umfaßt, wird zunächst festgestellt, daß bezüglich alles sittlich Gebotenen und Verbotenen eine Pflicht im strengen Sinne, d. h. unter Sünde anzunehmen ist. Auch in Betreff des bloß geratenen sittlich Guten kann der innern Einstellung wie dem äußern Handeln nach unter verschiedenen Rücksichten ein pflichtmäßiges Verhalten behauptet werden, so z. B. bezüglich der Unterlassung jeder eigentlichen Verachtung der Vollkommenheit; bezüglich der Übung an sich überpflichtiger, d. h. bloß geratenen guter Handlungen, wenn sie in besondern Verhältnissen und Umständen als notwendige Mittel bezeichnet werden müssen zur Vermeidung der Sünde oder zur Vollbringung andern pflichtmäßigen Guten. Ausführlicher wird die Meinungsverschiedenheit erörtert, ob schon an und für sich die Nichtbefolgung eines Rates sündhaft sei, der einem einzelnen gegeben und von ihm als das unter den obwaltenden Umständen für ihn Bessere und Gott Wohlgefälligere erkannt wird. Der Verfasser führt die Hauptgründe der einen und der andern Auffassung an; selbst zieht er die Ansicht derer vor, die in solchem Falle die Unterlassung nicht als (läßliche) Sünde bezeichnen. H.

259. R. de Sinéty, La direction des psychopathes: RevAscMyst 6 (1925) 227—273 337—367. — Der Verfasser hebt mit Recht hervor, wie notwendig für die heutige Seelsorge eine wenigstens oberflächliche Kenntnis der psychischen Anomalien sei, da der Seelsorger in seiner Tätigkeit nur zu oft den verschiedensten Formen von geistigen Anomalien begegne. Der erste Teil der Abhandlung bringt eine gedrängte Übersicht über das ganze Gebiet der geistigen Störungen, bei denen der Verfasser zwei Gruppen unterscheidet: Psychosen und Psychoneurosen; die gebräuchliche Einteilung in organische und rein funktionelle Störungen lehnt er als nur schwach begründet ab. Die Psychosen teilt er in allgemeine und begrenzte ein. Von den Psychoneurosen werden behandelt: Hysterie, Psychasthenie, Neurasthenie. Die Freud'sche Erklärung über die Entstehung der Neurosen wird abgelehnt; es heißt davon: „Ce qu'elle contient de vrai, a-t-on dit avec une juste sévérité, n'est pas neuf, et ce qu'elle présente de neuf, n'est pas vrai“ (267). — Der zweite Teil befaßt sich mit der Leitung psychopathischer Persönlichkeit und bespricht: das psychotherapeutische Verfahren im allgemeinen (338); die gebräuchlichen Hilfsmittel der seelischen Behandlung (343); die Spezialbehandlung gewisser Psychopathien (347); das vorbeugende Verfahren gegen geistige Erkrankungen (360), bezüglich dessen der Verfasser sagt: „Guérir les maladies de l'esprit est bien, les prévenir est beaucoup mieux“ (360). — Die Abhandlung bietet dem Seelsorger nicht nur kasuistisches Einzelwissen, sondern auch tieferes Verständnis der grundsätzlichen Seite dieses schwierigen Stoffes. H.

260. Th. Müncker, Zur Beurteilung sittlicher Verfehlung bei Psychopathen: BonnZThS 2 (1925) 233—259. — Der Verfasser weist an der Hand der Einzelvorgänge des normalen Willensaktes (Ziel, Motiv, Motiv-

wahl, Entschluß) die verschiedenen Hemmungen und Verkehrungen auf, die bei Psychopathen deren sittliche Verantwortlichkeit beeinflussen. Es sind widrige Einwirkungen auf die Vorstellungstätigkeit: Ausfall oder Verfälschung der Wertbetonung der sittlichen Willensziele; Einengung oder Fixierung der Motivwahl auf ein Motiv oder eine Motivgruppe, Willenschwäche oder Willenslosigkeit usw. Die Arbeit bietet reiches Material und ist geeignet, die Aufmerksamkeit des Seelsorgers auf wesentliche Punkte zu lenken, die für ein richtiges theoretisches Urteil und für das praktische Verhalten von Bedeutung sind. Um die Gesamtheit der Momente, die für die Beurteilung sittlicher Verfehlungen in Betracht kommen, zu bieten, müßten die psychologischen Darbietungen des Verfassers ergänzt werden durch die dogmatischen und moralischen Grundlehren über Freiheit und Verantwortlichkeit. Eine genauere Umschreibung des mehrdeutigen Begriffes „volle“ Freiheit und Einwilligung, die zu schwerer sittlicher Schuld erforderlich ist, wäre sehr wünschenswert; da nicht jede Minderung der „vollen“ Freiheit die schwere Schuld ausschließt. Schließlich wird die freie Willensbetätigung vielleicht etwas zu stark systematisiert; sie kann sich in den vier Stufen des Verfassers vollziehen, aber sie muß es nicht; namentlich läßt sich das freie Hinlenken der Aufmerksamkeit bald auf das eine bald auf das andere Motiv durch den freien Willen nach dem Schema des Verfassers kaum erklären.

H.
261. J. Mayer, Die Unfruchtbarmachung Geisteskranker: BonnZThS 3 (1926) 38—57. — M. behandelt: 1. den Tatbestand, d. h. den tatsächlichen Vollzug oder die gesetzliche Vollzugsmöglichkeit der Unfruchtbarmachung (Gesetze und Gesetzesvorschläge); 2. die gebräuchlichen Methoden (operativen Eingriff der Vasektomie bzw. Tubenresektion, Röntgen- oder Radiumbestrahlung); 3. hauptsächlich die moraltheologische Beurteilung. — Der Verfasser formuliert seine Ansicht dahin, daß jede direkte Sterilisation aus privater Autorität, und jede am normalen Menschen, wenn auch auf staatliche Autorität hin, vollzogene Unfruchtbarmachung sittlich unzulässig ist, dagegen nicht eine durch das „bonum commune“ zur Verhütung einer Entartung des ganzen Volkes geforderte und im Auftrag der staatlichen Autorität vorgenommene. Praktisch sei aber einstweilen noch von der Unfruchtbarmachung abzusehen, da deren Notwendigkeit für das „bonum commune“ noch nicht hinreichend sicher erwiesen sei.

In dieser praktischen Schlußfolgerung kann man dem Verfasser nur beistimmen, dagegen ist die theoretische, grundsätzliche und spekulative Beweisführung kaum gelungen. Schon die Formulierung bezüglich der direkten, aus privater Autorität zu vollziehenden Unfruchtbarmachung ist wenig genau (50—53); der Hauptgrund ihrer Unerlaubtheit fehlt ganz. Nur Gott, nicht der Mensch und nicht die öffentliche Autorität hat das „dominium radicale in substantiam hominis, in totum et in omnes eius partes“. Darum ist die willkürliche Zerstörung und Verstümmelung ein Eingriff in Gottes Recht und Oberhoheit. Nur wo aus dem Verbleib eines Gliedes im Ganzen des Organismus diesem eine schwere Schädigung oder Gefahr erwächst, hat der Mensch, dem die Nutzung seiner Glieder zusteht, kraft dieses „dominium utile“ die Befugnis, das betreffende Glied zu entfernen. Das Recht des Staates, Lebens- und Leibesstrafe zu verhängen für schuld bare schwere Verbrechen, ist als besondere Befugnis für besondere Fälle zu fassen, nicht aber als ein Ausfluß des „dominium radicale in substantiam et personam civium“. Dieses „dominium“ hat der Staat so wenig wie der einzelne. Sodann erkennt der Verfasser das Verhältnis der Einzelpersönlichkeit zur Gesamtheit. Hier ist das Verhältnis des Teiles zum Ganzen ein wesentlich anderes als das eines körperlichen Gliedes zum ganzen Körper; denn beim Körper ist der Teil seiner ganzen Substanz nach, ohne selbständiges Eigenrecht und Eigenziel, auf das Ganze hingeordnet; nicht so die Einzelpersönlichkeit auf

die Gesamtheit des staatlichen Verbandes. Das Recht des Staates, im Kriegsfall seine Soldaten in die sichere Todesgefahr zu schicken, beruht nicht auf einem direkten Verfügungsrecht der staatlichen Autorität über das Leben der Untertanen, wenn das „*bonum commune*“ in Frage kommt. — Die Analogieschlüsse aus dem Recht des Staates zur Todesstrafe, zu verstümmelnder Leibesstrafe usw. übersehen das wesentlichste Element für deren Erlaubtheit, die persönliche Schuld des Bestraften. Das Sicherungsmoment allein genügt nicht, um Verstümmelungen zu rechtfertigen. Auch Thomas setzt an den angeführten Stellen überall eine Schuld voraus. Infolgedessen ist die Berufung auf ihn nicht gerechtfertigt. Und wenn auch Thomas die Unterordnung des Teiles unter das Ganze als Beweis anführt, so ist es doch nicht das Teilverhältnis als solches, was für sich allein ein Recht des Ganzen, d. i. des Staates, über Leben und Freiheit der Teile, d. h. der Bürger, begründete; Thomas verlangt klar als notwendige Voraussetzung eine Schuld aufseiten dessen, der die Leibes- oder Freiheitsstrafe leiden soll. Mit den Erwägungen des Verfassers ließe sich auch beweisen, daß der Staat das Recht hat: alle Schwindsüchtigen, Aussätzigen, Pestkranken zu töten, wenn sonst keine konkrete Möglichkeit mehr besteht, das Volksganze vor Verseuchung und Untergang zu bewahren. H.

262. G. Gundlach, Zur Christianisierung unseres Wirtschaftslebens: *StimmZeit* 109 (1925) 268—280. — Christianisierung des Wirtschaftslebens ist in gewissem Sinne möglich und anzustreben; sie hat aber auch ihre Grenzen. Manche Bestandteile des Wirtschaftslebens (z. B. Äußeres, Organisation, Technik) folgen größtenteils eigenen immanenten Gesetzen der Entwicklung; insofern sind sie für christlichen Einfluß weder zugänglich noch geschaffen. Auch bestimmte Züge des jeweiligen Wirtschaftsgeistes (z. B. die relative Geruhsamkeit des mittelalterlichen Meisters; die sich ausdehnende Geschäftigkeit des modernen Unternehmers) sind an sich natürliche, vom christlichen Standpunkt indifferente Dinge. Dagegen ist der Wirtschaftsträger, auch in seinem wirtschaftlichen Tun der Christianisierung fähig, so daß die „ewigen natürlich-christlichen Prinzipien“ ihn „zum Bewußtsein seiner Gottgebundenheit bringen“ und zur Erkenntnis, daß die Wirtschaft Mittel ist und nur Mittel. „Der Weg zu dieser Christianisierung des Wirtschaftslebens kann nur über die religiöse Empfänglichkeit der einzelnen gehen.“ Es dürfte darum besser sein, nicht von einer Christianisierung des Wirtschaftslebens zu reden, sondern von einer solchen des „Wirtschaftsmenschen!“ — Diese Forderung des Verfassers nach Christianisierung des Wirtschaftsmenschen ist sicher als eine der grundlegendsten für die Christianisierung der Wirtschaft zu bezeichnen, sie stellt aber (auch nach der Auffassung des Verf., vgl. *StimmZeit* 111 [1926] 25—41) nur das Mindestmaß an Christianisierung dar. Wie sich nämlich die katholische Sittenlehre überhaupt nicht nur mit dem subjektiven Verhalten der einzelnen Person des Sittlichkeitsträgers, sondern außerdem mit der objektiven sittlichen Weltordnung, mit den sittlichen Grundsätzen und Handlungen in sich genommen, befaßt; wie sie ferner diesbezüglich theoretische Leitsätze, praktische Forderungen aufstellt und zu verwirklichen heißt, so gehen auch auf dem Gebiete der Wirtschaft die Ziele und Forderungen der katholischen Moral nicht nur auf den Wirtschaftsmenschen, d. h. die Persönlichkeit und deren subjektives Tun, sondern darüber hinaus auf wirtschaftliche Leitsätze und wirtschaftliches Handeln, abstrakt und in sich genommen, sobald und insofern sittliche Beziehungen und Belange in sie hineinspielen. Die wenigsten wirtschaftlichen Gesetze wirken eben nach Art physikalischer Gesetze, deren Wirkart ohne willkürliche menschliche Zutat, von sich aus, bestimmt ist. Auch immanente Wirtschaftsgesetze kommen fast nie zur konkreten Form der Verwirklichung ohne Mitbeteiligung menschlicher Leidenschaft und freier menschlicher Entscheidung. — Dabei bleibt anderseits bestehen, was der Verfasser mit

vollum Recht betont, daß es auch wirtschaftliche Erscheinungen, und nicht wenige, gibt, technischer wie seelischer Art, die an sich außerhalb des Bereiches des Sittlichen liegen. H.

263. O. v. Nell-Breuning S. J., Kredit und Zins: *StimmZeit* 108 (1924/25) 173—184. — Beim heutigen Kredit überläßt der Kreditgeber dem Kreditnehmer — so verschieden im übrigen die spezifische Form des Kredits sein mag — einen Teil seiner wirtschaftlichen Macht und Mittel, und tauscht dafür ein Forderungsrecht gegen den Kreditnehmer ein. Dieses Forderungsrecht bedeutet „ein Mitarbeiten des Kreditgebers bzw. seiner Mittel im Betriebe des Kreditnehmers, ein wirtschaftliches ‚Interesse‘ („Engagement“ genannt) des Kreditgebers am Betriebe des Kreditnehmers, ein Beteiligtsein am Unternehmen ohne rechtliche Beteiligung an der Unternehmung“ (178). Dahin geht der Vertragswille des Beteiligten bei Abschluß dieses „contractus sui generis“, den man als Kapitaldienstvertrag bezeichnen mag. Für die Dienste, die kraft dieses Vertrages die werbenden Mittel des Kreditgebers im Betrieb des Kreditnehmers leisten (Kapitaldienstleistung), kommt dem Kreditgeber über das Recht auf Rückgabe der wirtschaftlichen Mittel hinaus selbst noch ein Recht auf ein besonderes Entgelt zu, den Kapitalsdienstlohn (Zins). Damit ist die Berechtigung des heutigen Zinsnehmens, das auf Kreditvertrag aufbaut, verständlich; zugleich sind die Schwierigkeiten, die gegen das Zinsfordern auf Grund des „contractus mutui“ (Gelddarlehens) sich ergeben, ausgeschaltet. — Die Konstruktion des Verfassers zugeben, ist es nicht klar, warum das, was er von der Beteiligung des Kreditgebers durch die Kreditgewährung an dem Betrieb des Kreditnehmers sagt, nicht ebensogut von der Beteiligung eines Geldgebers durch sein Geld (was doch werbendes wirtschaftliches Mittel ist) an dem Betrieb des Geldnehmers gesagt werden sollte; und warum beim Gelddarlehen nicht auch der Wille des Beteiligten auf eine Beteiligung „sui generis“ an dem Unternehmen des Geldnehmers sollte gehen können. — Historisch muß ferner festgehalten werden, daß gerade dieser Gedanke eines „tacitus contractus alicuius societatis“ in der Zinsdebatte wiederholt zur Sprache kam; auch die Analyse des „contractus trinus“ (der oft als „contractus tacitus“ supponiert wurde) zeigt den Gedanken der Beteiligung am fremden Unternehmen durch die eigenen dem andern überlassenen Geldmittel. Es bleiben darum Bedenken, wie die Lösung des Verfassers die alten Schwierigkeiten des Zinsproblems heben, und wie, vorausgesetzt, daß der Verfasser darauf verzichtet, irgend einen der vielen „tituli extrinseci“ für die Erlaubtheit des Zinsnehmens für sich in Anspruch zu nehmen, gegen seine eigene Auffassung eben diese Schwierigkeiten nicht gelten sollen. Denn ob das übertragene Recht ein Sachen- (Eigentums-) oder ein Forderungsrecht ist, ist an sich gleichgültig für die Frage, ob jemand über die Rückgabe des Rechts hinaus noch etwas anderes fordern darf. Eigentums- wie Forderungsrecht können beide an sich ebensogut werbende, produktive, wie auch ruhende, durchaus unproduktive wirtschaftliche Mittel sein. Darum kann die Lösung nicht darin gesucht werden, daß das übertragene Recht früher sachenrechtlicher, heute forderungsrechtlicher Natur ist; sucht man sie aber in den jeweiligen wirtschaftlichen Verhältnissen oder in der allgemeinen Gestaltung des Wirtschaftslebens oder in irgend einer Form der Beteiligung an gewinnbringendem, werbendem, produktivem Betrieb, so ist die Natur des übertragenen geldwerten Rechts an sich ohne Belang. — Die Einführung irgend einer Betriebsbeteiligung oder Gemeinschaft mit fremdem, gewinnbringendem Betrieb ist im übrigen weniger eine Lösung als eine Ausschaltung des eigentlichen Zinsproblems. H.

Des Aquinaten Kommentar zu Pseudo-Dionysius' ‚De Divinis Nominibus‘

Ein Beitrag zur Arbeitsmethode des hl. Thomas¹

Von Alfred Feder S. J.

Seit in der Karolingerzeit die lateinischen Übersetzungen der pseudo-dionysischen Schriften, die ein Abt Hilduin von St. Denis kurz nach 827² und der Ire Johannes Skotus Eriugena um 858 veranstalteten, die Kenntnis dieser Schriften in weite Kreise hinaustrugen, ward deren Einfluß von tiefestgehender Bedeutung für die gesamte Entwicklung des Geisteslebens im Mittelalter. Päpste, Theologen, Kanonisten, Mystiker betrachten Dionys³ als maßgebende Autorität. Den großen philosophischen und theologischen Schulen der Frühscholastik und Hochscholastik wird er zum gotterleuchteten Führer, der neue und sichere Wege weist. Ein Gilbert de la Porée, ein Johannes von Salisbury, ein Anselm, ein Vinzenz von Beauvais, die Viktoriner, Bonaventura, Albert der Große, Thomas, der Fürst der Scho-

¹ Abkürzungen von Werken des Dionys: DN = De divinis nominibus, CH = De caelesti hierarchia, EH = De ecclesiastica hierarchia. — Von der reichen Dionysius-Literatur wurden besonders eingesehen: J. Stiglmayr, Das Aufkommen der Pseudo-Dionysischen Schriften und ihr Eindringen in die christliche Literatur bis zum Laterankonzil 649 (1895); H. Koch, Ps.-Dionysius Areopagita in seinen Beziehungen zum Neuplatonismus und Mysterienwesen (1900); J. Langen, Dionys vom Areopag und die Scholastiker in *Rev. internation. de Théologie* 8 (1900) 201 ff.; H. Weertz, Die Gotteslehre des Ps.-Dionysius Ar. und ihre Einwirkung auf Thomas von Aquin (1908); ders., Die Gotteslehre des sog. Dionysius Ar. in *ThGl* 4 (1912) 637 ff. 749 ff., 6 (1914) 812 ff.; J. Durantel, St. Thomas et le Ps.-Denis (1919); H. F. Müller, Dionysios, Proklos, Plotinos. Ein historischer Beitrag zur neuplatonischen Philosophie (1918). — Die Textzitate wurden folgenden Ausgaben entnommen: griechischer Ps.-Dionys nach B. Cordier S. J. (MG 3); lateinischer Ps.-Dionys nach der Übersetzung von J. Sarracenus (in Neuausgabe von Dionysius Cartusianus 16 [1902] 351 ff.) mit Beifügung der Paragrapheneinteilung von Cordier; S. Thomas, *Commentaria in libros de div. nom.* nach der Pariser Ausgabe 29 (1876) 374 ff. — Beim beschränkten Umfang unserer Arbeit ist es natürlich nicht unsere Absicht, bei den einzelnen Fragen alle bezüglichen Stellen von Dionys und Thomas anzuführen.

² Vgl. G. Théry O. P., Le texte intégral de la traduction du Ps.-Denis par Hilduin, in *RevHistEccl* 21 (1925) 33—50 197—214.

³ So werden wir fortan der Kürze halber den Ps.-Areopagiten benennen.

lastik, und so viele andere blicken zu ihm als einem einzigartigen Lehrer auf. Man nennt seinen Namen voll hoher Ehrfurcht, man liebt es, Stellen aus ihm zu zitieren und ihn für die Richtigkeit der eigenen Beweise anzuführen¹. Angesichts dieser Hochschätzung, die Dionys bei den Scholastikern genoß, kann es uns nicht wundern, daß seine Werke nicht selten zum Gegenstand eigener Kommentare gewählt wurden. Kommentare zu großen Lehrern waren ja zur Zeit der mittelalterlichen Scholastik beliebte Mittel, um im Anschluß an eine bedeutendere Vorlage zugleich die eigene Lehre vorzutragen. Unter den Kommentatoren des Dionys treffen wir auch den Aquinaten, der seine Auslegungskunst außer an Büchern der Heiligen Schrift bekanntlich an verschiedenen hervorragenden Werken der Vorzeit erprobt hat. An Wert und Reichhaltigkeit des Inhaltes steht der Kommentar „Über die göttlichen Namen“ des Dionys (vor 1268)² mit an erster Stelle.

Es dürfte deshalb nicht ohne Interesse sein, an der Hand des Dionysiuskommentars das genauere Verhältnis des größten Meisters der Hochscholastik zu dem gefeierten Theologen zum Gegenstand einer besondern Studie zu machen, und das um so mehr, als sie uns zugleich einen Einblick in die Auslegungsweise des hl. Thomas gestatten wird. Wir glauben unsere Aufgabe am besten dadurch zu erfüllen, daß wir die Interpretation des Aquinaten betrachten nach der historisch-kritischen Seite, nach der sprachlichen Beziehung zum Originaltext, nach der psychologischen Einstellung, nach der logischen Deu-

¹ Thomas bringt in seinen Werken aus Dionys ungefähr 1700 Zitate, davon 446 Zitate von verschiedenen Texten. In der „Summa theologia“ allein finden sich etwa 410 Zitate; vgl. Durantel a. a. O. 60 und Langen a. a. O. 203 ff. Wenn auch zuzugestehen ist, daß viele der Zitate gemäß der damaligen scholastischen Sitte nur einen dekorativen Zweck verfolgen, so soll der größere Teil jener Zitate doch dem Autoritätsbeweis dienen.

² Die genaue Zeit seiner Abfassung ist unbestimmt. Nachrichten darüber fehlen gänzlich. Doch machen innere Gründe wie die Reife der Darstellung und die große Übereinstimmung, die bezüglich der Lehre und Beweisführung häufig zwischen dem Kommentar und der in dieser Hinsicht noch reiferen „Summa theologia“ besteht, es wahrscheinlich, daß er nicht allzulange vor der „Summa“, also vor 1268 geschrieben ist. Durantel (a. a. O. 209) entscheidet sich für etwa 1260; nach P. Mandonnet, *Chronologie sommaire de la vie et des écrits de S. Thomas*, in *RevScPhTh* 9 (1920) 150 ist der Kommentar „des environs de 1261“.

tung. Da Thomas, wie wir noch nachher sehen werden, seinen Kommentar im engsten Anschluß an die lateinische Übersetzung des Johann Sarracenus angefertigt hat, muß auch unsere Studie diesen Sachverhalt stets im Auge behalten: Der Dionysius-Text, den Thomas interpretiert, ist wesentlich der Text der Sarracenus-Übertragung.

I.

Wie seine Zeitgenossen, so war auch Thomas der festen Überzeugung, der Verfasser der dionysischen Schriften sei Dionys der Areopagite, von dem die Apostelgeschichte 17, 34 berichtet. In einer langen ehrwürdigen Überlieferung war dieser Name stets mit jenen Schriften verknüpft gewesen und so pflanzte sich kraft des im Mittelalter stark ausgeprägten Autoritätsglaubens jene Überzeugung von Geschlecht zu Geschlecht weiter. Historisch-kritischer Sinn war der damaligen Zeit ziemlich fremd und das Bewußtsein von der Notwendigkeit geschichtlicher Methode bei jedem Forschen, das Stoffe mit historischer Unterlage zum Gegenstand hat, war ihr noch nicht aufgegangen. Thomas ist aber dem Bildungsgang seiner Zeit gefolgt. Und so kam auch ihm nicht der Gedanke, die in den dionysischen Werken aufgestellten oder vorausgesetzten geschichtlichen Daten, insbesondere die Gleichstellung des Verfassers mit dem Areopagiten, auf ihre Richtigkeit hin zu prüfen. Die gläubige Hinnahme dieser Gleichstellung hatte vor allem die Folge, daß Thomas wie seine Zeitgenossen innerlich genötigt war, den gesamten Lehrinhalt der dionysischen Schriften, sowohl den theologischen wie den philosophischen, in das Zeitalter des Apostels Paulus zu verlegen. Des Widerspruches, der darin lag, waren sich die mittelalterlichen Erklärer nicht bewußt und deshalb erhob sich bei ihnen auch kein Zweifel bezüglich der Echtheit der Schriften, weil sie eben von dieser fest überzeugt waren und die hohe Ausbildung des dionysischen Lehrsystems auf übernatürliche Erleuchtungen des Verfassers zurückführten.

Wenn Dionys beispielsweise im zweiten Kapitel, das hauptsächlich der Trinität gewidmet ist, von der „*tota et perfecta et prima deitas*“ (2, 1) spricht, so sieht Thomas richtig, daß

dieser Satz sich gegen einige Irrtümer richtet, die erst später aufkamen. Der sich erhebenden Schwierigkeit entgeht er aber dadurch, daß er in Dionys einen Seher erblickt, der, in die ferne Zukunft schauend, gegenüber den von „Origenes und Arius“ aufgebrachten Irrtümern von der abgeleiteten Gottheit des Sohnes (*deitas Dei participata*) Stellung nimmt¹. In ähnlicher Weise erscheinen dem Aquinaten die Worte des Dionys, daß das supersubstantiale Verbum „*secundum nos ex nobis totaliter et vere substantia factum est*“ (2, 6), als eine vorweggenommene Zurückweisung der Irrlehren des Valentin, Arius, Apollinaris, Manichäus².

Ebensowenig erblickte Thomas eine Schwierigkeit in gewissen eigenartigen Ausführungen des Dionys über die Vereinigung der göttlichen und menschlichen Natur in Christus, die tatsächlich die Entscheidung des Chalcedonenser Konzils vom Jahre 451 gegen Eutyches und den Erlaß des Henotikons, jener berichtigten Einigungsformel des Kaisers Zeno vom Jahre 482, zur Grundlage haben³. Während noch ein Athanasius, ein Gregor von Nazianz, ein Gregor von Nyssa, ein Hilarius und Augustinus und andere Kirchenväter des 4. Jahrhunderts ohne Bedenken Ausdrücke wie *κρᾶσις*, *ἀνάκρασις*, *μίξις*, ‚mistio‘, ‚temperatio‘ für die Verbindung der zwei Naturen in Christus gebraucht hatten⁴, ist die Ausdrucksweise des Dionys sichtlich durch das Glaubensdekret von Chalcedon beeinflusst: er betont ganz auffällig die Unvermischtheit und Unveränderlichkeit der beiden Naturen in Christus und kehrt dabei den charakteristischen Ausdruck jenes Symbols *ἀσυγχύτως* besonders hervor⁵. Doch fällt auf der andern Seite eine gewisse Unbestimmtheit der Ausdrucksweise auf, die sich vor allem dadurch äußert, daß der zu Chalcedon scharf geprägte Ausdruck *ὁμοφύσεις* geflissentlich gemieden wird. Jene Unbestimmtheit ist nicht mit Unrecht darauf zurückgeführt worden, daß Dionys seine Werke zu jener Zeit geschrieben habe,

¹ C. 2, 1. 1, p. 399. ² C. 2, 1. 4, p. 408.

³ Über das Verhältnis des Dionys zum Konzil von Chalcedon und zum Henotikon vgl. Stiglmayr a. a. O. 21 ff. 39 ff.

⁴ D. Petavius, *De theol. dogmatibus* 5 (1745): *De Incarn.* 3, 2 8 ff.

⁵ DN 1, 4; 2, 3; 2, 6; 2, 10; siehe auch EH 3, 3 11 12 13; 4, 3 10.

da das vorhin erwähnte Henotikon die Geister verwirrte¹. Die bezüglichlichen Stellen des Dionys scheinen beim hl. Thomas erst doch einiges Befremden hervorgerufen zu haben; denn in S. th. 3, q. 19, a. 1 zitiert er unter seinen Einwänden eine derselben (2, 6), als ob sie besage, im Gottmenschen sei nur eine Wirkungsweise vorhanden². Aber schließlich finden hier wie auch im Kommentar alle Stellen doch eine klare, orthodoxe Auslegung, ja im Kommentar fügt Thomas nach der Erklärung jener Stelle, die er in der Summa als Schwierigkeit vorbrachte, sogar die Worte hinzu: „et sic destruitur hic error ponentium unam operationem in Christo per hoc, quod attribuit Christo secundum operationem divinam communem toti Trinitati et operationem humanam propriam sibi“³.

In seinem philosophischen Lehrsystem lehnt sich Dionys stark an die Neuplatoniker an. Thomas hat zwar erkannt und auch zugegeben, daß sich in der Darstellung des Dionys manch platonischer Einschlag finde. Daß aber die platonisierenden Ansichten bei Dionys der Gedankenwelt der Neuplatoniker des 5. Jahrhunderts angehören, blieb Thomas infolge seines Irrtums über den Verfasser verborgen. Und so erscheint ihm auch Plato selbst vielfach im Lichte der späteren neuplatonischen Weiterentwicklung. Weiterhin kann es uns aus dem angegebenen Grunde nicht befremden, daß Thomas auch den Umfang der Abhängigkeit, die zwischen Dionys und den Platonikern in so weitgehender und umfassender Weise besteht, nicht erkannt hat.

¹ Stiglmayr a. a. O. 39 ff.

² Dicit enim Dionysius . . . : „Discreta autem est benignissima erga nos Dei operatio per hoc, quod secundum nos ex nobis integre vereque humanatum est Verbum supersubstantiale et operatum et passum quaecumque humanae eius divinaeque operationi congruunt“, ubi unam operationem nominat humanam et divinam, quae in Graeco dicitur θεανδρική, i. e. deivirilis. Die Stelle lautet bei Sarracenus: „Discretum autem est a benigna ad nos divina operatione secundum nos ex nobis totaliter et vere substantiam factum esse supersubstantiale Verbum et facere et pati, quaecumque humanae ipsius contemplationis sunt, electa et semota.“ Bei Thomas liegt eine Vermischung dieser Stelle mit dem bekannten Satz von der καθῆ και θεανδρική ἐνέργεια im 4. Brief (an Caius, MG 3, 1073 f.) vor.

³ C. 2, l. 3, p. 408.

Sehr lehrreich ist in dieser Hinsicht der Abschnitt über das Böse bei Dionys (4, 18—35). Derselbe stellt einfach einen freien Auszug dar aus Proklus' Schrift „De malorum substantia“, die uns nach der lateinischen Übersetzung des Wilhelm von Moerbeke, des Ordensgenossen des hl. Thomas, erhalten ist. Indem Dionys diesen Auszug in sein Werk aufnahm, entstand hinsichtlich des Umfanges zwischen dem Abschnitt über das Böse und dem Ganzen ein großes Mißverhältnis, das aber dem hl. Thomas ganz unbemerkt blieb. Die Untersuchung über das Böse sollte bei Dionys eigentlich nur eine Ergänzung zu den Ausführungen über das Gute und Schöne bilden. Weil ihm aber die Abhandlung des Proklus zur Verfügung stand, ward jene Ergänzung zu einer breiten und weitschweifigen Studie.

Durch den Abschnitt über das Böse entstand in DN auch noch ein weiteres Mißverhältnis, auf das Thomas ebenfalls nicht aufmerksam wurde. Da Dionys nämlich den streng logischen, reich gegliederten Aufbau seiner Vorlage öfters durchbrach und deren Gedankenreihe änderte, indem er ferner in seinem Auszug den mehr nüchternen Stil des Proklus nachahmte, steht der Abschnitt bezüglich logischen Aufbaues und bezüglich des Stiles zu den andern Teilen von DN in einem gewissen Gegensatz¹.

Im Gefolge des großen historischen Irrtums über die Person des Dionys mußten sich bei Thomas neben der Verschiebung späterer Lehrsysteme in eine viel frühere Zeit folgerichtig auch noch andere geschichtliche Widersprüche einstellen, ohne daß er sich derselben irgendwie bewußt wurde. Es sei noch auf zwei kleine Beispiele hingewiesen. Die Schrift DN hat Dionys, wie auch die andern erhaltenen Hauptschriften, an Timotheus, den Gehilfen des hl. Paulus, gerichtet. Timotheus erscheint in den Werken als wißbegieriger Schüler und als Mitbruder des Dionys: er wird tatsächlich von diesem unterrichtet und in EH 1, 1 sogar mit den Worten angeredet: „Heiligster Sohn unter heiligen Söhnen.“ Er muß nach der Fiktion des Dionys im frühen oder höchstens im besten Mannesalter gestanden haben. Da nun Paulus seinen Gefährten Timotheus auf der ersten Missionsreise um 47 gewonnen und Timotheus damals wohl in einem Alter von 25—30 Jahren gestanden hatte, so

¹ Über die Abhängigkeit des Dionys von Proklus im Abschnitt über das Böse handeln ausführlich Stiglmayr, Der Neuplatoniker Proklus als Vorlage des sog. Dionysius Ar. in der Lehre vom Bösen im HistJb 16 (1895) 253 ff. 721 ff. und H. Koch, Proklus als Quelle des Ps.-Dionysius Ar. in der Lehre vom Bösen im Philologus 54 (1895) 438 ff.

müßten die von Dionys an Timotheus gerichteten Werke etwa in den sechziger Jahren geschrieben sein. Dionys setzt sich also zu seiner eigenen Fiktion in Widerspruch, wenn er DN 4, 12 einen Satz aus dem Römerbrief (7, 2) des hl. Ignatius von Antiochien zitiert, den dieser auf seiner Romreise kurz vor seinem Martyrium um 107 geschrieben hat. Um diese Zeit wäre nämlich Timotheus, dem ja auch DN gewidmet ist, falls er überhaupt noch unter den Lebenden gewelt hätte, ein Greis von mehr als 80 Jahren gewesen. Ein noch größerer Widerspruch liegt in der Erwähnung des Philosophen Klemens im 5. Kapitel (5, 9), der kein anderer sein kann als Klemens von Alexandrien, der etwa 150—215 lebte.

Es wäre gewiß unrecht, Thomas wegen seiner geschichtlichen Irrtümer einen Vorwurf zu machen. Thomas war bezüglich historisch-kritischer Auffassung ein Kind seiner Zeit und auch nach ihm bedurfte es noch zweier Jahrhunderte, ehe in des Laurentius Valla († 1457) Tagen eine erste Bresche in die dionysische Legendenbildung gelegt wurde. Und wie gering sind noch selbst heute im Zeitalter streng kritischer Methode die sicheren Ergebnisse der Forschung über des Dionysius Person und Werke. Immer noch wird gestritten, ob er ein christianisierender Neuplatoniker war oder ein platonisierender Christ, ob ein unklarer Eklektiker voller Irrtümer oder ein glaubenstreuer Orthodoxer, ob ein Laie oder Priester oder Mönch, ob im Heidentum geboren oder nicht ¹.

¹ Zum Verständnis unserer weiteren Ausführungen seien einige Daten, die als gesichert oder begründet erscheinen, hier angeführt. Dionys, ein Sohn Palästinas oder Syriens, lebte um die Wende des 5. und 6. Jahrhunderts. Seine Schriften verraten einen vorzüglichen Kenner der neuplatonischen Lehre, wie sie hauptsächlich von Plotin geprägt und nachher von dessen Enkelschüler Proklus in ein abgeschlossenes, schulmäßiges System gebracht worden. Sie bekunden zudem klar das bewußte Streben, die christliche Lehre mit neuplatonischen Gedankenreihen zu verschmelzen und den neugeschaffenen Inhalt auch in neuplatonischer Sprachweise wiederzugeben. Verschiedene Gründe legen die Annahme nahe, daß Dionys seine Werke nicht für seine Glaubensgenossen, sondern für die Neuplatoniker geschrieben hat. Wäre das Umgekehrte der Fall gewesen, so wäre es bei seinem ehrlichen, tiefreligiösen Charakter schwer zu verstehen, daß er an den Grundirrtümern des Neuplatonismus, namentlich denen, die ein pantheistisches Gepräge tragen, stillschweigend vorübergegangen; die genaue Kenntnis, die Dionys hinsichtlich des Neuplatonismus verrät, und die

II.

Ehe Thomas seinen Kommentar zu DN niederschrieb, hatte er sich bereits jahrelang mit den dionysischen Schriften beschäftigt. Sein Lehrer Albert hatte ihn schon zu Köln in die Ideenwelt des griechischen Meisters eingeführt¹, und wenn anders die Abschrift des Kommentars Alberts zu DN, die A. Uccelli in der Nationalbibliothek von Neapel aufgefunden hat², tatsächlich von der Hand des jungen Thomas stammen sollte, wie Uccelli behauptet, so wäre sie ein beredtes Zeugnis für das lebhafteste Interesse, das Thomas schon in frühen Jahren an Dionys nahm. Das Interesse hielt auch in der Folgezeit an, wie die zahlreichen Zitate aus Dionys in seinen Werken beweisen. So schritt denn Thomas, wohl vertraut mit dem Text des Dionys, an seinen Kommentar heran. Doch war

christlichen Umformungen, die er mit dessen Ideen vornimmt, sind nämlich ein sicherer Beweis, daß Dionys jene Grundirrtümer wohl erkannt hat. Solches Stillschweigen, verbunden mit der großen Vorliebe für umgedeutetes neuplatonisches Gedankengut, finden deshalb eine treffliche Begründung, wenn Dionys wie ein Neuplatoniker zu Neuplatonikern redet, um sie gleichsam an der Hand ihrer eigenen Lehrsätze dem Christentum zuzuführen. Freilich wäre solches Verfahren angesichts seiner großen Vertrautheit mit dem Neuplatonismus psychologisch leichter zu erklären, wenn Dionys selber den Weg zum Christentum aus dem neuplatonischen Heidentum gefunden. Die Annahme, daß Dionys sich an neuplatonische Leser wandte, erhält eine weitere Stütze durch die Tatsache, daß er der Vorliebe der Neuplatoniker für alte ehrwürdige Autorität und ihrem Hang zum Geheimnisvollen sichtlich entgegenkam. Er stellte seine eigene Person völlig ins Dunkel und suchte den Schriften den Anschein höchsten Alters, größter Autorität und geheimnisvollen Ursprungs zu verleihen; er schob sie deshalb dem ehrwürdigen Areopagiten unter und führte als Gewährsmänner auch noch andere hervorragende Zeugen aus dem apostolischen und nachapostolischen Zeitalter ein, darunter die geheimnisvolle erdichtete Gestalt des greisen Hierotheus; seine eigentlichen Hauptquellen, wie die Neuplatoniker, vor allem Proklus, und die christlichen Schriftsteller wie Origenes, Basilius, Gregor von Nazianz, Gregor von Nyssa, Cyrill von Jerusalem, Cyrill von Alexandrien, ließ er nach außen ganz zurücktreten. Der Absicht, seine Schriften mit dem Schleier des Geheimnisvollen zu umgeben, dient bei Dionys auch die Einhüllung des Lehrgehaltes in eine dunkle, gekünstelte, schwerverständliche, vielfach dem Mysterienwesen und der verschwundenen Arkandisziplin entnommene Ausdrucksweise.

¹ Wilhelm von Thocco im Leben des hl. Thomas c. 3: Acta SS., Martii 1 (Antwerpen 1668) 662.

² S. M. Grabmann, Die echten Schriften des hl. Thomas von Aquin (1920) 228 ff.

dieser Text, wie bereits gesagt, nicht der griechische Originaltext, sondern eine lateinische Übersetzung. Infolgedessen wurde auch die sprachliche und darum auch die sachliche Auslegung in manchem behindert. Obgleich Thomas einige Kenntnis der Grundelemente der griechischen Sprache besessen hat, so reichte dieselbe doch nicht so weit, daß er persönlich Einsicht in den Originaltext nehmen konnte, und nirgends finden wir im Kommentar ein Anzeichen dafür, daß er den griechischen Text selbst benützt hat. Wenn er zu Stellen, die den lateinischen Genetiv im Sinne des griechischen Ablativ setzen, auf diesen Brauch aufmerksam macht¹, so kann aus solchen Bemerkungen ein dringender Schluß auf persönliche Benützung des Originaltextes nicht gezogen werden, da des Thomas Äußerungen auch auf Auskunft durch einen sprachkundigen Berater oder auf einen früheren Kommentator zurückgehen können².

Wie es schon Albert getan³, so legte auch Thomas seinem Kommentar wesentlich die Übersetzung des Sarracenus aus der

¹ Vgl. z. B. c. 1, l. 1, p. 377; c. 4, l. 10, p. 457.

² Thomas war nämlich mit mehreren früheren Kommentatoren des Dionys bekannt. Von bestehenden Erklärungen kannte er sicher die sog. Scholia des Maximus Confessor (Scholia in libros B. Dionysii = MG 4, 15—432 527—576; De variis difficilibus locis SS. Dionysii et Gregorii Theologi = MG 91, 1031—1060), die er selbst als Kommentar bezeichnet (Zitate bei Thomas z. B. De ver. q. 8, a. 15; q. 9, a. 4 et 6; q. 20, a. 2), und die Paraphrase der HC von Hugo von St. Viktor, die dieser nach der Übersetzung des Skotus angefertigt hat (Zitate bei Thomas z. B. Sent. 4 d. 48, q. 1, a. 1; De ver. q. 13, a. 3; vgl. ferner Durantel 56 f.); Thomas kannte ferner die Kommentare seines Lehrers Albert, sehr wahrscheinlich auch den Kommentar des Sarracenus zu CH (siehe Grabmann, Ps.-Dionysius Ar. in lat. Übersetzungen des Mittelalters in Festgabe A. Ehrhard zum 60. Geburtstag dargebracht [1922] 189), die Kommentare von Robert Grosseteste, dem Bischof von Lincoln († 1253) (L. Baur, Die philos. Werke des R. Grosseteste [1912] 31*—43*) und die Paraphrase von Thomas Gallo aus Vercelli († 1246 ?) (Grabmann a. a. O. 191). Über die von Thomas benützten Kommentare siehe auch Durantel 49 ff. Zur neueren Literatur über die Kommentare zu Dionys: A. Wilmart, Un commentateur oublié de Denis l'Aréopagite in *RevAscMyst* 4 (1923) 271—274; G. Théry, Existe-t-il un commentaire de J. Sarrazin sur la Hiérarchie céleste de Ps.-Denis? in *RevScThPh* 11 (1922) 72—81.

³ Albert im Kommentar zu DN (Commentarium domini Alberti episcopi Ratisbonensis super Dyonisium de divinis nominibus) nach cod. Monacensis 6909 f. 113^r links: „Intendimus autem exponere translationem Iohannis Sarraceni quia melior est“; vgl. auch Grabmann a. a. O. 188 f.

zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts, die sich zu seiner Zeit eines hohen Ansehens erfreute, zu Grunde¹. An nicht wenigen Stellen bringt Thomas aber den Text des Sarracenus in veränderter Gestalt, öfters auch mit kleinen Auslassungen oder Ergänzungen, sei es daß er nach dem Gedächtnis zitiert oder gemäß seiner eigenen Auslegung den Wortlaut modifiziert hat². Daß Thomas tatsächlich den griechischen Text nicht benützt hat, zeigen klar verschiedene Beispiele, von denen zwei angeführt seien. Sie tun zugleich dar, wie die genaue Auslegung des Dionys durch die alleinige Benützung der lateinischen Übertragung in manchem gelitten hat.

In Verbindung mit dem Guten spielt bei Plato und den Neuplatonikern die Schönheit und die Liebe eine große Rolle, da das Gute auch schön sei und deshalb erstrebenswert und liebenswert, und es war darum auch für Dionys der Anlaß gegeben, seinen Ausführungen über die göttliche Güte gleich die über die göttliche Schönheit und Liebe anzuschließen (4, 7—17), nur hat er zwischen beiden Gedankenreihen (4, 5—6) noch einige Bemerkungen über das Licht eingefügt; denn auch das Licht ist aus dem Guten und das Bild der Gutheit (4, 4). Der Aquinate folgt bei seiner Erklärung dem Meister in derselben Anordnung und bietet uns, weit über jenen hinausgehend, stellenweise vorzügliche Ausführungen über das Schöne und die Liebe. Da Dionys aber im Anschluß an die Neuplatoniker zur Bezeichnung des Begriffes „Liebe“ im allgemeinen und der „gött-

¹ Wenn Thomas auch zuweilen von einer andern Übertragung spricht und sie zur Kontrolle heranzieht, so meint er damit die des Skotus Eriugena. So z. B.: „et ideo dicit, quod ex bonitate divina non solum est eis mansio sed etiam ‚collocatio vel fundamentum‘ secundum aliam translationem c. 4, l. 1, p. 427; ‚Divisibilibus‘ dico aut, ‚sensibilibus‘, quantum ad sensibilia ‚aut sermonibus diffusis‘, id est ‚rationibus‘, ut alia translatio habet c. 7, l. 2, p. 517; subdens quod ‚ipsius‘ Dei est ‚intellectus et sermo‘ vel melius ‚ratio‘, ut alia translatio habet c. 7, l. 4, p. 522; secundum aliam translationem c. 8, l. 4, p. 532; c. 9, l. 2, p. 541“. Nicht unwahrscheinlich ist, daß Thomas auch mit der Übersetzung des Robert Grosseteste bekannt war.

² Bei den von uns gewählten Beispielen haben wir deshalb stets darauf zu achten, ob die von Thomas vorgelegten Texte dem Sinne nach nicht vom Text des Sarracenus abweichen. Unsere Pflicht Dionys gegenüber ist es ferner, darauf aufmerksam zu machen, wenn an irgend einer Stelle auch Sarracenus dem Sinne nach vom griechischen Originaltext abweicht.

lichen Liebe“ im besondern den Ausdruck *ἔρως* bevorzugt, Thomas aber statt dessen, in Unkenntnis des Originaltextes, gemäß seiner Übersetzung stets das Wort *amor* einsetzt, so ergaben sich in seiner Erklärung mehrfache Unstimmigkeiten. Bei Dionys wie bei den Platonikern umfaßte der Begriff *ἔρως* alle in der Welt vorhandenen Betätigungstriebe, angefangen von den höchsten geistigen bis zu den niedrigsten materiellen Trieben. Alle diese Erosen (*ἔρωτες*) stammen ab vom allerhöchsten, überweltlichen Eros und haben nach Maßgabe ihrer Natur Anteil an ihm; sie bilden in absteigender Linie eine große Stufenleiter. Für das antike Ohr hatte nun aber das Wort *ἔρως* sehr häufig einen bösen Nebenklang, nämlich den der sinnlichen ungeordneten Liebe. Christliche Schriftsteller haben darum das Wort *ἔρως* zur Bezeichnung der geordneten Liebe, besonders der geistigen, und erst recht der göttlichen Liebe möglichst gemieden, sie brauchten statt dessen den Ausdruck *ἀγάπη*. Im Neuen Testament finden sich die Worte *ἔρως*, *ἐρᾶν* überhaupt nicht; im Alten Testament treffen wir nur je einmal die Ausdrücke *ἐράσθητι* und *ἐραστός*, und zwar im Buche der Sprichwörter 4, 6 und im Buche der Weisheit 8, 2¹, von denen das letztere aus alexandrinischen Philosophenkreisen stammt, während die Übertragung des ersteren den Sprachcharakter der alexandrinischen Koine an sich trägt. Beide Ausdrücke sind auf die Weisheit angewandt und gehören der philosophischen Sprechweise an. Indem nun Dionys den Begriff und das Wort *ἔρως* nach neuplatonischem Vorbild auch auf die geistige und selbst auf die göttliche Liebe ausdehnte, indem er ferner die Ausdrücke *ἔρως* und *ἀγάπη* gleichstellte, ja mit Berufung auf die Heilige Schrift und die großen Lehrer ersterem Ausdruck den Vorzug gab, war er sich dieser Neuerung auf christlichem Sprachgebiet wohl bewußt und er fühlte sich gezwungen, dieselbe in einem eigenen Abschnitt (4, 12) näher zu begründen.

¹ *ἐράσθητι αὐτῆς καὶ τηρήσει σε* Spr. 4, 6; *Ταύτην ἐφίλησα καὶ ἐξεζήτησα ἐκ νεότητός μου καὶ ἐζήτησα νόμφην ἀγαγέσθαι ἐμαυτῷ καὶ ἐραστοῦς ἐγενομένην τοῦ κάλλους αὐτῆς*. Weish. 8, 2. Schon Origenes und Gregor von Nyssa hatten ebenfalls unter Berufung auf jene Bibelstellen das Wort *ἔρως* auf die göttliche Liebe angewandt; vgl. G. Horn, *L'amour divin*. Note sur le mot Eros dans S. Grégoire de Nysse in *RevAscMyst.* 6 (1925) 378 ff.

Die heiligen Lehrer, für die zwar die Ausdrücke ἔρως und ἀγάπη gleichwertig wären, hätten bei der Bezeichnung der göttlichen Liebe dem Worte ἔρως deshalb den Vorzug eingeräumt, um die gewöhnliche Menge, die den Begriff ἔρως zu dem der körperlichen Liebe und somit zum Schattenbild oder gar zum Zerrbild der eigentlichen Liebe herabgewürdigt habe, wieder zur Erkenntnis der wahren Liebe emporzuheben. Wenn die Heilige Schrift an einer Stelle¹, die die Liebe Davids zu Jonathan mit der Frauenliebe vergleiche, für beide Arten der Liebe das Wort ἀγάπησις (dilectio) einsetze, so habe sie diesen Ausdruck als den anscheinend ehrbareren nur mit Rücksicht auf unsere Schwäche eingesetzt, damit jeder ungeziemende Gedanke ferngehalten werde. Im Grunde hätten aber beide Ausdrücke ἔρως und ἀγάπη dieselbe Bedeutung.

Der Sinn der dionysischen Darlegung ist klar. Dionys bevorzugt den platonischen Ausdruck ἔρως auch für die göttliche Liebe. Die Begründung seines Vorgehens stützt er auf jene beiden Schriftstellen und auf eine Väterstelle, die dem hl. Ignatius von Antiochien angehört. Dieser hat nämlich in seinem Brief, den er auf seiner Todesreise nach Rom an die Bewohner der Weltstadt gerichtet, den Satz geschrieben: ὁ ἐμὸς ἔρως ἐσταύρωται (Ad Rom. 7, 2). Während aber der hl. Ignatius hier von der irdischen Liebe zur Welt spricht², hat Dionys die Worte auf die Christusliebe oder Gottesliebe bezogen.

Weil nun Thomas in seiner lateinischen Übertragung für die griechischen Ausdrücke ἔρως und ἀγάπη die Worte „amor“ und „dilectio“ vorfand, nahm der dionysische Text für ihn eine andere Gestalt an. Da nämlich das Wort „amor“ für den Lateiner sowohl in der Umgangssprache als auch in der Sprache der Philosophie und Theologie einen andern Inhaltswert aufweist als das griechische Wort ἔρως, so mußte durch die lateinische Übersetzung und infolgedessen durch deren Interpretation auch der Gedankengang des Dionys geändert werden, d. h. Thomas war unbewußt gezwungen, der Deutung seiner Vorlage eine gewaltsame Wendung zu geben. Wenn Dionys sich mit Recht deswegen verteidigt, daß er den Ausdruck ἔρως, der für die große Menge eine anstößige Nebenbedeutung in sich barg, auch auf Gott anwendet, paßte solche Verteidigung

¹ Ἐπέπεσε, τίς φησιν, ἡ ἀγάπη σου ἐπ' ἐμέ ὡς ἡ ἀγάπησις τῶν γυναικῶν 2 Kön. 1, 26. Der Übersetzung des Sarracenus: „Cecidit dilectio tua super me sicut dilectio mulierum“, fügt Thomas vorsichtig den Text der Vulgata bei: „nostra vero translatio habet: Doleo super te, frater mi Jonatha, decore nimis, et amabilis super amorem mulierum.“

² Vgl. den folgenden Satzteil: καὶ οὐκ ἔστιν ἐν ἐμοὶ πῦρ φιλόυλον.

nicht für das lateinische „amor“. Wenn Dionys die Bevorzugung des Wortes ἔρως durch die Heilige Schrift und die heiligen Lehrer nur in höchst sophistischer Weise durch Anführung zweier Bibelstellen und einer falsch aufgefaßten Väterstelle begründen konnte, fiel Thomas, dem stets der Ausdruck „amor“ vorschwebte, solche Begründung leicht, weil ja tatsächlich in der Bibel und in der theologischen Literatur der Ausdruck „amor“ zur Bezeichnung der göttlichen Liebe häufig vorkommt, aber Thomas war sich auch hier nicht bewußt, daß er sich durch seine Auslegung zu dem von Dionys vorgelegten kargen Beweismaterial in Widerspruch setzte. So konnte er selbst den Satz aufstellen: Dionys sei der Meinung, daß die Verfasser der Heiligen Schriften für gewöhnlich (communitèr) und ohne Unterschied die Ausdrücke „amor“ und „dilectio“ anwendeten¹. Indem Sarracenus das griechische ἀγάπη, das bei Dionys dem Ausdruck ἔρως höchstens gleichwertig gegenübersteht, mit „dilectio“ wiedergegeben hatte, entstand für Thomas ein neuer Anlaß einseitiger Auslegung. Da nämlich dem lateinischen Wort „dilectio“ schon kraft seiner Etymologie eine ganz bestimmte Bedeutung, nämlich einer höheren Art der Liebe, innewohnt, so steht die Auslegung des hl. Thomas auch in dieser Hinsicht zur Auffassung des Dionys im Gegensatz. Da der „amor“ — so führt Thomas aus — zum Begehrungsvermögen gehört, so richtet sich die Ordnung der Liebesarten (amores) nach der Ordnung der Begehrungsvermögen. Das unvollkommenste Begehrungsvermögen ist nun das natürliche Begehren ohne Erkenntnis, das nichts anderes einschließt als eine natürliche Neigung. Darüber steht das sinnliche Begehren, weil es einer gewissen Erkenntnis folgt, aber es ist doch ohne freie Wahl. Das höchste Begehrungsvermögen ist aber dasjenige, das mit Erkenntnis und freier Wahl verbunden ist, denn dieses Begehren bewegt sich gewissermaßen selbst. Deshalb ist auch die Liebe (amor), die darauf Bezug hat, die vollkommenste und sie wird „dilectio“ genannt, insofern durch freie Wahl der Gegenstand der Liebe ausgesondert wird. Hätte Thomas bei seiner Interpretation

¹ C. 4, l. 9, p. 454.

einen Einblick in den griechischen Originaltext nehmen können, seine Auslegung der dionysischen Ausführungen über die Liebe hätte sicher in manchem ganz anders gelaute¹.

Weniger störend, aber immerhin unkorrekt wirkt bei der Interpretation des hl. Thomas die falsche Übersetzung eines andern Ausdruckes. Von neuplatonischen Gedanken beeinflusst, liebt es Dionys, die Sehnsucht nach Gott, welche die lange Reihe alles Seienden, vom niedersten Leblosen bis hinauf zum höchsten Engel in sich trägt, als Bewegung aufzufassen, insbesondere hat er den Prozeß der aufsteigenden Gotteserkenntnis der menschlichen Seele mit der Bewegung verglichen (4, 9). Da er letztere dreifach einteilt, nämlich in die gerade, die spiralförmige, die kreisförmige, so spricht er auch von einer geraden, spiralförmigen, kreisförmigen Seelenbewegung. Ja in ähnlicher bildlicher Weise hat er die dreifache Bewegung auch auf die Engel und selbst auf Gott übertragen. Dionys benennt die drei Arten der Bewegung mit den Ausdrücken κίνησις εὐθεία, κ. ἑλικοειδής, κ. κυκλική. Thomas hat die eigenartige Auffassung von der dreifachen Bewegung wiederholt aufgegriffen und an diese Auffassung tiefsinnige Ausführungen über die Erkenntnisweise der menschlichen Seele und der Engel sowie über die Beschauung angeschlossen². Indem aber Thomas nach Sarracenus den Ausdruck κίνησις ἑλικοειδής mit „motus obliquus“ (statt etwa „motus tortuosus“) wiedergibt, ward ihm die natürliche Erklärung dieser spiralförmigen nach Art von Windungen verlaufenden Bewegung erschwert. Nach Dionys stellt die spiralförmige Bewegung eine zwischen der kreisförmigen und geraden Bewegung liegende mittlere Bewegung dar, die auf diese Weise Elemente jener beiden in sich vereinigt. Bei dem nach der Seite verlaufenden „motus obliquus“, der schrägen oder schiefen Bewegung, ist dies in Wirklichkeit nicht der Fall. Wenngleich Thomas bei seiner Auslegung des Dionys den von diesem gewollten Sinn doch richtig trifft, so geschieht dies nur durch eine etwas gewaltsame Erklärung eben jenes „motus obliquus“³.

III.

Dionys, der angebliche Jünger des Apostels Paulus und Schüler des geheimnisvollen ehrwürdigen Greises Hierotheus,

¹ Nicht ohne Interesse dürfte es sein, hier an die Ausführungen des hl. Thomas zu erinnern, die er über das Verhältnis von amor und dilectio in der S. th. 2, 1, q. 26, a. 3 bietet, da er sich hier unbefangener in seinen eigenen Gedanken ergehen kann.

² Z. B.: In DN c. 4, l. 7; Sent. 1, d. 37, q. 4, a. 1; De ver. q. 8, a. 15 ad 3; q. 10, a. 8 ad 10; S. th. 2, 2, q. 179, a. 1 ad 3; 2, 2, q. 180, a. 6 usw.

³ An anderer Stelle denken wir auf die dreifache Seelenbewegung des Dionys zurückzukommen.

gilt Thomas wie seinen Zeitgenossen als besonderes Werkzeug göttlicher Erleuchtung und darum als höchste Autorität. Seine Lehren sind mehr als theologische Meinungen, sie gehen zum Teil auf die von Paulus oder auch von Hierotheus selbst in der Ekstase erhaltenen übernatürlichen Erkenntnisse zurück¹. Albert der Große bereits hatte die Ansicht geäußert, bei den Büchern des Dionys sei wie bei den inspirierten Schriften die eigentliche Wirkursache nicht ein Mensch, sondern der Heilige Geist, Dionys sei nur deren Instrumentalursache; die von Dionys vorgelegten Erkenntnisse stammten aus Visionen, die Paulus oder Hierotheus zuteil geworden seien². Nach Thomas ist auch an den eigenen Ausführungen des Dionys nicht zu zweifeln, da sie nur die biblische Offenbarung selbst oder doch Schlußfolgerungen enthielten, die aus der Offenbarung gezogen seien. Zwar hatte Dionys behauptet, er wolle in seinem Werk über die verborgene Gottheit nichts vorlegen als das, was uns aus der Heiligen Schrift bekannt sei (1, 1). Thomas aber, der sich der eigenen spekulativen Denkarbeit seines Lehrers wohl bewußt ist, weist sehr nachdrücklich auch auf diese hin mit dem Bemerken, Dionys deute selbst durch die Worte „aus der Heiligen Schrift“ an, daß er auch das behandle, was aus dieser gefolgert werden könne, wenngleich es nicht unmittelbar darin enthalten sei³.

Im Glauben an diese einzigartige Autorität des Dionys will Thomas deshalb in seinem Kommentar genau dieselbe Methode befolgen, die Dionys seinerseits in der Deutung der ihm von Hierotheus mitgeteilten Wahrheiten angewandt habe. Indem sich nämlich Dionys zur Abfassung seiner Werke entschloß, wagte er selbst nicht, etwas Neues hinzuzufügen; er wollte nur das, was Hierotheus ihm mehr in allgemeiner Weise übermittelt, durch einige besondere Untersuchungen, mehr zum einzelnen herabsteigend, genauer darlegen⁴. Im Bewußtsein, Dionys getreu ausgelegt zu haben, stellt Thomas am Schlusse seines Kommentars die Bitte an die Leser: man möge ihn, der vom Verständnis der Ausführungen des seligen Dionys weit entfernt sei, falls er etwas nicht richtig gesagt, darin verbessern⁵.

¹ Sent. 2, d. 10, q. 2.

² De caelesti hierarchia I 1 A exp. (B. Alberti M. opera 14 [Paris 1892] p. 6 f.; VI 3, dub. un., p. 144).

³ C. 1, l. 1, q. 377.

⁴ C. 3, l. 1, p. 424.

⁵ C. 13, l. 4, p. 580.

Die nächste Folge dieser psychologischen Einstellung des hl. Thomas war für ihn naturgemäß die, daß er von vornherein geneigt war, bei Dionys möglichst jeden Irrtum auszuschließen und dunklen oder scheinbar doppeldeutigen Stellen eine Interpretation im Sinne seiner eigenen Lehre zu geben. In der Tat hat denn Thomas gewisse Gefahren, die des Dionys Ideen und Ausdrucksweise für unerfahrene Leser boten, nicht beachtet. Andere Stellen, die bei einem andern Autor nicht seine Billigung gefunden hätten, hat er stillschweigend, sich selber kaum bewußt, durch leise, zuweilen auch durch mehr oder weniger gewaltsame Verbesserung umgedeutet. In einigen Fällen, da ihn die Sonderansichten oder die Ausdrucksweise des Dionys allzusehr befremdeten und er sich vor einen innern Konflikt gestellt sah, den Autoritätsglauben und Wahrheitsliebe in ihm hervorriefen, hat Thomas aber auch den Freimut gefunden, seine Bedenken offen auszusprechen. Dieses dreifache Verfahren mögen einige Beispiele erläutern.

Beginnen wir mit den Äußerungen offenen Freimutes. Gleich in der Vorrede seines Kommentars macht Thomas zum besseren Verständnis der dionysischen Werke auf einige Eigenheiten derselben aufmerksam¹. Zunächst weist er auf den dunklen Stil hin, den er gemäß seiner irrtümlichen historischen Auffassung auf die Absicht des Verfassers zurückführt, die Glaubensgeheimnisse vor den Ungläubigen zu verbergen und vor ihrem Spott zu bewahren. Eine zweite Schwierigkeit böten jene Schriften deshalb, weil sie sich gewöhnlich der Redeweise der Platoniker bedienten, die Neueren ungewohnt sei.

Mit Recht verwerfe Dionys zwar die Ansicht der Platoniker von den ewigen, den einzelnen Gattungen und Arten der Dinge entsprechenden Urbildern, die von den Einzeldingen selbst getrennt seien, in diesen nur durch unvollkommene Teilnahme verwirklicht würden und deshalb von jenen durch ungewöhnliche Namen bezeichnet würden, wie z. B. der Mensch-an-sich, der Übermensch, die Menschheit aller Einzelmenschen. Dagegen habe Dionys bezüglich des höchsten Prinzips aller Dinge, des höchsten Guten, nämlich Gottes, an dessen Vollkommenheit alles andere Seiende nur durch Ableitung teilnehme, die platonischen Bezeichnungen beibehalten. Er nenne deshalb Gott zu-

¹ Prologus p. 374 f.

weilen das Gute-an-sich, das Übergute, das erste Gute, das Hauptgute, die Gutheit alles Guten, und in ähnlicher Weise das Überleben, die Übersubstanz usw. Mit solcher Redeweise widerspreche er aber weder der Wahrheit noch dem Glauben.

Eine weitere Schwierigkeit bei Dionys liegt nach Thomas darin, daß er bei seiner Beweisführung gewöhnlich nur starke Beweisgründe anführe und sie oft nur in wenige Worte oder selbst nur in ein einziges Wort einkleide. Schließlich bediene er sich anderseits wieder häufig eines gewissen Wortreichtums, der überflüssig scheinen könnte, in der Tat aber für den genauen Beobachter eine große Gedankentiefe enthalte.

Auch im eigentlichen Kommentar weist Thomas öfters auf die den Platonikern abgelauschte Redeweise des Dionys offen hin¹. Während er ferner in jüngeren Tagen Dionys als einen Aristoteliker hingestellt hatte², spricht er im Kommentar klar die Auffassung aus, daß derselbe in vielem die Platoniker nachahme³. In der Frage der Urmaterie erklärt Thomas mehrmals geradezu, daß er der von Dionys vorgetragenen platonischen Ansicht nicht beipflichten könne.

Wiederholt erwähnt nämlich Dionys ein „non ens“ (τὸ μὴ ὄν), das weder Sein noch reines Nichtsein sei⁴. Es fällt für ihn unter den Begriff des Guten und verlangt nach dem Guten und Schönen: „auch das Nichtseiende strebt nach dem Schönen und Guten und müht sich auf irgend eine Weise in ihm zu sein“ (4, 18). Dieses „non ens“ des Dionys ist offenbar das τὸ μὴ ὄν des Plato und der Neuplatoniker, das die formlose Materie, die Urmaterie oder die ὕλη bezeichnet⁵. Bei Proklus, dem Führer des Dionys, stammt die Materie, die vor aller Formung und Gestaltung der Dinge als das Formlose und Allesaufnehmende da war, aus dem Urwesen. Da die Urmaterie an der Überfülle des Urwesens teilgenommen hat, ist sie die Möglichkeit alles Seienden. Selbst ohne Qualität und Form, besitzt sie eine unendlich mannigfache Aufnahmefähigkeit, verlangt nach jeder Form; weil sie aber nicht zugleich alles aufnehmen kann, muß sie bald in dieser, bald in

¹ Z. B.: c. 3, l. 1; c. 4, l. 2; c. 5, l. 1; c. 13, l. 2 usw.

² „Dionysius autem fere ubique sequitur Aristotelem, ut patet diligenter inspicienti libros eius“ Sent. 2, d. 14, q. 1, a. 2.

³ C. 5, l. 1, p. 500; vgl. De malo q. 16, a. 1 ad 3: „Dionysius qui in plurimis fuit sectator sententiae platonicae.“

⁴ Z. B. 3; 4, 3; 4, 18; 4, 28 usw.

⁵ Σαυπε natura materia qualitatem nullam speciemque obtinet (ἡ ὕλη καθ' ἑαυτὴν ἀποιός ἐστι καὶ ἀνείδεος) 4, 28.

jener Form erscheinen¹. Thomas hat richtig gesehen, daß Dionys unter dem „non ens“ die formlose Urmaterie der Platoniker versteht. Diese weist er aber selbst mit Aristoteles deshalb zurück, weil die Platoniker ihre „materia prima“ nicht von der Privation unterschieden, sondern sie mit ihr verwechselten. Insofern könne Dionys immerhin vom Streben der Urmaterie nach dem Guten und Schönen sprechen, als sie nach der Form verlange, die eine Ähnlichkeit mit dem göttlichen Sein habe oder insofern die Hinordnung der Urmaterie zum Akt gemeint sei².

Nun einige Beispiele für die Tatsache, daß Thomas, befangen vom Bann der vermeintlichen Autorität des Dionysius, auf die Gefahr, die manche Gedankenreihe oder doch manche Ausdrucksweise desselben in sich barg, nicht aufmerksam wurde und sie deshalb auch nicht hervorgehoben hat. In des Dionys Ausführungen über das Verhältnis von Gott und der Welt, insbesondere über Schöpfung und Erhaltung, finden sich Gedankengänge und Ausdrücke, die offen neuplatonischer Spekulation entnommen sind und deren Quellen sich genau nachweisen lassen.

Nach der Darstellung des Dionys sind die Dinge dieser Welt entstanden durch Überströmen, Überquellen aus der Überfülle des göttlichen Seins³. Um seinen Gedanken näher zu veranschaulichen, bedient sich Dionys verschiedener Bilder. Die Gottheit sprudelt über wie eine Quelle, die sich nicht erschöpft, sie strahlt aus wie die Sonne, die trotz des ausflutenden Lichtes nichts von ihrer Leuchtkraft verliert, sie treibt wie eine Wurzel, die alles mit sich vereinigt hält und stets ihre Triebkraft behält⁴. Indem Gott nun die vielen

¹ Besonders In Parmenidem IV (ed. Cousin 843 ff.). Über Proklus' Begriff der Materie, der eklektisch ist, vgl. Cl. Baeumker, Das Problem der Materie in der griechischen Philosophie (1890) 421 ff.

² C. 3, l. 1, p. 419; c. 4, l. 2, p. 431; c. 4, l. 5, p. 443 usw.

³ Perfectum ... dicitur ... sicut omnia in se ipso prae habens et supermanans secundum unam impausabilem et eandem et superplenam et imminorablem largitionem 13, 1. Die Ausdrücke, deren sich Dionys bedient, um den Ausgang der Geschöpfe aus Gott zu bezeichnen, sind processio (πρόοδος 2, 11; 5, 1; 5, 2; 9, 5 usw.), supermanare (ὑπερβλύζειν 3, 1; 13, 1), superfundere (ὑπερχέειν 2, 11), diffusio (χύσις ib.), secundum excessum a substantia (κατὰ τὴν ἀπὸ οὐσίας ἑκβασιν 5, 8), secundum omnium generativum excessum (κατὰ τὴν ἀπάντων γεννητικὴν ὑπερβολὴν 4, 10) usw. Zur „Überfülle“ vgl. noch superplenum ipsius 2, 10; 9, 2; superplenus sapientiae 7, 1.

⁴ Quelle: 9, 2; 11, 2; 13, 1. Licht: 4, 1; 4, 6; 4, 7; 4, 20; 9, 3; 11, 2; 13, 1; Wurzel: 10, 1. Dieselben Bilder s. auch bei Plotin und Proklus:

Wesenheiten ins Dasein ruft, kann man sagen, daß das Eine sich vermannigfache¹. Auffallend ist bei Dionys die Folgerichtigkeit, mit der er immer und immer wieder die Gutheit als Wirkursache der Schöpfung und Weltregierung hinstellt, ohne damit den Begriff der Freiheit Gottes zu verbinden². Wie eine Erinnerung an die naturhaft notwendige Welterschöpfung der Neuplatoniker klingen die Worte: „Wie unsere Sonne nicht denkend und auswählend, sondern durch ihr Sein . . . alles erleuchtet, so sendet auch das Urgute durch seine eigene Wesenheit allem Seienden die Strahlen der ganzen Gutheit zu.“³ Das Sein ist für die Dinge die erste Gabe der Übergüte an sich (5, 6). Aber damit sind die Gaben Gottes nicht erschöpft. Wie er bereits vor dem Ausgange der Geschöpfe alles in sich faßte und in sich voraus hatte, wie er „alle Vorbilder des Seienden in sich bestehen hatte durch eine überwesentliche Einigung“ (5, 8), so bleibt er auch später in den Dingen, wie auch die Dinge in Gott weiterbestehen. Die Gottheit ist der Seienden Wesenheit, der Lebenden Leben, das Sein der Dinge⁴, alles in allem⁵. Gott ist allen Dingen gegenwärtig⁶. Er umschließt alles und faßt alles zusammen. Er ist die alles zusammenhaltende Wache und die Stätte, die alles an sich zieht⁷. „Er ist vor allem und alles besteht in ihm und überhaupt, wenn etwas auf irgend eine Weise ist, so ist es in dem Erstseienden und wird in ihm eins und wird von ihm erhalten.“⁸ Das Innewohnen Gottes in den Geschöpfen liebt Dionys besonders an jenen Stellen zu betonen, wo er Gott zugleich als den Ursprung und das letzte Ziel der Geschöpfe hinstellt: Gott ist der Ursprung, die Erhaltung und das Ziel aller Dinge⁹.

Diese und ähnliche Wendungen haben nun manche dazu verleitet, in den Ausführungen des Dionys eine Art von Pantheismus zu erblicken¹⁰. Diesem Vorwurf gegenüber ist aber

E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung* 3, 2³ (1881) 497 f. und Stiglmayr, *Das Aufkommen usw.* 28 f.

¹ *Postea quoniam existens est Deus supersubstantialiter, dat autem esse existentibus et deducit totas substantias, multiplicari dicitur unum existens illud, quia ex ipso multa existentia deducuntur* 2, 11; vgl. 2, 5; 9, 5.

² *Bonitatis essentia per ipsum esse omnium est existentium causa* 1, 5; *quoniam (thearchica essentia) est bonum ut substantiale bonum, ad omnia existentia extendit bonitatem* 4, 1; vgl. 1, 1. Vgl. unten S. 344 f.

³ 4, 1; vgl. Proklus, *Inst. theol.* c. 122 (ed. Dübner xc: (οἱ θεοὶ) οὐ κατὰ λογισμὸν ποιοῦμενοι τὴν διανομήν . . . τῷ γὰρ εἶναι πάντα ἀγαθύνουσιν.

⁴ *Viventium vita, existentium substantia* 1, 3; *ipse est esse existentibus* 5, 4; vgl. CH 4, 1.

⁵ 1, 7. ⁶ 5, 10; vgl. 9, 4; 9, 5.

⁷ 1, 7; vgl. 1, 5; 1, 6; 2, 1; 4, 4; 5, 4; 5, 5; 5, 6.

⁸ 5, 5. ⁹ 4, 10; vgl. 1, 5; 4, 10; 5, 6; 10, 1; 13, 3.

¹⁰ Man hat bald gesprochen von einem gnostischen (Baumgarten-Crusius, *De Dionysio Ar.*, 1823), bald von einem geistigen (Engelhardt, *Die angeb-*

nachdrücklichst darauf hinzuweisen, daß Dionys über das Verhältnis von Gott und Welt auch eine Reihe zweifellos christlicher Gedanken vorlegt.

Es sind zunächst Gedanken, die die christliche Schöpfungs-idee vertreten: Gott ist der Bildner jedes Seins, jeder Existenz, jeder Person, Substanz und Natur (5, 4). Er bildet alles und belebt alles (4, 4; 4, 10). Selbst die Idee einer freien Schöpfung leuchtet bei Dionys kurz auf, wenn er sagt: Die göttliche Liebe, die in Überfülle im Guten wohnt, duldet nicht, daß er ohne Zeugung in sich verbleibe, sondern bewegt ihn zur Hervorbringung der Dinge (4, 10). Dionys hebt ferner hervor, daß die Ursache über das Verursachte hinausgehoben ist (2, 8). Durch die Bezeichnung Gottes als „alter“ (ἔτερος 9, 5) setzt er Gott der Welt geradezu gegenüber. Er betont ferner, daß durch die Ausgänge der Kreaturen aus Gott die Vollkommenheit Gottes in nichts gemindert werde¹ und daß Gott trotz der Vermännlichung in den Geschöpfen ohne Minderung eins bleibe, „eins in der Fülle und im Ausfluß, eins und voll in der Scheidung, weil er über allem Seienden überwesentlich steht“ (2, 11). Was die manchen so anstößige Idee von der göttlichen Immanenz in den Geschöpfen und einer Immanenz der Geschöpfe in Gott angeht, so entspricht sie an sich durchaus der christlichen Philosophie und dem christlichen Gottesbegriff, wenn sie in diesem Sinne aufgefaßt wird: Gott ist, unter Wahrung wesenhafter Verschiedenheit zwischen Schöpfer und Geschöpf, in allen Dingen und alle Dinge sind in ihm².

Überschauen wir demnach die Lehre des Dionys als Ganzes, so müssen wir schließen: Dionys hat wie die übrigen dem Neuplatonismus entlehnten Gedanken auch die über das Verhältnis von Gott und Welt verchristianisiert; dem Neuplatonismus wollte Dionys nur das Metall entnehmen, das Gepräge sollte diesem die christliche Auffassung geben. Dabei ist allerdings zuzugestehen, daß Dionys sich in seiner Ausdrucksweise zuweilen allzuweit vorgewagt hat, und daß er Ausdrücke gebraucht hat, die in sich verfänglich waren und manchen Späteren tatsächlich zum Irrlicht geworden sind.

lichen Schriften des Areopagiten Dionysius 2 [1823] 329 335), bald von einem dynamischen Pantheismus (E. Zeller, Die Philosophie der Griechen 3, 2³ [1881] 507; O. Siebert, Die Metaphysik und Ethik des Ps.-Dionysius Ar. [1894] 32 ff.; ähnlich J. Niemayer, Dionysii Ar. doctrinae philos. et theolog. [1869] 31).

¹ 13, 1; vgl. 9, 1; 13, 2.

² Für solche Auffassung fand Dionys die Grundlagen auch in der Heiligen Schrift, z. B. Eph. 4, 6 und Apg. 17, 28. Nur beherrschte den Ver-

Wie verhält sich nun Thomas gegenüber den Ausführungen des Dionys über das Verhältnis von Gott und Welt? Noch ehe sein Kommentar entstand, waren dem Aquinaten viele jener neuplatonischen Ideen und Ausdrücke bereits auf anderem Wege, namentlich aus der patristischen Literatur zugeflossen. Hier aber hatten jene Gedanken ganz christlichen Inhalt angenommen, und für ihn selbst, dessen Gottesidee so rein und lauter war und der so scharf gegen jede Art von Pantheismus eingestellt war, klangen darum die dionysischen Ausdrücke gar nicht so befremdend und so war für ihn kein Anlaß da, die Gedanken oder die Ausdrucksweise des Dionys zu mißbilligen. Ja er nimmt selbst eine Reihe von jenen Ausdrücken unbedenklich in seine Erklärungen auf: Auch er spricht von den Ausgängen Gottes zu den Kreaturen¹, von Ausgängen der Geschöpfe aus Gott², vom Überfließen aus der Überfülle Gottes, vom Ausgießen der göttlichen Güte³ usw.

Bei seinem feinen Empfinden für scharfe Begriffsbestimmungen scheint der Aquinate doch hier und da das Ungenügende in der Ausdrucksweise des Dionys herausgeföhlt zu haben. Ohne ihn irgendwie zu tadeln oder auf das Ungenügende hinzuweisen, hat er deshalb stellenweise Dionys stillschweigend ergänzt. Er betont nicht nur, daß bei den Ausgängen der Geschöpfe nichts aus der Substanz Gottes ausgehe⁴, sondern er fügt bei seinen Erklärungen über die Betätigung der Güte Gottes zuweilen den Gedanken bei, daß Gott nicht aus Not-

fasser die ursprünglich doch wohl den Neuplatonikern entnommene Idee von der Immanenz dermaßen, daß er sie auch in Bibelstellen hineininterpretierte, in denen sie nicht ausgesprochen war. Zu den Paulusworten des Römerbriefes $\delta\tau\iota\ \epsilon\acute{\kappa}\ \alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon\ \kappa\alpha\iota\ \delta\iota'\ \alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon\ \kappa\alpha\iota\ \epsilon\iota\varsigma\ \alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon\ \tau\alpha\ \pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$ (Röm. 11, 36) fügt Dionys unwillkürlich, sich selbst wohl unbewußt, den Zusatz bei: $\epsilon\acute{\nu}\ \alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon$ (DN 4, 10 zweimal; 13, 3). Während der Apostel in 1 Cor. 15, 28 den Ausdruck $\tau\alpha\ \pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha\ \epsilon\acute{\nu}\ \pi\acute{\alpha}\sigma\iota\upsilon$ auf die alleinige Herrschaft des Ewigen am Ende der Tage bezogen hat, wenn Christus sich alles unterworfen und dem Vater alles übergibt, bringt Dionys diese Worte in Beziehung zum Innewohnen der Gottheit in den Geschöpfen.

¹ Processiones Dei in creaturas, z. B.: C. 1, l. 3, p. 393; c. 4, l. 1, p. 425; processus divinae fecunditatis c. 9, l. 2, p. 534.

² Z. B.: C. 2, l. 6, p. 415, 416; c. 3, l. 1, p. 419; c. 4, l. 3, p. 434.

³ Z. B.: (Deus) manat suam perfectionem omnibus creaturis c. 9, l. 1, p. 538 — diffusio bonitatis c. 4, l. 1, p. 426; suae copiae effusionis ibid.; bonitatem suam voluit diffundere . . . aliis c. 4, l. 9, p. 453.

⁴ Nihil de substantia eius egreditur c. 2, l. 6, p. 416; vgl. c. 2, l. 2, p. 403.

wendigkeit handle¹. Damit hängt auch zusammen, daß Thomas das Bild von der Lichtspendung der Sonne einschränkt. Jenes Bild besage, so bemerkt er, durchaus nicht eine notwendige Wirkungsweise Gottes gegenüber dem Geschöpflichen, sondern nur die Allgemeinheit der Wirkung der göttlichen Güte. Dionys wolle nur behaupten, wie die Sonne durch ihr Sein selbst die Ursache für alle Lichtabstrahlung sei, so sei desgleichen Gott durch sein Sein der Grund für die Ausbreitung des Guten an alles Seiende. Deshalb sei der Vergleich nicht auf den Ausdruck „nicht denkend und auswählend“ auszudehnen². Wie Thomas den Satz: „Gott sei das Sein aller Dinge“ aufgefaßt wissen will, erklärt er in der S. th. 1, q. 3, a. 8 ad 1: Er hat hier den Satz nach CH 4, 1 (vgl. auch DN 5, 4) als Einwurf gebracht und erteilt darauf die Antwort: *Deitas dicitur esse omnium effective et exemplariter, non autem per essentiam*.

Nach den Neuplatonikern ist das höchste Ziel der Seele die Vereinigung mit Gott in der Ekstase. Auf dem Wege der Reinigung, Erleuchtung, Vervollendung muß sie sich zunächst von der Sinnlichkeit abkehren, sich dann zum Nus zurückwenden und durch seine Vermittlung zur Vereinigung mit dem über den Nus hinausliegenden Eins oder der Gottheit erheben. Dies geschieht eben dadurch, daß die Seele, die durch jenen Prozeß die Vielheit ihrer Vorstellungen abgestreift hat, selbst einfach und in sich eins geworden ist, in ekstatischer Verückung das Eins unmittelbar berührt und mit ihm gleichsam verschmilzt³. Dionys hat die neuplatonische Theorie von der Mystik in christlichem Sinne umgestaltet. An Stelle des ersten Eins tritt bei ihm die persönliche Gottheit, an Stelle des dem Eins untergeordneten Nus tritt der persönliche dem Vater gleichwesentliche Logos (2, 1; 5, 1; 7, 4). Aber hier wie dort steigt die Seele zur Vereinigung mit Gott empor durch Abkehr vom Sinnlichen, durch Einkehr in sich, durch Erhebung zu höherer geistiger Erkenntnis und endlich durch die ekstatische Verückung. Wenn Dionys auch annimmt, daß die allem Denken unnahbare Gottheit nur durch eine überintellektuelle Geisteskraft erreicht wird (1, 1), so hält er doch das mystische

¹ Z. B.: „*Omnia sunt deducta ad esse ex bonitate eius substantificante res*“, non autem ex necessitate c. 1, l. 2, p. 387; vgl. *ibid.* p. 385; c. 1, l. 3, p. 393; c. 4, l. 1, p. 426.

² C. 4, l. 1, p. 426.

³ Vgl. H. F. Müller, *Dionysios, Proklos, Plotinos* (1918) 72 ff.

Schauen für das Ziel jedes gutgewillten Menschen und in seiner mystischen Theologie gibt er eigens die Wege an, die zur mystischen Vereinigung führen. In dieser Verallgemeinerung, in der Dionys den Charakter der höheren Mystik als einer außergewöhnlichen Gnade verkannt hat, lag die Gefahr seiner Theorie, der später so manche erlegen sind. Thomas ist anscheinend in seiner Verehrung für Dionys auf jene Verkennung der besonders übernatürlichen Berufung bei seinem Meister nicht aufmerksam geworden. Wenn er selbst im Anschluß an Dionys eine so besonnene Theorie der Mystik geschaffen hat, so geschah dies nur durch eine mehr unbewußte gewandte Umbiegung der dionysischen Gedanken. Desgleichen scheint Thomas überhaupt entgangen zu sein, daß Dionys den ganzen Prozeß der Erhebung und Heiligung der gefallenen Menschheit nach dem Vorgang der Neuplatoniker zu einseitig in die Erkenntnis und Aneignung von Wahrheiten gesetzt hat, so daß das Erlösungswerk und die Erlösungsgnade Christi allzu sehr zurücktreten.

Wie Thomas trotz seiner Hochschätzung für Dionys zuweilen Ansichten desselben, die ihm nach Inhalt oder äußerer Fassung nicht gefielen oder nicht annehmbar schienen, durch leise oder auch gewaltsamere Verbesserungen umdeutete, änderte, ergänzte und seiner eigenen Ansicht anzupassen wußte, sahen wir zum Teil bereits an den vorhergehenden Beispielen¹. Die folgenden werden es noch deutlicher veranschaulichen.

Bei der Erklärung des trinitarischen Geheimnisses bringt Dionys den Satz: „Weiterhin haben wir aus den heiligen Aussprüchen erfahren, daß der Vater die quellenartige Gottheit (*fontana deitas*) ist, der Sohn aber und der Heilige Geist, wenn man so reden darf, der gotterzeugenden Gottheit (*deigenae deitatis*) Sprossen innerhalb der göttlichen Natur, gleichsam Blumen und überwesentliche Lichter“ (2, 7). Dieser Satz behagt Thomas nicht, einmal wohl, weil der Vater in diesem

¹ Fälle, in denen Thomas bei bewußter Abweichung von Dionys seine eigene Ansicht einfach übergeht, dürften zu den Ausnahmen gehören, so z. B. wenn er c. 9, l. 3, p. 543 mit Dionys die *profunditas* Dei auf die Unerforschlichkeit Gottes deutet, während wir aus der S. th. 1, q. 3, a. 1 erfahren, daß er unter der *profunditas* Dei selbst die *virtus* Dei ad cognoscendum occulta versteht.

Zusammenhang als „deigena deitas“ bezeichnet wird, sodann weil der Sohn und der Heilige Geist als Blumen und Lichter bezeichnet werden, und weil schließlich der Ausgang des Heiligen Geistes nur aus dem Vater ausgesagt wird. Über den Hauptsatz geht Thomas schnell hinweg, indem er nur die grundlegenden Ausdrücke kurz interpretiert. Nachdem er dann noch die Ausdrücke „Blumen“ und „Lichter“ als Metaphern erklärt hat, fügt er, gleichsam noch schüchtern, die Worte hinzu: „Durch solche Betrachtungsweise wird aber nicht ausgeschlossen, daß der Heilige Geist auch aus dem Sohne ausgeht.“¹ An einer späteren Stelle des Kommentars wird Thomas kühner, indem er Dionys ganz offen die Lehre vom Ausgang des Heiligen Geistes aus Vater und Sohn beilegt².

Wie für die Neuplatoniker, so bezeichnet auch für Dionys der Name „der Gute“ denjenigen Namen, der Gottes Natur am besten ausdrückt. Nach seinen weiteren Ausführungen bedeutet aber dieser Name im Grunde doch mehr das Verhältnis Gottes zu den Geschöpfen als seine Wesensbestimmung, und so besagt die Benennung Gottes als des Guten für Dionys vor allem seine wirkende Ursächlichkeit.

Der Name des Guten ist nach Dionys der heiligste und ehrwürdigste Name, den wir in der Sehnsucht, von jener unaussprechlichen Natur etwas einzusehen und zu sagen, Gott beilegen, wenngleich wir damit weit unter der Wahrheit des Gegenstandes zurückbleiben³. Weil nun das Gute als der erste Name erscheint, behandelt Dionys das Gute vor dem Sein. Dazu tritt für ihn noch ein anderer Grund; der Name des Guten ist nämlich auch umfassender als der des Seins, denn die Ursächlichkeit des Guten dehnt sich weiter aus als die des Seins, da sie auch das Nichtsein einschließt⁴. Nach Dionys ist die Gutheit Gottes für diesen zwar auch Ziel des Erschaffens und Wirkens, aber doch zunächst und in erster Linie ist sie Wirkursache. Dionys liebt es geradezu, diese Art der Ursächlichkeit so zu betonen, daß man auf den Gedanken kommen könnte, die Gutheit sei nur Wirkursache. Dadurch, daß Gott das Gute ist, verleiht er als wesent-

¹ C. 2, l. 4, p. 411.

² C. 13, l. 3, p. 578: „Wir bezeichnen (mit Dionys) die Gottheit mit dem Namen der göttlichen Einheit und dem der Dreifaltigkeit, damit wir mit diesen beiden Namen preisen die Vorzüglichkeit dieser Einheit ... wie auch das Ausgehen in Gott, insofern der Sohn vom Vater gezeugt wird und der Heilige Geist von Vater und Sohn ausgeht.“

³ 13, 3; vgl. 1, 4—6; 2, 1.

⁴ 3, 1; 5, 1.

liches Gute seine Güte auch allem Seienden (4, 1). Das Gute sendet durch seine Wesenheit, einem jeden nach seiner Fassungskraft, die Strahlen seiner ganzen Gutheit zu (1, 1). Es ist das Gute, das für alles Seiende den Grund seines Bestehens bildet (1, 5).

Thomas ist mit dem Begriff des Guten, wie ihn Dionys aufstellt, merklich in doppelter Hinsicht nicht einverstanden, einmal wegen der Rangordnung, nach der das Gute vor das Sein gestellt wird, sodann wegen der häufigen Gleichstellung: Gutheit Gottes = göttliche Wirkursache. Thomas sucht zwar im Kommentar die von Dionys aufgestellte Rangordnung unter einer gewissen Rücksicht zu rechtfertigen, welches aber seine wahre Ansicht ist, tritt sehr klar in der „Summa theologica“ 1, q. 5, a. 1 hervor, wo er ausführlich dartut, daß das Sein begrifflich dem Guten vorausgeht. Mehr interessiert uns an dieser Stelle die Umdeutung, die Thomas mit den dionysischen Ausdrücken, welche die Wirksamkeit der Güte betreffen, vornimmt. Er ist bestrebt, die Gutheit Gottes vor allem als Ziel seines Wirkens hinzustellen und sie auch da, wo er sie als Wirkursache behandelt, zunächst doch als wirkende vorbildliche Ursache zu bestimmen, die zusammen mit dem freien Willen die Geschöpfe ins Leben ruft. So schränkt er in seiner Exegese den Satz „bonitatis essentia per ipsum esse omnium est existentium causa“ (1, 5) insofern ein, als er die Kausalität des Guten als die des Zieles hervorkehrt: „Cum bonum habeat rationem finis, quia bonum est quod omnia appetunt, finis autem est prima causarum, bonum est cui primo competit ratio causandi.“¹ Und wenn Dionys den Satz aufstellte: „quoniam (thearchica essentia) est bonum ut substantiale bonum, ad omnia existentia extendit bonitatem“ (4, 1), erinnert Thomas bei der Erklärung abermals an die Zweckursächlichkeit des Guten: „Item res aliae sunt bonae per ordinem ad aliquid aliud, quod est ultimus finis, Deus autem non ordinatur ad aliquem finem extra se.“² Die Erwähnung des Prinzips „bonum est diffusivum sui“, das die Scholastiker und auch Thomas selbst³ aus dem bekannten Satz in DN „bonumque illud est . . . ex quo omnia constiterunt et veluti a perfectissima causa pro-

¹ C. 1, l. 3, p. 393.

² C. 4, l. 1, p. 426.

³ Vgl. S. th. 1, q. 5, a. 4.

ducta sunt“ (4, 4) hergeleitet haben, veranlaßt Thomas auch anderwärts ausdrücklich zu betonen, daß dieses Prinzip nicht von der Wirkursache, sondern von der Zweckursache zu verstehen ist¹.

Oben S. 341 wiesen wir bereits darauf hin, daß Thomas in seiner Exegese dionysischer Ausführungen über die Wirksamkeit der göttlichen Güte dieselbe durch Zufügung der Worte „aber nicht aus Notwendigkeit“ als eine freie hinstellt. Denselben Zweck verfolgt auch der Satz, den er bei der Auslegung des ersten Kapitels den etwas geänderten Worten der Vorlage „ipsa essentia bonitatis per ipsum esse suum est causa omnium existentium“ (1, 5) beifügt: „nec per hoc excluditur, quin agat per intellectum et voluntatem, quia intelligere eius et velle est ipsum esse eius“². Auf dieselbe Weise schränkt Thomas in seiner Interpretation auch den Satz ein „bonum ... per ipsam essentiam omnibus existentibus proportionaliter immitit totius bonitatis radios“ (4, 1); er schreibt nämlich: divinum esse est eius intelligere et velle; et ideo quod per suum esse facit, facit per intellectum et voluntatem³.

Das Gute ist nach Plato und den Neuplatonikern auch das Schöne, und das absolute Gute ist auch die absolute Schönheit. Diesen Gedanken hat sich auch Dionys zu eigen gemacht.

Worin aber die Schönheit Gottes besteht, weiß Dionys nicht näher zu erklären. Er versucht zwar, eine Begriffsbestimmung der Schönheit Gottes insofern zu geben, als er Gott als die Ursache der geschaffenen Schönheit hinstellt, aber schließlich kommt er dabei nicht über eine Gleichstellung des Schönen mit dem Guten hinaus. „Das überwesentliche Schöne aber wird Schönheit genannt wegen der Schönheit, die es allem Seienden, jedem gemäß seiner Besonderheit, mitteilt, und weil es die Ursache der Harmonie und Klarheit aller Dinge ist, und nach Art des Lichtes die schönheitsschaffenden Mitteilungen seines Quellenstrahles allem zusendet, und weil es alles zu sich ruft, weshalb es auch *calos* (κάλλος) genannt wird“ (4, 7). Kurz darauf spricht Dionys von der Ursächlichkeit des Schönen gerade so, wie er auch von der des Guten geredet hat: „Aller Urgrund ist das Schöne als die bewirkende Ursache ..., als die Zweckursache — denn um des Schönen willen geschieht alles — und als das Vorbild, weil nach ihm alles bestimmt und begrenzt wird. Darum ist das Schöne einerlei mit dem Guten, weil alles nach dem Schönen und Guten als jeglicher Art von Ursache verlangt. Es gibt unter dem Seienden

¹ Z. B.: S. th. 1, q. 5, a. 4 ad 2; De ver. q. 21, a. 1 ad 2: „dicit autem bonum diffusivum causae finalis et non causae agentis.“

² C. 1, l. 3, p. 393.

³ C. 4, l. 1, p. 426.

nichts, das nicht teilhätte am Schönen und Guten. Man darf sogar behaupten, daß auch das Nichtseiende am Schönen und Guten Anteil hat.“

Als Hauptgrund für die Identität des Guten und Schönen führt Dionys also die Tatsache an, daß alles wie nach dem Guten so auch nach dem Schönen strebe. Damit wird aber das Schöne Gegenstand des Begehrungsvermögens. Dionys unterscheidet somit begrifflich nicht zwischen dem Guten und dem Schönen. Nach allem bedeutet der Name Gottes als des Schönen für ihn dasselbe wie der Name des Guten: Gott ist die Ursache alles Seienden in jeglicher Beziehung.

Bekanntlich betrachtet Thomas das Schöne nicht nur als Objekt des Willens, sondern auch des Erkenntnisvermögens. Häufig genannt wird seine kurze Begriffsbestimmung des Schönen „*Pulchra dicuntur quae visa placent*“¹ und häufig wird auch hingewiesen auf die Unterscheidung, die er für die Begriffe „schön“ und „gut“ aufstellt: „*Pulchrum addit supra bonum quendam ordinem ad vim cognoscitivam*.“² Nach Thomas trägt ferner jedes, das schön ist, drei Merkmale an sich: Integrität, Harmonie und Klarheit³. In seinen Augen ist also nicht alles Seiende auch als schön zu bezeichnen. Wie stellt sich nun Thomas im Kommentar zu den Ausführungen des Dionys? Wie an so vielen andern Stellen der Vorlage sucht er auch hier vor allem Satz für Satz getreu zu erklären, doch vermag er am Schluß seiner Auslegung sich nicht zu enthalten, die von Dionys aufgestellte Gleichsetzung von Gut und Schön durch eine doppelte Korrektur einzuschränken. Das Gute ist nur dann schön, wenn es auch die Merkmale der Harmonie und Klarheit besitzt, und außerdem unterscheiden sich das Gute und das Schöne begrifflich dadurch, daß beim Schönen zum Guten noch die Hinordnung auf die Erkenntnis hinzutritt⁴.

¹ S. th. 1, q. 5, a. 4 ad 1.

² S. th. 2, 1, q. 27, a. 1 ad 3.

³ S. th. 1, q. 39, a. 8.

⁴ C. 4, l. 5, pag. 443. Einen eigenartigen Fall der Umdeutung einer dionysischen Stelle durch Thomas bietet eine Bemerkung des Orientalen über die Dämonen. Wie die Neuplatoniker und auch verschiedene Kirchenschriftsteller hatte Dionys behauptet, die Dämonen besäßen eine gewisse Leiblichkeit und entsprechend sinnliche Leidenschaften: „*Et aliter quid est in daemonibus malum? Furor irrationalis, demens concupiscentia,*

IV.

Unter der logischen Deutung verstehen wir hier die Erklärung des Sinnes der Worte, Satzteile und Sätze eines vorliegenden Textes, wie er sich aus der Bedeutung der Wörter und der grammatischen wie syntaktischen Verbindung ergibt, ferner die Aufdeckung des innern Aufbaues sowohl einzelner Abschnitte als des ganzen Textes. Solche Deutung ist eigentlich analytischer Natur. Als Meister scholastischer Methode und Technik besaß Thomas — wenn wir von den Schranken absehen, die ihm die unzureichende Kenntnis gewisser Sprachen zogen — in seltenem Maße die Gabe, fremde Texte durch scharfe Analyse zu zergliedern, dem Sinn auch dunkler Stellen spürend nachzugehen und nicht zu rasten, bis eine annehmbare Lösung gefunden, dazu dann den innern Aufbau der kleineren und größeren Abschnitte aufzudecken und die gesamte Deutung in lichtvoller Darstellung vorzulegen. Thomas wäre nicht Thomas gewesen, hätte er nicht bei seiner hochausgebildeten systematischen Anlage den Elementen der von ihm bis ins kleinste analysierten Texte fremder Autoren, sei es durch neue Fragestellung, sei es durch geistreiche Ideenverbindung, weitere Gedanken aus seinem eigenen Wissensschatz angeschlossen und aus den vereinigten Elementen öfters kleine Bilder der bezüglichen Lehrpunkte entworfen, die uns nachträglich wie Abschnitte aus seinem eigenen großen Lehrsystem erscheinen.

Es ist uns nicht möglich, im Rahmen dieser Arbeit die logische Deutungsart des Aquinaten durch längere Beispiele ausführlich zu veranschaulichen. Es sei deshalb nur auf einige charakteristische Stellen in Kürze hingewiesen. In den trinitarischen Ausführungen des 2. Kapitels sucht Dionys den Unterschied der Begriffe „unitio“ und „discretio in divinis“ darzulegen (2, 4). Es geschieht dies in wenigen, gedrängten, dunklen Ausdrücken, denen gegenüber die Auslegung des

phantasia proterva“ (4, 23). Der Satz mißfällt Thomas derart, daß er geneigt ist, darin die Ansicht anderer zu erblicken, dann aber angesichts des tatsächlichen Wortlautes kurz darauf fortfährt: „si vero Dionysius loquitur hic secundum propriam opinionem, dicendum est quod loquitur metaphorice“ (c. 4, l. 19, p. 480 f.).

hl. Thomas durch ihre überaus klare und durchsichtige Fassung angenehm hervorsticht¹. Im 5. Kapitel bringt Dionys über das Sein-an-sich einige Sätze, die sich an die Ausdrucksweise der Neuplatoniker anlehnen und durch ihre gekünstelte Form (5, 8) Anlaß zu verschiedenartigster Auslegung gegeben haben. Im strengen Anschluß an die einzelnen Worte weiß Thomas in trefflichster Weise die schweren Sätze kurz und scharf zu interpretieren und damit den eigentlichen Sinn der Vorlage klarzustellen².

Dionys hat seiner Schrift DN, besonders im ersten Teil, eine gewisse Einteilung zu Grunde gelegt, und er hat auch die meisten Kapitel selbst reich gegliedert. Zu Beginn seiner ersten Vorlesung zum 4. Kapitel sucht nun Thomas die Disposition wiederzugeben, nach der gemäß seiner Auffassung das dionysische Werk aufgebaut ist. Doch übertrifft die feine Struktur, die Thomas als gewandter Analytiker in das Werk hineingelegt hat, bei weitem die Einteilung, die Dionys selbst demselben gegeben hat. Thomas läßt es bei der scharf durchdachten Disposition, die er für das Ganze aufgestellt hat, nicht bewenden, sondern er zergliedert alle Hauptteile wieder in Unterteile und diese abermals in verschiedene Abschnitte und Unterabschnitte und das in solchem Maße, daß Dionys selbst über solche Gliederung, wäre sie ihm zu Gesicht gekommen, sicherlich in größtes Staunen geraten wäre. Für die Art und Weise, wie Thomas auch die Abschnitte der einzelnen Kapitel immer und immer wieder in kleinere und kleinste Teile zerlegt, kann fast jede Seite des Kommentars als Beispiel dienen.

Entsprechend der Natur der mittelalterlichen Kommentare bleibt Thomas nicht bei einer reinen Analyse seiner Vorlage stehen, nicht selten erhebt er sich zu neuer zusammenfassender Synthese. Die kurzen knappen Sätze seines Lehrers, die nach seinen eigenen Worten oft eine große Gedankentiefe enthalten³, werden ihm häufiger Anlaß, aus den gewonnenen und von ihm ergänzten Gedanken eine kleine systematische Darstellung des

¹ C. 2, l. 2, p. 403 f.

² C. 5, l. 2, p. 505 f.

³ Prologus p. 374.

betreffenden Gegenstandes aufzubauen oder doch wenigstens an der Hand des gebotenen Materials die Linien einer größeren Theorie zu zeichnen. Aus kleinen, dazu oft noch zerstreuten Bemerkungen des Dionys erwachsen so bei Thomas systematische Ausführungen über die Trinität¹, über die Erkenntnis Gottes², über unsere Weise, Gott zu erkennen³, über den Unterschied zwischen der Erkenntnis der Engel und der menschlichen Erkenntnis⁴, über die Bedingungen des rechten Gebetes⁵, über die Liebe, deren Wesen, Arten, Ursachen und Wirkungen⁶, über die Ekstase⁷, über das Schöne⁸, über das Übel und seine Natur⁹.

Die Wertung des Dionys ist heute eine ganz andere als zur Zeit des hl. Thomas. Sein Name ist des Nimbus entkleidet, mit dem ihn das Mittelalter umgeben. Seine Gestalt und seine Werke sind in die Zeitperiode eingereiht, der sie tatsächlich angehört haben, und seine Autorität ist auf das gebührende Maß eingeschränkt. Gleichwohl können wir es nicht bedauern, daß der größte der Scholastiker in der Verehrung und Wertschätzung des Dionys sich vom Strom seiner Zeit tragen ließ und daß er dessen hervorragendstem Werk DN einen eigenen Kommentar gewidmet hat. Der Nutzen für Thomas selbst und für die Nachwelt war ein mehrfacher. Des Aquinaten Geist ward von den Ideen des Griechen in vieler Hinsicht befruchtet und die dionysischen Sätze bildeten vielfach mächtige Säulen im Bau des von Thomas errichteten Lehrsystems. Der Nachwelt aber hinterließ Thomas eine durch Scharfsinn, Klarheit und feines methodisches Empfinden ausgezeichnete Auslegung des so schwerverständlichen Werkes. Wer immer in den Sinn des Dionys eindringen will, kann an dem Kommentar des Aquinaten nicht achtlos vorübergehen und auch der, welcher des Heiligen umfassendes und in sich geschlossenes philosophisch-theologisches Lehrsystem in seinem geschichtlichen Werden

¹ C. 2, l. 1, p. 399.

² C. 7, l. 3, p. 519 ff.

³ C. 7, l. 4, p. 521 ff.

⁴ C. 7, l. 2, p. 517 ff.

⁵ C. 3, l. 1, p. 420.

⁶ C. 4, l. 9-11 12, p. 450 ff. 458 ff.

⁷ C. 4, l. 5, p. 440 ff.

⁸ C. 4, l. 10, p. 456 ff.

⁹ C. 4, l. 13 ff. p. 463 ff.

kennen lernen will, muß in diesen Kommentar Einsicht nehmen. Ein besonderes Verdienst des hl. Thomas wird es immer bleiben, daß seine Erklärung des dionysischen Textes in der nachfolgenden Zeit nicht wenige vor einer doppelten Gefahr, die ein unzureichendes Studium dionysischer Schriften in sich barg, bewahrt hat, nämlich vor der Gefahr pantheistischer und aftermystischer Auffassung.

Zur Lösung von Schwierigkeiten in der Gotteslehre

Von Heinrich Lennerz S. J.

Die unmittelbare Anschauung Gottes ist dem Menschen natürlicherweise unmöglich; somit hat er auch nicht eine Gotteserkenntnis, in der er Gott so erkennt, wie dieser in sich ist, nach der Art und Weise des göttlichen Seins. Die natürliche Gotteserkenntnis des Menschen ist nur an der Kreatur gewonnen, in der Gott sich als ihr Urheber kundmacht; das ist der Weg, auf dem der Mensch zu sicherer Erkenntnis von Gottes Dasein und seinen unendlichen Vollkommenheiten kommt. Für unsere Frage ist es ohne Bedeutung, ob diese Erkenntnis bei jedem einzelnen Menschen erstmalig ohne Hilfe anderer Menschen zustandekommt, oder, und das ist ja das Gewöhnliche, mit Hilfe anderer, durch Mitteilung, Unterricht. In jedem Fall geht ihre Art nicht über eine an Geschöpfen gewonnene Erkenntnis hinaus; sie wird nicht ein unmittelbares Schauen Gottes. Diese unsere natürliche Erkenntnis ist freilich durchaus wahr, aber in hohem Grade unvollkommen. Das ist durch ihre Natur bedingt. Da die Geschöpfe Wirkungen Gottes sind, die in ihrer Vollkommenheit unendlich von ihrer Ursache absteigen und ihr in keiner Weise gleichartig sind, so können sie auch nur höchst unvollkommen diese Ursache offenbaren, und darum können wir aus den Geschöpfen nur in der gleichen höchst unvollkommenen Weise Gottes Sein und Eigenschaften erkennen. Ja auch in unserer eigenen endlichen, begrenzten Natur liegt schon die Notwendigkeit, daß wir alles, was wir erkennen, nur zu erkennen vermögen nach jener Art von endlicher und beschränkter Vollkommenheit, die unserem Sein eigentümlich ist, nicht aber nach der Art einer höheren Vollkommenheit.

Ferner: weil wir wesentlich aus Geist und Materie zusammengesetzt sind, so erkennen wir auch nur nach der Art eines endlichen Wesens, das in der Materie existiert. So denken wir z. B. einen Engel, einen reinen Geist, nicht nach

der Art, wie ein reiner Geist in sich ist, sondern wir können ihn nur denken nach der Art eines aus Geist und Materie zusammengesetzten Wesens, wobei wir dann die Materialität, die Körperlichkeit leugnen. All unsere Begriffe stellen die Dinge dar nach Art von endlichen Wesen. Wollen wir die so gewonnenen Begriffe nun auf das unendliche Wesen anwenden, so leugnen wir die Endlichkeit, Materialität, Zusammensetzung usw., und schreiben das, was unser Begriff von Vollkommenheit besagt, auf die vollkommenste Weise dem unendlichen Wesen zu. Dabei ändern sich aber die Begriffe, deren wir uns bedienen, nicht; durch die nähere Umschreibung, Abgrenzung, Ausgestaltung werden sie mit der objektiven Ordnung derart in Übereinstimmung gebracht, daß die Urteile durchaus wahr sind, d. h. mit der objektiven Ordnung übereinstimmen, und wirklich etwas über Gott selbst aussagen. Der Satz z. B. „Gott ist ein unendlich vollkommener Geist, frei von jeder Körperlichkeit, Materialität“ ist durchaus wahr, stimmt mit der objektiven Ordnung überein. Aber die Idee „Geist“, deren wir uns bedienen, ist in sich nicht geändert worden; wir haben in diesem Urteil nicht die Idee eines reinen Geistes, wie er in sich ist, erhalten, noch viel weniger die Idee des „unendlichen Gottes“, wie er in sich ist.

Außer der natürlichen Gotteserkenntnis gibt es hier auf Erden noch eine andere, allen Gläubigen gemeinsame: Die Erkenntnis durch den übernatürlichen Glauben, in dem wir, gestützt auf das Zeugnis und die unendliche Autorität Gottes, die geoffenbarten Wahrheiten annehmen und fest für wahr halten. Durch die positive Offenbarung und den Glauben wird unsere Gotteserkenntnis an Umfang erweitert; sie dehnt sich auch auf Wahrheiten aus, die für uns natürlicherweise völlig unerkennbar sind; hinsichtlich der natürlich erkennbaren Wahrheiten erhält unsere Erkenntnis größere Gewißheit und Sicherheit, die Gefahr des Irrtums wird ausgeschlossen, und die Erkenntnis ist leichter und allgemeiner. Aber die Natur unserer Begriffe und Vorstellungen ist durch die Offenbarung nicht eine andere geworden. In der Offenbarung hat Gott sich unserer menschlichen Ausdrücke, Begriffe, Vorstellungen bedient, um uns so jene Wahrheiten mitzuteilen. Auch im Glauben denken

wir Gott und das Göttliche immer nach Art von Endlichem, Geschöpflichem; auch durch den Glauben erhalten wir nicht eine Erkenntnis Gottes nach der Art, wie Gott in sich selbst ist.

Ja selbst wenn uns außer dem Glauben übernatürlicherweise eine ganz andere Gotteserkenntnis gegeben würde, etwa nach der Art, wie sie natürlicherweise die Engel, reine Geister, haben, so wäre diese wohl viel vollkommener als unsere natürliche Erkenntnis, aber auch sie wäre immer noch eine Erkenntnis nach Art eines geschaffenen Wesens.

All diesen Erkenntnisarten ist eigentümlich, daß Gott immer durch etwas Nichtgöttliches erkannt und bestimmt wird, durch etwas, was Gott nicht so darstellt, wie er in sich ist, nach Art des Unendlichen: Gott wird erkannt „per formam alienam“. Nur bei der unmittelbaren Anschauung Gottes, in der Gott erkannt wird, nicht durch ein wenn auch noch so vollkommenes objektives Mittel, sondern in der, wie die Theologen es ausdrücken, Gott selbst die Stelle der „species impressa“ vertritt, nur bei dieser Erkenntnis wird Gott erkannt nach der Art, wie er in sich ist. Daß eine solche Erkenntnis tatsächlich den Seligen im Himmel zuteil wird, ist Glaubenslehre; wie sie aber möglich ist, können wir nicht innerlich einsehen, das ist ein Geheimnis.

So ist also unserer Gotteserkenntnis hier auf Erden, sowohl der natürlichen durch die bloße Vernunft, wie auch der übernatürlichen durch den Glauben, eigentümlich, daß in ihr Gott immer gedacht wird und gedacht werden muß nach Art eines geschaffenen Wesens, seine Eigenschaften und Vollkommenheiten nach Art von Eigenschaften und Vollkommenheiten, wie sie in den Geschöpfen sich finden.

Denken wir z. B. Weisheit, so haben wir einen Begriff von Weisheit, wie er in den Geschöpfen sich findet, geschaffene endliche Weisheit; so schließt Weisheit in ihrem Begriffe nicht Heiligkeit, Barmherzigkeit, Unendlichkeit ein. Wird dieser Begriff nun auf dem bekannten dreifachen Wege der Behauptung, Steigerung, Leugnung näherhin so umschrieben, daß die „Weisheit“, die damit gemeint ist, nur auf Gott paßt und nur auf die göttliche Weisheit Anwendung findet, so bleibt in diesem

Komplex „göttliche Weisheit“, „unendliche Weisheit“, „subsistierende Weisheit“ das Element „Weisheit“ immer gedacht nach Art der geschaffenen Weisheit, wenn auch durch die beigefügten näheren Bestimmungen die in der geschaffenen Weisheit als geschaffenen liegenden wesentlichen Unvollkommenheiten ausgeschlossen werden. Wenn auch objektiv die göttliche Weisheit, so wie sie in sich ist, in ihrem Begriff Heiligkeit, Gerechtigkeit, Barmherzigkeit, Unendlichkeit, Subsistieren usw. einschließt, also objektiv nicht einmal ein vollkommener begrifflicher Unterschied zwischen göttlicher Weisheit und Heiligkeit vorliegt, so daß man also formell und ganz richtig aussagen kann: die göttliche Weisheit ist formell die göttliche Heiligkeit, so ist doch der Begriff Weisheit, mit dem wir die göttliche Weisheit denken, nie ein solcher, der in sich die Heiligkeit einschließt. Wir haben gar keinen Begriff von Weisheit, der so, wie er von uns gefaßt wird, begrifflich die Heiligkeit formell einschließt. Das Gleiche gilt von andern Begriffen, die wir auf Gott anwenden: Wesenheit, Sein, Natur, Intellekt, Erkennen, Wille, Wollen usw. Wir haben z. B. nie den Begriff einer Wesenheit, die formell das Sein einschließt; unser Begriff von Wesenheit, Sein, ist eben den Kreaturen entnommen, deren Wesenheit nie begrifflich ihr Sein einschließt. Aber wir können erkennen, daß bei Gott Wesenheit und Sein formell und begrifflich zusammenfallen; und diese Erkenntnis ist durchaus richtig. Doch ist damit nicht im geringsten gegeben, daß unser Begriff der göttlichen Wesenheit, so wie sie von uns gefaßt wird, das Sein einschließt. Hier mag auch wohl der tiefste Grund liegen, weshalb der sog. ontologische Gottesbeweis unmöglich ist.

Wenn es nun wahr ist, daß all unserem irdischen Gotteserkennen notwendig und ständig jene wesentliche Unvollkommenheit anhaftet, daß wir Gott nur denken können nach Art eines geschaffenen Wesens, so scheint es selbstverständlich, bei auftauchenden Schwierigkeiten in der Gotteslehre zunächst darauf zu achten, ob nicht die Quelle, der Grund der „Schwierigkeit“ oder gar des „Widerspruches“ gerade diese unsere unvollkommene Art der Gotteserkenntnis ist. Läßt sich in einem solchen Falle zeigen, daß die Schwierigkeit oder der

Widerspruch bedingt ist gerade durch unsere unvollkommene Art der Gotteserkenntnis, und wieder in dieser unvollkommenen Art der Gotteserkenntnis gerade durch das, was an ihr spezifisch kreatürlich ist, also gerade das, was in der Anwendung auf Gott zu leugnen ist, so ist damit auch gezeigt, daß der Grund der Schwierigkeit in etwas liegt, was gerade in Gott nicht zutrifft und in ihm wesentlich anders ist. Das bedeutet aber: die Schwierigkeit besteht objektiv nicht zu Recht; aber sie ist mit der Natur unseres Denkens über Gott verbunden, ja sie muß immer und notwendig damit verbunden sein und bleiben. Das besagt weiterhin: diese „Schwierigkeit“ kann nicht beseitigt werden, so lange wir uns eben dieser unvollkommenen, inadäquaten Begriffe bei unserem Denken über Gott bedienen müssen; sie ist in diesem Sinne „unlösbar“. Lösbar in dem Sinne, daß wir innerlich ihr Nichtbestehen einsehen könnten, kann sie nur sein, wenn wir die Quelle der Schwierigkeit verschließen können, d. h. wenn wir nicht mehr über Gott nach Art von Geschaffenem denken müssen, wenn wir die unmittelbare Anschauung Gottes haben. „Gelöst“ aber wird auf dem angegebenen Wege die Schwierigkeit insofern, als gezeigt worden ist, daß sie objektiv nicht zu Recht besteht und nur durch die Art unseres Denkens bedingt ist. Wir vermögen so die Tatsache einzusehen, daß die „Schwierigkeit“ in Wirklichkeit nicht vorliegt. In einem solchen Nachweis liegt grundsätzlich jene „Lösung“ solcher Schwierigkeiten, die überhaupt natürlicherweise gegeben werden kann, ja auch gegeben werden darf.

Um eine darüber hinausgehende „Lösung“ zu geben, müßte man eben über die Natur unserer Erkenntnis hinausgehen, d. h. eine Erkenntnis haben, wie wir sie tatsächlich auf Erden nicht besitzen; ein gewisser Verdacht gegen solche weitergehende Lösungen ist daher nicht unberechtigt.

So dürfte man vielleicht als Grundsatz aufstellen: Bei auftauchenden Denkschwierigkeiten in unserer Erkenntnis des Göttlichen ist zuzusehen, ob nicht die Schwierigkeit gerade durch die Art unserer Gotteserkenntnis bedingt ist. Ist das bewiesen, so ist auch gezeigt, daß der Gedankengang, der zu dieser Schwierigkeit geführt, objektiv nicht berechtigt ist, daß

wir also auf diesem Weg nicht erkennen können, ob eine Schwierigkeit wirklich vorliegt. Wird aber auch noch genauer gezeigt, daß der Grund der Schwierigkeit gerade das in unserer Art der Gotteserkenntnis ist, was bei der Anwendung auf Gott geleugnet wird, so ist dargetan, daß die Schwierigkeit nur eine Dunkelkeit ist; dann kann aber die „Lösung“ der Schwierigkeit auch nur darin bestehen, daß ihre Quelle in der Natur unserer Gotteserkenntnis aufgezeigt wird; sie kann und darf nicht vordringen zu einer Erklärung, die eine innere Einsicht in den objektiven Sachverhalt böte.

Es soll nun an zwei bekannten Beispielen gezeigt werden, wie eine solche „Lösung“ gegeben oder angebahnt werden könnte: die Vereinbarkeit der Unveränderlichkeit Gottes mit seiner Freiheit; und die Begründung der Wahrheit des freien bedingt Zukünftigen in der göttlichen Wesenheit.

Was zunächst die Vereinbarkeit der Freiheit Gottes mit seiner Unveränderlichkeit betrifft, so dürfte es überflüssig sein, die verschiedenen Lösungsversuche hier wiederzugeben. Der Kerngedanke ist schließlich immer wieder: der göttliche Willensakt ist seinem Sein nach notwendig (entitative necessarius), dem Objekt nach frei (terminative liber), und darum gibt es keine Veränderung in Gott, sondern nur in dem Gegenstand des göttlichen Wollens, dem „terminus“. Zu näherer Erklärung wird noch beigelegt: bei Gott ist eben der Willensakt notwendig, der „terminus“ frei, während bei uns der Akt seinem Sein nach frei ist (entitative liber), d. h. aus der Fakultät hervorgehen kann oder nicht, aber seinem Objekt nach notwendig (terminative necessarius), d. h. dieser bestimmte Akt ist notwendig mit diesem bestimmten Objekt verbunden. Viel mehr als die Tatsache, daß Gott frei und unveränderlich ist, dürfte in dieser Lösung nicht gesagt sein. Und das ist ihr besonderer Vorzug. Nach den oben ausgesprochenen Grundsätzen muß die Lösung in dieser Weise erfolgen.

Es handelt sich hier um die göttliche Freiheit. Wir denken diese und können sie nur denken nach Art der geschöpflichen Freiheit, an der wir unsern Begriff von Freiheit gewinnen; mit diesem Begriff denken wir auch die göttliche Freiheit, leugnen aber dabei in der oben gezeigten Weise das, was ihm

als Begriff geschaffener Freiheit eigentümlich ist; dadurch wird aber der Begriff Freiheit nicht ein anderer. Einen Begriff der göttlichen Freiheit, der diese so darstellte, wie sie in sich ist, d. h. nach Art der göttlichen Freiheit, haben wir nicht.

Wenn sich nun zeigen läßt, daß die Schwierigkeit, Freiheit und Unveränderlichkeit in Gott zu vereinen, gerade in dem begründet ist, was wir bei der Anwendung unseres Freiheitsbegriffes auf Gott leugnen, so ist die Schwierigkeit grundsätzlich gelöst. Wenn ein Geschöpf frei etwas will, so heißt das, es ist imstande durch seine Willensfähigkeit diesen oder jenen Willensakt zu setzen, nach eigenem Ermessen, und dadurch, daß es diesen oder jenen Willensakt setzt, dieses oder jenes Objekt zu wollen. Freiheit besagt also für das Geschöpf die Möglichkeit, verschiedene Willensakte hervorzubringen, von denen ein jeder mit einem bestimmten Objekt verbunden ist. So ist die freie Betätigung der Kreatur notwendig Übergang von Potenz zu Akt, von Möglichkeit zu Wirklichkeit; das aber besagt wesentlich Veränderung.

Nun wissen wir, daß bei Gott nicht die Rede sein kann von einem Übergang von Potenz zu Akt; er ist ja reiner Akt und in keiner Weise potentiell. So kann auch die freie Betätigung Gottes nicht Übergang von Potenz zu Akt sein; also gerade das, was in der kreatürlichen freien Betätigung die Veränderung begründet, ist nicht in Gott und kann nicht in Gott sein.

Damit ergibt sich die Einsicht: 1. Der Grund, weshalb uns Gottes Freiheit und Unveränderlichkeit nicht untereinander vereinbar erscheinen, liegt in unserer Art der Gotteserkenntnis; wir müssen die göttliche Freiheit denken nach Art der geschöpflichen, in der notwendig ein Übergang von Potenz zu Akt, mithin Veränderung gegeben ist. 2. Das, was in der geschöpflichen Freiheitsbetätigung die Veränderung begründet, ist den Geschöpfen als solchen eigentümlich, fehlt aber bei Gott. 3. Die göttliche Freiheitsbetätigung ist tatsächlich nicht mit Veränderung verbunden und kann nicht damit verbunden sein. 4. Solange wir mit unserem, den Geschöpfen entnommenen, die Freiheit nach Art der Geschöpfe darstellenden, mithin Veränderung notwendig einschließenden Freiheitsbegriff die gött-

liche Freiheit denken, muß uns diese Schwierigkeit bleiben; eine weitere Lösung wäre nur möglich, wenn wir die Freiheit Gottes nach Art, wie sie in sich ist, denken könnten.

Das ist die Lösung, wie sie nach den oben aufgestellten Grundsätzen gegeben werden müßte; es wird dadurch gezeigt, daß und wie die Schwierigkeit gerade in der Art unseres Erkennens begründet ist und daher eine weitergehende Klärung und Lösung unmöglich sein muß.

Als zweites Beispiel möchte eine Schwierigkeit dienen, die sich aufdrängt bei Beantwortung der Frage, wie die Wahrheit des bedingt zukünftigen freien Aktes in Gott, dem Fundament jeder Wahrheit, begründet ist.

Selbstverständlich setzen wir hier voraus, daß Gott tatsächlich das freie bedingt Zukünftige erkennt, daß dieses wahr ist; ferner die Tatsache der göttlichen Mitwirkung zu den freien, auch den sündhaften Akten der Kreatur. Auch soll durch das Folgende nicht erklärt werden, wie Gott das bedingt Zukünftige erkennt, sondern die Frage ist: inwiefern ist die Wahrheit des freien bedingt Zukünftigen in Gott begründet, und was ist zu der notwendig sich dabei ergebenden Schwierigkeit zu sagen?

Genau determiniert wahr kann ein freier bedingt zukünftiger Akt nicht sein in irgend etwas, was der bedingt zukünftigen Setzung des Aktes vorangeht und ohne Rücksicht auf sie ist; denn wäre schon die Wahrheit eindeutig mit metaphysischer Gewißheit begründet, so könnte es sich eben nicht mehr um einen freien Akt handeln. Ein solcher ist nämlich nur wahr und erkennbar, insofern er nicht mehr in seinen Ursachen ist. Daß aber ein freier Akt mit mehr oder weniger Wahrscheinlichkeit, ja auch unter Umständen mit moralischer Gewißheit, in seinen Ursachen begründet sein kann, genügt nicht, jene Wahrheit zu erklären, die er hat, insofern er eben außerhalb seiner Ursachen ist. Somit kann auch die physische Prädetermination und ein ihr entsprechendes subjektiv absolutes, objektiv bedingtes Dekret Gottes für die Begründung der Wahrheit des frei bedingt Zukünftigen nicht in Frage kommen; denn eine der eigenen Entscheidung des Willens vorangehende und ohne Rücksicht auf diese bewirkte Determination des

Willens zu einem ganz bestimmten Akt hebt die Indetermination der Fakultät auf, ohne die in der Kreatur von wahrer Freiheit keine Rede sein kann. (Von andern Schwierigkeiten, die sich aus einer solchen Lehre ergeben, z. B. beim sündhaften Akt, können wir hier absehen.)

Die Wahrheit des bedingt zukünftigen freien Aktes kann nur in etwas begründet sein, das die bedingt zukünftige Setzung des Aktes einschließt; denn dann nur hat er seine determinierte Wahrheit. Das ist grundsätzlich der Standpunkt des Molinismus. Doch lassen sich hier zwei Auffassungen unterscheiden: die eine, ältere, der zufolge Gott alles nur in seiner Wesenheit erkennt; die andere, zeitlich später auftretende, nimmt neben diesem Erkennen Gottes in seiner Wesenheit noch ein sog. begleitendes Erkennen in Gott an, so daß Gott die Dinge außer sich nicht nur in seiner Wesenheit, sondern auch ganz unmittelbar (in illis ipsis) erkennt; bei dieser Erkenntnis wäre dann die göttliche Wesenheit nicht Erkenntnismittel (medium in quo) bezüglich der Erkenntnis des Außergöttlichen. Das freie bedingt Zukünftige erkennt Gott nach dieser Auffassung nur, oder doch in erster Linie ganz unmittelbar in ihm (dem bedingt Zukünftigen) selbst. Es scheint aber bei dieser Auffassung die Frage: Wie ist die Wahrheit des freien bedingt Zukünftigen in Gott begründet? gar nicht berührt zu werden. Die Wahrheit des Möglichen (Peter könnte so handeln) ist verschieden von der Wahrheit des bedingt Zukünftigen (Peter würde so handeln), und wie jede Wahrheit, so muß auch diese in Gott begründet sein. Daher kann diese Auffassung der Lösung unserer Frage nicht dienen.

So scheint also logisch nur folgende Überlegung zu bleiben: Gott erkennt das frei bedingt Zukünftige; dieses ist determiniert wahr; jede Wahrheit ist in Gott begründet; die Wahrheit des frei bedingt Zukünftigen kann nicht in etwas begründet sein, was nicht die Setzung des bedingt zukünftigen Aktes einschließt, darauf keine Rücksicht nimmt, ihr in diesem Sinne vorangeht, sie kann also nur begründet sein in der göttlichen Wesenheit, insofern sie eine Beziehung (rationis) zu der Setzung dieses bestimmten bedingt zukünftigen freien Aktes besagt; die Wahrheit des bedingt zukünftigen Aktes ist in

Gott begründet, wie sein Sein: im bedingt erteilten Konkurs (in concursu condicionate collato).

Hier nun erhebt sich sofort die Schwierigkeit: Ist denn so etwas überhaupt möglich? Müßte nicht Gott schon vorher wissen, wie der Mensch sich entscheiden will, um überhaupt den richtigen Konkurs zu geben? und müßte anderseits Gott nicht den Konkurs schon dem Menschen geben, bevor dieser sich entscheidet; denn die Selbstentscheidung des Menschen ist ja nur möglich mit Hilfe des Konkurses? Würde Gott nicht blind handeln, wenn er seinen Konkurs geben würde, bevor er genau die Entscheidung des Menschen kennt? So scheinen wir hier vor einer Frage zu stehen, die nicht gelöst werden kann.

Versuchen wir nun auch hier nach den oben entwickelten Grundsätzen eine „Lösung“ zu geben, soweit eine solche gegeben werden kann und gegeben werden darf. Die Lehre vom Konkurs, von der göttlichen Mitwirkung, besagt die ständige und wesentliche Abhängigkeit des Geschöpfes in seiner Tätigkeit von der Tätigkeit des Schöpfers, in ähnlicher Weise wie Schöpfung und Erhaltung die innere Abhängigkeit des geschaffenen Seins vom Schöpfer besagen in seinem Entstehen und Dauern. Diese Mitwirkung erkennen wir nicht in sich selbst; diese Abhängigkeit erschließen wir durch Beweisführung. So steht uns die Tatsache fest, daß die Kreatur in ihrem Tätigsein innerlich abhängig ist vom Tätigsein Gottes. Diese Abhängigkeit der Kreatur von Gott in ihrer Tätigkeit, dieses Zusammenwirken Gottes mit der Kreatur erkennen wir, können wir nur erkennen nach Art des Zusammenwirkens von Kreaturen, nach Art der Abhängigkeit, die unter Kreaturen besteht. Wir erkennen dabei durchaus, daß die Art dieses Mitwirkens wesentlich anders ist, als das Zusammenwirken von Geschöpfen; wir erkennen auch, worin dieser Unterschied besteht, können beschreiben und in einem durchaus wahren Urteil aussprechen, welcher Art dieses Zusammenwirken ist; aber, und das ist von Wichtigkeit, die Begriffe, deren wir uns dabei bedienen (Zusammenwirken, Abhängigkeit usw.) werden nicht geändert; sie bleiben Begriffe, die aus dem Geschöpflichen gewonnen sind und das Zusammenwirken nach Art des

geschöpflichen Zusammenwirkens darstellen, nicht aber nach der Art des göttlichen Mitwirkens, die auch die Abhängigkeit darstellen, so wie sie unter Geschöpfen besteht, nicht aber nach der Art der Abhängigkeit der Kreatur von ihrem Schöpfer.

Läßt sich nun zeigen, worin dieser Unterschied besteht, und daß der Grund für die zu lösende Schwierigkeit gerade darin liegt, daß wir das Zusammenwirken Gottes und der Kreatur nach Art des Zusammenwirkens von Kreaturen denken und denken müssen, so haben wir die Schwierigkeit gelöst, soweit sie gelöst werden kann und darf.

Was unsere Frage betrifft, so lassen sich hier vor allem zwei Unterschiede geltend machen: Arbeiten zwei oder mehrere Geschöpfe zusammen zu einer gemeinsamen Wirkung, so trägt immer jede der Ursachen etwas zum Effekt bei; keine aber bringt den ganzen Effekt hervor; die Gesamtwirkung ist Ergebnis, Summe, Resultante aus den Tätigkeiten oder Teilwirkungen der einzelnen Ursachen. In der Gesamtwirkung findet sich etwas, was von der einen Ursache ist und nicht von der andern, und umgekehrt. Wir nehmen nun an, der Grund ist leicht ersichtlich, die beiden zusammenarbeitenden Ursachen seien intellektuell erkennend. Dann ist es notwendig, daß beide schon vorher wissen, was geschehen soll, zu welchem Effekt sie ihren Teil beitragen sollen. Würden sie es nicht wissen, und jede eine Wirkung hervorrufen, die mit der andern tatsächlich zu einem Gesamteffekt sich verbindet, so wäre das in Bezug auf diese beiden Ursachen reiner Zufall. Es ist eben die Gesamtwirkung gewissermaßen das Ziel, das beide Ursachen durch ihre Tätigkeit und die dadurch bewirkten Teilwirkungen als Mittel zu erreichen suchen; diesen gemeinsamen Zweck müssen sie vorher kennen.

Ganz anders ist es beim Zusammenwirken Gottes mit der Kreatur. Da ist die ganze Wirkung von Gott, und gar nichts ist in der Wirkung, was nicht von Gott wäre; und dieselbe ganze Wirkung ist vom Geschöpf, und gar nichts ist in der Wirkung, was nicht vom Geschöpfe wäre. Diese Wirkung aber ist von Gott und dem Geschöpf unter einer verschiedenen Rücksicht: insofern die Wirkung Sein besagt, ist sie von Gott; insofern sie dieses bestimmte Sein besagt, etwa diesen gei-

stigen Erkenntnisakt dieses Objektes in diesem Subjekte, ist sie vom Geschöpf. In der ganzen Wirkung ist nun nicht etwas, was Sein wäre, und etwas anderes, was dieses bestimmte Sein wäre; ebenso ist auch nicht etwas in der Wirkung von Gott, und etwas anderes von der Kreatur, sondern ganz die gleiche Wirkung, die von Gott ist, ist von der Kreatur, unter der einen Rücksicht von Gott, unter der andern von der Kreatur. Aber wie ist das möglich? Da scheint doch die eine der beiden Ursachen nichts zu tun, sie ist nur scheinbar tätig? Dieses Zusammenwirken ist bedingt durch die gänzliche, innere und wesentliche Abhängigkeit der Kreatur vom Schöpfer. Wie das Sein des Geschöpfes ein solches ist, das innerlich abhängig ist und getragen wird durch das göttliche Sein, so ist das Tätigsein der Kreatur auch ein solches, das in seiner Betätigung innerlich abhängig ist und getragen wird durch das göttliche Tätigsein. Und wie das Sein der Kreatur trotzdem ein wirkliches und wahres Sein ist, so ist auch die Betätigung der Kreatur eine wirkliche und wahre Betätigung. Gerade so wirklich, wie die Kreatur ist, trotz ihrer innerlichen Abhängigkeit von Gott im Sein, ist sie auch wirklich tätig, trotz der Abhängigkeit von Gott im Tätigsein. Eine solche Abhängigkeit wie zwischen dem „Ens a se“ und dem „Ens ab alio“ haben wir nie unter mehreren Kreaturen; und weil nie eine solche Abhängigkeit im Sein, darum auch nie eine solche Abhängigkeit im Tätigsein. Unsere Begriffe aber, mit denen wir Abhängigkeit denken, sind von der Abhängigkeit genommen, wie sie unter Kreaturen herrscht; und darum denken wir und müssen wir auch die Abhängigkeit der Kreatur von Gott und das damit gegebene Zusammenwirken Gottes mit der Kreatur immer denken nach der Art der Abhängigkeit und des Zusammenwirkens unter den Kreaturen; dann leugnen wir das, was darin bei Gott nicht zutrifft. So sehen wir gleich, daß die Schwierigkeit, wie denn ein und dieselbe Wirkung von zwei Ursachen herkommen kann, so daß jede der beiden Ursachen die ganze Wirkung hervorbringt und beide aktiv tätig sind, daher kommt, daß wir jedes Wirken und jedes Zusammenwirken nach Art des Wirkens und Zusammenwirkens der Kreaturen denken und nicht anders denken können. Wenn

aber eine Kreatur einen Effekt ganz hervorbringt, so ist sie auch die einzige (kreatürliche) Ursache; und wenn mehrere Kreaturen zu einem Effekt zusammenwirken, bringt nicht jede von ihnen den ganzen Effekt hervor.

Nun haben wir vorher gesagt: die Notwendigkeit, weshalb geschaffenen intellektuellen Ursachen, die miteinander zu einem gemeinsamen Effekt zusammenwirken, vorher bekannt sein muß, zu welchem Zweck sie mitwirken sollen, ist darin begründet, daß eben jede von ihnen einen Teil zu einem gemeinsamen Ganzen beitragen soll. Nach dem Dargelegten müssen wir aber bezüglich des Zusammenwirkens Gottes und der Kreatur sagen: Aus diesem Grunde ist ein Vorauswissen in diesem Falle nicht notwendig. Wenn sich also nicht ein anderer Grund angeben läßt, weshalb Gott oder die Kreatur oder beide Teile vorher den freien Willensentscheid des Menschen kennen müssen, so ist zu sagen: die Schwierigkeit, „Gott oder die Kreatur müßten vorher den Willensentscheid kennen; das aber ist unmöglich“, besteht objektiv nicht zu Recht und ist nur veranlaßt durch die Art und Weise, wie wir von Gott tatsächlich denken und denken müssen.

Ein solch weiterer Grund scheint aber doch zu bestehen: Entweder trifft Gott die Entscheidung oder der Mensch; wenn Gott sie trifft, so ist nicht der Mensch der frei entscheidende, seine Freiheit ist gezeugnet; wenn aber der Mensch sich entscheidet, muß Gott doch wissen, zu welchem Entscheid er mitwirken und seine Hilfe geben soll, sonst wäre ja Gott „blind“ tätig. Das führt uns zu dem zweiten, in unserer Frage wichtigen Unterschied im Zusammenwirken Gottes und der Kreatur, speziell im Willensakt, gegenüber allem Zusammenwirken von Geschöpfen untereinander.

Wenn Geschöpfe zusammenwirken, handelt es sich immer um ein Zusammenwirken zu einer Handlung und zu einer Wirkung, die dem Willensentscheid erst folgt, und diesen schon voraussetzt; nie aber zur Hervorbringung des Willensentscheides als solchen. Handelt es sich beim Zusammenwirken Gottes mit der Kreatur um etwas, was einem Willensentscheide erst folgt, so gilt auch für Gott, er würde „blind“ wirken, wenn er diesen Willensentscheid nicht kennt. Aber etwas ganz anderes

ist es, wenn Gott zur Hervorbringung des Willensentscheides selbst innerlich mitwirkt; das bedeutet ja nach dem vorher über den Konkurs Gesagten: wenn er den Willensentscheid ganz hervorbringt, wie auch der Mensch selbst den gleichen Willensentscheid ganz hervorbringt, so daß also gar nichts in dem Willensentscheid ist, was nicht von Gott, und gar nichts, was nicht vom Menschen ist. Läßt sich irgendwie beweisen, daß auch in einem solchen Falle ein Vorherwissen nötig ist, wenn das Zusammenwirken nicht „blind“ erfolgen soll?

Es scheint nicht. Weiß denn der Mensch selbst, der ja frei die Entscheidung trifft und den Willensakt hervorbringt, schon bevor er seinen Willensakt setzt, mit metaphysischer Sicherheit genau, welchen Akt er setzen wird? Das ist der Natur der Sache nach ganz unmöglich; denn bevor der Akt gesetzt wird, ist er noch nicht determiniert wahr, noch nicht determiniert erkennbar. Trotzdem sagt niemand, der Mensch setze „blind“ seinen freien Akt. Die ganze Erkenntnis aber, die der Mensch hat, bevor der freie Akt zustandekommt, diese ganze Erkenntnis hat auch Gott; und wie man vom Menschen nicht sagen kann, er setze blind seinen Willensakt, so kann niemand beweisen, daß für Gott nicht das gleiche Wissen genügt, das auch der frei handelnde Mensch besitzt, bevor er seinen Akt wirklich setzt. Es handelt sich eben um das „Nichtwissen“ von etwas, was noch nicht wahr, noch nicht erkennbar ist.

So gilt auch hier wiederum: der Grund, aus dem man ein Vorherwissen vonseiten Gottes für nötig halten möchte, liegt tatsächlich nicht vor; denn es handelt sich nicht um Mitwirkung zu etwas, was dem Willensentscheid folgt, sondern zur Hervorbringung des Willensentscheides selbst. Aber die Schwierigkeit muß uns immer kommen, weil wir in der Kreatur nie ein Zusammenwirken zur Hervorbringung des Willensentscheides haben, sondern immer zu etwas, was diesem folgt, und weil wir auch das Zusammenwirken Gottes mit der Kreatur zur Hervorbringung des Willensentscheides selbst denken müssen nach Art des Zusammenwirkens, wie es in den Kreaturen sich findet, d. i. des Zusammenwirkens zu etwas, was dem Willensentscheid folgt. Darum sind wir immer geneigt, einen Unterschied und ein Aufeinanderfolgen zu denken zwischen der Wahl

des Aktes und der Setzung, d. h. Hervorbringung des Aktes, zwischen „electio“ und „effectio“, so daß die „electio“ von der Kreatur, die „effectio“ von Gott und der Kreatur wäre: also eine Vorstellung nach Art des Zusammenwirkens unter den Geschöpfen, des Zusammenwirkens zu etwas, was der Entscheidung folgt; bei dieser Vorstellung entsteht dann sofort die Schwierigkeit: Gott müßte die „electio“ kennen, bevor er zur „effectio“ mitwirkt. Tatsächlich ist die „electio“ gar nichts anderes als die „effectio“, und die „effectio“ ist nichts anderes als die „electio“. Die Neigung, hier ein Aufeinanderfolgen aufzustellen, kommt eben von der Art unseres Denkens her.

Als Ergebnis hätten wir somit auch hier: Die Schwierigkeit, Gott müßte vorher wissen, wie sich der geschaffene Wille entscheidet, wenn er nicht blind und in einer Gottes unwürdigen Weise mitwirken soll, würde zu Recht bestehen, wenn das Zusammenwirken Gottes mit der Kreatur im freien Willensakt gleichartig wäre dem Zusammenwirken von Kreaturen untereinander; sie besteht aber nicht zu Recht und kann nicht als zu Recht bestehend bewiesen werden, wenn das Zusammenwirken Gottes mit der Kreatur gerade in jenen Punkten, die beim Zusammenwirken der Kreaturen ein solches Vorauswissen verlangen, anders ist. Das ist aber der Fall; denn die Notwendigkeit des Vorauswissens beim Zusammenwirken der Kreaturen gründet einmal auf der Tatsache, daß Kreaturen immer nur je einen Teil zu einer Gesamtwirkung beitragen; ferner darauf, daß es sich immer um eine Mitwirkung zu etwas handelt, was den freien Willensentscheid schon voraussetzt. Beides ist beim Zusammenwirken Gottes mit der Kreatur zum freien Willensakt nicht der Fall.

So ist wohl gezeigt, daß jene Schwierigkeit objektiv nicht zu Recht besteht; aber auch diese „Lösung“ gibt keine innere Einsicht in die objektive Art und Weise, wie Gott beim freien Akt der Kreatur mitwirkt. Ja wir sehen ein, daß eine solche weitere Erklärung für uns unmöglich ist und sein muß, so lange wir uns der Begriffe von Abhängigkeit und Zusammenwirken bedienen, die das Zusammenwirken nach Art des kreatürlichen darstellen; ja, solange wir nur diese Begriffe haben, muß auch immer die „Schwierigkeit“ bleiben. Wenn mit den

Begriffen, die uns jetzt zur Verfügung stehen, eine „Lösung“ gegeben würde, die innere Einsicht bieten wollte, so hätte sie von vornherein den begründeten Verdacht der Unrichtigkeit gegen sich, da sie mehr zu leisten versucht, als mit unsern Begriffen möglich ist. Auch hier gilt: innere Einsicht ist nur möglich, wenn man die Betätigung Gottes nach der Art und Weise erkennt, wie sie in sich ist; das aber verlangt unmittelbare Anschauung Gottes.

Was hier an zwei Beispielen zu zeigen versucht ist, ließe sich wohl noch bei manchen Schwierigkeiten durchführen. Es wäre im Einzelfall genau zuzusehen, ob die ganze „Schwierigkeit“ durch die Art unseres Erkennens und Denkens wesentlich bedingt ist. Ist das der Fall, so dürfte die Zurückführung auf diese Quelle grundsätzlich jene Lösung sein, die berechtigterweise gegeben werden kann, muß und darf.

Kardinal Franzelin und die Inspiration

Von August Merk S. J.

Die Verdienste des hl. Thomas um die Heilige Schrift sind von allen theologischen Schulen uneingeschränkt anerkannt. Als Ausleger der heiligen Bücher steht er in seiner Zeit als der Größte da, und heute noch ist er in seiner Tiefe und Klarheit, in seiner Ruhe und Besonnenheit vorbildlich. Keiner vor ihm hat sich so sehr bemüht, die heiligen Schriften als literarische Einheit zu erfassen und auf diese Weise den Sinn des Ganzen wie des einzelnen vollkommen zu deuten. Nicht weniger als die Auslegung hat auch die Lehre über die Heilige Schrift durch den hl. Thomas Förderung erfahren. Die Lehre über die Inspiration ist von ihm in wenigen Sätzen so klar und unzweideutig ausgesprochen, daß, um mit Chr. Pesch S. J. zu reden, das Dogma von der Inspiration von Thomas und Heinrich von Gent bis zum 16. Jahrhundert keine Geschichte hat¹.

Es war darum eine Dankespflicht, den heiligen Lehrer bei der Feier des sechsten Zentenars seiner Heiligsprechung auch als Doctor S. Scripturae zu würdigen. In den „Xenia Thomistica“ hat P. Markus Sales O. P. die Verdienste des Heiligen um die Auslegung und die Grundsätze der Auslegung durch eine kurze Darlegung aus den Schriften des Meisters hervorgehoben (II 19—34)². In dem folgenden Aufsatz erläutert P. Jakobus Vosté O. P. die Frage nach der Natur und Ausdehnung der Inspiration nach dem hl. Thomas³. Oder vielmehr, Vosté zeigt

¹ De inspiratione Sacrae Scripturae (Freiburg 1906) 195.

² Im Jahre zuvor hatte derselbe Gelehrte die Lehre des hl. Thomas über die Irrtumslosigkeit der Heiligen Schrift in einem wertvollen Beitrag ausführlicher dargestellt [Doctrina S. Thomae de inerrantia biblica: Div Thom (Pi) 27 (1924) 84—106]. Mit überzeugender Klarheit hat P. Markus den Nachweis geführt, daß mit den Grundsätzen und Äußerungen des heiligen Lehrers jeder Irrtum in den heiligen Büchern unvereinbar ist. Dem hl. Thomas ist jede Unterscheidung zwischen religiösen und profanen Aussagen, zwischen wichtigen und weniger wichtigen fremd. Er steht nicht an, den der Irrlehre zu bezichtigen, der von einem Irrtum in der Heiligen Schrift zu sprechen wagte.

³ De natura inspirationis biblicae secundum principia Angelici Doctoris, a. a. O. 35—64.

im Anschluß an den hl. Thomas, wie dessen Lehre, die mit einigen Zügen gezeichnet ist, Voraussetzung und Ausgangspunkt für die weitere Forschung geworden ist. In der Tat ist die Lehre des Heiligen bis zur Stunde grundlegend geblieben. Und wenn sich seit dem 16. Jahrhundert ein Fortschritt feststellen läßt, der auch heute nicht zum Stillstand gekommen ist, so sind die Grundsätze des Aquinaten maßgebend geblieben und sie werden es bleiben.

So besteht über das Wesen der Inspiration heute unter den katholischen Theologen seit dem vatikanischen Konzil, den Enzykliken von Leo XIII. „Providentissimus Deus“ und Benedikt XV. „Spiritus Paraclitus“ kein eigentlicher Streitpunkt mehr. Die Grundsätze, nach denen die Kirche diese Fragen entschieden hat, sind die des hl. Thomas, wenn sich die Fassung auch mehr der Ausdrucksweise neuerer Theologen anschließt.

Anders ist es in den Fragen von untergeordneter Bedeutung, in denen die Theologie noch am Ringen und Suchen ist. Zu diesen Fragen zählt auch die von Vosté an zweiter Stelle behandelte über die Ausdehnung der Inspiration. Eine Frage zweiter Ordnung, wenn es sich nicht darum handelt, ob der Gesamtinhalt eines inspirierten Buches in gleicher Weise Gottes Werk ist, was von Leo XIII. und Benedikt XV. klar ausgesprochen wurde, sondern wenn es gilt, die Tätigkeit und Einwirkung Gottes auf die sprachliche Form und den Ausdruck zu umschreiben. Eine gewisse Einwirkung wird von allen theologischen Schulen ausdrücklich angenommen und verlangt. Aber die Frage nach Ausdehnung und Art wird nicht von allen Gelehrten in derselben Weise beantwortet. Die ältesten Lehrer haben sich zur Bezeichnung dieses Gotteswirkens häufig stark bildlicher Ausdrücke bedient, die von allen Schulen in ihrer Bildlichkeit erkannt werden¹. Dieselben Lehrer haben bei gegebener Gelegenheit selbst mit aller Deutlichkeit zu verstehen gegeben, wie wenig sie ein solches Bild im strengen Sinne aufgefaßt wissen wollen. Auch das von den Späteren viel gebrauchte Diktieren ist selbst von einem Gelehrten wie Bañez mit einem

¹ Etwa Pesch, *De inspiratione*: über Hippolyt n. 44; Origenes n. 63; Gregor von Nazianz n. 70; Ambrosius n. 74; Theodoret n. 82; Chrysostomus n. 86 88; Hieronymus n. 109 111; Augustinus n. 119 f.

„quasi“ gemildert und durch das vorausgehende „suggessit“ eingeführt¹. Immerhin ist mit dem Worte ein weitgehender Einfluß Gottes auf die sprachliche Fassung der heiligen Bücher ausgesprochen.

Die neuthomistische Schule hat auch hier die Lehre der älteren Vertreter weiter ausgebaut und in der Verfolgung der von den alten Meistern gewiesenen Wege den Gegenstand näher geprüft. Als im 16./17. Jahrhundert die Frage nach der Ausdehnung der Inspiration mehr in den Kreis der theologischen Erörterung gezogen wurde, schieden sich die Schulen; neben der Lehre von der Verbalinspiration wurde die von der sogenannten Realinspiration verfochten, die sich namentlich im vergangenen Jahrhundert einer reichen Gefolgschaft erfreute².

Indes sei hier nachdrücklich darauf hingewiesen, daß diese Lehre keineswegs, wie Vosté glaubt, in notwendigem Zusammenhang mit der molinistischen Gnadenlehre steht. Der Molinist kann die strengste, selbst die von dem orthodoxen Protestantismus des 16./17. Jahrhunderts verfochtene Verbalinspiration sich zu eigen machen, und der Thomist kann sich mit einer Auffassung der Realinspiration zufrieden geben, die vielleicht noch weniger verlangt als Franzelin. Hat es doch Thomisten gegeben, die mit allem Eifer die Verbalinspiration bis ins kleinste und letzte verteidigt haben, aber etwas wesentlich anderes darunter verstanden als die alten Vertreter dieser Lehre. Es besteht kein Zweifel, die von den neueren Thomisten so warm und zäh vertretene Verbalinspiration kann in einer Weise dargelegt werden, daß sie den in der Heiligen Schrift vorliegenden Tatsachen gerecht wird, und sie mag, wenn sie in gemäßigter Form ausgesprochen wird, einmal Gemeingut der theologischen Schulen werden. Bis zu einem gewissen Grade kann man der

¹ Scholastica Commentaria in Primam Partem Angelici Doctoris D. Thomae. Auctore Fratre Dominico Bañes Mondragonensi, Ordinis Praedicatorum (Romae 1584). Quaestio I, art. VIII „dicitur Scriptura revelata sive ex revelatione, quoniam ipse Deus non solum res occultas scribenti revelavit, vel ad res sibi notas scribendas excitavit, et ne erraret manu tenuit, sed etiam verba ipsa singula, quibus scriberet, suggessit et quasi dictavit“. Später ist allerdings diese Einschränkung nicht mehr gemacht: „Spiritus S. non solum res in Scriptura contentas inspiravit, sed etiam singula verba, quibus scriberentur, dictavit atque suggessit (63).

² Pesch, De Inspiratione n. 277—281.

Lehre geneigt sein. Aber es wäre doch bei Vosté ein Hinweis erwünscht gewesen, daß nicht alle Vorkämpfer dieser Richtung die Wege des hl. Thomas und auch nicht die eines Bañez gehen; die Abneigung eines so ruhigen und besonnenen Gelehrten wie Chr. Pesch ist angesichts gewisser offenkundiger Tatsachen doch nur zu verständlich. Es dient der Richtung nicht zur Empfehlung, daß ein Mann wie Loisy sich zu ihr bekennt, und die Zeugenaufrufung Loisy's kann in den „*Xenia Thomistica*“ nur peinlich wirken¹. Es lassen sich noch andere Vertreter der Verbalinspiration aus unserer Zeit namhaft machen, die keineswegs von der Absicht geleitet werden, den Einfluß Gottes auf den menschlichen Verfasser der Heiligen Schrift möglichst zu sichern. Deshalb ist auch das Wort Vostés: „*minuitur Dei influxus in libros sacros, minuitur, ut ita dicam, eorum divinitas in origine*“², eher nach einer andern Seite hin, als gegen den gelehrten und frommen Kardinal Franzelin zu sprechen. Die Enzyklika Benedikts XV. „*Spiritus Paraclitus*“ weiß auch von Theologen, die „*inspirationem quidem ipsam ad omnes sententias, immo etiam ad singula Bibliorum verba pertinere volunt, sed eius effectus, atque in primis erroris immunitatem absolutamque veritatem, ad elementum primarium seu religiosum contrahunt et coangustant*“³. Gewiß hängen diese Auswüchse nicht mit der Lehre an sich zusammen; aber diese schützt auch nicht notwendig vor ihnen, wie die Erfahrung gezeigt hat⁴.

Warum könnte man nicht versuchen, einen Ausgleich der beiden Lehrmeinungen zu schaffen, da sie doch tatsächlich, wie auch von anderer Seite betont worden ist, nicht so sehr auseinander liegen? Vosté wird das allerdings nicht so leicht zugeben. Denn er hat sichtlich gegen die Ansicht des Kardinals Franzelin eine starke Abneigung, die ihn sogar gehindert hat, der Lehre des Kardinals gerecht zu werden. Er ist freilich nicht der einzige, dem dieses Mißgeschick widerfahren

¹ S. 61, A. 1.

² S. 62 f.

³ Acta Ap. Sed. 12 (1920) 394.

⁴ Pascendi: „De qua inspiratione modernistae addunt, nihil omnino esse in sacris libris, quod illa careat. Quod cum affirmant, magis eos crederes orthodoxos quam recentiores alios, qui inspirationem aliquantum coangustant, ut, exempli causa, cum tacitas sic dictas citationes invehunt“ (Denzinger n. 2090).

ist, obwohl man sich billig fragen muß, wie eine so klar und scharf umrissene Auffassung, wie sie von Franzelin vorgetragen und ausführlich entwickelt und begründet worden ist, in der Weise hat mißverstanden werden können. Wie man einem Theologen von der Bedeutung eines Franzelin, der hinter keinem Theologen des 19. Jahrhunderts zurücksteht, die Verwechslung von „*inspiratio*“ und „*revelatio*“ vorwerfen kann¹, ist etwas Unbegreifliches. Hat doch der Kardinal ein eigenes großes Werk über die „*Revelatio*“ geschrieben, in dem er diese Begriffe mit aller Klarheit scheidet; hat er doch bei der Darstellung seiner Lehre über die Inspiration geradezu die Worte des hl. Thomas übernommen, die gegen ihn angeführt werden. Ist es nicht möglich, eine solche wissenschaftliche Unrichtigkeit — man ist versucht, ein anderes Wort zu gebrauchen — aus der Welt zu schaffen? Es läßt sich auch nicht dartun, daß Franzelins Lehre etwa logisch zur Vermengung der beiden Begriffe „*inspiratio*“ und „*revelatio*“ führen müßte².

Ebensowenig trifft es zu, daß der Kardinal durch seine Meinung den Begriff der „*causa instrumentalis*“ und „*principalis*“ nicht mehr im Vollsinn anwenden könne. Vosté glaubt sich in der Tat berechtigt, gegen Franzelin diesen Vorwurf erheben zu dürfen. Der Kardinal habe die Begriffe „*causa principalis*“ und „*instrumentalis*“ nicht im „*sensus proprius ac formalis*“, sondern „*metaphorice tantum ac moraliter*“ verstanden oder umgedeutet, „*quatenus et exsequens alicuius mandatum posset dici eius instrumentum*“³. Wir wollen hier der Frage der „*causa moralis*“ nicht nachgehen, da es sich in unserem Falle gar nicht um diese handelt. Denn man vergleiche des Kardinals Worte „*Inspiratio ad scribendos sacros libros constituisse videtur in charismate gratis dato illustrationis*“

¹ Vosté S. 59, nach Merkelbach 18 f.

² Franzelins Lehre hat Pesch in seiner klaren und sachlichen Art dargestellt in seinem Werk „*De inspiratione*“ n. 300 f. und gegen die Angriffe Zanecchias gerechtfertigt n. 290—314. Auf die späteren Bestreiter Franzelins H. Merkelbach, „*L'inspiration des Divines Écritures*“² (1913); Innocentius M. Jácome O. P., „*De natura inspirationis*“: *Div Thom (Fr)* 2 (1915) 308—354; 3 (1916) 190—221; 4 (1917) 45—80, 322—346 hat Pesch Bezug genommen in dem „*Supplementum continens Disputationes recentiores et Decreta de Inspiratione Sacrae Scripturae*“ (Freiburg 1926) n. 1—10.

³ A. a. O. 49.

et motionis, quo veritates quas Deus per Scripturam Ecclesiae tradere voluit, mens hominum inspiratorum conciperet ad scribendum, et voluntas ferretur ad eas omnes et solas scripto consignandas, sicque elevatus homo tamquam causa instrumentalis sub actione Dei causae principalis consilium divinum exsequeretur infallibili veracitate“¹. Kein unbefangener Leser wird diese Worte Franzelins so aufnehmen können, als ob der Kardinal die wahre und eigentliche Urheberschaft Gottes in irgend einer Weise einschränke. Es hat freilich in unserer Zeit Theologen gegeben, die den Begriff des Autors bezüglich der Heiligen Schrift in einem sehr weiten Sinne gefaßt haben; da könnte man mit Recht von einem „sensus metaphoricus“ sprechen. Vosté wird verstehen und wissen, welche Namen hier genannt werden könnten. Es sind Vertreter der Verbalinspiration, und da dürfte man wohl mit mehr Grund Vostés Wort niederschreiben: „Philosophi vero ac theologi est loqui formaliter“².

Und wie angesichts der deutlich und unzweideutig formulierten Lehre Franzelins der Vorwurf ausgesprochen werden konnte: „Neque intelligitur differentia inter Scripturam Sacram ac scriptas Conciliorum definitiones“³ wird für jeden theologisch gebildeten Gelehrten unverständlich sein. Ja selbst bezüglich des materiellen Teiles der heiligen Bücher, des Ausdrucks, trifft der Vorwurf nicht zu. Der Kardinal lehrt keineswegs eine nur „negativa assistentia“⁴. Franzelin sagt ausdrücklich: „Quoad signa seu vocabula evidens est, nec res ipsas, h. e. sensa auctoris principis posse esse scripto expressa, nisi signa eligantur apta ad sensum exprimendum. Si ergo Deus sua inspiratione rerum et sensuum ita agit in hominem inspiratum ad scribendum, ut liber scriptus infallibiliter vi ipsius operationis divinae vere et sincere contineat sensa Dei, cum ipsa inspiratione cohaereat necesse est seu in ea includatur talis operatio divina, ut homo scribens non solum eligat, sed infallibiliter eligat apta signa ad res et sententias inspiratas vere et sincere exprimendas, atque adeo in signorum aliorumque quae ad partem materiale[m] pertinent, apta electione reddatur infalli-

¹ De S. Scriptura³ (1882) 342.

² A. a. O. 49.

³ Ebd. 63.

⁴ Ebd. 58.

bilis“¹. Was hier verlangt wird, ist augenscheinlich mehr als eine „assistencia negativa“. Die Ausdrücke „apta electio“, „apta signa“ sprechen deutlich für die Auffassung Franzelins. Es ist richtig, Franzelin begründet dieses Einwirken Gottes mit der Notwendigkeit, daß der menschliche Verfasser Gottes Wort mit unfehlbarer Sicherheit zum Ausdruck bringen müsse. Man könnte vielleicht daraus schließen, daß es nur um eine „assistencia negativa“ gehe, und mehrfach spricht Franzelin auch von einer Hilfe, die zur Bewahrung vor Irrtum gegeben wird; allein nicht weniger oft, ganz unleugbar an der angeführten Stelle, ist die von dem Gelehrten verlangte „operatio divina“ ungleich mehr. Ich gestehe, ich hätte im Ausdruck selbst das noch mehr herausgehoben gewünscht. Aber sachlich ist gegen die Darstellung und Beweisführung des Kardinals nichts einzuwenden.

Man hat an dem Verfahren Franzelins Anstoß genommen, das von dem Begriff „auctor“ ausgeht. Aber wenn nun einmal die Kirche selbst diesen Begriff in ihren Definitionen festgelegt hat, wenn sie ihn bis in unsere Tage immer wieder ausspricht, so wird niemand in dem Verfahren des Kardinals etwas Unberechtigtes finden können. Es kommt dazu, daß Franzelin betont, er erläutere den Begriff mit beständiger Rücksichtnahme auf die theologische Überlieferung. Unter dieser Voraussetzung legt der umsichtige Theologe den Inhalt und die Forderungen des Begriffs „auctor“ dar und folgert dann: Demnach sind zum Wesen der Inspiration die aufgezählten Elemente erfordert; sie entsprechen aber derselben auch, deshalb kann nicht mehr verlangt werden. Dieses Verfahren ist das wissenschaftlich einzig zulässige. Wer von ihm abgeht, mag das tun, er tut es aber unter Verlassen der wissenschaftlichen Wege und Methoden, unter Aufgeben der vom hl. Thomas geübten und oftmals förmlich ausgesprochenen Grundsätze.

Die von Franzelin vertretene Lehrmeinung ist allerdings in dieser Fassung nicht in der alten Zeit zu finden. Aber es ist gewiß, daß sowohl Hieronymus wie Augustinus gegebenenfalls bezüglich des sprachlichen Ausdrucks eine sehr freie Auffassung

¹ A. a. O. 349 f.

vertreten. Die Äußerungen sind bekannt¹. Gerade Augustinus hat gegenüber Leuten, die sich so sehr an den Ausdruck klammern, recht scharfe Worte gebraucht². Auch der hl. Thomas sagt klar, daß der Heilige Geist sich mit Bezug auf den sprachlichen Ausdruck des Menschen dessen natürlicher Anlage und Fähigkeit bedient³. Das ist noch nicht die Lehre Franzelins; aber damit ist eine Unterscheidung angezeigt, die berechtigt, die Tätigkeit Gottes bezüglich der sprachlichen Fassung des inspirierten Buches anders aufzufassen als bezüglich des Inhalts selbst. Wenn Franzelin und die Verfechter der Realinspiration diese Frage grundsätzlich ins Auge fassen und nach den von Hieronymus, Augustinus und Thomas gegebenen Andeutungen zu lösen suchen, wird man ihnen nicht ein Verlassen der theologischen Überlieferung zum Vorwurf machen dürfen. Es sei dazu festgestellt, daß Franzelin keineswegs eine noch wirksamere göttliche Tätigkeit bei der sprachlichen Form ganz bestreitet, sondern in sehr feiner Weise aufmerksam macht, daß Sprache und Form in manchen Büchern zu dem Wesentlichen eines Buches gehören können und darum in diesem Falle unmittelbar auf Gottes Einfluß zurückgehen.

Sodann sei auf die Tatsache aufmerksam gemacht, daß Vosté für den Hebräerbrief neben dem hl. Paulus noch einen inspirierten Redaktor annimmt. Es soll hier nicht auf die Bedeutung dieser Annahme hingewiesen und ihre Voraussetzungen gewürdigt werden. Vosté nennt diesen Redaktor „*secundarius et Paulo subordinatus, propter fidelem veritatis expressionem et conscriptionem*“⁴. Diese Annahme ist aber für unsere Frage nicht ganz gleichgültig. Denn hiermit wird zwischen dem menschlichen Verfasser, der den Inhalt der Schrift be-

¹ Hieronymus, Praef. in Is. und Jer.; Augustinus, De consensu Evangelistarum 2, 27—28 und anderswo.

² De consensu Evangelistarum über Matth. 9, 18 ff. und Mark. 5, 22 ff.: „Quae cum ita sint, per huiusmodi Evangelistarum locutiones varias, sed non contrarias rem plane utilissimam discimus et pernecessariam, nihil in cuiusque verbis nos debere inspicere nisi voluntatem, cui debent verba servire, nec mentiri quemquam, si aliis verbis dixerit quid ille voluerit cuius verba non dicit, ne miseri aucupes vocum apicibus quodammodo litterarum putent esse ligandam veritatem“ (2, 28, 66 ff.; 30, 71—77; 42, 89 f.).

³ 2, 2, q. 176, a. 1 ad 1.

⁴ A. a. O. 41.

stimmt, und seinem Helfer und Werkzeug, das mit einer gewissen Selbständigkeit die sprachliche Form schafft und die Niederschrift ausführt, unterschieden. Denn wenn dieser Helfer nur des Apostels Worte aufnimmt und sie aus dessen Munde empfängt, ist die Forderung der Inspiration völlig überflüssig und durch nichts gerechtfertigt. Dennoch bleibt auch nach Vosté unter den gegebenen Voraussetzungen Paulus der Autor des Briefes, obwohl der sprachliche Ausdruck nicht von ihm herrührt. Wenn das also in dem einen Falle, unbeschadet der Verfasserschaft des Apostels, möglich ist, warum soll Kardinal Franzelins Auffassung so anfechtbar sein?

Außerdem darf wohl in allem Ernste die Frage aufgeworfen werden, ob man wirklich die offenkundigen sprachlichen Unvollkommenheiten, die schon die patristische Exegese in den Briefen des hl. Paulus anerkannt hat, in derselben Weise auf einen positiven göttlichen Einfluß zurückführen will wie etwa den Inhalt oder auch anderes in der Form? Oder soll man einen ähnlichen positiven göttlichen Einfluß behaupten, wenn der hl. Lukas einmal das vulgäre griechische *κράββατος* mit einem andern Wort vertauscht, ein anderes Mal das Wort stehen läßt?¹ Derartige Erscheinungen haben doch auch eifrige Verfechter der Verbalinspiration dazu bestimmt, verschiedene Grade der Gotteseinwirkung anzunehmen; und damit ist die Berechtigung der Betrachtungsweise Franzelins zugestanden.

Wir haben oben die Ansicht eines Bañez erwähnt und ihr bis zu einem gewissen Grade zugestimmt. Wer die Beweisführung dieses Theologen einer Prüfung unterzieht, wird unschwer erkennen, daß sie für eine strenge Verbalinspiration keineswegs zwingend ist. Bañez schreibt: „*Spiritus Sanctus non solum res in Scriptura contentas inspiravit, sed etiam sin-*

¹ Bañez meint freilich, daß es der *gravitas Dei loquentis* entspreche, daß die Hagiographen dasselbe nicht mit denselben Worten ausdrückten. Und die Tatsache selbst beweise, daß die inspirierten Schriftsteller nicht „*proprio spiritu*“ sprachen, sonst hätten sie nicht gewagt „*verbum ullum permutare*“ (a. a. O. 66 f.). Wir werden diesen Beweisgängen heute nicht mehr folgen. Doch sei ausdrücklich bemerkt, daß der scharfsinnige Theologe dem menschlichen Element seine Betätigung zuerkennt, wenn er sagt: „*Unusquisque Propheta talibus utebatur similitudinibus, quales sibi in promptu erant, et quasi in manu iuxta condicionem propriam*“ (a. a. O. 66).

gula verba, quibus scriberentur, dictavit atque suggessit. . . . Nam si relinqueretur in arbitrio scriptoris sacri, quibus verbis intellecta proferret aut scriberet, posset errare in legitima explicatione eorum, quae sibi revelata sunt, ergo in sacris litteris posset reperiri aliqua falsitas.“ Jedermann sieht ein, daß mit dieser Begründung lediglich eine negative Assistenz gefordert wird. Wenn Kardinal Franzelin fast mit derselben Begründung die strenge Verbalinspiration als nicht hinreichend erwiesen ablehnt, muß ihm jeder ruhig denkende Gelehrte zustimmen. Denn was Bañez verlangt, wird durch die „assistentia negativa“ im wesentlichen geleistet. Franzelin selbst geht trotzdem noch weiter, freilich mit etwas anderer Begründung, und wir stimmen ihm gerne zu. Eines ist gewiß, Kardinal Franzelin hat mit seiner Lehre nicht wenig zur Förderung und Klärung der bis dahin weniger durchgeführten theologischen Spekulation in diesem Stücke beigetragen. Die Wissenschaft hat allen Grund, ihm dankbar zu sein.

Auf das bestimmteste aber weisen wir jeden Versuch ab, Kardinal Franzelins Lehre in irgend einer Weise in Gegensatz zur kirchlichen Lehre zu setzen. Vosté hat die Enzyklika „Providentissimus Deus“ nicht mit Unrecht die „Magna charta exegeseos catholicae“ genannt¹. Diese Enzyklika, die nach dem Tode des Kardinals verfaßt worden ist, atmet bis zu einem solchen Grade den Geist und selbst den Wortlaut der Lehre Franzelins, daß man sagen darf, des großen Theologen und Kirchenfürsten Lehre über die Inspiration ist durch diese Urkunde Leos XIII. geradezu als die kirchliche Lehre erklärt worden. Es genüge, einen Satz aus der Enzyklika anzuführen. Der Einfluß Gottes auf den Hagiographen wird mit folgenden Worten beschrieben: „Supernaturali ipse virtute ita eos ad scribendum excitavit et movit, ita scribentibus adstitit, ut ea omnia eaque sola quae ipse iuberet, et recte mente conciperent, et fideliter conscribere vellent, et apte infallibili veritate exprimerent: secus, non ipse esset auctor Sacrae Scripturae universae.“² Das ist Franzelin fast bis auf jedes Wort. Leo hat sich sogar nicht gescheut, das manchen so mißfällige

¹ A. a. O. 43.² Acta S. Sed. 26 (1893) 289.

„adstitit“ zu gebrauchen. Wenn es uns auch ferne liegt, daraus den Schluß zu ziehen, der Papst habe mit diesem Ausdruck des Kardinals Lehre im Gegensatz zu andern Lehrmeinungen eigens billigen wollen, so ist doch damit des gelehrten Mannes Auffassung für jetzt und alle Zeit geschützt und von berufenster Stelle als theologisch unanfechtbar anerkannt.

Die Theologie mag über Franzelin hinausgehen, wie sie über andere Große und Größte hinausgegangen ist, ohne sich deshalb von den Grundsätzen zu entfernen oder das alte Erbe preiszugeben. Der Fortschritt ist fast immer im Widerstreit der Meinungen errungen worden. So war es im 13. Jahrhundert, es wird so bleiben¹. Alle wahrhaft Großen haben willig und dankbar jede Anregung aufgenommen, von welcher Seite sie kommen mochte. Kein geringerer als Kardinal Ehrle hat in seiner Rede vom 10. März 1924 an der Gregorianischen Universität in einem sehr lehrreichen Überblick die Bedeutung des wissenschaftlichen Wettstreits für den wahren Fortschritt hervorgehoben².

¹ Über die in den letzten zwanzig Jahren weitergepflegten Untersuchungen und Kontroversen unterrichtet in vollständiger und sachkundiger Weise die eben erschienene Neuauflage von Chr. Pesch S. J., *De inspiratione Sacrae Scripturae* (Freiburg, Herder).

² P. Gächter S. J., *Die Bedeutung des ersten Thomistenkongresses in Rom*: ZKathTh 50 (1926) 4–26.

Die formgeschichtliche Methode und ihre Anwendung auf die Auferstehungsberichte

Von Hermann Dieckmann S. J.

Jeder Versuch, die synoptische Frage zu lösen, mußte naturgemäß ausgehen von der Untersuchung der in den drei ersten Evangelien gegebenen literarischen Denkmale. Ihre inhaltlich und formal weitreichende Übereinstimmung, verbunden mit nicht minder bedeutenden Abweichungen und Unterschieden, führte zu sorgsamer Vergleichung der Evangelien, ihres Aufbaus, ihrer Bestandteile und Bauglieder, ihrer stilistischen und sprachlichen Eigenart. Aus dieser Arbeit erwuchsen die mannigfachen Erklärungsversuche, die auf drei Typen zurückgeführt werden können: verschieden gefaßte literarische Abhängigkeit der Evangelien voneinander; — Annahme vorevangelischer bzw. vorkanonischer Quellenschriften, deren vorherrschende Form die Zweiquellentheorie wurde; — maßgebender Einfluß einer vorliterarischen (vorschriftlichen) Periode, in der das Überlieferungsgut mündlich weitergegeben wurde und in der Weitergabe gewisse feste Formen annahm, nicht nur sprachlicher und stilistischer Art, sondern vor allem bezüglich der literarischen Form der Einzelperikopen, ihrer Auswahl und Folge und des Aufbaus größerer Abschnitte.

Von diesen Lösungen sind die beiden ersten wesentlich literarkritisch bzw. literargeschichtlich, die dritte ist traditionsgeschichtlich. Aber es ist zu beachten, daß keine in reinem, ausschließlichen Sinn verstanden werden kann. Wie die Traditionshypothese nicht von der Tatsache absehen kann, daß es vor der Niederschrift des dritten Evangeliums außer den Evangelien nach Matthäus und Markus andere schriftliche Quellen gab (Luk. 1, 1), ebensowenig durften die literarischen Lösungen die Zeit der nur-mündlichen Überlieferung außer acht lassen. Auch die postulierten Erzählungs- und Redequelle der Zweiquellentheorie setzen eine vorhergehende Formulierung, Sammlung, Ordnung des Stoffes, der Berichte und Logien, voraus.

Es ist somit verständlich, daß die (protestantische) die Zweiquellentheorie als im wesentlichen gesichert ansehende Forschung sich nach der literargeschichtlichen Arbeit der Erforschung der vorliterarischen Periode zuwandte, um nun ähnlich methodisch die synoptische Tradition, ihren Ursprung, ihr Werden, ihre Bildungsgesetze, ihre Formen und Gattungen festzulegen. Freilich ist die Aufgabe ungleich schwieriger als die literargeschichtliche. Denn die Traditionsgeschichte ist wesentlich auf Rückschlüsse aus den literarischen Endergebnissen der vorliterarischen Entwicklung, also in der Hauptsache auf die drei ersten Evangelien angewiesen. Eine nicht unwichtige Hilfe kann ihr allerdings erstehen aus der übrigen neutestamentlichen Literatur, wie auch aus den ältesten nachkanonischen christlichen Schriften. Größte Zurückhaltung aber ist geboten in der Verwertung außerchristlicher, z. B. rabbinischer oder hellenistischer Quellen, sei es, um die Stil- und Formgesetze einer literarischen Gattung aufzuweisen, sei es, um inhaltliche, religionsgeschichtliche Parallelen festzustellen. Andererseits ist gewiß, daß eine Untersuchung der formellen Entwicklung, welche die in den Evangelien niedergelegten Stoffe in der vorschriftlichen Zeit durchgemacht haben, falls sie möglich ist und methodisch einwandfrei durchgeführt wird, der Lösung des synoptischen Problems wertvolle Dienste leisten kann.

Damit ist im allgemeinen Aufgabe und Art der „Formgeschichte“ umschrieben: die auf die vorliterarische Zeit der mündlichen Weitergabe des evangelischen (synoptischen) Stoffes eingestellte, ihren Ursprung, ihre Formentwicklung und deren Gesetze erforschende, zur Methode ausgebildete Untersuchung, die sich als solche der Literargeschichte ergänzend zur Seite stellt.

Von ihr und ihrer Anwendung auf ein in den Evangelien breit ausgeführtes Überlieferungsstück, die Auferstehung Christi, soll im Folgenden die Rede sein. Anlaß bietet die letzte der bisher erschienenen formgeschichtlichen Arbeiten: Lyder Brun, „Die Auferstehung Christi in der urchristlichen Überlieferung“¹, die ihrerseits fußt auf dem Ergebnis einer Arbeit von M. Albertz,

¹ H. Aschehoug, Oslo (Gießen 1925, Töpelmann), 97 S.

„Zur Formengeschichte der Auferstehungsberichte“¹. Gleichzeitig mit Brun schrieb El. Bickermann über „Das leere Grab“².

Zunächst möge (I) die formgeschichtliche Methode näher dargelegt werden, nach Ziel, Wesen, Wert und bisherigen Ergebnissen; dann (II) ihre Anwendung auf die Auferstehungsberichte.

I. Über die Geschichte der Methode berichtet eingehend E. Fascher, dessen Monographie „Die formgeschichtliche Methode“³, in zusammenfassender und klärender Darstellung gleichzeitig eingehende Kritik übt und wertvolle Weiterarbeit leistet⁴. Er behandelt zunächst die Vorgeschichte der Methode (4—51), namentlich die Traditionshypothese (Gieseler 23 ff.), bis zu den unmittelbaren Vorläufern, unter denen Gunkel (37 ff.) maßgebenden Einfluß ausübte durch seine im Genesiskommentar niedergelegten Beobachtungen und methodischen Grundsätze. K. L. Schmidt („Der Rahmen der Geschichte Jesu“⁵) kann bereits als teilweiser Vertreter der Formgeschichte gelten, denn er hat nicht nur den „Rahmen“ der synoptischen Evangelien, auch des Markusevangeliums, „mit einleuchtenden Gründen“ (Fascher 48) zertrümmert und damit den Weg zur Analyse der Einzelgeschichten freigemacht, sondern zeigt auch „in der Einzelanalyse starke Verwandtschaft mit den formgeschichtlichen Arbeiten“ (49).

¹ ZNtWiss 21 (1922) 259—269.

² ZNtWiss 23 (1924) 281—292.

³ Eine Darstellung und Kritik. Zugleich ein Beitrag zur Geschichte des synoptischen Problems. Beihefte zur ZNtWiss 2 (Gießen 1924, Töpelmann), 236 S.

⁴ Vgl. die anerkennende Besprechung Th. Soirons, ThRev 24 (1925) 213 bis 215, sowie die für die Auffassung der Methode wichtige Rezension R. Bultmanns, ThLitZtg 50 (1925) 313—318. Derselbe Verfasser gibt in seiner Schrift „Die Erforschung der synoptischen Evangelien“ (Aus der Welt der Religion 4 [Gießen 1925, Töpelmann] 36) eine knappe Übersicht über Grundlage, Ausgangspunkt, Methode und Ergebnisse der Formgeschichte.

⁵ Literarkritische Untersuchung zur ältesten Jesusüberlieferung (Berlin 1919, Trowitzsch, 322 S.). In einer wesentlich literargeschichtlichen Untersuchung „Die Stellung der Evangelien in der allgemeinen Literaturgeschichte“ (Eucharisterion, Festgabe Gunkel II [Göttingen 1923, Vandenhoeck u. Ruprecht] 50—143) kommt Schmidt auch auf die formgeschichtliche Methode zu sprechen: 86 ff.

Als eigentlich formgeschichtliche Arbeiten werden von Fascher vier eingehender gewürdigt. M. Dibelius', „Die Formgeschichte des Evangeliums“¹, „konstruktive“ Methode wird als unzulänglich abgelehnt. R. Bultmann, „Die Geschichte der synoptischen Tradition“², sucht durch „literarkritische Analyse und traditions-geschichtlichen Vergleich . . . die ursprüngliche Form eines Stückes zu erkennen“ (84). In wichtigen Punkten zollt Fascher der Arbeit Bultmanns Anerkennung (Einteilung und Benennung der Stoffgruppen, Aufweis der volkstümlichen, unliterarischen Art der Tradition, 142); weniger glücklich sei dessen Terminologie (143). In der Unterscheidung zwischen Geschichtlichem und Mythischem „versagt Bultmann der Skeptiker“; nach ihm ist überall „die späte schaffende Gemeinde am Werk, sie taucht alles in Mythos“ (144)³. M. Albertz, „Die synoptischen Streitgespräche“⁴ wird im ganzen günstiger beurteilt; Albertz habe über Bultmann hinaus „den Weg vom lebendigen Gespräch bis zur festen literarischen Form zu weisen verstanden“ (169). Von der zweiten schon genannten Arbeit Albertz' („Zur Formen-geschichte der Auferstehungsberichte“) aber sagt er: „das Sichere ist nicht neu, das Neue ist noch unsicher“ (170). G. Bertram, „Die Leidensgeschichte Jesu und der Christuskult“⁵, gibt eine

¹ Tübingen 1919, Mohr, 108 S. Eine weitere Arbeit Dibelius', „Stilkritisches zur Apostelgeschichte“ (Eucharisterion, Festgabe Gunkel II 26 bis 49), wird von Fascher genannt, aber, weil wesentlich literarkritisch, nicht weiter berücksichtigt. Dibelius will die Arbeitsweise des Verfassers der AG zeichnen, gibt darum zuerst eine kurze Quellenanalyse (30 ff.) und geht dann über zur Untersuchung „der kleinen Einheiten, die als geformte, ursprünglich selbständige Überlieferungsstücke einen wesentlichen Teil der vom Autor benutzten Tradition bildeten“ (37), der Wunderberichte.

² Forschungen zur Religion und Literatur des A. und N. T. Neue Folge 12 (Göttingen 1921, Vandenhoeck & Ruprecht), 232 S.

³ Bultmann bestreitet zwar Fascher gegenüber, ThLitZtg 50 (1925) 315, die „eherne Skepsis“, bestätigt aber doch selbst dessen Urteil in seiner Schrift „Die Erforschung der synoptischen Evangelien“ 32 ff. Gegen Bultmann und seine „Gemeinde“theorie wendet sich mit durchschlagenden Gründen K. Holl, Urchristentum und Religionsgeschichte. Studien des apol. Seminars 10 (Gütersloh 1925, Bertelsmann) 23 ff.

⁴ Ein Beitrag zur Formengeschichte des Urchristentums (Berlin 1921, Trowitzsch), 166, S.

⁵ Eine formgeschichtliche Untersuchung. Forschungen zur Religion und Literatur des A. u. N. T., Neue Folge 15 (Göttingen 1922, Vandenhoeck u. Ruprecht), 108 S. Das Buch ist Ad. Deißmann gewidmet, der in der Neuauflage seines Buches „Paulus. Eine kultur- und religionsgeschicht-

kultgeschichtliche Untersuchung. Die Überlieferung ist bestimmt und geformt durch die kultischen Bedürfnisse der Gemeinde (171) und nachträglich historisiert (183). Was Bultmann der „Gemeindetheologie“ zuschreibt, führt Bertram auf den Kult zurück. Fascher nennt die Methode „subjektiven Ästhetizismus“ (184); sie gebe „den letzten Rest von geschichtlichem Sinn noch preis“ (185).

Das dritte Kapitel Faschers behandelt zusammenfassend „Die Formgeschichte als Methode“ (186—234), und zwar deren Terminologie (187 ff.), das Verhältnis von Stil und Form (208 ff.) und von Form und Geschichte (212 ff.). Die letzten Abschnitte zeigen die Vorzüge der Arbeit Faschers: Streben nach klaren Begriffen und eindeutigen Ausdrücken und stark geschichtliche Einstellung, und enthalten wertvolle Beobachtungen und methodische Grundsätze. Zur Kennzeichnung der Stellung des Verfassers sei folgendes Urteil über die literarische Art der Evangelien herausgehoben: „Sie sind keine ‚Biographien‘, keine ‚Propagandaschriften für die Mission‘, sondern ‚volkstümliche Kultbücher‘, dem ‚immanenten Kult‘ der Gemeinde entstammend, der als Ausdruck einer seelischen Stimmung zu verstehen ist, die nach dem Ostererlebnis die Gemeinde beherrschte. So gedeutet, stimmen alle Formgeschichtler überein. So erklärt es sich, daß Jesus im Mittelpunkt steht, weil durch dieses Erlebnis kein radikaler Wechsel in der Wertung der Person Jesu entsteht . . ., sondern nun die alte und neue Anschauung durcheinandergehen. So mischen sich Geschichte und Mythos“ (229 f.).

Nach Abschluß des Buches von Fascher ist an formgeschichtlichen Arbeiten erschienen, außer den beiden schon genannten von Bickermann und Brun, K. Kundsinn, „Topologische Überlieferungsstoffe im Johannes-Evangelium“¹, der das „topologische

liche Skizze“ (Tübingen² 1925, Mohr), „grundsätzliche Ausführungen über das Wesen und die Typen des Kultes und über die kultgeschichtliche Betrachtung des Urchristentums, wie auch über Wesen und Typen der Mystik“ (Vorwort) eingefügt hat (90 ff.).

¹ Forschungen zur Religion u. Literatur des A. u. N. T., N. F. 22 (Göttingen 1925, Vandenhoeck u. Ruprecht), 80 S. Über die Geographie und Topographie des JhEv vgl. M.-J. Lagrange, Évangile selon Saint Jean (Paris² 1925, Lecoffre) cxxi ff.

Motiv als traditionsbildendes Prinzip der Jesus-Überlieferung im Johannes-Evangelium nachweisen will.

In ihm gruppieren sich die Erzählungsstoffe, ähnlich wie in manchen Erzählungen des Alten Testaments, um bestimmte, geographisch nachweisbare Örtlichkeiten. Die Untersuchung Kundsins ergibt den „Wirklichkeitscharakter der topographischen Angaben des vierten Evangeliums“ (14 ff.), die feste Verbindung seiner Überlieferungsstoffe mit bedeutungsvollen Orten Palästinas (50). Das johanneische Sondergut ist „die literarische Bearbeitung einer tief im Volksglauben und im Gemeindebewußtsein wurzelnden, an hervorragende Stätten der christlichen Tradition gebundenen frommen Überlieferung“ (53). Seine Ortskenntnis hat der Verfasser des vierten Evangeliums vielleicht als Pilger gewonnen, etwa in der Zeit von 110 bis 132 (68). Der geschichtliche Hintergrund des Evangeliums ist bestimmt durch drei „Themen“: Ausbreitung des Christentums in Palästina, Beziehungen zwischen Jesus- und Täuferjüngern, Konzentration des palästinischen Christentums in Jerusalem (76 f.). — Wenn die Ansicht Kundsins auch noch weit entfernt ist von der Anerkennung der alten Zeugnisse über das vierte Evangelium und seinen Verfasser, so eröffnet doch der Nachweis des Wirklichkeitscharakters seiner topographischen Angaben den Weg zu einer vorurteilslosen geschichtlichen Bewertung. Darin liegt der Wert der Arbeit.

Aus der eingangs gebotenen Beschreibung ergeben sich im allgemeinen Wesen und Art der formgeschichtlichen Methode. Ihr Gegenstand ist das in den Evangelien literarisch niedergelegte Überlieferungsgut, insofern es vor der schriftlichen Fixierung eine formale Entwicklung durchgemacht hat. Ziel ist der Aufweis dieser Entwicklung, ihrer formbestimmenden Gesetze, deren Erkenntnis rückwärts führt zu älteren Formen (Quellen und Sammlungen), wenn möglich zum ursprünglichen Wortlaut der Reden Jesu und zur Tatsache des im Erzählungsstoff berichteten Ereignisses. Fascher möchte diese Untersuchung auf die synoptischen Evangelien beschränkt sehen (2); aber dagegen wendet sich Bultmann¹ mit Recht. Denn die in den synoptischen Evangelien niedergelegte Überlieferung ist doch ein Teil der allgemeinen, in Mission, Unterricht und Kult lebenden, christlichen, d. h. auf Christi Leben, Lehre und Werk sich beziehenden Tradition, die auch im vierten Evangelium und in der Apostelgeschichte und nicht zuletzt in den

¹ ThLitZtg 50 (1925) 317.

Briefen des Neuen Testamentes ihren Ausdruck findet. Dabei soll nicht geleugnet werden, daß die synoptischen Evangelien, wie sie geschichtlich den Ausgangspunkt abgaben, so methodisch das ergiebigste Feld für die Formgeschichte sein und bleiben werden.

Der Weg und das Mittel, das Ziel zu erreichen, sind nach den bisherigen Arbeiten folgende. Ausgangspunkt müssen die vorliegenden literarischen Zeugen der Überlieferung sein, aber nicht als Quellen, sondern als Niederschlag, zeitweiliger Abschluß, Durchgangsstadium, die, entstanden zu verschiedener Zeit, unter verschiedenen Umständen, aufgebaut aus verschiedenem Überlieferungsstoff, nach verschiedenem Plan, in verschiedener Anlage, in eben dieser Verschiedenheit ein Stück der inzwischen weiter tätigen Überlieferung darstellen. Damit bieten sie die Möglichkeit, gewisse Richtungen, Strebungen, Gesetzmäßigkeiten festzustellen und durch Rückschlüsse die vorliterarische Entwicklung aufzuhellen. Das gilt auch für die von der Zweiquellentheorie angenommenen Erzählungs- und Redequelle; sie werden in der Formgeschichte zu Übergangsbildungen, die, selbst schon wieder aus Sammlung und Ordnung von einzelnen Berichten und Herrenworten erwachsen, in ihren Bestandteilen die formgebende Arbeit der Tradition erfahren haben.

Daher ist es die erste Aufgabe der Formgeschichte, den „Rahmen“, in den die Evangelien bzw. die postulierten Quellschriften den Überlieferungsstoff gespannt haben, zu untersuchen. Stellt sich „der ganze Rahmen der Geschichte Jesu als redaktionelle Arbeit“ heraus (so Bultmann¹), so muß er „zertrümmert“ und damit die Bahn frei werden zur Untersuchung der Bauglieder. Diese Arbeit hat nach Fascher (3 49) K. L. Schmidt geleistet. Zugleich wird sich ergeben, ob und in wie weit diese Bauglieder (Perikopen, Rede- und Erzählungseinheiten) „Bildungen der Evangelisten“ (Bultmann) sind oder aber „Traditionsstücke“, alter Überlieferungsstoff.

Die weitere Untersuchung betrifft diese Traditionsstücke. Hat die Forschung ergeben, daß sie nicht von den Evangelisten

¹ Die Erforschung der synoptischen Evangelien 13.

geformt, „redigiert“ sind, so gilt es jetzt, womöglich die Entwicklung festzustellen, die sie im vorliterarischen Prozeß durchgemacht haben. Diese Aufgabe ist wiederum zweifach. Zunächst muß die literarische Form und Gattung erkannt werden, der ein bestimmtes Stück zuzuweisen ist (z. B. Streitgespräch, Wunderbericht, Apophthegma, Gleichnis u. a.) und deren Eigenesetze. Sodann sind die Gesetze abzuleiten, nach denen sich die Weitergabe und mündliche Überlieferung solcher und sogearteter Stoffe vollzieht; aus ihnen kann dann die Entwicklung, die Formgeschichte, abgelesen werden. Diese Traditionsgesetze ergeben sich aus der Veränderung des evangelischen Stoffes in den verschiedenen Evangelien und in späteren christlichen Quellen (z. B. apokryphen Schriften), oder aus der Entwicklung form- bzw. inhaltsverwandter literarischer Arten, die in ähnlicher Umgebung entstanden (z. B. aus der rabbinischen Literatur), oder überhaupt aus den Gesetzen volkstümlicher Erzählungs- und Überlieferungsweise (Bultmann 14 f.). Denn die Evangelien gehören zur Kleinliteratur; sie sind „Volksbücher“ (Fascher 229 f.).

Leichter ist die letzte Frage zu lösen, welches nämlich die formbildenden Faktoren waren. Allgemein gesprochen: das religiöse Leben der Urchristenheit, Missionspredigt, Katechese, „Gemeindedebatten“ und „Gemeindepolemik“, der Kult und seine Forderungen. Dagegen lehnen die bisherigen Vertreter der Formgeschichte eine besondere Bedeutung traditionsgestaltender Personen, wie der Apostel, zumal Petri, ab (Fascher 213 f.). Eine besondere Rolle spielt bei ihnen der „Sitz im Leben“. Der Ausdruck, von Gunkel geprägt und von den Vertretern der Formgeschichte übernommen, bedeutet nicht „Ursprung eines einzelnen Berichtes (als Bericht über etwas) in einer einzelnen geschichtlichen Situation oder Person“, . . . sondern „die Beziehung eines literarischen Stückes (als literarischen) auf eine allgemeine geschichtliche Situation (wie Krieg, Kult, Verkehr usw.), aus der die Gattung erwuchs, der jenes Stück zugehört. Der ‚Sitz im Leben‘ ist für das Streitgespräch also nicht das Leben Jesu, . . . sondern der rabbinische Schulbetrieb mit seiner Sitte der Disputationen. Daß in diesem Betrieb sowohl Jesus wie die Gemeinde standen, habe ich in meinem

Buche (gemeint ist „Die Geschichte der synoptischen Tradition“) gesagt; auf ihn . . . führe ich einen großen Teil des synoptischen Materials zurück“¹. Der „Sitz im Leben“ ist also nicht geschichtlicher, sondern formgeschichtlicher Terminus. Anders Fascher (213 f.) und K. L. Schmidt², die den Ausdruck im geschichtlichen Sinne nehmen.

In den einzelnen Erzählungsstücken werden weiterhin technische (wie Einleitungs- und Schlußformeln), formale (die Gattung bestimmende) und inhaltliche Elemente unterschieden; letztere als „Motive“ bezeichnet³. Die Herausarbeitung und Aufzählung der Motive bringt die Analyse zum Abschluß.

So ist die formgeschichtliche Methode kein Gegensatz, sondern folgerechte Weiterführung der literargeschichtlichen Untersuchung. Fascher bestimmt ihr Verhältnis folgendermaßen: „Die Formgeschichte ist eine Unterart der Literaturgeschichte, anders ausgedrückt: Jede Literaturgeschichte ist zugleich Formgeschichte, aber nicht jede Formgeschichte auch Literaturgeschichte“ (229).

In dieser Darstellung ist ein Stück Beurteilung enthalten. Im Folgenden seien einige Gesichtspunkte zusammengestellt, die als Grundlage der Beurteilung dienen können und zugleich erklären, wie es kommt, daß die bisherigen Ergebnisse der Methode weit voneinander abweichen und teilweise außerordentlich stark negativ sind.

Daß die formgeschichtliche Untersuchung als solche und ihre Ausbildung zur Methode einen Fortschritt bedeutet, bedarf nach der Darlegung ihres Zieles und ihres Wesens wohl keines Beweises. Sie hat die gleiche Berechtigung wie die Literatur-

¹ ThLitZtg 50 (1925) 316. Proben rabbinischer Lehrweise, und zwar „Anekdoten“, bietet P. Fiebig, „Der Erzählungsstil der Evangelien“, in: Angelos 2 (1926) 39—43, und will dadurch zur vergleichenden Untersuchung des Erzählungsstiles der Evangelien, zumal der synoptischen, anregen (42). Er mahnt die Formgeschichte, daß sie nicht literarische Gattungen konstruiere und postuliere, sondern die tatsächlich vorhandenen studiere (39).

² Die Stellung der Evangelien in der allgemeinen Literaturgeschichte. Eucharisterion. Festgabe Gunkel II 124 ff.

³ So Brun; über den mehrdeutigen Sinn dieses Ausdrucks vgl. Fascher 207; Bultmann, ThLitZtg a. a. O. 317; W. Michaelis in der Besprechung des Brunschen Buches DtLitZtg N. F. 2 (1925) 1892; über die Terminologie im allgemeinen Fascher 187 ff.

geschichte, in der Untersuchung der christlichen Überlieferung eine fast noch größere. Die katholische Forschung hat, der überwiegenden Mehrzahl der Vertreter nach, im Gegensatz zur Zweiquellentheorie und im Einklang mit den ältesten Zeugnissen, die Traditionshypothese zur Lösung der synoptischen Frage herangezogen, in verschiedenem Ausmaß. Th. Soiron kommt in seiner Untersuchung „Die Logia Jesu“¹ zum Ergebnis, „daß die mündliche Überlieferung der Logia Jesu bis an die Schwelle der Abfassung der Evangelien des Matthäus, Markus und Lukas heranreicht und ihnen unmittelbar das Material für ihre schriftliche Arbeit geboten hat.“ H. J. Cladder, „Unsere Evangelien“² unterscheidet die „sachgeschichtliche“ Frage von der „literargeschichtlichen“, der „Formfrage“ (50). Zu letzterer gehört auch die Untersuchung über die „Vorstufen unserer ersten Evangelien“ (105 ff.), die sich mit der vorliterarischen Periode, der mündlichen Weitergabe des evangelischen Stoffes befaßt und manche „formgeschichtliche“ Bemerkung enthält. Nimmt Cladder eine ursprünglich einstämmige, aramäische Überlieferung an, so A. Merk in der Neubearbeitung des „Compendium Introductionis“ von R. Cornely³ eine ursprünglich zweistämmige, entsprechend den beiden verschiedensprachigen Teilen der Jerusalemer Urgemeinde, eine aramäische und griechische. Und wenn diese Forscher auch neben der Tradition literarische Faktoren gelten lassen, wie vorevangelische schriftliche Aufzeichnungen, literarische Abhängigkeit der Evangelien voneinander, so wahren sie doch der nur-mündlichen Weitergabe des evangelischen Stoffes einen größeren Einfluß als die Zweiquellentheorie. Ihnen muß daher eine methodisch ausgebaut und erprobte Formgeschichte willkommen sein.

Auch die weitere Grundlage der Methode, die Annahme formbildender Kräfte, wie sie sich natur- und erfahrungsgemäß in jeder Überlieferung betätigen und unter den besondern Bedingungen der evangelischen Überlieferung (jüdischer Nährboden, rabbinische Lehrmethode, hellenistische Umwelt) zu

¹ Eine literarkritische und literargeschichtliche Untersuchung zum synoptischen Problem. Neutest. Abh. VI 4 (Münster i. W. 1916, Aschendorff) 168.

² I. Zur Literaturgeschichte der Evangelien (Freiburg 1919, Herder).

³ Lethielleux, Paris 1926.

besondern Formen führen mußte, muß anerkannt werden. Aber in der Anwendung des Grundsatzes beginnen sich die Wege zu scheiden. Die formbildenden Kräfte werden bei den meisten Vertretern der neueren protestantischen Evangelienkritik, auch bei denen der Formgeschichte, zu inhaltändernden Faktoren; aus der Geschichte wird Legende und Mythos, aus Jesusworten „Gemeindetheologie“, aus der Formfrage die Echtheitsfrage. Die formgeschichtliche Betrachtung gleitet hinüber in das geschichtliche Urteil. Die Form wird zum alleinigen Kriterium der Echtheit, unter Mißachtung der Zeugnisse, und damit die Türe zur historischen Skepsis weit aufgemacht.

Weiterhin ist die von der Formgeschichte geübte methodische Analyse der Evangelien, die Scheidung zwischen der Kompositionsarbeit der Evangelisten und dem von ihnen übernommenen Stoffe gerechtfertigt, sofern sie im Bereich der Formgeschichte bleibt und nicht voreilig über den geschichtlichen Wert des „Rahmens“ urteilt bzw. ihn als „Redaktion“ verwirft. Die Untersuchung schließlich der einzelnen Perikopen, ihrer literarischen Gattung und ihrer Gesetze, ist gewiß eine der reizvollen und dankbaren Aufgaben der Exegese und wird durch Zergliederung und Vergleichung tiefer in Sinn und Gehalt der Erzählungseinheiten hineinführen. Aber sie ist der Gefahr der Vereinzelung, der „isolierenden Analyse“ und „Atomisierung“ ausgesetzt. Die Loslösung der „Motive“, wie Furcht, Huldigung, Schrift, Zweifel u. a., ihre Ordnung nach rein formalen und sachlichen Gesichtspunkten muß, wenn einseitig geübt, notwendig zu falschen Ergebnissen führen, zur Feststellung von Ähnlichkeiten und Abhängigkeiten, zur Aufstellung fester Schemata, die den Blick für unbefangenes Forschen trüben und verschließen. Dieser Gefahr ist auch Brun erlegen. Wenn dann das so hergerichtete Material in Vergleich gesetzt wird mit Überlieferungen anderer Herkunft, anderer Lebens-, Anschauungs- und Literaturkreise, stellen sich gar zu leicht Gesetzmäßigkeiten und Parallelen ein, die vor der Gesamtschau nicht bestehen und der Sonderart der christlichen Überlieferung nicht gerecht werden.

Darum betont die Formgeschichte mit Recht, daß ihre Aufgabe „sehr schwierig ist und mit großer Vorsicht geschehen

muß“¹, sie ist denn auch je nach Voraussetzungen, geschichtlichem Sinn, Methode verschieden gelöst. Diese Voraussetzungen sind großenteils metaphysisch, weltanschaulicher Art. „Die Abgrenzung dessen, was historisch glaublich erscheint und was nicht, ist je nach der Weltanschauung verschieden“, bemerkt Fascher (130) in der Kritik der Methode Bultmanns. Wer kein außerordentliches Eingreifen Gottes in den Lauf der Natur annimmt, wird alle Wundergeschichten als Legenden betrachten und, wie Brun, in den Erscheinungen des Auferstandenen nur „Erlebnisse“ sehen.

Den geschichtlichen Sinn vermißt Fascher bei Bertram und Bultmann; nach letzterem blieben als sichere Tatsachen nur zwei: „Jesus hat in Galiläa am See Genezaret gewirkt und ist in Jerusalem gekreuzigt worden“ (140). Bultmann² selbst gibt folgendes Ergebnis. Sicher ist, daß Jesus gelebt hat. Aber da wir „durch das Medium der Gemeinde . . . das Bild der geschichtlichen Gestalt Jesu“ sehen (32), so ist „der Charakter Jesu, das anschauliche Bild seiner Persönlichkeit und seines Lebens . . . für uns nicht mehr erkennbar“ (33). „Über die Entstehung und Entwicklung seines Messiasbewußtseins können wir überhaupt nichts Sicheres mehr aussagen“ (33 f.); auch nicht über die Gründe seiner Hinrichtung. „Welche Rolle die jüdische Behörde dabei spielte, läßt sich nicht mehr erkennen, da der Passionsbericht zu stark von der Legende überwachsen ist“ (34). Bezüglich der Lehre Jesu gilt, „daß nie für ein einzelnes Jesuswort der bestimmte Beweis seiner Echtheit zu führen ist“; wohl aber gibt es „eine ganze Reihe von Worten der ältesten Traditionsschicht . . . die ein Bild von der geschichtlichen Verkündigung Jesu vermittelt“ (33). Dieser gehören in gleicher Weise „die eschatologische wie die sittliche Verkündigung Jesu“ an (35). — Soiron hat Recht, wenn er davor warnt, „die reine Form als Norm der Geschichtlichkeit zu postulieren“, und „eine gewissenhafte, durch keine subjektive Willkür verbogene Analyse des vorliegenden synoptischen Stoffes“³ fordert.

¹ Bultmann, Die Erforschung der synoptischen Evangelien 14.

² Die Erforschung der synoptischen Evangelien 32 ff.

³ In der Besprechung Faschers ThRev 24 (1925) 215.

Das Wort gilt auch für den Aufsatz El. Bickermanns „Das leere Grab“¹, der sich zwar als „formgeschichtlich“ bezeichnet (292), aber von den Untersuchungen Albertz' und Bruns methodisch unvoreteilhaft absticht. Der Verfasser führt folgendes aus: Markus hat, wie auch sonst palästinisches Gut in hellenistische Theologie hineinzwängend, das „leere Grab“, den typischen Beweis für die „Entrückung“ (d. h. Freibleiben vom Tode; „der Mensch wird Gott“, 286), auf die Auferstehung Christi (d. h. Überwinden des Todes) angewandt, und da diese als Wunder ein Zeichen verlangt, die Christophanieverkündigung der Engel beigelegt. „Die Christophanie . . . wird dem Urbericht fremd sein, und der Auftrag an die Frauen ist nur ein Bindeglied beider Traditionen“ (289). Als ältere Stufe des Christusglaubens ergibt sich die Entrückung, die „unmittelbare Erhöhung“ (290), die Jesu Tod zwar nicht leugnete, aber übersah. „Die Todesvorstellung spielte bei dieser Auffassung keine Rolle“ (290). Das Zeugnis des Paulus „war weder einzige noch älteste Kultusformel“, sondern hellenistischen Ursprungs und hat als solche den Vorrang gewonnen. — Zu diesen Ausführungen wäre viel zu sagen. Es genüge an dieser Stelle hinzuweisen auf den schmalen Unterbau der herangezogenen Beweise (Parallelen), auf die gründliche Verkennung der urchristlichen Überlieferung über Christi Tod und Auferstehung, auf die ungerechtfertigte Übertragung einer ganz anders gearteten Vorstellung in den christlichen Gedankenkreis. Bickermann hätte mit Nutzen die Ergebnisse der Untersuchung K. Bornhäusers verwertet: „Die Gebeine der Toten“².

Die Arbeit Bickermanns führt hinüber zum zweiten Teil, der Anwendung der formgeschichtlichen Methode auf die Auferstehungsberichte, die an Bruns Buch näher dargelegt werden soll.

II. Die Auferstehungsberichte nehmen im urchristlichen Überlieferungsgut für die auf naturalistischem Standpunkt stehenden Forscher eine besondere Stellung ein; die Frage nach ihrer

¹ ZNtWiss 23 (1924) 281—292.

² Beiträge zur Förderung christl. Theol. 26, 3 (Gütersloh 1921, Bertelsmann).

Geschichtlichkeit betrifft nicht die Tatsache der Auferstehung des Herrn, sondern das „Erlebnis“ der Jünger und ihre Überzeugung, daß er lebe und sich ihnen lebend gezeigt habe. Demgemäß hat die Formgeschichte es mit der Frage zu tun, wie wir aus den Evangelien und andern urchristlichen literarischen Quellen zur Urform dieser Überzeugung vordringen können, und welches diese Urform war. Diese Frage will L. Brun in seinem Buche „Die Auferstehung Christi in der urchristlichen Überlieferung“ der Lösung näher bringen.

Brun hat sich schon früher mit den Auferstehungsberichten beschäftigt. In dem literarkritischen Aufsatz „Bemerkungen zum Markuschluß“¹ beantwortet er die Frage, „wie die Fortsetzung des an einem entscheidenden Punkt leider abbrechenden Berichtes im Sinne des Verfassers hätte lauten müssen“ (157). Als Minimum umfasse sie aus Mark. 16, 7 eine Erscheinung in Galiläa, aus 16, 7 f. vorher eine Erscheinung vor Petrus in Jerusalem, vielleicht noch eine Erscheinung vor Petrus und sämtlichen Jüngern. Eine weitere Arbeit: „Der Auferstehungsbericht des Markusevangeliums“², führt die Untersuchung weiter und dehnt sie aus auf die Geschichtlichkeit der einzelnen Züge des Berichtes. Sicher ist danach der Gang der Frauen zum Grabe; vielleicht sekundär Salbung, Stein, Gespräch. Sicher ist ferner das leere Grab; die Engellerscheinung und die Botschaft sind legendär, eine Antezipation der Erscheinung Christi. Die Aufnahme dieses Zuges erkläre das Schweigen der Frauen (Mark. 16, 8). — In beiden Untersuchungen finden sich gute Beobachtungen, die die Umsicht und Besonnenheit des Forschers zeigen, aber im ganzen, wegen der Grundeinstellung, den Berichten nicht unbefangen gegenüberstehen.

Die formgeschichtliche Arbeit Bruns hat eine breitere Grundlage. Sie zieht außer den kanonischen auch andere urchristliche Berichte heran: das Petrus- und Hebräer-Evangelium, das Kerygma Petri, die „Epistola apostolorum“ und die Syrische Didaskalie. Seine Methode kennzeichnet er als die formgeschichtliche, oder, wie er sie lieber nennen möchte, die

¹ ThStudKrit 84 (1911) 157—180.

² Ebd. 87 (1914) 346—388.

„traditionsgeschichtliche“ (7), verbunden mit der „Untersuchung der sachlichen Motive“ (8), um ihren gemeinsamen sachlichen Inhalt herauszustellen und so zum traditionsgeschichtlich Ursprünglichen zu gelangen. Die Geschichtlichkeit der in den Berichten niedergelegten Tatsachen steht nicht unmittelbar zur Untersuchung. Brun unterscheidet aus inhaltlichen und formalen Gründen die „Grabesgeschichten“ (9—31) und die „Erscheinungen des Auferstandenen“ (32—89); im Anhang wird die Himmelfahrt behandelt (90—97). Die Untersuchung folgt der Dreiteilung: Berichte und ihre literarische Wertung; die Motive; Geschichte der Tradition. So baut sich die Arbeit einheitlich und übersichtlich auf.

Ihr Ergebnis ist folgendes. Für die Grabesgeschichten ergibt sich durch Vergleich der in ihre Inhaltselemente (Motive) aufgelösten Perikopen die literarische Entwicklungsreihe, d. h. die graphische Formel $Mk \frac{Mt}{Lk}$ Jh, nicht in dem Sinn, als ob „die Neuerungen des Matth. und Luk. einfach durch literarische Bearbeitung des Mark., die Eigentümlichkeiten des Joh. durch literarische Umgestaltung der synoptischen Texte bedingt sein sollten“ (31); hinter ihnen steht vielmehr „eine mündlich-schriftliche Überlieferung, in der sich mündliche Weitergebung und schriftliche Aufzeichnung des Stoffes — beides im Dienste der Mission und des Kultes (der innergemeindlichen Erbauung) — gegenseitig bedingt und beeinflusst haben“ (31). Die älteste Stufe der Überlieferung kannte demnach nur eine Angelophanie (Mark.); eine jüngere verband diese mit der Christophanie (Matth.); zuletzt hat die Christophanie die Angelophanie überholt (Joh.) und verdrängt (Ep. apost. 17).

Aus den Berichten über die Erscheinungen des Auferstandenen glaubt Brun nach dem Vorgang Albertz' (7) ein festes durchgehendes eingehaltenes Formschema ablesen zu können: eine Einzelerrscheinung ist verbunden mit einer Gesamterscheinung (33—39). Die Untersuchung der Einzel- bzw. Ersterscheinungen (39 ff.) erbringt ihm die Bestätigung des Ergebnisses bezüglich der Grabesgeschichten nach der formalen und inhaltlichen Seite. Denn wiederum erweist sich die literar-geschichtliche Formel (50) als brauchbarer Ausdruck der form-

geschichtlichen Entwicklung; anderseits wird die Annahme erhärtet, daß die „älteste uns vorliegende Gestalt der Grabesgeschichte . . . nur eine Angelophanie“ enthält (53). Die erste grundlegende Christophanie wird Petrus zuteil; so nach Paulus, Matthäus und wohl auch nach der Fortsetzung des Markusschlusses, nicht aber nach Joh. 21, 15 ff., das „spätere Reflexion“ ist (52). Später wurde sie verdrängt durch die den Frauen gewordene Christuserscheinung, die vielleicht aber nur als „Überlieferungsvariante“ der Frauenangelophanie anzusehen sei (54). Die Jakobusvision — „in gewissen judenchristlichen Kreisen (ist) Jakobus statt Petrus an die Spitze gestellt worden“ (51) — ist durch Paulus als geschichtlich gedeckt; die Emmausvision „wird wahrscheinlich eine geschichtliche Grundlage haben“ (53).

Die Berichte der Gesamterscheinung, die Brun in kerygmatische, Sammel- und erzählende Berichte einteilt (61 ff.), haben die Form des „Doppelbildes“: Vision, eventuell mit Überführung und Rüge, und Audition, Aufschlüsse und Aufträge, Missionswort und -verheißung (54—62). Diesen beiden Hauptmotiven und den sie begleitenden Nebenmotiven folgt die weitere Untersuchung (64 ff.), aus der sich ergibt, daß „während eines gewissen Zeitraums mehrere Jüngererscheinungen stattgefunden“ haben (86). Da sich aber „in der Überlieferung das Schema der einen Haupterscheinung festgesetzt hatte“, so erfolgte eine einseitige Lokalisierung, entweder in Galiläa (Mark., Matth.) oder in Jerusalem (Luk.). Die Johannes-Darstellung ist ein Kompromiß, wenn man nicht annehmen will, „daß Galiläa in der Tat der Schauplatz der ersten Jüngerchristophanie (bzw. der ersten Jüngerchristophanien), Jerusalem die Stätte der Abschiederscheinung (bzw. der späteren Erscheinungen) gewesen ist“ (86 f.). „Auch hier bewährt sich schließlich die Formel der Literarkritik . . ., nur daß die literarischen hier wie überall nicht als die eigentlichen Triebkräfte der Entwicklung, sondern als Niederschlag und Förderer der in Mission und Gemeindeleben wurzelnden mündlich-schriftlichen Überlieferung aufzufassen sind“ (88).

Das Gesamtergebnis dürfte also folgendes sein: Ursprünglich und deshalb geschichtlich zuverlässig ist der Bericht vom

leeren Grab, von der Angelophanie der Frauen, von der Christophanie Petri (und Jakobus') in Jerusalem, der Jünger in Galiläa und Jerusalem. Die Himmelfahrt dagegen ist nicht als Bestandteil der ältesten Überlieferung anzusehen, sondern nahm ihren Ausgangspunkt von einer Jüngerchristophanie oder ist „einfach als plastischer Ausdruck des Glaubens an die Erhöhung Christi und als anschaulicher Abschluß der Jüngerchristophanie“ (97) zu beurteilen.

Die Untersuchung hinterläßt den Eindruck, daß die formgeschichtliche Methode dem Verfasser mehr zum Hemmnis als zur Förderung gewesen sei. Das Schema, das er aufstellt, ist viel starrer und enger als der Rahmen der literarischen Quellen, die seine Zergliederung in zahlreiche Motive auflöste und nach formalen und sachlichen Gesichtspunkten neu zusammenstellte. Darüber kommt das Recht der geschichtlichen Betrachtung zu kurz; ausschlaggebend in Fragen der Echtheit werden Form und verwandter Inhalt.

An geschichtlichen Urteilen seien folgende genannt: Die Grabesgeschichte bei Matthäus weist greifbare Legendenbildung auf (13); die Verdoppelung der Engel bei Lukas entspricht „der bekannten Neigung der volkstümlichen Erzählung für die Zweizahl“ (24); das Unglaubemotiv gehört, weil apologetisch, „erst einer späteren Stufe der Überlieferung“ an (27); das Motiv der Grabesöffnung ist „entschieden das dunkelste“ (27), wie die von Paulus erwähnte Erscheinung vor 500 Brüdern „rätselhaft“ (84) und die 40 Tage zwischen Auferstehung und Himmelfahrt „schematisch“ sind (87). Bezeichnend ist die Deutung der von Johannes berichteten Erscheinung am See, die sich nicht glatt dem von Brun aufgestellten Schema fügt. Die ganze Szene ist spätere Reflexion (52), entstanden aus der Verbindung zweier ursprünglich selbständiger Motive: Fischfang und Mahl, deren erstes wohl den „Beistand des Herrn bei der Missionstätigkeit“, das zweite „seine Gegenwart im Kultus der Gemeinde (beim Abendmahl) zur Darstellung bringt“ (58; vgl. 72 ff. 84). Eine Schwierigkeit gegen seine Auffassung hat Brun gefühlt und zu lösen versucht (50 ff.); wie nämlich die Christophanie vor Petrus, trotz deren grundlegender (34 50) und kirchengründender (49) Bedeutung, zurückgedrängt werden

und fast verschwinden konnte, wie Brun feststellen will. Die von ihm beigebrachten Erklärungen schlagen nicht durch; daß Petrus im Urchristentum und seiner Überlieferung eine eigenartige, hervorragende Stellung eingenommen hat, wird gerade in neuerer Zeit auch von Vertretern der kritischen Forschung hervorgehoben¹. Die Tatsache drängt zu einer andern Lösung, zur Anerkennung der geschichtlichen Treue der Quellen bzw. der Überzeugung der Urchristenheit, deren Niederschlag das von Paulus übernommene Bekenntnis (1 Kor. 15, 3 ff.) ist.

Damit kommen wir auf ein Bedenken, das etwas eingehender zu Worte kommen soll, bezüglich der zur Untersuchung herangezogenen Quellen. Allgemein muß die Forderung erhoben werden, daß in einer Arbeit, wie sie Brun leisten will, das gesamte Schrifttum, wenigstens der apostolischen Zeit berücksichtigt werde, also alle Stellen des Neuen Testaments, die über die Auferstehung des Herrn handeln. Dazu gehören auch gelegentliche Bemerkungen, sicher aber solche Worte, die kerygmatischen bzw. symbolischen Charakter haben. Brun führt von diesen nur 1 Kor. 15, 3 ff. an; hätten nicht auch 1 Thess. 1, 9 f.; 4, 14; Röm. 6, 2 ff.; 8, 11; 10, 9; 1 Petri 1, 3; 1, 21; 3, 18 ff.; Offb. 1, 5 18; 5, 6 ff., um nur einige der wichtigsten herauszuheben, beigezogen werden müssen? Gewiß weisen sie nicht das Schema auf, das Brun postuliert, aber sie sind doch Zeugen derselben Überlieferung. Und wenn man gegen sie geltend machen wollte, daß sie als „Formeln“ früh erstarrt sind, so dürfen sie eben deswegen den Anspruch einer besondern Beachtung, als Zeugen früher Zeit, erheben, ganz im Sinn der Formgeschichte und ihres Zieles. Es wäre also zu wünschen gewesen, daß die Ergebnisse der Symbolforschung, wie sie zuletzt P. Feine „Die Gestalt des apostolischen Glaubensbekenntnisses in der Zeit des Neuen Testaments“² geschichtlich und exegetisch darlegte, in der Untersuchung verwertet worden wären; weiterhin aber alle Urkunden der ältesten christlichen Zeit, die die Entwicklung des Symbols beleuchten oder die Auferstehung Christi betreffen. Sie hätten geholfen, das rich-

¹ Vgl. Neuere Ansichten über die Echtheit der Primatstelle (Matth. 16, 17 ff.) Bibl. 4 (1923) 189—200.

² Dörffling & Franke (Leipzig 1925) 152 S.

tige geschichtliche Bild zu zeichnen, zunächst von der Auffassung der Urchristenheit, dann von der Auferstehung Christi selbst und ihrer Tatsächlichkeit. Daß die apostolische Zeit die Erscheinungen Christi als Wirklichkeit und nicht als rein subjektive Erlebnisse faßt, betont Brun wiederholt; die Berichte sprechen von den Erscheinungen „mit Ausdrücken der gewöhnlichen Wirklichkeitserlebnisse“ (42; vgl. 64 72).

Es möchte scheinen, als ob die früheren Arbeiten Bruns verhältnismäßig größeren Ertrag abgeworfen hätten denn diese neue, formgeschichtliche. Schuld daran trägt allerdings nicht die Formgeschichte als solche, sondern die Brun eigene Arbeitsweise, besonders die allzuweitgehende Auflösung in Einzelmotive und die allzufrühe Bindung durch das Schema. Die Auflösung der Erzählungseinheiten in Motive zerreißt rücksichtslos den Lebenszusammenhang der Erzählung. Aus der Grabesgeschichte werden ein Haupt- und zehn Nebemotive herausgeholt (16 ff). Der Bericht der Erscheinungen Christi ergibt gar zwei Haupt- und im ganzen etwa vierzehn Nebemotive. Diese losgesprengten, ihrer Individualität entkleideten Bruchstücke werden dann nach sachlichen Gesichtspunkten verglichen und auf ihre Zugehörigkeit zur Überlieferung untersucht. Da diese Untersuchung lediglich auf innere, inhaltliche oder formale Gründe angewiesen ist, so erklärt sich das oben ausgeführte, geschichtlich unannehbare, stark negative Ergebnis: es fehlte eben die Gegenprüfung seitens der geschichtlichen Betrachtungsweise, die auch äußere Gründe und Zeugen gelten läßt, und in etwa die Ehrfurcht vor den Quellen als solchen, als literarischen Einheiten.

Ferner legt Brun dem von Albertz übernommenen Schema allzugroße Bedeutung bei. Selbst wenn es einwandfrei nachgewiesen wäre¹, könnte es für die Formgeschichte doch nur untergeordnete Bedeutung beanspruchen. Aber der Beweis für das Vorhandensein des Schemas scheint nicht erbracht zu sein. Eine Übersicht über die von Brun beigebrachten Gründe möge das zeigen.

¹ Schwierigkeiten gegen das Schema macht geltend M. Dibelius in der Besprechung des Buches, ThLitZtg 50 (1925) 558 f.

Nimmt man an, daß von den im 1. Korintherbrief 15, 5 ff. aufgezählten Erscheinungen nur die beiden ersten dem „urchristlichen Kerygma“ angehören — das kann mit guten Gründen geschehen —, also die Erscheinung vor Petrus und den Zwölfen, dann ist das Schema (Einzel-, Gesamterscheinung) klar erkennbar (33); die Worte des Engels bei Mark. 16, 7: „Meldet seinen Jüngern und Petrus . . .“ deuten auf die gleiche Zweiteilung hin (34). Bei Matth. ist zwar nur von den Frauen, nicht von Petrus die Rede; aber „traditionsgeschichtlich kann das kaum anders beurteilt werden als so, daß die Erscheinung vor Petrus durch eine Erscheinung vor den Frauen . . . ersetzt ist. . . . Das bedeutet eine Modifikation, aber zugleich eine Bestätigung des Schemas . . .“ (34). — Hier ist doch wohl dem Schema zulieb dem Wortlaut der Quellen Gewalt angetan und vorausgesetzt, was zu beweisen ist. Die traditionsgeschichtliche Deutung übersieht ferner ganz die verschiedene Bedeutung des Petrus im Kerygma bei Paulus, und der Frauen im Zusammenhang des Matth. — Bei Luk. hat die Emmausgeschichte „die Petrusvision gleichsam in sich aufgenommen“, wenn diese auch noch kurz am Schluß erwähnt wird (35). In der Apostelgeschichte findet sich „nur eine Schilderung der Erscheinung vor dem Apostelkollegium. . . . Eine Wiederholung der Einzelerrscheinung (wie sie im Lukasevangelium erzählt ist) . . . war durch die ganze Anlage des Buches ausgeschlossen“ (35). „Im Gesamtbild des Joh. war für eine Ersterscheinung vor Petrus offenbar kein Platz“; dafür tritt die Frauenchristophanie ein. Die Jüngerchristophanie ist verdoppelt und auf zwei Sonntage verteilt. Im Nachtragskapitel ist mit der Gesamterscheinung die Petruserscheinung verknüpft (35), also das Schema gewahrt, nur die Ordnung umgekehrt (36). — Diese Deutung ist nur möglich bei den literarkritischen Voraussetzungen des Verfassers über das Johannesevangelium, unter gewaltsamer Zerlegung der in ihm enthaltenen Berichte. — Der Markusschluß (16, 8 ff.) erzählt zwei Einzel- und eine Gesamterscheinung; „hier ist also die einleitende Einzelerrscheinung verdoppelt, was aus der Tendenz der Komposition leicht erklärlich ist . . .“ (36). Das Hebräerevangelium hat wahrscheinlich ebenfalls eine Einzel- und eine Gesamtchristophanie gehabt (36—38). Die „Epistola

apostolorum“ berichtet die Erscheinung vor den Frauen und vor den Jüngern (38 f.); die Syrische Didaskalie eine vor den beiden Marien, eine vor Levi, eine vor allen Jüngern. „Die Erscheinung vor Levi ist hier gleichsam in das bei Matthäus vorhandene Schema hineingeschoben . . . dabei ist Petrus durch Levi ersetzt. . . .“ (39).

Aus diesem Material zieht Brun den Schluß, daß „die große Festigkeit des immer wiederkehrenden, in der Tat nur leicht modifizierten Schemas auffallen“ muß (39). Eine unbefangene Durchsicht der Gründe wird dieses Urteil wohl kaum teilen und unter allen Stellen eigentlich nur eine als vollgültig anerkennen: die erste; aus den übrigen aber und ihrer vielgestaltigen Form den Schluß ziehen, daß ein festes Schema nicht vorhanden sei. Dieser Schluß wird bestätigt durch die zur Rettung des Schemas nötigen Annahmen, Voraussetzungen, allgemeinen Erwägungen, Verdopplungen und Zerlegungen.

Wenn nun auch die von Brun angewandte Auflösung der Quellberichte in Motive und mehr noch das Schema — ähnliches gilt vom „Doppelbild“ (54 ff.) — die Freiheit der Untersuchung und deren Ergebnis stark beeinträchtigt haben, so soll doch nicht geleugnet werden, daß auch in dieser Arbeit manche treffende Beobachtung für den kritisch besonnenen Sinn des Verfassers Zeugnis ablegt (vgl. 53 90 ff. u. a.). So verdient er unsern Dank wie die andern Forscher, die sich in den Dienst der Formgeschichte stellten. Sie haben neue Ziele gesteckt und sich bemüht, gangbare Wege zu bahnen, Wertvolles zur Methode und zur Aufhellung der Formgeschichte beigebracht. Die Wissenschaft kann nur wünschen, daß diesen Versuchen und Anfängen ein erfolgreiches Weiterarbeiten beschieden sei.

Eine Psychographie Augustins

Von Hermann Lange S. J.

Aus ärztlichem Interesse hat vor kurzem Dr. med. Bernhard Legewie in Freiburg i. Br.¹ die bedeutende Persönlichkeit des hl. Augustinus zum Gegenstand einer psychographischen Studie gemacht. Die Psychiatrie sucht die Persönlichkeit des Patienten als geschlossenes Ganzes zu erfassen, und eine notwendige Voraussetzung dafür ist die psychographische Untersuchung gesunder Persönlichkeiten. — In fesselnder Darstellung wird nun erstens die Persönlichkeitsgeschichte Augustins behandelt. Als Hauptwendepunkte treten hervor: die Hortensiuslektüre, die Bekehrung und die tiefere Erfassung der Gnade bei der Niederschrift der „Div. quaest. ad Simplicianum“ im Jahre 397. Ein zweiter Abschnitt studiert die psychologischen Zusammenhänge in Augustins Werken, vor allem in den Konfessionen und den Retraktionen. Die daraus gewonnene Auffassung bietet die Handhabe, im dritten Teil Augustins Persönlichkeit in ihrem Verhältnis zu seiner Tätigkeit und seiner Lehre darzustellen. Die Persönlichkeit hat die Lehre in ihrer Eigenart zum guten Teil bedingt. Der vierte und letzte Abschnitt nimmt die eigentliche Persönlichkeitsanalyse vor, um den Kern augustinischen Wesens herauszuschälen, und dadurch verständlich zu machen, weshalb die Persönlichkeitsgeschichte so und nicht anders verlief. Zwei Probleme stehen für Augustin im Mittelpunkt: das Problem der Sünde und das Problem der Gnade. Bei ersterem erscheint als treibende Kraft die Trias: elementar-sinnliche Leidenschaftlichkeit, ein sehr empfindsames Gewissen und Ängstlichkeit. Erlebnishintergrund des Gnadenproblems ist die als Gnadentat Gottes gedanklich verarbeitete „Bekehrung“ und besonders die große Gnadenbedürftigkeit zur Zeit der Abfassung der Konfessionen. Treibendes Moment ist hier fast ausschließlich die ungeheuer starke sexuelle Libido, die vergebens gegen das fest gegründete sittliche Gebot an-

¹ B. Legewie, Dr. med., Augustinus. Eine Psychographie (Bonn 1925, A. Markus & E. Webers Verlag), 133 S.

kämpft. Wegen der starken Affektbindung haben diese beiden Gedankenkreise die Neigung zur Überwertigkeit. Dieser Begriff, hier nicht im pathologischen, sondern im normalpsychologischen Sinne genommen, soll besagen, „daß eine affektbetonte Vorstellung, also ein Komplex, sich in besonderem Maße in das Denken eines Menschen vordrängt, so daß er von ihr gänzlich eingenommen erscheint, man darf sagen beherrscht wird und dadurch leicht zu falschen Schlüssen und falschen Einstellungen, zu Verdunkelung des klaren Blicks und Trübung des ruhigen, nüchternen Urteils geführt wird“ (S. 122). So erscheint uns schließlich Augustin „als eine geschlossene, einheitliche Persönlichkeit besonderer Art und schärfster Ausprägung, als ein Mann, der den Weg geht, der ihm von Anfang an vorgeschrieben ist. Anfangs mehr zart, weich, ängstlich, furchtsam und empfindsam, später ankämpfend gegen sich selbst, sich dadurch verhärtend und alles Asthenische mehr und mehr zurückdrängend, bis schließlich der sthenische Charakter siegreich zum Durchbruch kommt, ohne daß es ihm allerdings gelingt, alles Sensitive zu ersticken“ (S. 123 f.). Augustin ist ein strenger und ernster Idealist, dem Konsequenz des Lebens und des Denkens eigen ist, dem alle Halbheiten verhaßt sind, der aber auch geneigt ist, sich selber und alles um sich in dunklen Farben zu sehen, über dem stets etwas Düsteres und Gequältes liegt (125 f.). Als Mensch hat er seine Bedeutung in der sittlichen Tat. „Das also ist und wird Augustin bleiben: Im asketischen Idealisten ein sittlicher Held“ (132).

Ohne Frage kann ernste psychologische Forschung, auch von medizinischer Seite, sehr viel zum richtigen Verständnis der Heiligen und großen Gestalten der Religion beitragen und so unter Umständen eben aus der Persönlichkeit des religiösen Lehrers tiefer und richtiger in seine Lehre einführen. Gern sei auch anerkannt, daß die vorliegende Studie gar viel des Brauchbaren und Wertvollen, vor allem auch viel Anregung bietet. Aber es muß doch gesagt sein: In einigen recht wesentlichen Punkten erscheint sie verfehlt. Das gilt in erster Linie von der Auffassung, die Verfasser sich von den Konfessionen und der Gemütslage Augustins zur Zeit ihrer Niederschrift gebildet hat, und somit auch von den Schluß-

folgerungen, die er daraus ableitet. Das Mitleid, das er mit Augustin wegen der ihm so oft widerfahrenen grundfalschen Beurteilung empfindet (S. 85), würde meines Erachtens dem Heiligen um so mehr gebühren, wenn sich die hier vorgetragene Ansicht von den Konfessionen durchsetzen sollte. Es möge deshalb etwas näher darauf eingegangen werden.

Den auffallenden Schritt Augustins, mit seinen Bekenntnissen an die Öffentlichkeit zu treten, kann Dr. Legewie sich nicht anders erklären, als daß eine große seelische Not ihn dazu treibt. „Bewußte Tendenzen“, die Augustin selbst angibt, wie Gott zu preisen und den Brüdern zu nützen, mögen „ein Grund mehr“ gewesen sein, aber das eigentliche Motiv war eine starke Gemütsspannung (82 f.). Das Werk selbst verrät „ein solches Maß leidenschaftlicher Ausbrüche und schwerster Affektspannungen und unterscheidet sich so gewaltig von allen seinen andern Werken durch die Unmittelbarkeit seiner gefühlsbetonten Gestaltung, daß nur schwerstes inneres Ringen und Kämpfen diese gewaltige Erschütterung und Entladung und Entspannung verständlich machen kann“ (S. 79). Der aus zwei Hauptbestandteilen zusammengesetzte affektbetonte Komplex ist das überwertig gewordene Gnaden- und Sündenproblem. Unter dieser Voraussetzung wird die eigentümliche Färbung der Konfessionen verständlich: „Gebetsstimmung, und doch so dunkel und so bang, so schaurig und so gequält. Ein Schmerzensschrei, der Ausdruck gigantischen Ringens in Vergangenheit und Gegenwart. Abwendung von der Welt, von der Welt göttlicher Schöpfung und göttlicher Freuden. Nirgends ein himmelstürmendes Alleluja! . . . Vielleicht nie mehr hat Augustin seine Ohnmacht so empfunden und so in Verzweiflung gerungen, die Welt, die Geschöpfe und sich selbst als Zeichen und Quelle des Bösen verachtet wie in jener Zeit. Er spürte selbst an seinem Leibe noch die Macht der ungeordneten Sinnlichkeit, der im mindesten nachzugeben er als Sünde empfand“ (S. 83 f.).

Die kurze Darstellung seines gegenwärtigen Lebens, die Augustin im zehnten Buche der Konfessionen bietet, „steht an leidenschaftlicher Inbrunst dem andern Teile nicht nach. Ja für die psychologische Erfassung der Konfessionen ist sie von geradezu grundlegender Bedeutung und gibt den

Schlüssel zum Verständnis des ganzen Werkes“ (S. 74). Was ist nun aus diesem zehnten Buche herauszulesen? Augustin steht mitten in einer schweren inneren Krise. „Es ist Verzweiflungsstimmung, aus der wie ein Notschrei und Hilferuf aus der geängstigten Brust die Confessio zum Himmel dringt, um ihm Hilfe zu erflehen.“ Er hat ja vor kurzem die Bedeutung der Gnade für sein Leben in ganz neuem Lichte erkannt. Der kleine Mensch kann aus sich nur sündigen. Gottes Gnade gibt allem menschlichen Tun erst den Charakter des guten und verdienstlichen Werkes, und diese Gnade ist ein ganz freies und unverdienbares Geschenk des Unendlichen. „Der Abstand zwischen dem Menschen und Gott war so ein erschreckender geworden, und die Möglichkeit, die Kluft zu überbrücken, so ganz in die Hand Gottes gelegt und schier so unerreichbar für das Flehen des Menschen, daß Augustin fast verzagen wollte. Was Wunder, daß er in der Not seines Herzens aufschrie zu Gott und ihn aus tiefstem Grund um Gnade anflehte!“ (S. 75.) „Und weshalb fürchtet Augustinus für sich . . . ? Das alte Gespenst ist wieder aufgetaucht. Die alte und stets mit Erfolg bekämpfte Leidenschaft meldet sich wieder heftig in ihm. Noch hat sie keine Gewalt über ihn, noch steht er unerschüttert im täglichen Kampfe. Aber wie ist es nachts mit diesem Dämon und „nächtlichen Schreckgespenst“ bestellt? Da hat es ihn angepackt und mächtig aufgerüttelt. In der Nacht triumphiert die Leidenschaft über den Schlafenden. . . . Jedenfalls ist Gefahr im Verzug. Wie lange noch kann der Wachende stark bleiben und Sieger sein? . . . Die Verzweiflung trieb ihn zum fast vermessenen Beschwören Gottes“ (S. 76). „Die Enthaltensamkeit von der Fleischeslust ist es, die Augustin ständig noch einen schweren und fast verzweifelte Kampf aufnötigt“ (S. 77). „Das einzige, was ihm bleibt, ist das Gebet.“ Er selbst hat immer und immer wieder um Gnade gefleht. „Es ist ihm nicht genug, er sucht Bundesgenossen; denn er bedarf unermesslicher Gnade. . . . Daher gibt er sein Innenleben den Mitmenschen kund, damit die, welche ihn lieben, ihm helfen Gott anzuflehen. . . . Das ist die öffentliche Beichte des Heiligen, die Angstbeichte, die damit zugleich ein Werk der öffentlichen Buße wird. Im sakramentalen Sinne wird sie

ja nicht von ihm gefordert, da keine Sünde vorliegt, um deretwillen sie verlangt werden müßte. In ruhigen Stunden weiß das Augustin auch selbst, aber dann kommt wieder die große Angst und innere Unruhe und trübt ihm den klaren Blick“ (S. 77). — In diese zunächst aus dem zehnten Buche gewonnene Auffassung fügen sich die breiteren Darlegungen über sein vergangenes Leben (Buch 1—9) ungezwungen ein (S. 79). „Die Konfessionen sind damit die unausweichliche Folge einer ganz bestimmten Konstellation: nämlich die Auswirkung des grundlegenden Gedankens von 397 in einer bedrängten und bedrängtesten Augenblickslage“ (S. 80).

Die in diesem Sinne verstandenen Konfessionen werden später für die Persönlichkeitsanalyse Augustins verwertet. Da heißt es dann: „In der Erinnerung an für ihn nicht bezweifelbare eigene Verfehlungen überkam ihn ein schier unerträgliches Gefühl der Beschämung, Schande und schwersten Schuld. Er verlor die Freiheit des Urteils, die Klarheit des Blickes und sah Verfehlungen auch dort, wo nach Art und Umständen von solchen nicht gesprochen werden sollte. Das gibt den Konfessionen ihren düsteren und erschreckend schauerlichen Grundton“ (S. 109). „Er hatte eine Brille aufgesetzt, durch die er nur noch nach dem Schöpfer sehen, die Geschöpfe aber nicht mehr betrachten wollte. Und hier liegt auch der Schlüssel für das Verständnis seines Verhaltens, für seine einseitigen Übertreibungen, seine Schwarz-in-Schwarz-Malerei“ (S. 113). Er schwelgt gleichsam in der Selbstanklage, „so daß wir manchmal den Eindruck eines wollüstigen Wühlens in der Selbsterniedrigung und -zerfleischung haben“ (S. 114). Das hat einen doppelten Grund. Augustin befand sich zur Zeit der Niederschrift der Konfessionen „in einem heftigen Abwehrkampf gegen die mächtig aufstrebenden Kräfte seiner sinnlichen Leidenschaft. Dieser Kampf war äußerst erbittert, und alle Waffen, die zur Verfügung standen, wurden herangeholt. So wurde naturgemäß auch alles, was mit Leidenschaft und Sinnlichkeit irgendwie in Verbindung stand, mit dem gleichen Gefühlston des Niedrigen, Abscheulichen, Verachtens- und Hassenswerten belegt. Der Kampf macht rücksichtslos und einseitig. . . . Augustinus sah nur noch sich, die Sünde und Gott. Überall

witterte er Gefahr. Die verderbte menschliche Natur konnte ihm jeden Augenblick einen Streich spielen. . . . Das war das eine. Dazu kam nun noch, daß nach neuplatonischer Ansicht die Verachtung der Sinnenwelt Erfordernis einer erfolgreichen Zuwendung zum Geistigen war“ (S. 114).

Das ist der Eindruck, den Dr. Legewie, vom zehnten Buch der Konfessionen ausgehend, gewonnen hat. Dem stelle ich gegenüber, wie sich mir dasselbe Buch darbietet. — Wie das ganze Werk, so beginnt Augustin auch dieses Buch mit dem Lobpreis Gottes. Gott ist die Kraft seiner Seele; er möge sie als sein Eigentum sich bereiten und sie ohne Flecken und Falten besitzen. „Dies ist meine Hoffnung . . . und in dieser Hoffnung freue ich mich“ (Buch 10, Kap. 1). Kap. 3 und 4 gibt er den Zweck an, weshalb er dies Bekenntnis seines gegenwärtigen Zustandes ablegt: Gott zum Lob und den Brüdern zum Nutzen. Doch das sind nach Dr. Legewie bloß „bewußte Tendenzen“, die das eigentlich treibende Moment nicht darstellen können! Wir werden aber jedenfalls Augustin Glauben schenken müssen, wenn er uns sagt, in welcher Stimmung er dieses Buch schreibt: „Ich bekenne es nicht nur vor Dir in heimlicher Freude, aber mit Zittern, und in heimlichem Kummer, aber voll Hoffnung, sondern auch für die Ohren der gläubigen Menschenkinder, die meine Freuden mit mir genießen und das Los der Sterblichkeit mit mir teilen, die meine Mitbürger auf der Pilgerfahrt sind“ (Kap. 4). Ist das große Angst und Unruhe, Verzweiflungsstimmung? oder nicht vielmehr gerade jene Mischung von Freude und Trauer, von Furcht und Hoffnung, die so recht der gottliebenden und nach dem Himmel verlangenden Seele eigen ist, während sie hienieden pilgert fern vom Herrn (2 Kor. 5, 6), freudig in Hoffnung (Röm. 12, 12)? Augustinus will allerdings mit Recht nichts von der stoischen Apathie wissen: „Pereant argumenta philosophorum, qui negant in sapientem cadere perturbationes animorum. . . . Turbetur plane animus christianus, non miseria, sed misericordia: Timeat, ne pereant homines Christo; contristetur, cum perit aliquis Christo; concupiscat acquiri homines Christo; laetetur, cum acquiruntur homines Christo. Timeat et sibi, ne pereat Christo; contristetur peregrinari se a Christo; con-

cupiscat regnare cum Christo; laetetur, dum sperat se regnaturum cum Christo. Istae sunt certe quattuor, quas perturbationes vocant: timor et tristitia, amor et laetitia. Habeant eas iustis de causis animi christiani, nec philosophorum stoicorum vel quorumcumque similium consentiatur errori“ (In Io. tract. 60, 3; ML 35, 1798).

Das erste, was er zu bekennen hat, ist seine Gottesliebe: „Ich liebe dich, o Herr; das sage ich nicht mit zweifelndem, sondern mit sicherem Bewußtsein“ (Kap. 6). Ist das frohe Zuversicht oder bleiche Angst? Der Gedanke an Gott, das höchste Gut, führt ihn zu einer Erörterung der Erkenntnis Gottes aus den Herrlichkeiten der Schöpfung. Alle Geschöpfe weisen ihn höher empor zu dem Urquell aller Schönheit. Lange verweilt er in diesen Gedanken. Er scheint seine Absicht, Bekenntnisse zu schreiben, ganz zu vergessen, und untersucht vorerst mit psychologischer Meisterschaft (Prof. Grabmann hielt seinerzeit in Wien ein ganzes Seminar darüber) das „Gedächtnis“ des Menschen, dieses in einem weiteren Sinne genommen, der unser „Bewußtsein“ mit einschließt. Ist das die Stimmung einer „Angstbeichte“, eines verzweifelten Ringens? Hier denke man auch an die drei letzten Bücher (11—13) der Konfessionen, die philosophisch-theologische Spekulationen über die Weltschöpfung, die Zeit usw. enthalten, und mit denen Dr. Legewie psychologisch nichts anzufangen weiß (S. 71), eben weil er die Stimmung der Konfessionen von vornherein falsch aufgefaßt hat. Erst Kap. 27 bricht wieder der Affekt durch, und zwar jener, von dem die ganzen Bekenntnisse am meisten erfüllt sind: innigste, glühendste Gottesliebe. „Spät habe ich dich geliebt, o Schönheit, o alte und o neue Schönheit; spät habe ich dich geliebt“. Es sind die herrlichen Sätze, aus denen Angelus Silesius das schöne Lied geformt hat, das noch immer so gern vom christlichen Volke gesungen wird. Wer hat je darin einen „düsteren und erschreckend schauerlichen Grundton“ gespürt? Im nächsten Kap. 28 spricht sich ergreifend die Sehnsucht aus, Gott vollkommen anzuhängen und von den Armseligkeiten dieses Lebens befreit zu werden: so ganz das „cupio dissolvi“ des Apostels. Da darf man nicht einseitig die Klagen über die „miseria mundi“ herauschälen.

Die religiöse Sprache liebt hier herbe Töne anzuschlagen, wie Paulus, wenn er Röm. 7 das Elend des unerlösten Menschen schildert, aber nur, um dann um so seliger die Freude der Erlösten hinauszujubeln (Röm. 8).

Im 29. Kapitel kommt Augustin endlich auf die Schilderung seines sittlichen Zustandes zurück. Er beginnt mit der Enthaltsamkeit und behandelt in dem einen Kapitel 30 die Fleischeslust. Da weist er zunächst darauf hin, daß er bereits, bevor er Verwalter der göttlichen Geheimnisse wurde, eine größere Gabe der Enthaltsamkeit empfangen hatte, als Gottes Gebot fordert: er hatte schon auf die Ehe verzichtet. Im Gedächtnis haften freilich noch immer die Bilder, welche die lange sündige Gewohnheit dort befestigt hat. „Begegnen sie mir im Wachen, so besitzen sie keine Kraft; drängen sie sich aber im Schläfe auf, so gefallen sie mir und entlocken mir die Einwilligung und schon fast die Tat.“ Wenn irgendwo, dann müßte die von Legewie behauptete Angst und Verzweiflung sich hier äußern. Doch was sehen wir? Kaum ist jene Tatsache festgestellt, da überwiegt schon wieder das rein theoretische, wissenschaftliche Interesse, und Augustin spekuliert darüber, woher ein so großer Unterschied zwischen Schlafen und Wachen kommen mag: „Bin ich alsdann nicht ich selbst? . . . Wo ist alsdann die Vernunft? . . . Schließt sie sich mit den Augen? Schläft sie ein mit den Sinnen des Körpers? Und woher kommt es, daß wir, auch im Schläfe oftmals unseres Vorsatzes eingedenk, Widerstand leisten?“ Wer von einer „bedrängtesten Augenblickslage“ zu einer „Angstbeichte“ getrieben wird, dürfte kaum bei dieser Gelegenheit anfangen, so ruhig zu philosophieren! Es ist auch keinerlei Andeutung, daß der geschilderte Zustand erst in letzter Zeit aufgetreten ist, oder daß es zu irgend einer Zeit sich anders damit verhalten hat. Im Gegenteil lassen die ganzen Konfessionen erkennen, daß seit dem heroischen Entschluß der Bekehrungsszene „das alte Schreckgespenst“ im wesentlichen besiegt ist und mehr und mehr zu völliger Ohnmacht gebracht wird. Sein „Wiederauftauchen“ um diese Zeit wird ganz willkürlich hineingetragen. Augustin sagt gerade an dieser Stelle ausdrücklich, daß die verbliebenen Reste der groben Sinnlichkeit seine Gewissens-

ruhe, seinen Herzensfrieden nicht zu stören vermögen: „Dennoch aber ist der Unterschied (zwischen Schlaf und wachem Zustand) so groß, daß wir, auch wenn es anders gekommen ist (wenn er im Schlafe keinen Widerstand geleistet hat) beim Erwachen (nicht etwa nur ‚in ruhigen Stunden‘, S. 77) die Ruhe des Gewissens wiederfinden, und eben der Abstand zwischen Traum und Wachen uns erkennen läßt, daß nichts von uns geschehen ist, wenn es uns auch schmerzt, daß es irgendwie in uns geschehen ist“. Dafür, daß Augustinus dieses in ihm Geschehende für Sünde halte, bringt Legewie als einzigen Beleg einen Satz von — Cäsarius von Arles, der nach einer unfreiwilligen Pollution die Kommunion nicht vor vorausgegangenen Bußwerken gestattet (S. 76).

Zum Schluß des 30. Kapitels spricht Augustin seine Überzeugung aus, Gott könne ihm, wenn er wolle, ganz vollkommene Reinheit der Seele und des Leibes schenken. Er betet: „Laß mir, o Herr, immer reichlicher Deine Gaben zukommen, daß jeder Zunder der Begierlichkeit in mir erlösche“, so daß auch im Traume „der leiseste Wink des in züchtigen Empfindungen Eingeschlafenen“ alles Unreine verschrecken könne. Dies ist die Unterlage für Legewies Satz: „Die Verzweiflung trieb ihn zum fast vermessenen Beschwören Gottes“. Ich entdecke weder von Verzweiflung noch von vermessenem Beschwören irgend eine Spur. — Damit hat Augustin, wie er selbst beteuert, vor Gott ausgesprochen, was noch Übles dieser Art in ihm vorhanden ist, und er unterläßt nicht, die Gemütslage anzugeben, in der sein Bekenntnis erfolgt ist: „frohlockend mit Zittern über das, was Du mir gegeben hast, voll Trauer über das, was noch mangelhaft in mir ist, voll Hoffnung, daß Du Deine Erbarmungen über mich noch weiterführen werdest bis zu dem vollkommenen Frieden, den mein innerer wie mein äußerer Mensch bei Dir findet, wenn einst der Tod im Siege verschlungen sein wird“. Er hat also noch genau die schon Kapitel 4 genannte normale Diesseitsstimmung des Erdenpilgers. Trotz des Gebetes um vollkommene Reinheit rechnet er doch nicht im Ernste damit, daß ihm vor dem Beginn des ewigen Lebens ein völlig ungetrübter Friede zuteil werde.

Das Sexuelle ist mit diesem einen Kapitel abgetan. Kapitel 31—34 behandeln die verschiedenen Sinne mit ihrer Lust, 35—39 die mehr geistigen Regungen des Vorwitzes, des Stolzes, des Verlangens nach Lob und der Selbstgefälligkeit. Immer wieder erkennt der Heilige dankbar an, wie viel Gutes ihm Gott schon gegeben hat, findet aber auch überall mit dem geschärften Blick, den ein zartes Gewissen verleiht, allerhand mit Gottes Hilfe noch zu bessernde Mängel. Kapitel 40 gesteht er, daß ihm mitunter die Gnaden außerordentlicher Tröstungen im Gebet zuteil werden, und er bedauert, daß die menschliche Schwäche ihn dann immer wieder so schnell ins alltägliche Leben hinabzieht. Im folgenden Kapitel 41 wird wiederum das Heimweh der Seele nach Gott in kräftigen Farben, aber ohne jede Dürsterkeit und Angst gezeichnet. Spricht er hier von einer Verwerfung und einem Verlust Gottes, so ist selbstverständlich in diesem Zusammenhang nicht der Verlust Gottes durch die Todsünde gemeint, sondern die schon beklagte Notwendigkeit, durch die irdischen Dinge aus der mystischen Versenkung in Gott herausgerissen zu werden. Das Schlußkapitel 43 preist die Liebe Gottes, der seinen Eingeborenen für uns dahingab, der als Mittler „für uns fürbittet; sonst müßte ich hoffnungslos verzweifeln“. Welcher Christ wird nicht ebenso sprechen? Von seinen Sünden erschreckt, hat Augustin früher einmal erwogen, ob er nicht in die Einsamkeit fliehen solle. Aber Gott hat ihn abgehalten und mit dem Gedanken an Christus getröstet. So wirft er seine ganze Hoffnung auf den Erlöser.

Eine Bestätigung für seine Auffassung der Konfessionen will Legewie in einem der letzten Briefe Augustins, dem Brief 231 an Darius aus dem Jahre 429, finden. Da heißt es n. 6: Wenn Du in den Konfessionen gelesen hast, wie ich bin, dann „bete für mich, damit ich nicht zu Grunde gehe, sondern vollendet werde; bete, lieber Freund, bete; ich fühle, was ich sage; ich weiß, um was ich bitte“ (S. 78). Welcher Heilige, welcher fromme Christ würde nicht in derselben Weise um die Fürbitte seiner Freunde sich bemühen? Übrigens heißt „deficere“ hier wohl nicht: „zu Grunde gehen“, sondern: „nachlassen, ermatten“.

Zwei sehr authentische Urteile des greisen Augustin über seine Konfessionen seien beigelegt: „Confessionum mearum libri tredecim et de malis meis et de bonis meis Deum laudant iustum et bonum atque in eum excitant humanum intellectum et affectum. Interim, quod ad me attinet, hoc in me egerunt, cum scriberentur, et agunt, cum leguntur. (Sie sollten Gott loben und die Menschen zu Gottes Lob anregen. Das haben sie bei Augustin selbst erreicht, sowohl damals bei der Niederschrift, als auch jetzt, wo er sie aufs neue gelesen hat.) Quid de illis alii sentiant, ipsi viderint (vielleicht haben damals schon manche, wie jetzt Legewie, den Schritt ungewöhnlich gefunden); multis tamen fratribus eos multum placuisse et placere scio“ (Retract. 2, 6). — „Quid autem meorum opusculorum frequentius et delectabilius innotescere potuit quam libri Confessionum mearum?“ (De dono perseverantiae 20, 53.)

Der Vollständigkeit halber sei noch auf andere Ansichten Legewies kurz hingewiesen, die mir willkürlich, übertrieben oder falsch erscheinen. S. 14 ff. wird dem jungen Augustin und seiner heidnischen Umwelt das Gewissen so gut wie ganz abgesprochen. S. 22 ff. wird das freilich etwas eingeschränkt. — Ohne leugnen zu wollen, daß die spätere Gnaden- und Prädestinationslehre Augustins Härten enthält, die, folgerichtig weiterentwickelt, mit der katholischen Lehre unvereinbar sein würden¹, glaube ich doch, daß die S. 68 und 107 gefällten Urteile („häretische Ansichten“, „Gnadenzerrbild“) zu scharf sind und manches katholische Ohr verletzen. — S. 123: Die Einstellung Augustins sei eine „ausschließlich egozentrische“ gewesen, „nämlich die Ichbezogenheit auf Gott. Praktisch ist deshalb auch die Nächstenliebe Augustins, wie Naville mit Recht bemerkt, nur Mittel zum Zweck. Zur vollen Erfassung des zweiten Liebesgebotes Christi ist er nicht gekommen. *L'amour du prochain ne sera plus seulement un moyen de s'élever soi-même à l'amour de Dieu*“, sagt Naville“. So kann wohl nur sprechen, wer sich nie genauer in den Briefen und Predigten des Heiligen umgesehen hat. Allerdings ist ihm die Nächstenliebe ein Mittel zur Gottesliebe, aber durchaus nicht ein Mittel zu einer noch so spiritualisierten Selbstliebe. Der Nachweis des selbstlosen Seeleneifers Augustins würde hier zu weit führen². — Zu S. 125: Wenn Augustin seiner Neigung nach ein

¹ Vgl. Eng. Krebs, *Dogma und Leben*, 2. Tl. (Paderborn 1925) 206 f.

² Ich verweise auf Wilh. Thimme, *Augustin, ein Lebens- und Charakterbild auf Grund seiner Briefe* (Göttingen 1910), besonders auf die Abschnitte: A. als Seelsorger und Berater; A. als Bischof (S. 37—81; 81—137).

„vollendeter, weltabgewandter Asket“ gewesen sein mag, so hat er doch entschieden derartige Neigungen bekämpft, soweit sie mit den Pflichten seines Hirtenamtes unvereinbar waren. — S. 126: „Ein begeisterter Himmelsstürmer, der in idealem Schwunge die Herzen in freudiger Stimmung mit emporreißt zu Gott, ist Augustin nie gewesen. Er ist weltflüchtiger Idealist“. Dem braucht man nur die Predigten über das Evangelium und den ersten Brief des hl. Johannes entgegenzuhalten. Schon das Lesen reißt mit empor zur Liebe Gottes. Oft fühlt man es, und bisweilen ersieht man es aus gelegentlichen Bemerkungen des Redners, wie er seine Hörer gefesselt und mitgerissen hat¹. — S. 128: „Menschlich muß uns Augustin stets fern bleiben, weil er keine Wärme ausströmt. Das jedem Menschen und allem Menschlichen verständlich und mitfühlend zugetane volle Herz, das selbst in fühlbare Mitschwingung gerät, das tönt und klingt, das hat Augustin nicht. Wir sehen ihn ja auch ebensowenig heiter, fröhlich oder gar humorvoll.“ Lauter Behauptungen, deren konträres Gegenteil mit einer Fülle von Belegen sehr leicht nachgewiesen werden könnte, selbst den Humor nicht ausgeschlossen. Und wie hat Augustin Wärme ausgeströmt auf Mit- und Nachwelt, gerade auch durch seine Konfessionen! Wie ein Magnet hat er die Herzen angezogen. Wie drängte man sich heran, die Freundschaft des edlen und liebenswürdigen Mannes zu gewinnen!²

So kann man die in mancher Beziehung ansprechende Psychographie doch nur mit sehr gemischter Freude aus der Hand legen. Den Grund zu den besprochenen unrichtigen Beurteilungen sehe ich darin, daß Dr. Legewie einmal keine genügend umfassende Kenntnis der Werke Augustins besitzt, sodann Naville zu sehr getraut hat, endlich als Arzt wohl auch etwas von der überall sexuelle Triebfedern witternden Psychoanalyse beeinflusst wurde.

¹ Man vergleiche bei L. Bertrand, St. Augustin (Paris 1913), die schöne Schilderung V, 2: „Ce qu'on entendait dans la basilique de la Paix.“

² Siehe bei Thimme den Abschnitt: „Augustin als Freund“ (S. 7—36), oder bei K. Kirch, Helden des Christentums I, 3³ (Paderborn 1923), das Kapitel „Der gute Hirt“ (S. 103—108).

Kleine Beiträge

Lehramtliche Äußerungen der Kirche

Die Enzyklika „*Rerum Ecclesiae gestarum*“ (vom 28. Februar 1926; *Acta Ap Sed* 18 [1926] 65—83) „*de sacris missionibus provehendis*“.

Zweck der Kirche ist das Heil aller Menschen. „*Neque enim aliud Ecclesia nata est, nisi ut, regno Christi ubique terrarum dilatando, universos homines salutaris redemptionis participes efficiat*“ (65). Somit hat der Papst, „*qui Iesu Pastorum Principis vices in terris divinitus gerat*“ (65), die gottgesetzte Aufgabe, sowohl die Herde Christi zu schützen und zu bewahren, als auch ihr alle zuzuführen, die noch draußen stehen. Zur Förderung des Missionswesens wendet sich der Heilige Vater im ersten Teile an alle Bischöfe (66—73), daß sie helfen, die Zahl der Glaubensboten zu mehrern und die Gläubigen zu reger Mitarbeit anzuhalten. Die Gründe zur Mitarbeit: Liebe zu Gott und zu Christus und zu den von ihm erlöstn Seelen sowie die Pflicht der Dankbarkeit, gelten in vorzüglicher Weise für die Priester und Bischöfe. „*Legimus equidem, non uni Petro, cuius Cathedram obtinemus, sed omnibus Apostolis, quorum vos (episcopi) in locum successistis, Iesum Christum praecepisse: Euntes...*“ (Marc. 16, 15; 68—69). Als Mittel sollen dienen: Anleitung der Gläubigen zum ständigen Gebet für die Missionen; vor allem gilt dies für die Jugend, in der so auch Missionsberufe geweckt werden, und für die weiblichen religiösen Genossenschaften (69 f.). Sodann Abhilfe des durch den Weltkrieg gesteigerten Mangels an Missionaren, dem die Riesenzahl der Heiden gegenübersteht. Deswegen sollen Missionsberufe nicht unterdrückt, sondern gepflegt (70 f.), der Priestermissionsverein eingerichtet bzw. gefördert werden ebenso wie die drei Weltvereine: der Glaubensverbreitung, der Kindheit Jesu, das Werk des hl. Petrus zur Heranbildung des einheimischen Klerus unter dem Schutze der hl. Theresia vom Kinde Jesu (71 ff.).

Der zweite Teil wendet sich an die Missionsbischöfe (73—82) und empfiehlt zunächst die Sorge für den einheimischen Klerus (73 bis 79), der in jeder Hinsicht den europäischen Missionaren gleichgestellt werden soll. So werden Glaubensboten frei für Neuland (75) und erhalten in den einheimischen Priestern sprachen-, landes- und volkscundige Helfer, die auch in Zeiten des Krieges und der Ausweisung der Fremden bleiben. Europa aber, das selbst unter Priestermangel leidet, wird entlastet. Seminare sind zu gründen, in denen eine gediegene wissenschaftliche Bildung gegeben wird (76). „*Quamobrem (weil alle dasselbe Priestertum und denselben Apostolat erhalten) europaeos inter et indigenas missionales nihil esto discriminis*

nullusque disiunctionis terminus intercedito, sed alteri cum alteris reverentia et caritate copulentur“ (77). Die religiösen Genossenschaften sollen allen offen stehen bzw. eigene einheimische gegründet, die Zahl der Katechisten möglichst gemehrt, das kontemplative Leben durch die Gebetsorden in den Missionsländern heimisch werden (77 ff.). Die zweite Anweisung (79—82) betrifft die Verteilung der Missionare auf dem Arbeitsgebiet, so daß kein Teil vernachlässigt werde, sondern alle die Sorge der Kirche für die Kranken und Kleinen erfahren, überall Gotteshäuser, Hospitäler, Schulen, nicht zuletzt höhere für höhere Stände errichtet werden. Falls eine Genossenschaft das ihr angewiesene Gebiet nicht allein zu betreuen vermag, sollen andere herbeigerufen werden. Dem Papste allein steht es zu, die Felder zu verteilen und zu teilen, zu besetzen und neu zu besetzen. „Memento (Ordines et Congregationes religiosas), se territoria Missionum non iure quodam proprio ac perpetuo accepisse, sed ad Apostolicæ Sedis nutum habere, cui propterea et ius et officium incumbat rectæ et plenæ eorum cultioni prospiciendi“ (82).

Zum Schluß stellt der Heilige Vater das Missionswerk unter den Schutz Marias, der Königin der Apostel, „quæ cum homines universos in Calvaria habuerit materno animo suo commendatos, non minus eos fovet ac diligit, qui se fuisse ab Christo Iesu redemptos ignorant, quam qui ipsius redemptionis beneficiis fruuntur feliciter“ (83).

Was ist im Sinne des hl. Thomas die „ratio“ als „regula proxima voluntatis“?

Der hl. Thomas¹ sagt: „Regula voluntatis humanæ est duplex: una propinqua et homogenea, scilicet humana ratio; alia vero est prima regula, scilicet lex æterna, quæ est quasi ratio Dei.“ Anderwärts² nennt er die „ratio“ die „regula proxima“, die „lex æterna“ die „regula remota“.

Wie ist hier in diesem Zusammenhang das Wort „ratio“ zu verstehen, und in welchem Sinne ist die „ratio“ die „regula proxima voluntatis“ und damit der menschlichen Handlungen überhaupt? Auf diese Frage habe ich in der Zeitschrift „Gregorianum“³ geantwortet, die „ratio“ bedeute hier das Gewissen oder das unmittelbar praktische Urteil über den sittlichen Charakter der Handlungen, die wir vorhaben. Dieses ist die „regula proxima morum“.

Gegen diese Erklärung wendet sich P. Léonard Lehu O. P. in der „Revue Thomiste“⁴. Ein paar Worte der Erwiderung werden vielleicht zur Klärung der Frage beitragen.

¹ S. th. 1, 2, q. 71, a. 6. Ähnlich an vielen andern Stellen.

² S. th. 1, 2, q. 19, a. 4. ³ 5 (1924), 584 ff.

⁴ 8 (1925), 159 ff.

Zuerst erzählt P. Lehu seinen Lesern etwas von meiner Entwicklungsgeschichte. „Vor ungefähr 20 Jahren wollte P. Cathrein, damals noch ein Schüler des P. Frins, nicht zugeben, daß die Vernunft die Regel der Moralität sei. Heute dagegen anerkennt er, daß nach dem hl. Thomas die Vernunft wirklich die Regel der menschlichen Handlungen sei, und er untersucht, wie diese Formel zu verstehen sei. Leider hat er einen wenig zuverlässigen Führer gewählt, der ihn durch seinen Stachel auf einen falschen Weg gestoßen und in eine Sackgasse geführt hat. Ich meine Suarez.“

Diese Entwicklungsgeschichte hat den Fehler, daß sie nicht der Wirklichkeit entspricht. Ich bin nie ein Schüler des P. Frins in der Moral gewesen, und meine „*Philosophia moralis*“ erschien mehrere Jahre, bevor er seinen ersten Band „*De actibus humanis*“ veröffentlichte. Es ist sodann unrichtig, daß ich damals eine andere Ansicht gehabt habe als heute. Ich habe damals geleugnet, daß die menschliche Vernunft aus sich und ohne Voraussetzung einer objektiven und sicheren Norm unser Führer im sittlichen Handeln sein könne. Dieser Ansicht bin ich auch heute noch und werde es auch wohl in Zukunft bleiben, weil sie mir einleuchtend zu sein scheint. Dagegen habe ich nie geleugnet, daß der Ausspruch der Vernunft im Gewissen unser unmittelbarer Führer sei, ich habe das vielmehr immer ausdrücklich behauptet.

Nun soll mich heute der „wenig zuverlässige“ Suarez in eine Sackgasse geführt haben. „Suarez erklärt: ‚*ratio recta seu conscientia*.‘ P. Cathrein nimmt diese Lehre an. Für ihn wie für Suarez ist die ‚*ratio recta*‘ das Gewissen.“

Aber ich habe Suarez auch nicht mit einer Silbe erwähnt. Warum zieht ihn P. Lehu hier in die Debatte? Wahrscheinlich deshalb, weil er bei mir keinen Satz finden konnte, in dem ich das Gewissen und die „*ratio recta*“ identifiziere; Suarez aber sagt: „*recta ratio seu conscientia*“¹. Indessen leitet Suarez mit diesen Worten die Erörterung über das Gewissen ein. Er gibt bloß an, worüber er nun handeln wolle. Im Folgenden erklärt er das Gewissen genau als „*iudicium actuale et practicum intellectus discernentis de rebus agendis inter bonum et malum, turpe et honestum, praeceptum et prohibitum*“. Er teilt dann das Gewissen ein in die „*conscientia vera et falsa seu erronea, certa et dubia*“ usw. Hier zeigt Suarez doch klar, daß er die „*conscientia*“ nicht einfachhin mit der „*ratio recta*“ identifiziert, und es ist unbillig, bloß seine einleitenden Worte zu beachten.

Der Ausdruck „*recta ratio seu conscientia*“ läßt übrigens eine richtige Deutung zu. Die „*ratio recta*“ im strengen Sinne ist nur das sichere, unmittelbar praktische Urteil des Gewissens, das aus wahren

¹ De bonitate et malitia actuum humanorum, disp. 11 ab init., et disp. 12: De proxima regula bonitatis et malitiae, humanorum actuum, quae est *recta ratio seu conscientia*.

Prämissen richtig gefolgert wird. Dieses Gewissen ist allseitig richtig und verpflichtet deshalb „per se“, wie der hl. Thomas¹ sagt. Von ihm gilt im strengen Sinne das Wort: „Conscientiae dictamen nihil aliud est quam perventio praecepti divini ad eum qui conscientiam habet.“² Dies ist das Gewissen im vollkommenen Sinne. Wenn man von Gewissen ohne weiteren Zusatz spricht, versteht man darunter die „recta ratio“.

Das irrende Gewissen kann nicht einfachhin „ratio recta“ genannt werden; wenn aber der Irrtum unüberwindlich ist, verpflichtet es uns doch, allerdings nicht „per se“, sondern „per accidens“, nämlich infolge des schuldlosen Irrtums. Wenn z. B. ein Häretiker fest glaubt, das Evangelium verbiete den Eid, und er verweigert den von ihm geforderten Eid, so ist sein Gewissen zwar objektiv irrig, aber es ist für ihn selbst unter den vorliegenden Umständen richtig oder praktisch wahr.

Ist dagegen der Irrtum ein verschuldeter, so widerspricht das Gewissen der „ratio recta“, es ist eine „corrupta ratio“. Endlich werden auch das zweifelnde oder wahrscheinliche Gewissen genannt, aber dieses Gewissen kann nicht die unmittelbare Regel unseres Handelns sein. Wer etwas tut, von dem er „hic et nunc“ zweifelt, ob es Sünde sei oder nicht, sündigt, weil er das Böse nicht meidet, so gut er kann.

Wir können also sagen: die „ratio recta“ als nächste Regel unseres Handelns ist ein Urteil des Gewissens; aber nicht jedes Urteil des Gewissens kann „recta ratio“ genannt werden. P. Lehu leugnet aber überhaupt, daß „ratio recta“ ein Urteil des Gewissens sein könne. Er behauptet: „Das Gewissen ist eine Regel der Moralität. Aber es ist nicht die Regel der Moralität, die ‚recta ratio‘ des hl. Thomas.“ Hier wird also ausdrücklich geleugnet, daß das Gewissen die Regel der Moralität, die „recta ratio“ des hl. Thomas sei. Trotzdem soll das Gewissen eine Regel der Moralität sein. Wie ist das aber möglich, wenn es nicht die „recta ratio“ ist oder, sagen wir besser, wenn die „recta ratio“ nicht ein Akt des Gewissens ist?

Hören wir jetzt den Beweis, mit dem P. Lehu seine Behauptung begründet, das Gewissen sei nicht die „recta ratio“ des hl. Thomas: „Das Urteil des Gewissens ist wesentlich: a) eine subjektive Regel, b) eine besondere, oder genauer, eine individuelle Regel, c) eine unmittelbar praktische Regel (règle pratico-pratique), d) eine fehlerhafte Regel. Nun muß aber die Regel der Moralität auch sein: a) eine objektive, b) eine universelle, c) eine zuweilen spekulative und d) vor allem eine unfehlbare. Also ist das Gewissen nicht die „ratio recta“, die Regel der Moralität.“

Zuerst eine Bemerkung zum Untersatz dieses Syllogismus. Die Behauptung, die Regel der Moralität müsse zuweilen spekulativ

¹ S. th. 1, 2, q. 19, a. 5.

² De verit. q. 17, a. 4 ad 2.

sein, kann ich nicht zugeben. Es handelt sich ja hier um die nächste und unmittelbare Regel („regula proxima“) unseres sittlichen Handelns. Diese Regel kann aber nicht ein allgemeiner Grundsatz oder eine Spekulation des Verstandes sein. Die allgemeinen Grundsätze müssen auf unsere einzelnen Handlungen angewendet werden, und erst in dieser Anwendung, d. h. im Gewissen, werden sie die unmittelbare Norm unserer sittlichen Handlungen.

Wenden wir uns nun zum Obersatz des angeführten Syllogismus. Was unter b und c gesagt wird, daß das Gewissen eine individuelle und unmittelbar praktische Regel sei, ist richtig. Wenn aber behauptet wird, das Gewissen sei eine subjektive Regel, so ist hier zu unterscheiden: Das Gewissen ist zwar eine subjektive Regel, aber eine solche, die wesentlich von objektiven Regeln abhängt. Genau gesprochen besteht das Gewissen nicht in dem subjektiven Akt, sondern in dem, was durch diesen Akt erkannt wird; z. B. was du jetzt sagen willst, darfst du nicht sagen, weil es eine Lüge ist. Dieses durch den subjektiven Akt Erkannte ist aber immer eine Schlußfolgerung aus Grundsätzen, die objektiv und allgemein gültig sind, oder als solche wenigstens erkannt werden. Es ist also irreleitend, wenn man das Gewissen nur als etwas Subjektives auffaßt und der objektiven Regel entgegenstellt.

Was sodann die Behauptung betrifft, das Gewissen sei eine fehlerbare Regel, so ist das Gewissen in demselben Maße fehlerbar, wie die menschliche Vernunft überhaupt, und hier widerlegt sich P. Lehu selbst. Er sagt, die obersten Grundsätze seien zwar allen bekannt, aber die entfernteren Schlußfolgerungen seien nicht einleuchtend. „Es bedarf dazu der Arbeit, und es ist die ‚recta ratio‘, die sich diesen Untersuchungen widmet.“ Ja, kann denn die Vernunft bei diesen Untersuchungen etwa nicht irren? Hören wir den hl. Thomas¹. Er bemerkt, die Vernunft könne in den obersten und allgemeinsten Prinzipien (der „synderesis“) nicht irren, aber aus diesen Prinzipien kommt sie durch eine Art Syllogismus zu besondern Schlußfolgerungen, indem sie zunächst abgeleitete und näher bestimmte Prinzipien bildet, durch deren Vermittlung sie zu den konkreten Schlußfolgerungen gelangt. „Haec autem propria principia non sunt per se nota naturaliter, sicut principia communia, sed innotescunt vel per inquisitionem rationis vel per assensum fidei. Et quia non omnium est fides, ut dicitur 2 Thess. 3, et iterum quia ratio conferens interdum decipitur, ideo circa ista principia contingit errare.... Et haec principia determinata pertinent ad rationem superiorem vel inferiorem, veritas autem conclusionis dependet ex utrisque principiis, et ideo cum conscientia sit quaedam conclusio sententians quod bonum sit fieri vel dimitti..., contingit in conscientia errorem esse propter hoc quod ratio decipitur in principiis

¹ In 2 Sent. d. 39, q. 1, a. 2.

appropriatis.“ Wenn also P. Lehu behauptet, das Gewissen könne, weil dem Irrtum unterworfen, nicht die Regel der Moralität sein, so muß er dasselbe auch von der Vernunft in seinem Sinne sagen, auch diese ist fehlerhaft; nur die „synderesis“ allein mit ihren obersten Prinzipien ist unfehlbar.

Sollte P. Lehu einwenden, die „ratio“ irre nicht „per se“, sondern „per accidens“, indem sie aus richtigen Prämissen infolge ihrer Schwäche oder des Eingreifens der Leidenschaften zu falschen Schlüssen kommt, so gilt das in gleicher Weise von dem Gewissen, wie wir schon bemerkt haben.

Da nach P. Lehu das Gewissen nicht die „recta ratio“, die Regel der Moralität ist, so fragen wir ihn, worin besteht denn diese „recta ratio“? Hören wir seine Antwort:

„Es ist die Vernunft, die, von den wahren Prinzipien ausgehend, daraus nach der Regel der Logik die Schlußfolgerungen zieht. Diese Vernunft führt uns sowohl in der spekulativen, als in der praktischen Ordnung unfehlbar zur Wahrheit. Denn unsere Vernunft ist eine objektive Teilnahme an der göttlichen Weisheit. Sie ist uns gegeben worden, um die Wahrheit zu erkennen, wie uns das Auge gegeben wurde, um die Farben zu erkennen, und gleichwie das Auge unter den normalen Bedingungen unfehlbar die Farbe wahrnimmt, so wird auch die Vernunft bei der Beobachtung der logischen Gesetze unfehlbar zur Wahrheit gelangen, sei es nun in der physischen Ordnung: ‚die menschliche Seele ist unsterblich‘, sei es in der moralischen Ordnung: ‚die Gotteslästerung ist eine Sünde‘. Doch besteht der Unterschied, daß die menschliche Vernunft in der physischen Ordnung erkennt und nicht verursacht, während in der moralischen Ordnung das ewige Gesetz unserer Vernunft das edle Vorrecht mitteilt, die zwar untergeordnete und abgeleitete (participée), aber wahrhafte Regel des Guten und Bösen zu sein. Im Psalm 4 heißt es: ‚Multi dicunt quis ostendit nobis bona? Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine?‘ Quasi diceret: Lumen rationis quod in nobis est, in tantum potest nobis ostendere bona et nostram voluntatem regulare, in quantum est lumen vultus tui i. e. a vultu tuo derivatum?‘⁴ Auf diese Weise ist die ‚ratio recta‘, die Regel der Moralität, eine objektive, universelle und unfehlbare Regel, alles Eigenschaften, die dem Urteil des Gewissens nicht zukommen können.“

Wohl niemand wird behaupten, daß diese Ausführungen Überfluß an Klarheit haben. Wir wollen wissen, welches die nächste Regel für unser sittliches Handeln sei. P. Lehu antwortet: Die „recta ratio“ ist die Vernunft, die aus wahren Prinzipien nach den Regeln des schließenden Denkens uns unfehlbar zur Wahrheit führt. Aber, entgegen wir, wenn die wahren Prinzipien uns zur Wahrheit führen, so sind sie selbst noch nicht die Wahrheit, die wir suchen. Die praktische

1, 2, q. 19, a. 4.

Scholastik. I. 3.

Vernunft will unsere individuellen Handlungen leiten, die allgemeinen Grundsätze sind aber noch nicht die unmittelbare und nächste Regel unseres Handelns. Sie müssen auf unsere individuellen Handlungen angewandt werden. Erst wenn wir die Anwendung vollzogen haben, wissen wir, was wir „hic et nunc“ zu tun oder zu lassen haben, und das Urteil darüber ist das Gewissen. Dieses ist also die nächste und unmittelbare Regel unseres Handelns.

Sodann fragt sich, wie kommen wir zur Erkenntnis der wahren Prinzipien und welches sind diese Prinzipien? Auf diese Frage gibt P. Lehu keine klare Antwort, er macht aber Andeutungen, die sehr befremdlich klingen. Er sagt: „Während in der physischen Ordnung die menschliche Vernunft erkennt und nicht verursacht, teilt ihr in der moralischen Ordnung das ewige Gesetz das Vorrecht mit, zwar untergeordnete und teilnehmende, aber wahre Regel des Guten und Bösen zu sein. Denn der Psalmist sagt: ‚Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine.‘“

Diese Behauptung, daß in der physischen Ordnung die Vernunft nicht verursacht, sondern bloß erkennt, während sie in der moralischen Ordnung vom ewigen Gesetz das edle Vorrecht erhalten hat, Regel des Guten und Bösen zu sein, scheint anzudeuten, daß die Vernunft in der moralischen Ordnung sich anders verhält als in der physischen, daß sie in der letzteren nicht verursacht, während sie in der moralischen verursacht, daß also die praktische Vernunft in der moralischen Ordnung die ersten Prinzipien aus sich hervorbringt, gewissermaßen schöpferisch tätig ist. Anders kann ich mir die Worte nicht deuten.

Diese Ansicht widerspricht aber der Lehre des hl. Thomas. Die obersten sittlichen Grundsätze der Synderesis sind zwar der Ausdruck des ewigen Gesetzes und eine Teilnahme an demselben. Aber wir erkennen das ewige Gesetz in sich selbst nicht¹. Wie kommen wir nun zur Erkenntnis der obersten Prinzipien? Wir haben keine angeborenen Ideen, sondern abstrahieren alle unsere Begriffe von der sinnlichen Erfahrung. „Omnis nostra cognitio a sensu initium habet.“² Wie bilden wir uns also die obersten Prinzipien? Das erläutert der hl. Thomas sehr klar, wir verweisen z. B. auf seine Ausführungen in der Summa 1, 2, q. 94, a. 2.

Der erste Begriff, den die Vernunft überhaupt sich bildet, ist der Begriff des Seins und seines Gegenteils, des Nichtseins, und sofort leuchtet ihr ein, daß Sein und Nichtsein sich gegenseitig ausschließen, daß also kein Ding unter derselben Rücksicht zugleich sein und nicht sein kann. Der erste Begriff der praktischen Vernunft ist der Begriff des Begehrten oder Guten und seines Gegenteils, des Schlechten, und sofort leuchtet ihr ein, daß man das Gute erstreben und tun, das Schlechte und Böse meiden soll.

¹ S. th. 1, 2, q. 19, a. 4 ad 3.

² S. th. 1, q. 1, a. 9.

Wahrscheinlich hat dieses „Sollen“ oder die in den sittlichen Grundsätzen ausgesprochene Idee der Verpflichtung den P. Lehu zur Behauptung veranlaßt, daß in der physischen Ordnung die Vernunft erkennt und nicht verursacht, während ihr „in der moralischen Ordnung das ewige Gesetz das edle Vorrecht mitteilt, zwar die untergeordnete und abgeleitete, aber wahrhafte Regel des Guten und Bösen zu sein“.

Aber die Annahme, daß die Vernunft in der moralischen Ordnung sich anders verhalte als in der physischen, ist nicht nur ganz willkürlich, sondern unhaltbar und widerspricht der Lehre des hl. Thomas. Wie sich die Vernunft durch Abstraktion den Begriff des Seins und Nichtseins bildet, so auch den Begriff des Guten und Bösen. Einem jeden Wesen ist alles begehrenswert und gut, was seiner durch die Wesensform bestimmten Natur entspricht oder geeignet ist, sie in ihrer Eigenart zu erhalten und zu vervollkommen. Und da der Mensch, wie alle Wesen, den Naturtrieb hat, sich zu erhalten und zu vervollkommen, so bildet er sich nicht nur den Begriff des Guten und Bösen, sondern erkennt auch sofort, daß er das Gute erstreben, das Böse aber meiden soll, und aus diesem obersten Prinzip kommt er durch Betrachtung seiner Natur und Schlußfolgerung zur Erkenntnis des ganzen Naturgesetzes, wie der hl. Thomas¹ zeigt: „Secundum igitur ordinem inclinationum naturalium est ordo praeceptorum.“

Objektiv oder ontologisch betrachtet ist der oberste Grundsatz: „bonum faciendum, malum vitandum“, der im Keime das ganze Naturgesetz enthält, der Ausdruck des ewigen Gesetzes oder eine Teilnahme an demselben. Aber das ist dem Menschen nicht von selbst unmittelbar einleuchtend, sonst müßte ihm das Dasein Gottes und seines ewigen Gesetzes von selbst einleuchtend sein. Das ist aber nicht der Fall. Nach der Lehre des hl. Thomas² ist das Dasein Gottes nicht „notum per se et quoad nos“, wir erkennen Gott nur durch Schlußfolgerung aus seinen Wirkungen. Unmittelbar einleuchtend ist dem Menschen nur, daß der Grundsatz: „bonum faciendum, malum vitandum“, eine Forderung der menschlichen Natur und der menschlichen Vernunft ist. Daß derselbe ein Ausdruck des ewigen Gesetzes sei, erkennen wir erst, wenn wir das Dasein Gottes erkannt haben, der uns unsere Natur mit ihren Anlagen und Neigungen gegeben hat.

Die Vernunft geht also auch in der moralischen Ordnung nicht schöpferisch vor, sondern in derselben Weise wie in der Erkenntnis der physischen Ordnung. Wenn der hl. Thomas sich auf die Worte des Psalmisten beruft: „Das Licht deines Angesichtes, Herr, ist gezeichnet über uns“, will er damit nur sagen: unsere Vernunft ist nach dem Ebenbild Gottes geschaffen und hat von Natur die Fähigkeit und die Neigung zur Erkenntnis der Wahrheit.

¹ S. th. 1, 2, q. 94, a. 2.

² S. th. 1, q. 2, a. 1.

Wenden wir uns jetzt zum hl. Thomas selbst, und fragen wir ihn, wie er die „ratio humana“ als „regula proxima actuum humanorum“ versteht. Er handelt eigens von dieser Frage in der Summa theologia 1, 2, q. 19, a. 3. Dort stellt er sich die Frage, „utrum bonitas voluntatis dependeat a ratione“. Die Antwort lautet: die „bonitas voluntatis“ hängt eigentlich vom Objekt des Willens ab. Das Objekt wird aber dem Willen von der Vernunft vorgestellt. Deshalb hängt die „bonitas voluntatis“ von der Vernunft in derselben Weise ab wie vom Objekt.

Nun hängt aber die „bonitas voluntatis“ nicht vom Objekt ab, wie es in sich ist, sondern von dem Objekt, wie es unter den konkreten vorliegenden Umständen von der Vernunft erkannt und dem Willen vorgestellt wird. Das geschieht aber durch das dictamen ultimo-practicum der Vernunft, d. h. durch das Gewissen.

Daß hier vom Urteilsspruch des Gewissens die Rede ist, geht auch klar aus dem folgenden Artikel 5 hervor, wo er fragt: „utrum voluntas discordans a ratione errante sit mala.“ Hier ist vom irrenden Gewissen die Rede. Deshalb sagt Thomas: „Idem est quaerere utrum voluntas discordans a ratione errante sit mala quod quaerere utrum conscientia errans obliget.“ Wie konnte er hier von der „conscientia errans“ handeln, wenn überhaupt von der „conscientia“ noch gar nicht die Rede war? Er setzt eben voraus, was er im vorhergehenden Artikel 3 über das Gewissen gesagt hatte. An und für sich („per se“) ist der Ausspruch der Vernunft über die Natur des Objektes richtig. Aber die Vernunft kann irren und etwas dem Willen als gut vorstellen, was in sich böse ist und umgekehrt. Verpflichtet das Gewissen auch dann? Ohne Zweifel, antwortet Thomas. Denn die „bonitas voluntatis“ hängt nicht ab vom Objekt „secundum sui naturam, sed prout a ratione per accidens apprehenditur ut bonum vel malum, ad faciendum vel ad vitandum“. Und er schließt: „Unde dicendum quod simpliciter omnis voluntas discordans a ratione, sive recta sive errante, semper est mala.“ Er setzt hier voraus, die „conscientia“ sei „invincibiliter erronea“. Von der „conscientia vincibiliter erronea“ handelt er dann im folgenden sechsten Artikel und sagt: „Si igitur ratio vel conscientia erret errore voluntario . . . tunc talis error rationis vel conscientiae non excusat, quin voluntas concordans rationi vel conscientiae sic erranti sit mala. Si autem sit error causans involuntarium . . . tunc talis error rationis vel conscientiae excusat, ut voluntas concordans rationi erranti non sit mala.“

Mir ist deshalb kein Zweifel; in den Artikeln 3—6 der 1, 2, q. 19 versteht der hl. Thomas unter der „ratio“, welche die nächste und unmittelbare Regel unseres sittlichen Handelns ist, das sichere Gewissen, das uns auch dann „per accidens“ verpflichtet, wenn es unverschuldet irrt.

Was der hl. Thomas unter der „ratio“ als „regula proxima actuum humanorum“ versteht, erhellt auch klar aus dem, was er über die

Klugheit als Regel der menschlichen Handlungen sagt. „*Virtus moralis dicitur consistere in medio per conformitatem ad rationem rectam.*“¹ Welches ist die „*ratio recta*“? Das „*dictamen prudentiae*“. Er definiert die „*prudentia*“ als „*recta ratio agibilium*“ im Unterschied zur Kunst, der „*recta ratio factibilium*“. Die Klugheit und die Kunst unterscheiden sich nach Thomas von den andern Tugenden im Verstande dadurch, daß sie es mit einzelnen konkreten Handlungen zu tun haben, und zwar die Klugheit mit den sittlichen Handlungen. Deshalb sagt er ganz allgemein „*prudentia est recta ratio ipsorum actuum humanorum*“².

Die „*ratio recta*“ ist also nichts anderes als das sichere und kluge Urteil des Gewissens über den sittlichen Charakter unserer individuellen Handlungen. Wenn Thomas sagt, der Wille müsse der Vernunft konform sein, so versteht er unter der Vernunft das kluge Urteil des Gewissens, das allein die nächste Regel der menschlichen Handlungen ist. Man kann auch abstrakt urteilen: das Almosengeben ist ein guter Akt, die Verleumdung ein schlechter, aber dieses Urteil wird erst dann die unmittelbare Regel unseres Handelns, wenn es im Gewissen auf die individuellen Fälle angewandt wird.

Es sei übrigens noch auf eines aufmerksam gemacht: zur Richtigkeit des Urteils der Klugheit wird nicht erfordert, daß dieses Urteil absolut und allseitig richtig sei. Es genügt, daß es richtig sei für den Handelnden selbst unter den obwaltenden konkreten Umständen.

Zum Schluß will ich die Lehre zweier hervorragender Thomisten anführen, deren Autorität gewiß P. Lehu nicht geringschätzen wird. Billuart O. P.³ erklärt die uns hier beschäftigende Stelle des hl. Thomas über die doppelte Regel der menschlichen Handlungen mit den Worten: „*Est autem duplex regula morum, una remota et extrinseca, scilicet lex aeterna . . . , altera proxima et intrinseca, scilicet dictamen nostrae rationis seu conscientiae.*“ Das ist klar.

In der folgenden Disertatio desselben Traktates⁴ definiert und erklärt Billuart zuerst das Gewissen und folgert daraus: „*Colliges secundo: Quo sensu conscientia sit regula proxima actionum humanarum. Non enim est regula et lex ratione sui, quasi dictamen seu iudicium rationis practicum, quod dicimus conscientiam, sit per se obligans, sed quia proponit et applicat regulam et legem in particulari.*“ — „*Conscientia enim nihil aliud est quam practica ratio recta, et practica ratio dicitur recta per conformitatem ad appetitum rectum.*“

¹ S. th. 1, 2, q. 64, a. 2.

² S. th. 1, 2, q. 57, a. 4 ad 1.

³ Summa S. Thomae ad usum scholarum Thomisticarum. Tractatus de actibus humanis, dissert. 4, a. 7.

⁴ Dissert. 5, a. 1.

P. Joh. B. Gonet O. P. schreibt in seinem *Clypeus Theologiae Thomisticae*¹: „Dico igitur duas esse regulas moralitatis, unam remotam et extrinsecam in mente divina existentem, scil. legem aeternam, aliam proximam et intrinsecam ac in homine residentem, nempe dictamen nostrae rationis, quod praedictam legem participat et ei subordinatur.“ Bald darauf erklärt er dieses dictamen näher. „Illud dictamen autem non debet esse solum actus synderesis dictans in communi, quid sit faciendum vel fugiendum, sed etiam actus prudentiae dictantis in particulari, quid sit agendum; quia cum operationes morales sint in singularibus et ex singularibus circumstantiis dependant, cognitio universalis, etiamsi sit practica, nequit in eas influere aut eas regulare, nisi ut applicata per dictamen particulare hic et nunc.“ Dieses „dictamen particulare prudentiae“ ist eben das Gewissen.

Sind Billuart und Gonet vielleicht auch von Suarez in eine Sackgasse geführt worden?
Viktor Cathrein S. J.

Um das Wesen von Darlehen und Zins

In einem sehr anregenden Artikel, der sich durch Hervorhebung der sachlich wichtigen Punkte und durch klare Beweisführung auszeichnet, beschäftigt sich I. B. McLaughlin O. S. B.² mit dem Problem der sittlichen Erlaubtheit des Zinsnehmens. Im Verlauf seiner Arbeit setzt er sich mit Kanon 1543 CIC³ auseinander, in dem er die kurze Zusammenfassung der heutigen kirchlichen Stellungnahme zum Zinsproblem sieht. Der Verfasser stellt sich das Ziel, aus drei Hauptquellen (1. Summa Theol., 2. Bulla „Vix pervenit“ Benedikts XIV., 3. Codex Iuris Canonici), die Lehre der Kirche selbst — nicht, wie es gewöhnlich geschehe, die eigene Interpretation dieser Lehre — darzulegen. Die genannten Quellen unterscheiden nach dem Verfasser „locare pecuniam“ und „mutuare pecuniam“, Geldanlage in der Form von Geldleihe im strengen Sinn, bei der das Eigentum an dem verliehenen Gelde beim Verleiher bleibt, und Gelddarlehen im strengen Sinn (Mutuum), bei dem das Eigentum des hingegebenen Geldes auf den Entleiher übergeht. Aus der ersten Art der Geldhingabe dürfe Gewinn gezogen werden, nach dem Grundsatz: „Res fructificat do-

¹ Burdigalae 1667, tom. 8, tract. 3 de moralitate act. humanorum, disp. 1, art. 2, § 1.

² De usura et interesse: Ephemerides Theologicae Lovanienses 2 (1925) 229—236.

³ Canon 1543: „Si res fungibilis ita alicui detur, ut eius fiat et postea tantundem in eodem genere restituatur, nihil lucri ratione ipsius contractus percipi potest; sed in praestatione rei fungibilis non est per se illicitum de lucro legali pacisci, nisi constet ipsum esse immoderatum, aut etiam de lucro maiore, si iustus ac proportionatus titulus suffragetur.“

mino“; dagegen nicht aus der letzten Art, weil niemand aus fremdem Eigentum sich bereichern dürfe. Diese doppelte Art der Geldanlage (Geldleihe, Gelddarlehn) liege auch der Bestimmung des Kanon 1543 zu Grunde, dessen erster Teil vom „Mutuum“ im strengen Sinn; dessen zweiter Teil dagegen (ebenso wie die Kanones 549, 551, 1544 bis 1545) von der „locatio pecuniae“ im Sinne der Geldhingabe ohne Geldübereignung handelten. Darum sei in diesem zweiten Teil der Ausdruck „*praestatio rei fungibilis*“ nicht identisch, weder numerisch noch spezifisch, mit der im ersten Teil des gleichen Kanons gemeinten „*datio in proprietatem*“.

In den beiden Hauptpunkten: 1. „Aus dem Mutuum als solchen kann keine Zinsberechtigung hergeleitet werden“; 2. „Neben dem Mutuum ist aber eine andere Art gewinnbringender Geldanlage zulässig“; gibt der Verfasser zweifelsohne die Lehre und Stellungnahme der Kirche wieder. Dagegen bleiben gegen Einzelheiten eine Reihe von Bedenken bestehen.

a) McLaughlin bezieht den von ihm aus der Summa Theol. zitierten Text (S. th. 2, 2, q. 77, a. 4 c) auf eine solche „*locatio fructifera pecuniae*“, wie sie nach Thomas von den *negotiatores* vorgenommen zu werden pflegt. Aber nach dem Zusammenhang dürfte bei Thomas hiervon keine Rede sein. Der betreffende Text lautet: „*Alia vero commutationis species est vel denariorum ad denarios, vel quarumcumque rerum ad denarios non propter res necessarias vitae, sed propter lucrum quaerendum; et haec quidem negotiatio proprie videtur ad negotiatores pertinere secundum Philosophum (lib. 1, Polit. cap. 6)*“. — Dazu bemerkt McLaughlin: „*Ubi illud primum notandum, huiusmodi negotiatores, qui quinque talenta exponunt ad alia quinque superlucrandum, non ab Angelico inter usurarios computari ..., sed inter negotiatores...*“. Der Verfasser nimmt also offenbar an, daß es sich bei der „*commutatio denariorum ad denarios*“ in der betreffenden Quaestio um eine Art Geldleihe in seinem Sinn (*locatio* im Gegensatz zu *mutuum*) handelt, etwa wie bei Matth. 25, 27 (Lc. 19, 23) der Herr dem trägen Knecht sagt: „*Mußtest du also mein Geld nicht den Wechslern geben, damit ich bei meinem Kommen zurückerhielte, was doch mein ist, und das mit Gewinn.*“ Aber der Text des hl. Thomas spricht nach dem Zusammenhang schwerlich von dieser Art Geldgeschäft, sondern von Geldkauf oder Geldsortenkauf, der in der Absicht getätigt wird, das erworbene Geld teurer wieder zu verkaufen. Solche Geldwechselgeschäfte im engern Sinn waren damals sehr häufig und bei der Menge verschiedener Währungen und verschiedenwertiger Ausmünzungen im Handelsbetrieb ebenso notwendig wie lohnend. Dieser gewerbsmäßige Ankauf und Wiederverkauf von Geldsorten hat indes nichts gemein mit „Geldleihe“, d. h. Hingabe des eigenen Geldes an Geldwechsler zum Zweck gemeinsam auszuführender Geschäfte. Die Deutung des Textes im Sinne eines solchen

contractus societatis paßt nicht in den Zusammenhang; denn der ganze genannte Artikel 4 der Quaestio 77 handelt nur von Kauf und Verkauf; er stellt dem Kauf, der unmittelbar der Befriedigung der Lebensbedürfnisse dient, den Kauf gegenüber, der lediglich um des Gewinnes willen getätigt wird, was nach Thomas Eigenart der Kaufleute ist. Die erste Art des Kaufes geschieht nach ihm entweder in der Form der *commutatio rei ad rem* (Ware gegen Ware, Tauschgeschäft) oder der *commutatio „rerum et denariorum“* (Ware gegen Preis, Kaufgeschäft). Der gewerbsmäßige Kauf der Kaufleute dagegen geschieht entweder als *commutatio denariorum ad denarios* (Geldkauf, d. i. Geldwechselgeschäft) oder als *commutatio rerum quarumque ad denarios* (Warenkaufgewerbe). Für diese beiden Arten, die um des Gewinnes willen (nicht um des Gebrauches willen) abgeschlossen werden, erörtert Thomas die Frage, ob es erlaubt sei, billiger einzukaufen, um teurer zu verkaufen: also um „Gewinn“ zu machen. Das zeigt, daß die Geldleihe, d. h. Geldanlage in den Gewerbebetrieb eines Kaufmanns, als Teilnahme an dem Betrieb, gar nicht in den Zusammenhang dieser Quaestio paßt.

b) Daß Thomas überhaupt eine gewinnbringende Geldanlage gekannt und gelehrt hat, wird vom Verfasser mit Recht behauptet und gezeigt; nur kann dafür nicht die oben genannte q. 77, a. 4 c. als Beweis angeführt werden; dagegen recht wohl die auch vom Verfasser angezogene Quaestio 78, a. 2 ad 5, in der Thomas auf den Gesellschaftsvertrag als Mittel erlaubter gewinnbringender Geldanlage verweist. Wenn aber der Verfasser bemerkt, daß „quidam ex Ordine Praedicatorum“ sagten, jedwede Gewinnziehung aus angelegtem Geld falle unter den Namen Wucher und sei zu verurteilen, so dürfte doch wohl auch nach diesen Autoren die Geldanlage, die in einem Gesellschaftsvertrag vollzogen wird, ausgenommen sein. Schwerlich werden jene Autoren den vom hl. Thomas zugelassenen Gesellschaftsvertrag und seine natürliche Auswirkung verwerfen wollen.

Im übrigen — um dies nebenbei zu bemerken — hat die Gewinnbeteiligung des Gesellschafters nichts mit dem eigentlichen Zinsproblem zu tun und löst es auch nicht. Daß der Gesellschaftsvertrag seiner Natur nach eine Gewinnziehung zuläßt, ist ebenso selbstverständlich, wie daß der Arbeitsvertrag erlaubterweise gewinnbringend sein kann.

c) Indes ist aus einem andern Grunde bei dem genannten Text über den Gesellschaftsvertrag noch zu verweilen. McLaughlin legt ihm eine fundamentale Bedeutung bei, da in ihm Thomas den letzten Unterscheidungsgrund zwischen „*mutuum pecuniae*“ und „*locatio pecuniae*“ angebe. Er sagt (S. 231): „*Ille qui mutuatur pecuniam, transfert dominium pecuniae in eum cui mutuatur. Sed ille qui committit pecuniam suam mercatori non transfert dominium.*“ *Mutuum* besagt also Geldhingabe in der Form der Übereignung; *Locatio* da-

gegen Hingabe ohne Übereignung. Parallel mit diesem Übergang des Eigentums vollziehe sich der Übergang der Gefahr; weshalb McLaughlin im Anschluß an Thomas fortfährt: „Item, qui mutuum accipit, id sub suo periculo tenet.... Qui pecuniam commissam accipit, cum domini periculo tenet eam.“ Die Wertung, die McLaughlin dieser Unterscheidung beilegt, ergibt sich auch aus den kürzeren Leitsätzen, die zusammenfassend die Ausführungen des Verfassers wiedergeben sollen. Da heißt es: „a) De re sua licet lucrum petere: de re aliena non licet. b) Qui rem mutuo accipit, fit eius dominus: ipsi itaque fructificat, ... cum sui ipsius periculo de ea re negotiatur.... c) Qui pecuniam suam alteri dat, dominium aut transfert aut non. Si transfert, mutuo dat; ... Si dominium non transfert, de re sua cum suo periculo iam vult alterum negotiari.“

Ist diese Verkettung und Beweisführung völlig richtig? Richtig ist zweifellos, daß beim Mutuum eine Übereignung des Geldes wesentlich ist; richtig ist ferner, daß die Eigentumsübertragung normaler Weise die Nutzungsübertragung zum eigenen Interesse einbegreift; richtig ist, daß sich für gewöhnlich an den Eigentumsübergang der Gefahrübergang anschließt; richtig ist endlich, daß beim Gesellschaftsvertrag, wie ihn Thomas versteht und wie er meist verstanden wird, im Verhältnis zu dem andern Gesellschafter eine Aufgabe des Eigentums nicht eintritt, jedenfalls nicht eintreten muß. Aber die Ausführungen gehen insofern wohl zu weit, als sie anscheinend Eigentumsübertragung von Geld unter der Bedingung gleichwertiger Rückübereignung ohne weitere Unterscheidung einem eigentlichen Mutuum gleichsetzen, und folgerichtig mit Geldübereignung die Unmöglichkeit erlaubter Gewinnziehung aus dem übereigneten Geld als naturnotwendig gegeben behaupten; und ebenso insofern, als sie mit Eigentumsübergang auch Gefahrübergang ohne weiteres und in gleicher Weise naturnotwendig gegeben sein lassen.

Was den ersten Punkt angeht, so wird man die Möglichkeit erlaubter Gewinnziehung aus übereignetem Geld nicht einfachhin verneinen können; wenn man sie auch verneinen mag und muß bei der Geldübereignung in der Form des Mutuum.

Hier dürften die Ausführungen des hl. Thomas in 2, 2, q. 78, a. 1 c. größere Klarheit geben. Thomas hat an dieser Stelle meines Erachtens einen etwas andern Gedankengang, als McLaughlin. Er weist einleitend darauf hin, daß es Dinge gebe, deren Gebrauch ihr Verbrauch ist (z. B. Brot, Wein, für gewöhnlich auch Geld). Bei diesen Dingen könne der Gebrauch neben den Dingen selbst nicht eigens in Rechnung gesetzt werden. Vielmehr werde einem jeden, dem der Gebrauch einer solchen Sache zugestanden werde, eben dadurch auch die Sache selbst zugestanden, und darin liege der Grund, daß bei solchen Dingen, wenn sie als Darlehen (Mutuum) übergeben werden, auch das Eigentum an ihnen übertragen werde. Wer bei

ihnen getrennt die Sache und getrennt den Gebrauch der Sache verkaufe, verkaufe zweimal das gleiche; und wer bei einem solchen „Mutuum“ einmal die Sache selbst und sodann auch den Gebrauch derselben sich ersetzen lasse, fordere zweimal für dasselbe ein Entgelt. Darin aber liege eine Verletzung der Gerechtigkeit. Thomas erläutert diesen Gedankengang an einem Beispiel: Wer einem andern den Gebrauch (gemeint ist: Nutzung irgendwie im eigenen Interesse) des Weines zugesteht, gesteht ihm den Verbrauch des Weines zu. Indem er aber den Verbrauch zugesteht, gesteht er den Wein selbst zu, d. h. er überträgt das Eigentum an dem Wein. Nun ist es aber die Eigenart des Mutuum, den Gebrauch einer verbrauchbaren Sache und damit ihren Verbrauch, unter der Auflage gleichartiger und gleichwertiger Rückerstattung, zuzugestehen. Darum ist ein „Mutuum“ ohne Eigentumsübertragung nicht denkbar. Das Argument des hl. Thomas scheint demnach nicht zu sein: Übereignung einer verbrauchbaren und verbrauchbaren Sache unter Auflage besagter Rückübereignung; also naturnotwendig Zugestehen des Verbrauchsrechts im eigenen Interesse, d. h. „Mutuum“; sondern umgekehrt: „Mutuum“, d. h. Zugestehen des genannten Verbrauchsrechts; also Eigentumsübertragung an der verbrauchbaren Sache. „Mutuum“ ist also dem Doctor Angelicus a. a. O. eine qualifizierte Eigentumsübertragung einer „res fungibilis“ unter besagter Auflage; nicht aber ist umgekehrt irgend eine beliebige und jedwede Übereignung eines solchen Objektes — (selbst dann, wenn „das Verbrauchsrecht zum eigenen Interesse“ nicht zugestanden wird) — ein „Mutuum“ im technischen Sinn¹.

Daß dies an der angegebenen Stelle der Gedankengang des hl. Thomas ist, legt auch die Antwort nahe, die er q. 78, a. 1 ad 6 gibt. Dort gesteht er zu, daß es auch einen Gebrauch des Geldes gibt, der nicht dessen Verbrauch ist, z. B. die Schaustellung des gegebenen Geldes (*concedere „pecuniam signatam ad ostentationem“*) oder dessen Verpfändung (*ad ponendum loco pignoris*). Für diesen von dem Verbrauch verschiedenen Gebrauch kann nach Thomas getrennt ein besonderes Entgelt gefordert werden. Thomas leitet also hier die Berechtigung dieses Gewinnes nicht davon ab, daß das Eigentum bei dem Geber des Geldes verbleibt, sondern daraus, daß dieser Gebrauch

¹ Wenn hier das Hauptgewicht auf das Zugestehen des „Verbrauchsrechtes zum eigenen Interesse“ gelegt wird, so darf das nicht zu der Meinung veranlassen, die Beweisführung des hl. Thomas passe nur auf das sog. Konsumptivdarlehen. Der angeführte Gedankengang gilt in gleicher Weise von beiden Formen, vom Konsumptiv- wie vom Produktivdarlehen. Denn, was gegen das ausgegebene Geld durch den Empfänger eingetauscht wird, Produktionsmittel oder Konsumptivgüter, ist für den „Verbrauch“ des Geldes gleichgültig; in beiden Fällen wird er durch das Ausgeben des Geldes auf seiten des Darlehensnehmers vollzogen.

nicht Verbrauch bedeutet; daß er deshalb neben der Sache selbst in Rechnung gesetzt werden kann; mit andern Worten: der selbständige und unabhängige, vom Eigentum abtrennbare Wert des „*Usus rei*“ begründet die Gewinnziehung¹. Aus dieser Überlegung heraus ergibt sich auch die Schlußfolgerung, daß die Eigentumsübertragung — (soweit ausschließlich das allen Übereignungen gemeinsame Wesen berücksichtigt wird) — selbst wenn sie unter Auflage der Rückübereignung erfolgt, dieser relativ selbständige Gebrauchswert neben dem Sachwert in Rechnung gesetzt werden kann; daß also unter Umständen (nach Ablauf der bestimmten Zeit) nicht nur eine gleichwertige und gleichartige Rückübereignung der Sache selbst verlangt, sondern darüber hinaus auch noch eine Bezahlung für den genannten Gebrauchswert gefordert werden darf. Thomas hat eben nicht den Beweisgang: „Eigentumsübertragung sagt immer und begriffsnotwendig auch Übertragung allen und jeden Nutz-

¹ Nach dem Zusammenhang muß man allerdings annehmen, daß Thomas (a. a. O. ad 6) bezüglich des Geldes, dessen unentgeltlichen „*usus secundarius*“ er dort zugesteht, nicht an eine gleichzeitige Übereignung gedacht hat. Das ergibt sich aus der Bemerkung, die er zu dem „*usus vasorum argenteorum*“, aus dem die *Instantia contraria* hergenommen ist, macht: „*Usus eorum potest vendi licite servato dominio rei.*“ Der Sinn ist offenbar der: es kann jemand das Eigentum sich vorbehalten und für den bloßen „*usus rei*“, den er einem andern zugesteht, einen Preis verlangen. Dagegen fehlt in Text und Kontext jede Handhabe zu dem Schluß: Thomas habe hier die Eigentumsübertragung direkt ausschließen wollen und eben in der Rückbehaltung des Eigentumsrechtes den eigentlichen Grund gesehen, warum aus dem „*usus rei*“ Gewinn gezogen werden könne, scil. *tamquam lucrum ex re sua*. Dieses Moment wird von Thomas nicht als das entscheidende angeführt, sondern das andere des selbständigen, vom Substanzwert der Sache abtrennbaren Gebrauchswertes. Wollte man die Übereignung als das Entscheidende hinstellen, so müßte man gegen das „*Corpus articuli*“ behaupten, nach Thomas sei Übereignung der Sachsubstanz begrifflich und notwendig auch Übereignung des Gebrauchs. Im „*Corpus*“ findet sich aber der Satz „*aliquis tradit alteri dominium domus, reservato sibi usu ad aliquod tempus*“. Thomas gibt also zu, daß jemand unter Umständen über den Preis hinaus, den er für die Sache selbst fordert, noch eine weitere geldwerte Leistung (scil. das Überlassen des „*usus rei*“), also ein „Entgelt“ verlangen kann; daß also in dem Überlassen der Sache nicht notwendig das Überlassen des Gebrauchs enthalten ist; ferner daß umgekehrt jemand aus fremdem Eigentum („*tradit alteri dominium domus*“) für sich einen Gewinn, in der Form einer geldwerten Leistung ziehen kann („*reservato sibi usu*“, oder, bei dem Recht der Weitervermietung, in der Form des Mietzinses). Also ist nach Thomas nicht jede Eigentumsübertragung eine unüberbrückbare Schwierigkeit für eine Gewinnziehung aus der übereigneten und daher „fremden“ Sache. Warum beim „*Mutuum stricte dictum*“ eine solche Schwierigkeit vorliegt, dürfte sich aus der ganzen bisherigen Darlegung leicht ergeben.

rechtes, einschließlich des Verbrauchsrechtes; also kann sich der Übereigner keine Fruchtziehung aus der übereigneten Sache vorbehalten“. Das gilt wohl für die im eigentlichen „Mutuum“ stattfindende qualifizierte, aber nicht für jedwede Übereignung. Der Fehler der Schlußfolgerung: „Übereignung, also Verbrauchsrecht zum eigenen Interesse“, liegt also darin, daß die Besonderheiten, die die Übereignung beim Mutuum notwendig hat, in die innere Natur jeder Eigentumsübertragung verlegt und deshalb von jeder Eigentumsübertragung behauptet werden. Das steht bei Thomas (wenigstens an der angegebenen Stelle) nicht; es folgt auch nicht daraus, daß beim Gesellschaftsvertrag Thomas die Erlaubtheit der Gewinnziehung damit begründet, daß der Gesellschafter das Eigentum behält und deshalb aus seiner Sache Gewinn zieht. Dieser Text beweist wohl, daß die Rückbehaltung des Eigentums nach Thomas eben beim Gesellschaftsvertrag ein oder der Gewinntitel ist; ferner, daß überhaupt nach Thomas Gewinnziehung aus der eigenen Sache zulässig und das Normale ist; es beweist aber nicht, daß nach Thomas nur aus der eigenen Sache Gewinn gezogen werden könne¹.

¹ Thomas läßt, wie oben (Anm. 4) gesagt wurde, unter Umständen Gewinnziehung aus dem Gebrauch der Sache neben der Sache selbst zu; dann nämlich, wenn die Sache nicht „fungibilis et consumptibilis“, oder wenigstens als solche nicht Gegenstand der Übereignung ist, m. a. W., wenn die Sache einen von der Substanz der Sache trennbaren „Usus“ zuläßt; gleichgültig, ob sie im Eigentum des Gewinnziehenden oder eines andern steht.

Es erhebt sich aber die weitere Frage, ob eine solche Gewinnziehung aus übereigneter und deshalb fremder Sache auch zulässig sein könne, wenn eine vertretbare und verbrauchbare Sache als solche an einen andern übereignet wird. Daß nach Thomas unter diesen Umständen Zugestehen des Verbrauchsrechtes auch Zugestehen des Eigentumsrechtes ist, wurde schon gezeigt. Aber ist Zugestehen des Verbrauchs- und Eigentumsrechtes auch begriffsnotwendig Zugestehen dieser Rechte zum eigenen Interesse der Berechtigten, oder ist begrifflich ein Zugestehen dieser Rechte auch möglich zum Interesse anderer, bzw. des Überträgers und ursprünglichen Inhabers dieser Rechte? Bezüglich des eigentlichen „Mutuum“ ist letzteres zu verneinen, weil hier im Innenverhältnis zwischen Geber und Nehmer die Rechtsübertragung erfolgt zum Interesse des Nehmers, und diesem nach Parteivereinbarung keine andere Gegenleistung aufgebürdet wird als die Rückerstattung einer quantitativ und qualitativ gleichen Sache. Darum ist selbstverständlich, daß auf Grund dieses Vertrages der Geber für sich keinerlei Gewinnziehung, sondern nur die besagte Rückerstattung fordern kann; vielmehr kommt aller aus dem übereigneten Geld stammende Gewinn dem Nehmer des Geldes zu, zu dessen Interesse nach dem Parteiwillen die Übertragung des Verbrauchs- und Eigentumsrechtes erfolgt ist. Aber muß jede Übertragung des Verbrauchsrechtes und des Eigentums einer verbrauchbaren Sache eine Übertragung nach Gebrauch, Verbrauch und Eigentum zum Interesse des Empfängers sein? Thomas hat diese Fragestellung nicht; wohl bietet er die Prinzipien, die zu ihrer Be-

Wenn darum jemand einem andern eine Geldsumme in rechtsgültiger Weise zwar als Eigentum übertrüge, aber mit der Auflage oder unter der Bedingung: daß der Empfänger für den Übereigner mit eben diesem Gelde gewinnbringende Geschäfte mache, und nicht nur den gemachten Gewinn, sondern auch das Kapital nach einer bestimmten Zeit zurückübereigne, so wäre meines Erachtens nach Thomas eine solche Geldübereignung nicht ohne weiteres unerlaubt, weil sie kein „Mutuum“ im eigentlichen und vollen Sinn wäre. Ein solches Rechtsgeschäft ist also, soweit die Lehre des hl. Thomas über „mutuum“ und „usura“ in Betracht kommt, möglich und auch in sich sittlich zulässig, obwohl (nach erfolgter Geldübereignung) aus fremder Sache Gewinn gezogen wird. Die *Iustitia communitativa* fordert hierbei zwar, daß der geschäftsführende Empfänger des Geldes für seine Arbeit entsprechend entlohnt werde; aber es widerstreitet auf seiten des Geldgebers nicht der Gerechtigkeit, daß er aus dem Geld, welches er zum Zweck besagter Geschäftsführung und unter der Bedingung der Rückerstattung übereignet hat, Gewinn ziehen will und zieht¹.

antwortung führen können. Zunächst verlangt der generische Begriff der Eigentumsübertragung eine derartige Übereignung zum Nutzen des Empfängers nicht; denn wie oben gezeigt worden ist, gibt Thomas Eigentumsübertragung unter Vorbehalt der Nutzung zu. Aber auch der Begriff des Verbrauchsrechtes verlangt nicht, daß die Verbrauchung notwendig zum Interesse des Verbrauchsberechtigten erfolgen müsse. Thomas fordert nur, daß von dem, dem der Verbrauch zum eigenen Interesse zugestanden worden ist, also vom „Mutuatarius“ im eigentlichen Sinn, nicht ein besonderes Entgelt für den Verbrauch und ein anderes für die verbrauchte Sache abverlangt werde; aber er sagt nicht, daß dem, dem der Verbrauch der Sache zugestanden wird, dieser Verbrauch immer zugestanden werden müsse zum eigenen Interesse.

Auch der eindeutig klare Text in *De malo* q. 13, a. 4 c steht dem nicht entgegen: „Sed in illis rebus quarum usus est consumptio, non est aliud usus rei quam ipsa res; unde cuicumque conceditur usus talium rerum, conceditur etiam et ipsarum rerum dominium, et e converso“; denn hier wird ein eigentliches Mutuum vorausgesetzt mit der eben gekennzeichneten qualifizierten Eigentums- und Verbrauchsübertragung zum eigenen Interesse.

¹ Es liegt der Einwand nahe: entweder handle es sich bei diesem Rechtsgeschäft bloß um eine Scheinübertragung des Eigentums oder aber um eine „usura palliata“, d. h. um eine Vortäuschung einer andern Vertragsform, während der Sache nach ein eigentliches „Mutuum“ gegeben ist, und eine Zinsziehung aus dem „Mutuum“ als solchem stattfindet. — Daß die Übereignung eine bloß scheinbare sei, mag in dem einen oder andern Fall zutreffen; in weitaus den meisten Verhältnissen findet aber — sowohl im Innenverhältnis der unmittelbar Beteiligten, als auch im Außenverhältnis, d. h. Dritten gegenüber — eine wirkliche Übertragung des Sachenrechtes statt, so daß dem bisherigen Eigentümer nichts verbleibt als ein Forderungsrecht auf Rückübereignung. Die verschiedensten Gründe (persönliche, wirt-

Schwerlich dürften die Worte des hl. Thomas oder Benedikts XIV. über „usura“ von derartigen Rechtsgeschäften und von der Leugnung ihrer Erlaubtheit zu verstehen sein. Wenn darum der Verfasser schreibt: „Qui tandem rem ita tractant quasi nil referat utrum trans-

schaftliche, politische Verhältnisse) können z. B. bei Geschäftsführung durch andere eine wirkliche Übereignung des Geldes notwendig machen und eine bloße Scheinübertragung ausschließen. Trotzdem liegt in solchen Fällen kein eigentliches „Mutuum“ vor, und ist die Gewinnziehung deshalb keine „usura palliata“; denn das Rechtsgeschäft, auf das sich diese Forderungen stützen, ist keine Übereignung zur Nutzung, d. i. Gebrauch und Verbrauch, im Interesse des Empfängers mit alleiniger Auflage der Rückerstattung (wie beim eigentlichen „Mutuum“), sondern eine Übereignung zur Nutzung (zum Gebrauch und Verbrauch) im Interesse des Übereigners. Wenn dieser darum beides für sich in Anspruch nimmt, Rückübereignung und Gewinnziehung, so verstößt er weder gegen den Vertrag noch gegen die „iustitia commutativa“. Denn: 1. er nimmt nichts für sich in Anspruch, was er sich im Vertrag nicht ausbedungen hat (subjektive Äquivalenz); und 2. er bedingt sich nichts aus als Gegenwert, wofür er nicht einen seinerseits zu leistenden Wert geleistet hätte oder leisten würde (objektive Äquivalenz). Insofern nämlich in dem gewinnbringenden Geschäft des Geschäftsführers das Geld Grund und Quelle des Gewinnes ist, ist es vom Geldgeber geleistet, und zwar zu diesem Zweck. Insofern der Gewinn der Geschäftsführung als solcher zuzuschreiben ist, verfällt er dem Geldgeber, weil dieser die Kraft des Geschäftsführers zu diesem Zwecke in den Dienst genommen hat, und zwar entweder gegen Entgelt — (dann liegt dem Geldgeber die Pflicht ob, den vereinbarten Lohn den Regeln der Gerechtigkeit entsprechend an den Geschäftsführer zu leisten) — oder unentgeltlich (dann kann er auch diesen Gewinn sich zu eigen machen ohne Gegenleistung und ohne irgendwie die Gerechtigkeit zu verletzen). — „Mutatis mutandis“ lassen sich in ähnlicher Weise andere Fälle konstruieren, z. B. der Fall der Geldübereignung an jemand zum Zwecke der Pfandlegung bei einem Dritten, unter Zugrundelegung des vom hl. Thomas in q. 78, a. 1 ad 6 entwickelten Grundsatzes.

Man wird also festhalten müssen, daß es verschiedene Formen der „Geldübereignung mit Auflage der Rückübereignung“ gibt. Es fragt sich noch, ob es nur die beiden genannten Formen sind, nämlich: „Übereignung ausschließlich zum Nutzen und Interesse des Empfängers“ (mutuum stricte dictum) oder „Übereignung ausschließlich zum Nutzen des Gebers“. Theoretisch wird man auch noch verschiedene Zwischenformen zugeben können und müssen, d. h. Übereignung teilweise zum Nutzen des Empfängers und teilweise zum Nutzen des Gebers, wobei die Nutzungs- und Gewinnquote bald auf der einen bald auf der andern Seite größer sein kann. Nur wird bei diesen Zwischenformen in der Praxis genau darauf zu achten sein, daß, soweit nach dem Willen der Parteien nur entgeltliche, auf dem Boden objektiver Äquivalenz abgeschlossene Vereinbarungen Grundlage der beiderseitigen Rechte und Pflichten sind, weder Geber noch Nehmer für sich in Anspruch nehmen, wofür sie ihrerseits dem Gegenkontrahenten kein Äquivalent leisten.

feratur necne pecuniae dominium, ii id omittunt quod est fundamentum doctrinae praedictorum auctorum: in ista enim distinctione invenitur ratio tota et illis ferendae et nobis intellegendae legis huius de usura“, so geht dieser Satz nach dem Gesagten wohl über das Ziel hinaus. Nicht die Übereignung als Übereignung schließt die Gewinnziehung beim Mutuum aus, sondern die als Mutuum qualifizierte Übereignung, die zu Gunsten des Empfängers erfolgt und mit einziger Auflage der quantitativ und qualitativ gleichwertigen Rückerstattung.

Unter welchen Umständen und Voraussetzungen „Geldübereignungen unter Vorbehalt der Gewinnziehung“ erfolgen können und dürfen, ist eine Frage für sich, die hier nicht entschieden werden soll. Jedenfalls genügt hierzu nicht die Fiktion derartiger gewinnbringender Geschäftsführung durch den andern ohne deren Tatsächlichkeit, noch auch der einseitige Rechtswille des Übereigners ohne Zustimmung der Gegenkontrahenten, d. h. des Empfängers. Daß hingegen Gewinnziehung nur auf Grund eines eigentlichen Gesellschaftsvertrages, nur mit bei dem Geldgeber verbleibendem Eigentumsrecht, oder im günstigsten Falle mit entstehendem gemeinsamem Eigentum der Gesellschafter möglich oder erlaubt sei, ist zu viel behauptet.

Ähnlich verhält es sich mit dem zweiten Punkte, mit der Verknüpfung von „Eigentum“ und „Gefahr“, wie sie McLaughlin vornimmt. Normalerweise sind allerdings Eigentum und Gefahr bei derselben Person; aber sie sind nicht so unzertrennlich miteinander verbunden, daß sie ohne Verletzung der Gerechtigkeit nie voneinander getrennt werden könnten. Schon durch Parteiwillen kann bewirkt werden, daß „Gefahr“ und „Eigentum“ bei verschiedenen Personen sind; unter Umständen sogar, daß sich eines ohne das andere weiter verschieben und übertragen läßt. So wäre es in dem oben erörterten Fall möglich, daß von dem Geldempfänger zu der Verpflichtung gewinnbringender Geschäftsführung für den Geldgeber auch noch — (entgeltlich oder unentgeltlich) — das Gefahrisiko übernommen würde. Auch eine solche, entgeltliche oder unentgeltliche, Gefahrübernahme ohne Eigentumsübertragung dürfte durch die von McLaughlin angeführten drei Hauptquellen im Prinzip nicht beanstandet sein; Ungerechtigkeiten in der praktischen Ausführung sind selbstverständlich zu verwerfen und unzulässig.

d) Was sodann die Rechtsnormen des Codex Iuris Canonici angeht, so drängen sich auch hier dem Leser Zweifel auf, ob die Sinngebung des Verfassers zutreffend ist. Gewiß ist in den Kanones 549, 551, 1544, 1545 die Rede von gewinnbringender Anlage des Geldes, von Früchten des Geldes, von jährlichen Erträgen der angelegten Stiftung; auch der Ausdruck „collocare“ findet sich bezüglich der „*Dos religiosarum*“. Daß aber diese Ausdrücke, speziell das „collocare“ in dem prägnanten Sinn des Verfassers, als „Geldanlage ohne

Eigentumsübertragung“, zu fassen sind, dafür bietet weder Text noch Kontext, noch die Natur der Sache einen genügenden Anhalt. Als Beweis wird allerdings auch hier der oben erörterte allgemeine Grundsatz verwandt, daß Gewinnziehung aus übereignetem und zurück-zuübereignendem Geld (weil Gewinnziehung nicht aus eigenem, sondern aus fremdem Geld) nicht zulässig sei. Darauf fußend, folgert McLaughlin, daß die betreffenden Kanones, weil sie Gewinnziehung zulassen oder vorschreiben, im Sinn der „Geldanlage ohne Geld-übereignung“ verstanden werden müßten. Dieser Beweisgang ist aber, wie oben gezeigt, sehr anfechtbar, weil eben der zu Grunde liegende allgemeine Grundsatz nicht stichhaltig ist. — Noch viel mehr gilt dies bezüglich der Interpretation, die der Verfasser vom zweiten Teil des Kanons 1543 gibt. Er faßt die Worte „in praestatione rei fungibilis“ im Sinne eines Geldverleihens ohne Geldübereignung. Danach wäre also im ersten Teil des Kanons die Rede von „Geldanlage mit Eigentumsübertragung“ und zwar in der typischen Form des eigentlichen „Mutuum“; im zweiten Teil von einem selbständigen, mit dem ersten in keinem Zusammenhang stehenden Rechtsgeschäft, der „Geldanlage ohne Übereignung“. Die „praestatio rei fungibilis“ des zweiten Teils wäre also nach dem Verfasser, wie bereits bemerkt, numerisch und spezifisch verschieden von der *datio rei fungibilis* des ersten Teils.

Für diese Auslegung liegt im Text des Kanons kein Grund. Die eben genannte allgemeine Begründung, daß sonst Gewinnziehung aus fremdem Eigentum vorliege, schlägt aus den angegebenen Gründen nicht durch. Dagegen verlangt die Einheit und Einheitlichkeit des Kanons die „praestatio rei fungibilis“ und die „datio rei fungibilis“ als die numerisch gleiche materielle Handlung zu nehmen. Im ersten Teil wird sie gefaßt lediglich als Gegenstand und Inhalt des Darlehensvertrags, der als solcher keine Gewinnziehung begründet; im zweiten Teil wird sie beachtet als mit bestimmten äußern Rechtstiteln und Beziehungen behaftet, die eine besondere Abmachung, ein „*Pactum adiectum*“, berechtigt erscheinen lassen, das nicht auf dem innern Wesen des *Mutuum*, sondern auf andern, ihm äußern Gründen fußt. Der Verfasser erkennt diese „*tituli extrinseci*“ ausdrücklich an; aber im wesentlichen baut er nicht auf ihnen die Erlaubtheit der Gewinnziehung auf, sondern auf dem Eigentumsrecht und seiner natürlichen Auswirkung. Wenn der Verfasser (S. 236) sagt: „Item, qui e Societate Iesu non iam distinguendum putant inter mutuum et locationem, sed potius inter lucrum moderatum et excedens, ii contra se habent eosdem auctores docentes absolute vetitum esse quidquam quamvis minimum lucri de pecunia mutuata exigere“, so dürfte es sich bei den betreffenden Autoren kaum um die Leugnung des begrifflichen Unterschiedes zwischen Geldanlage mit und Geldanlage ohne Eigentumsübertragung handeln, sondern mehr um die Leug-

nung, daß heute diese Unterscheidung praktisch von Bedeutung sei, weil heute tatsächlich fast immer ein „titulus extrinsecus“ vorliegt, der ein „pactum adiectum“ über ein „lucrum moderatum“ ohne Verletzung der strengen Gerechtigkeit zuläßt. Daß dieselben Autoren lehren sollen, man dürfe „ratione mutui“ ein „lucrum moderatum“ fordern, beruht wohl auf einem Mißverständnis. Alles in allem hat die Auslegung des Kanons 1543, wie sie der Verfasser gibt, so viele Bedenken gegen sich, daß man wohl besser von ihr absieht. Die Arbeit als Ganzes ist aber deswegen durchaus nicht abzulehnen, sie ist im Gegenteil wertvoll und sehr anregend.

Die Darlegungen dürften gezeigt haben, daß die Frage nach dem Wesen des Darlehens und nach der Erlaubtheit des Zinsnehmens heute wieder aktuell geworden ist, und daß bezüglich der innern Begründung des erlaubten Zinsnehmens noch nicht alle Schwierigkeiten gelöst sind. Die Aufmerksamkeit auf den einen oder andern Punkt dieser, für Recht wie Moral, so interessanten, aber auch schwierigen Frage zu lenken, war Zweck dieser Zeilen.

Franz Hürth S. J.

Besprechungen

Hünemann, Friedrich, *Wesen und Notwendigkeit der aktuellen Gnade nach dem Konzil von Trient* (Forschungen zur christlichen Literatur- und Dogmengeschichte. Herausgegeben von Dr. A. Ehrhard und Dr. J. P. Kirsch. XV. Bd. 4. Heft). 8° (87 S.) Paderborn 1926, Schöningh. M 6.—

Die Geschichte der Lehre von der aktuellen Gnade ist noch wenig erforscht. Durch seine fleißige und sorgfältige Arbeit hat H. einen sehr dankenswerten Beitrag dazu geliefert. Nach einem kurzen Überblick über die Verhandlungen zwischen der fünften und sechsten öffentlichen Sitzung des Konzils kommen zunächst die Beratungen der Theologen und Väter vor der Ausarbeitung des ersten Dekretentwurfs zur Darstellung. Die Namen, unter denen uns die aktuelle Gnade begegnet, sind die aus den mittelalterlichen Theologen bekannten, besonders häufig der Ausdruck „*gratia praeveniens*“. Doch findet sich in den Akten (Ehses, C. T. V 453, 44) in einer Rede des Erzbischofs Petrus Tagliavia von Palermo einmal schon der Ausdruck „*gratia actualis*“. H. (S. 72) glaubt, er stehe hier in einem andern Sinne und bedeute die unter eigener Mitwirkung empfangene heiligmachende Gnade. Dazu scheint mir der Zusammenhang nicht zu zwingen. Der Erzbischof ist unzufrieden damit, daß der geplante Kanon 7 (C. T. V 427, 1 ff.) zur Rechtfertigung bloß innerliche, uns inhärierende Gerechtigkeit und Gnade verlange. Ein Liebesakt und die dazu erforderte aktuelle Gnade „inhärieren“ dem Menschen ja auch, freilich bloß vorübergehend. Nach katholischer Lehre geschieht aber die Rechtfertigung durch Mitteilung habitueller übernatürlicher Prinzipien. Das erkennt man besonders klar aus der Rechtfertigung der Kinder durch die Taufe. Sie werden wahrhaft gerechtfertigt, und doch kann bei ihnen von Akten und aktueller Gnade keine Rede sein. Deshalb hält der Erzbischof seinen Vorschlag für vernünftig, ja notwendig, das Wort „habitualiter“ hinzuzufügen und zu sagen „nobis habitualiter inhaerentis“. So wird meines Erachtens das Wort „*gratia actualis*“ im heutigen Sinne gebraucht.

Das wertvollste Ergebnis der Studie ist wohl dieses: Die Lehre vom Wesen und von der Notwendigkeit der aktuellen Gnade erscheint auf dem Konzil im Vergleich zum Mittelalter bereits außerordentlich entwickelt und geklärt. Zu Zeiten des hl. Thomas waren ja erst die Anfänge dieser Lehrentwicklung da (was allein schon durch die Möglichkeit dieses Teils der „Stufler-Kontroverse“ bewiesen wird), und namentlich waren innerhalb der skotistischen und nominalistischen Schule (nicht in den ganzen Schulen; vgl. Schol. S. 305, Nr. 227) semipelagianische Meinungen über das *meritum de congruo* und die Disposition auf die Rechtfertigung durch die bloßen Kräfte der Natur weit verbreitet. H. bringt den überzeugenden Beweis aus den Konzilsakten, daß Tätigkeit und Wesen der aktuellen Gnade von den Theologen aller Schulen einhellig bestimmt wurden (S. 14) und daß die pelagianisierende Auffassung auf dem Konzil „keinerlei nennenswerte Vertretung gefunden hat“ (71). Der einzige Konzilsteilnehmer, der in dieser Beziehung zu Bedenken Anlaß gab, war der Bischof der Kanarischen Inseln, der Franziskanerobservant Anton de la Cruz. H. glaubt, seine Äußerung sei nur mißverständlich, aber sonst durchaus einwandfrei (54 f.). Diese Ansicht kann ich nicht teilen. Mag der Bischof auch den natürlich guten Werken den Wert des *meritum de congruo* oder der *dispositio* absprechen, so schreibt er ihnen doch einen impetratorischen Einfluß zu, der mit der Lehre des Araigianum nicht vereinbar sein dürfte. De la Cruz

sagt: „Tamen illa opera movent misericordiam Dei et sic aliquo modo faciunt ad ipsam iustificationem“ (C. T. V 329, 33 f.). Die Synode von Orange dagegen erklärt in ihrem 3. Kanon: „Si quis ad invocationem humanam gratiam Dei dicit posse conferri...“ (Denzinger 176). Daher lehren die neueren Theologen allgemein, allen natürlichen Akten des Menschen sei jeder positive Einfluß nicht nur auf die Gerechtigkeit und Billigkeit, sondern auch auf die bloße Freigebigkeit und Barmherzigkeit Gottes bezüglich der Verleihung der Heilsgnade abzusprechen.

Unter den „abweichenden Meinungen“, denen Verfasser einen eigenen längeren Abschnitt widmet, begegnen wir sonst nur solchen, die den Protestanten zu weit entgegenkommen. Es sind vor allem die Prälaten, die dem Freundeskreise des Kardinals Gasparo Contarini angehört hatten. Weil bei ihnen die Bedeutung der Werke gegenüber dem Glauben zu stark zurücktritt, konnten sie auch die Aufgabe der aktuellen Gnade nicht richtig würdigen. Ihre Lehre erschien denn auch dem Konzil als nicht korrekt. Seripando war zwar in andern Fragen „Kompromißtheologe“, und seine Lehre von der doppelten Gerechtigkeit wurde vom Konzil verworfen, aber von der aktuellen Gnade lehrt er korrekt auf dem Boden der augustinisch-thomistischen Tradition (63).

In der Frage der Notwendigkeit der aktuellen Gnade stellt denn auch die Lehre des Trienter Rechtfertigungsdekrets keinen „Kompromiß zwischen der strengen augustinisch-thomistischen und der laxen nominalistisch-skotistischen Auffassung“ dar. „Thomisten wie Skotisten waren einig in der Ablehnung jeder pelagianisierenden Auffassung... Daher wendet sich denn auch das Dekret in klarster Weise gegen jede Auffassung, die den Gnadencharakter der übernatürlichen Heilsordnung gefährden könnte“ (85).

Leider läßt die so nützliche Arbeit in einem Punkte im Stich. Bis auf den heutigen Tag ist die Frage umstritten, ob auch der Gerechte zu jedem verdienstlichen Werk eine eigentliche aktuelle *gratia praeveniens* nötig habe oder nur gelegentliche spezielle Hilfen zur Überwindung besonderer Schwierigkeiten. Gerade in der letzten Zeit mehren sich die Theologen, die verneinend auf den ersten Teil der Frage antworten. Leicht hätte H. zeigen können, was die Akten des Tridentinums zur Lösung der Frage etwa beitragen. Daß das Konzil die Frage nicht entscheiden wollte, dürfte zweifellos sein. H. führt auch zustimmend den Aufsatz von A. Straub an, der sich gegen die Auffassung des Kanon 22 durch E. Lings richtete (82). Aus der von H. gebotenen Geschichte der verschiedenen Dekrets-entwürfe wird man ohne Schwierigkeit ersehen, daß es sich hier in der Tat nur noch um die Definierung der Lehre handelte, der Gerechte habe außer den habituellen Gnadengaben noch besondere Hilfen zur Stärkung seiner moralischen Kräfte nötig, um den Gnadenstand dauernd zu bewahren. Aber in den dem ersten Dekretsentwurf vorausgehenden Debatten der Theologen und Prälaten kommen Äußerungen vor, die mehr zu sagen scheinen, so die der Bischöfe von Bosa, Lanciano und Lucera (26 ff.). Besonders wäre auf die Begründung zu achten gewesen, z. B. ob thomistisch die Notwendigkeit einer *motio* durch Gott als ersten Bewegter hervorgekehrt oder ob augustinensisch gesagt wird, die im gefallenen Menschen sich stets eindringende Konkupiszenz müsse durch eine besondere Gnade überwunden werden. Ein klares Beispiel für die letztere Ansicht ist Seripando (28 f.). Auch die Geschichte des 22. Kanons hätte noch einige Ausbeute geboten (s. C. T. V 509, 6 ff. 522, 34 f. 720, 37 f.; Hefner, Entstehungsgeschichte 352, Anm. 1; Theiner I 249). — Mißverständlich erscheint mir, was S. 80 über die Beharrlichkeitsgnade gesagt wird: „Wir haben es ... mit einer speziellen Art der aktuellen Gnade zu tun.“ Es hätte zwischen der *potestas perseverandi* und dem *donum perseverantiae actualis* genauer unterschieden werden müssen. Von ersterer ist Kap. 11, von letzterem Kap. 12 und 13 die Rede. Das Konzil

lehrt durchaus nicht, daß die Gnadenhilfe, die das Beharren ermöglicht, von der Summe der hinreichenden aktuellen Gnaden, die das Leben hindurch gegeben werden, verschieden sei, und ebenfalls nicht, daß die große Gabe, die das Beharren bis ans Ende tatsächlich und unfehlbar verleiht, sich von der Summe der seit der letzten Rechtfertigung verliehenen wirklichen Gnaden unterscheide.

Man würde die aus den Akten zitierten Stellen leichter auffinden, wenn außer der Seitenzahl auch die Zeilen angegeben wären. S. 8, Anm. 2 steht irrtümlich 325 statt 350.

Dem Verfasser gebührt herzlicher Dank für die wertvolle Gabe, die hier der theologischen Forschung geboten wird. Hier liegt wirklich „Theologie“ vor, wie unsere Zeit ihrer bedarf.

H. Lange S. J.

Eschweiler, Karl, Die zwei Wege der neueren Theologie. Georg Hermes—Matth. Jos. Scheeben. Eine kritische Untersuchung des Problems der theologischen Erkenntnis. 8° (337 S.). Augsburg 1926, Filser. M 8.—; geb. M 10.—

Die Anordnung des umfangreichen, glänzend ausgestatteten Werkes ist übersichtlich. Nach einem kurzen Überblick über die Geschichte der Theologie im Rheinland, wird die zu beweisende These aufgestellt: Hermes und Scheeben haben typische Bedeutung als zwei Grundrichtungen der neueren Theologie. Sie stellen zwei Wege dar: den Weg der apologetischen Auseinandersetzung und den Weg der dogmatischen Selbstbesinnung (25). Die Verschiedenheit dieser Wege soll vor allem an der Glaubenstheorie aufgewiesen werden. — Das erste Kapitel behandelt den Geist der neueren katholischen Theologie, den anthropozentrischen Geist des Humanismus („Barockscholastik“), dessen psychologische Betrachtungsweise deutlich wird am Problem der „*Analysis fidei*“ (Suarez, De Lugo). Es ist der Geist des Molinismus. Die weitere Entwicklung führte zur Aufklärungsphilosophie und zum naturalistischen Anthropismus, dessen sich die molinistisch orientierte Apologetik kaum erwehren konnte. — Im zweiten Kapitel erscheint Hermes als Endpunkt dieses Weges. Seine auf dem philosophischen Kritizismus Kants aufgebaute kritizistische „*Theologia naturalis*“ ist voll von dem „neuzeitlichen Anthropozentrismus“, bleibt also „durchaus im Verband der neueren katholischen Entwicklung“ (119), die mit Molina einsetzte. Insbesondere steht der „methodische Zweifel“ der Molinistenschule im engsten Zusammenhang mit dem hermesischen Zweifel. — Im dritten Kapitel eröffnet Scheeben von neuem den Blick in die „mittelalterliche“ Welt; er bringt die Lehre der griechischen Väter und den „strengen Thomismus“ wieder zu Ehren. Durch seine Lehre vom „göttlichen Wesen des Glaubens“ (131) und vom entscheidenden Einfluß des freien Willens überwindet er die anthropozentrische und intellektualistische „*Analysis fidei*“ der Molinisten. Leider ist er den Weg nicht zu Ende gegangen, insofern er neben die vom göttlichen Glauben durchleuchtete „dogmatische Offenbarungstheologie“ doch noch eine aus „rein philosophisch-historischen Prinzipien argumentierende Vernunfttheologie“ stellt (172—174). — Im vierten Kapitel wird der Versuch gemacht, „den einen Weg“ der Theologie zu Ende zu gehen. Die Vernunft darf nicht methodisch vom Glauben getrennt werden; die Fundamentaltheologie wird in die eigentliche Glaubenswissenschaft einbezogen. Diese „teleologische“ Lösung bietet den Standpunkt zur Bewertung der theoretischen und praktischen Theologie und ihres Verhältnisses zur Wissenschaft und zum religiösen Erlebnis.

E. stellt aus seiner idealen Auffassung der Theologie und ihres streng wissenschaftlichen Charakters mit Recht höchste Anforderungen an die theologische Arbeit. „Die Aufgabe des Theologen ... enthält an und für sich den denkbar stärksten Imperativ zur intellektuellen Gewissenhaftigkeit“ (241). Strenge Objektivität und Wissenschaftlichkeit sind um so

mehr verlangt, wenn ein Forscher nicht etwa eine — aufs Ganze gesehen wenig bedeutsame — Einzelfrage untersuchen, sondern von hoher Warte aus den Entwicklungsgang ganzer theologischer Denkrichtungen und Schulen darstellen, ihre tiefsten Quellen und letzten Auswirkungen erfassen und auf Grund der gewonnenen Ergebnisse über ihre Berechtigung oder Verwerflichkeit urteilen will. E. hat sich eine solche Aufgabe gegenüber der scholastischen Theologie und ihren verschiedenen Schulen gestellt. Da wird man mit Recht fragen: Beweist sein Werk eine genügende Kenntnis der Scholastik, daß es eine befriedigende Lösung der schweren und verantwortungsvollen Aufgabe gewährleistet?

Die Sprache des Werkes zeigt keine Verwandtschaft mit der in der Scholastik gebräuchlichen. Manche Redewendungen E.s bleiben unverstänlich, wenn man sie im Sinne der scholastischen Terminologie oder auch des gewöhnlichen Lebens nimmt. Das gilt besonders da, wo von „Wesen“, „wesentlich“ usw. die Rede ist und wo im vierten Kapitel die eigene Theorie aufgebaut wird. Begnügen wir uns mit einigen Beispielen. „Seine (des freien Willens) ‚Naturwesenheit‘ besteht darin, über alles endliche Gute hinauszustreben auf das absolut Gute hin und in der Erkenntnis jeden Weltdinges zu suchen nach der unerschaffenen Wahrheit“ (38). „Seine (des ‚natürlichen Menschen‘) Wesenheit besteht (nach Thomas) eben darin, im strengsten Sinne als ‚potentia oboedientialis‘ auf die Gnade hingeeordnet zu sein“ (268). „Das Letzte, was im gläubigen Bewußtsein als ‚Glaubensmotiv‘ erlebt werden kann, ist nach Thomas der Wille“ (272). „In der molinistischen Theologie wirkt ein Anthropozentrismus, der sich durch die ‚auctoritas divina‘ gesetzt und durch Christus vollendet glaubt“ (66). „Die große Selbstverständlichkeit des Mittelalters, daß der Mensch mit seinem Wissen und Erleben nur der bedingte Teil des übergreifenden, übernatürlichen Ganzen ist, ...“ (133). „Demnach erweist sich der konkrete Gegenstand des Glaubens als die unzertrennliche Beziehungseinheit eines einzelnen Weltseins zum göttlichen Sein“ (196). „Das Dogma kann seinem Wesen nach nicht ein Beweisobjekt werden, sondern es ist die feste ‚Haltung‘ oder ‚Einstellung‘ der theologischen Vernunft“ (201). „Seine (des Einzelnen) Wesensbestimmung ist es (nach dem Molinismus), sich den kirchlichen Glauben durch die vernünftigen Glaubwürdigkeitsvidenzen hindurch anzueignen“ (213). Mit dem Suarezschen Begriff der ‚potentia oboedientialis activa‘ wird die Lehre vom ‚desiderium naturale‘ so aufgefaßt, „daß die Gnadenordnung irgendwie als Wirkung des menschlichen Wirkens erscheint“ (216). „Das vatikanische Dogma von der natürlich vernünftigen Erkennbarkeit Gottes aus der Schöpfung verpflichtet den frei gehorchenden Forscher zu nichts anderem, als das ‚naturale rationis humanae lumen‘ im heiligen Glauben an den Schöpfer der menschlichen Vernunft unverengt und rein zu halten“ (228). „Die Möglichkeit der vernünftigen Gotteserkenntnis und eines philosophischen Gottesbeweises bedeutet nichts anderes, als daß die Weltwirklichkeit und ihre vernünftige wissenschaftliche Erkenntnis, soweit sie autonom ‚natürliche‘ und objektgerechte Erkenntnis ist, aufnehmbar und vollendbar ist durch die höhere Wirklichkeit der göttlichen Offenbarung. ... Der Sinn dieser dogmatischen Definition ist ausschließlich der: Das Grundgesetz der religiösen Wirklichkeit, die Beziehungs- bzw. Ordnungseinheit der Natur zur Gnade, gegen die Irrlehren des modernen Irrationalismus und seines Partners, des absoluten Rationalismus, zu schützen“ (231). — Das ist eine Sprech- und wohl auch eine Denkweise, die in der Scholastik nicht gebräuchlich ist.

Umgekehrt stößt der Leser auch auf recht viele Stellen, die Vertrautheit mit dem Sinn der scholastischen Sprache, insbesondere der Begriffswelt des hl. Thomas vermissen lassen. Auch hierfür seien einige Beispiele gebracht. Bei Thomas und allen Scholastikern findet sich das gegensätzliche Begriffspaar: ‚appetitus (tendentia, desiderium) naturalis‘ und

„voluntarius (liber, per electionem)“, um das naturhafte Streben des menschlichen Willens von den Äußerungen seiner Freiheit zu unterscheiden. Man darf also nicht, wie es E. (37 271) tut, als Lehre des Aquinaten ausgeben: „Er (der menschliche Wille) ist seiner Natur nach als geistiges Streben auf das ‚bonum universale‘ angelegt. . . Im Erkenntnisstreben äußert sich die Freiheit des Willens darin, daß der geschaffene Geist über die Erkenntnis jedes endlichen Wesens hinausdrängt zur Erkenntnis der ersten und schöpferischen Wahrheit“ (37). Ebenso wenig wird man mit E. sagen: „Der Glaubenswille Scheebens steht nahe bei dem thomistischen ‚voluntarium‘, das als ‚appetitus naturalis‘ der geistigen Kreatur seinem Wesen nach von der Urheberchaft Gottes bestimmt ist und bestimmbar bleibt“ (149 f.). Freilich fehlen auch nicht andere Stellen, bei denen „der naturhafte Drang des geschöpflichen Geistes zur schöpferischen Güte und Wahrheit“ keine Äußerung der Willensfreiheit sein kann, z. B.: „Tatsächlich bildet das ‚desiderium naturale‘ . . . gerade in seiner gefühlsmäßigen Vagheit den prägnanten Inhalt dessen, was heute ‚religiöse Erfahrung‘ oder ‚religiöses Erlebnis‘ genannt wird“ (39). — E. will (269 f.) aus De ver. q. 14, a. 3 die Frage beantworten, was für ein Wollen nach Thomas den Vollzug der Glaubenszustimmung entscheidet. Thomas sagt: „Inchoatio fidei est in affectione, in quantum voluntas determinat intellectum ad assentiendum his quae sunt fidei. Sed illa voluntas nec est actus caritatis nec spei, sed quidam appetitus boni repromissi“ (ib. ad 10). Der Sinn kann nicht zweifelhaft sein: Der Akt, mit dem der Wille den Glaubensakt befiehlt, ist nicht der Akt der theologischen Tugenden der Liebe oder der Hoffnung, die ja naturgemäß erst auf den Glaubensakt folgen, sondern er ist der Akt eines andern Strebens nach dem verheißenen Gut. E. zitiert den Satz und sperrt die letzten Worte. Dann fährt er fort: „Der Glaubenswille ist also überhaupt keine Tugend und kein ‚actus‘, sondern ‚quidam appetitus‘, und als solcher ist er die ‚inchoatio fidei““. Hier ist ein klarer Thomastext völlig mißverstanden worden. — „Thomas macht freilich keinen merklichen Unterschied zwischen dem Gegenstand der Theologie und dem Gegenstand des göttlichen Glaubens“ (322). Die Thomisten werden anderer Meinung sein. — Was die Scholastiker „entia rationis“ nennen, setzt E. als gleichbedeutend mit „Denkinhalte“ und „Ideen“ (208). — Die Unterscheidung einer doppelten Art von Benennung des Subjekts, „ab eo, quod extra ipsum est“ und „ab eo, quod inest“, erklärt Thomas C. gent. 2, 13. In dem gleichen Sinn versteht Suarez jene „denominatio extrinseca“, die E. mit „Bedeutung“ übersetzt und als „Vorstellung“ erklärt, um daraus den Subjektivismus des neuzeitlichen Theologen zu beweisen (277; vgl. 127 135). — Thomas lehrt nach E.: „Die Erkenntnis und Liebe der Welt als eines bedingten Seins und Gutes ist der höchste Akt der freien Geistnatur“ (271). Thomas lehrt in Wirklichkeit, daß die freie Geistnatur des Engels und auch des Menschen in „statu naturae integrae“, also ohne die „gratia gratum faciens“, sich zur Erkenntnis und Liebe Gottes als des unbedingten Seins und Gutes aufschwingen könnte und würde, während die gefallene Natur allerdings den „amor Dei super omnia“ ohne die Heilsgnade nicht leisten könnte (S. th. 1, 2, q. 109, a. 3). — Diese Auswahl von Beispielen wird gezeigt haben, daß die Terminologie und Denkweise der Scholastik dem Verfasser nicht hinreichend bekannt ist.

Inhaltlich wären in E.s Werk namentlich zwei Stücke zu beachten: einmal die Art, wie er den Molinismus zu widerlegen sucht, sodann seine eigene Theorie und Methodologie, die er für eine echt thomistische Weiterführung der Gedanken Scheebens ansieht. Mit den auffallendsten eigenen Lehren des Werkes hat sich bereits P. Stufler eingehend beschäftigt (ZKathTh [1926] 326–336). Wie dieser zeigt, weichen zwei Meinungen, nicht etwa nebenbei erwähnt, sondern wohl die Hauptthesen des Werkes,

von der allgemeinen Tradition der katholischen Theologie bedenklich ab und sind mit den Äußerungen des kirchlichen Lehramtes schwerlich in Einklang zu bringen. Das ist erstens E.s Auffassung vom „desiderium naturale beatitudinis supernaturalis“, wonach der Mensch ohne die übernatürliche Erhebung in seiner Natürlichkeit verkümmern würde, und zweitens jener „eine Weg“ der Theologie, der auch in der Fundamentaltheologie „unbedingt theologisch“ sein muß, weshalb eine wissenschaftliche Apologetik, welche die Vernunft methodisch vom Glauben isoliert, zu verwerfen ist. Hier schließe ich mich sachlich den Bedenken Stufilers voll und ganz an. Insbesondere sehe ich nicht, wie E.s Ansicht der Lehre des Vatikanums, den gegen Bautain gerichteten Thesen und den vielen von Stufiler angeführten lehramtlichen Äußerungen der Päpste Pius IX., X. und XI. gerecht wird.

Da Stufiler nachgewiesen hat, daß E. in den zwei Hauptthesen, die er gegen die molinistische Ansicht verteidigen will, in Wahrheit allgemeine Lehren der Theologie, wenn nicht der Kirche bestreitet, so bedarf der Molinismus hier keiner weiteren Verteidigung. Desgleichen hat Stufiler gut gezeigt, daß E. die Lehre des Molinismus vom Zusammenwirken göttlicher Gnade und menschlicher Freiheit „durchwegs unrichtig dargestellt und von ihr nur ein Zerrbild gegeben hat“ (331). Daher sei hier nur noch auf die Art hingewiesen, wie E. die „molinistische“ Analysis fidei wiedergibt und aus ihr so weittragende Schlüsse zieht.

Öfters bemängelt E. „das abstrakte liberum arbitrium des Molinismus, jene Quasi-Absolutheit, die sich zu dem Heilswillen Gottes kontraktfähig verhält“ (149; vgl. 34 44). Den Vorwurf der Überspannung des Freiheitsbegriffes sind die Molinisten gewohnt. Staunen aber erfaßt sie, wenn sie von E. erfahren, daß Suarez und De Lugo die entscheidende Bedeutung des freien Willens für das Zustandekommen des Glaubensaktes, die Thomas so scharf betonte (37 269), nicht genug beachteten. Erst Scheeben habe diese wichtige Wahrheit in der Neuzeit wieder zu Ehren gebracht. Immer wieder weise der Kölner Theologe auf die Unzulänglichkeit des Bemühens hin, „den Sinn der gläubigen Zustimmung irgendwie auf einen ‚logischen Schluß‘ zurückzuführen“, und tue eben dadurch kund, daß er gegen Suarez und De Lugo polemisiere (134). E. ist nämlich der Meinung, daß die großen Jesuitentheologen den Glaubensassens zu einem logischen Schluß, ja sogar zu einem „Evidenzerlebnis“ machen (41 43 f.).

Sehen wir Scheeben selbst an. Wo er ex professo vom Glauben als Akt der menschlichen Freiheit handelt (Dogmatik 1, § 45), da führt er als Literatur ausschließlich die drei Jesuiten Suarez, De Lugo und Kleutgen nebst dem Skotisten Frassen an. Diese haben ja auch eingehende und ansprechende Ausführungen über die für den Glaubensakt entscheidende Bedeutung des Willens. Bei Thomas findet Scheeben eher eine gewisse Einseitigkeit, wodurch die affektive Beteiligung des Willens nur angedeutet werde (n. 814). Seine Polemik richtet sich gegen die Hermesische Lehre, die mit Glauben „nur ein logisch notwendiges Fürwahrhalten“ (n. 621) bezeichne, und gegen die „modernprotestantische oder rationalistische, die den Glauben als bloßen Vernunftakt auffaßt“ (n. 784). Wenn Scheeben lehrt, „daß der Glaubensassens nach seinem logischen Charakter nicht als ein mittelbares Urteil oder Schluß (assensus mediatius), sondern als unmittelbares Urteil (assensus immediatus) zu betrachten und zu behandeln ist“ (n. 282), so wendet er sich freilich gegen Suarez, De Lugo und fast alle Theologen der letzten drei Jahrhunderte und trägt eine Lehre vor, die in unsern Tagen durch ihn, aber noch weit mehr durch zwei Jesuiten, Chr. Pesch und Kardinal Billot, mit Recht zu Ehren gekommen ist. Aber E. verwechselt hier zwei ganz verschiedene Dinge. Alle Theologen sind einig, daß der Glaubensassens nicht wie ein Schlußsatz aus

den Präambula als Vordersätzen hervorgeht und erst recht nicht durch die Evidenz der Vordersätze und der Folgerichtigkeit des Syllogismus dem Verstande abgenötigt werden kann. Auch Suarez und De Lugo werden nicht müde, dies zu betonen. Eine weitere Frage aber ist: Welchen innern logischen Bau hat dieser (nur auf Befehl des freien und von der Gnade angeregten und erhobenen Willens zustande gekommene) Verstandesakt? Ist er diskursiv gebaut als formeller oder virtueller Schluß oder ist er ein einfaches, unmittelbares Urteil? Wie immer man sich hier entscheiden möge, die Freiheit des Glaubensaktes, die entscheidende Bedeutung des Willens hat dabei nichts zu befürchten.

In der Darstellung und Kritik der luginischen *Analysis fidei* (48 f.) verwechselt E. unmittelbare Gewißheit und unmittelbare Evidenz. De Lugo bemüht sich zu zeigen, daß vernünftigerweise (freilich nur auf Befehl des freien Willens) den zwei Vordersätzen seines diskursiv gebauten Glaubensaktes unmittelbar mit höchster Gewißheit zugestimmt werden könne. Er bestreitet aber entschieden und muß seiner ganzen Auffassung nach bestreiten, daß der zweite der beiden Sätze jemals so evident werde, daß er die Zustimmung zu sich selber und somit auch zum Schlusssatz dem Verstande abnötigen könne.

Eine Vernachlässigung des freien Willens zu Gunsten des Verstandes ist somit der molinistischen Lehre vom Glaubensakt nicht nachgewiesen worden. Doch „das Neue der *Analysis fidei*“ in der molinistischen Theologie erblickt E. vor allem in der Neigung, Erkennen und Glauben gleich der neuzeitlichen Philosophie fast nur nach der subjektiven Seite zu betrachten. Einseitig von der psychologischen Zuständlichkeit, vom Bewußtsein aus versuche man das metaphysische Wesen des Erkennens bzw. des Glaubens zu erschließen (29). Hier seien die Molinisten die Lehrmeister Descartes' geworden. Das Überwiegen der psychologischen Betrachtungsweise sei nur ein Teilausdruck jenes allgemeinen Anthropozentrismus, der sich in der Renaissance und dem Humanismus offenbart (33). In der Frage, auf welchen Grund sich die unfehlbare Gewißheit des göttlichen Glaubens stütze, habe die Berufung auf den eingegossenen übernatürlichen Habitus den molinistischen Theologen nicht befriedigen können. „Es kam auf den bewußten Akt und nicht auf den gnadenhaften Habitus an. Das theologische Sein und Wesen des Glaubensaktes mußte von der Betrachtung seines realpsychologischen Vollzuges aus erreicht werden“ (34). Da der Akt einer göttlichen Tugend letztlich in Gott gründen muß, „so spitzte sich jenes Fragen darauf zu, wie der bewußt Gläubige der übernatürlich-göttlichen Wesenheit oder Beschaffenheit seines Zustimmungsgrundes gewiß werden könne“ (35). Die Glaubwürdigkeitsgründe gehören ihrer Natur nach in den Bereich des menschlichen Vernunftwissens. „Wie soll dann aber der Christenmensch des eigentlich göttlichen Grundes, der ihn zum Glauben bewegt, gewiß werden können?“ Diese Frage, die die Theologen des 16. und 17. Jahrhunderts in außergewöhnlichem Maße beschäftigte, wurde durch eine psychologische Analyse des Glaubensaktes zu lösen gesucht (36). „Der Ursprung des christlichen Glaubens aus der rein göttlichen Wirksamkeit der äußern und innern Offenbarung verlor damit seine Selbstverständlichkeit. Die neue Theologie war vor die Aufgabe gestellt, die wesenhafte Übernatürlichkeit des göttlichen Glaubens vornehmlich unter dem Gesichtspunkt ihrer Beziehung auf die bewußte Erfahrung darzustellen und den letzten Gewissheitsgrund irgendwie in dem gläubigen Bewußtsein selbst aufzuzeigen“ (40). So trägt denn Suarez „seine Lehre von der Übernatürlichkeit des Glaubens nur deshalb vor, um die Gewißheit des Glaubens als ein Evidenzerlebnis eigener und einziger Art herauszustellen“ (41). Auch in der „*analysis fidei*“ De Lugos erscheint der religiöse Glaube als „höchstes Gewissheitserlebnis“ (43). Der molinistische Theologe sieht eben im göttlichen Glauben „das Problem des absolut gewissen Bewußtseins“ und steht deswegen „in näch-

ster Verwandtschaft“ zu dem philosophischen Kritiker Descartes. Der gemeinsame Vater beider ist der Renaissance-Mensch, „dessen anthropozentrische Anlage sich in den Söhnen barock auswirkt“ (45). Die Ähnlichkeit zwischen der „analysis fidei“ des Molinisten und der „analysis scientiae“ Descartes' „läßt sich bis in Einzelheiten hinein verfolgen“ (46). Damit ist auch die innere Beziehung zwischen der molinistischen Spätscholastik und der Aufklärung nachgewiesen (49). „Im Katholizismus des 16. und 17. Jahrhunderts, in der Welt der Molina, Suarez, Descartes, Malebranche, Vico ... ist der Mensch des Selbstgefühls groß geworden“ (55).

Was soll man zu dieser kühnen Linienführung sagen? Richtig ist nur, daß man seit dem 16. Jahrhundert anfang, die Frage der Glaubensanalyse eingehender zu behandeln. Thomas hatte sie nur gestreift, Scotus wohl scharf gestellt, aber sehr unbefriedigend beantwortet. Selbstverständlich ist für die neuzeitlichen Theologen die „analysis fidei“ im engeren Sinne nicht der ganze „tractatus de virtute fidei“. Auch alle andern Fragen dieses Traktats werden von ihnen behandelt, und zwar durchweg eingehender als im Mittelalter. So auch alle Fragen, die sich auf den eingegossenen Habitus beziehen; ferner in Bezug auf den Akt nicht bloß seine Gewißheit, sondern ebensogut seine Freiheit, seine Übernatürlichkeit, seine Dunkelheit, seine Notwendigkeit usw. Die eigentliche Analyse des Glaubensaktes wird von den neueren Scholastikern nicht als psychologische Frage behandelt, sondern als logische. Diese Teilfrage des theologischen Traktats vom Glauben will den Glaubensakt gerade nach der logischen Seite untersuchen, ihn auf seine logischen Prinzipien zurückführen, wie die andere Frage von der Übernatürlichkeit des Glaubensaktes ihn auf seine übernatürlichen Ursachen zurückführt. Da ist nun der schwierigste Punkt: Wie läßt sich die feststehende Gewißheit über alles mit der ebenso feststehenden Vernunftgemäßheit dieses Aktes, der doch ein „rationabile obsequium“ ist, vereinbaren? genauer: Warum ist es nicht gegen die gesunde Vernunft, gegen die Regeln der Logik, daß auf Präambula von zunächst bloß menschlicher Gewißheit eine über alles feste Zustimmung göttlicher Art im eigentlichen Glaubensakt folgt? Daß bei dieser Einzeluntersuchung die Gewißheitsfrage im Vordergrund steht, ist so selbstverständlich wie nur irgend ein identischer Satz. Gewißheit im eigentlichen Sinne ist aber ein „status mentis“, also eine „psychologische Zuständigkeit“, und das war sie in der mittelalterlichen Theologie so gut wie in der neuzeitlichen. Wenn man die bewußt gegebene über alles gewisse Zustimmung als logisch berechtigt nachweisen will, dann muß man eben von der „Bewußtseinsphäre“ ausgehen. Sich in dieser Frage auf die „rein göttliche Wirksamkeit“ berufen, ist keine „Selbstverständlichkeit“ des Mittelalters, sondern eine *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος* oder überhaupt der Verzicht auf eine Lösung. Wenn mittelalterliche Theologen so voranzugehen scheinen, so dürfte das beweisen, daß sie sich unserer Frage noch nicht bewußt geworden waren. Von einer „einseitigen Zuspitzung“ der Lehre vom Glauben auf das subjektive Gebiet und die Gewißheitsfrage kann somit in der „Barockscholastik“ nicht die Rede sein.

E. hätte übrigens gut daran getan, bei seinen diesbezüglichen Ausführungen die bekannten scholastischen Unterscheidungen nicht zu übersehen. Von der Gewißheit „ratione adhaesionis“, der auf objektiver Evidenz oder auf glaubwürdigem Zeugnis beruhenden festen Verstandeszustimmung, unterscheidet sich die „certitudo ratione infallibilitatis“, die nur metonymisch „Gewißheit“ genannt wird. Soweit von dieser letzteren Gewißheit beim Glauben die Rede ist, führt sie selbstverständlich niemand auf Bewußtseinsinhalte zurück. Unter der Rücksicht der Unfehlbarkeit besitzt der Glaube eine „certitudo super omnia“, weil Gottes Wort objektiv aufs allerfesteste mit der Wahrheit verbunden ist und die übernatürlichen Prinzipien des Glaubens, der eingegossene Habitus und die aktuelle Gnade, die stärkste Bürgschaft für die Wahrheit des Geglauten bieten.

Wenn irgend eine Theologie „vor die Aufgabe gestellt war, die wesenhafte Übernatürlichkeit des göttlichen Glaubens vornehmlich unter dem Gesichtspunkt ihrer Beziehung auf die bewußte Erfahrung darzustellen“, dann war und ist es die thomistische, der sich freilich in diesem Stücke Suarez mit manchen Jesuiten angeschlossen hat. Wer die wesenhafte Übernatürlichkeit der Heilsakte aus dem übernatürlichen Formalobjekt ableitet, der sollte allerdings ein solches Objekt, zum mindesten bei dem Verstandesakt der Glaubenszustimmung, in der bewußten Erfahrung aufweisen. Diese Schwierigkeit wurde und wird von den Anhängern Molinas gegen jene Meinung erhoben, und deren Vertreter, Suarez, die Salmantizenser, heutzutage z. B. Alex. Mercier O. P. und vor allem Garrigou-Lagrange O. P. haben nur sehr unbefriedigend darauf zu antworten gewußt (s. H. Pinard S. J. in den *RechScRel* 1913, 443 ff.). Molina dagegen, De Lugo, De Ripalda und die heutigen Jesuiten ganz überwiegend suchen die wesenhafte Übernatürlichkeit in dem ontologischen, physischen Sein der Heilsakte, somit in etwas, was sich prinzipiell der Erfahrung, dem Bewußtsein entzieht. Diese durch und durch wesenhafte Übernatürlichkeit darf man nicht eine bloße „Vergoldung“ nennen, wie E. mit einigen Thomisten tut (S. 44 und S. 274, Anm. 18).

E. ist überzeugt, Suarez und De Lugo seien bereits stark von dem Subjektivismus der Neuzeit angesteckt gewesen. Er hält sie, wenn noch nicht gerade für vollständige Kritizisten und Idealisten, so doch wenigstens für ausgesprochene Konzeptualisten. Dieses Vorurteil hindert ihn, die klaren Ausführungen jener durchaus realistisch denkenden Theologen richtig zu verstehen. Das möge an dem Abschnitt S. 47 nebst den Anmerkungen 22 und 24 (S. 275 ff.) genauer gezeigt werden. De Lugo redet an der S. 275 angeführten Stelle (*De virtute fidei divinae disp. 1, s. 4, n. 47*) von der „*veritas obiecti apparens*“. Der Sinn ist nach dem ganzen Zusammenhang absolut klar. „*Apparens*“ heißt hier so viel wie „*sese clare manifestans*“. Es handelt sich um die „*veritas obiectiva clare visa*“, d. i. um die objektive Evidenz des Sachverhalts. Da die objektive Evidenz für den Realisten das allgemeine Kriterium der Wahrheit und das letzte Gewißheitsmotiv ist, so bietet die „*veritas rei apparens*“ die sichere Bürgschaft, daß der Sachverhalt objektiv richtig aufgefaßt worden ist und ohne Gefahr des Irrtums durch ein gewisses Urteil behauptet werden kann. Die „objektive Wahrheit“ und das „Erscheinen“ haben hier wirklich keine Anführungszeichen nötig. Nicht „merkwürdig“ ist es, sondern gemäß der realistischen Erkenntnistheorie ganz selbstverständlich, daß die „objektive Wahrheit“ nicht nur, wie E. sagt, auf zwei, sondern, wie De Lugo a. a. O. sagt, sogar auf drei „verschiedene, aber an sich äquivalente Weisen „erscheinen“ kann“, nämlich erstens, indem ein einfaches Objekt in sich selber klar gesehen wird (*apprehensio simplex*); zweitens, indem die objektive Realität zweier Begriffe durch eine „*apprehensio comparativa*“ erkannt wird und somit ein Prädikat von einem Subjekt dem objektiven Sachverhalt entsprechend ausgesagt werden kann (*iudicium*); drittens endlich (warum E. diesen Teil des aus De Lugo angeführten Satzes ausläßt, ist nicht ersichtlich): „*vel denique debet apparere illa veritas per aliud, quod sit connexum cum illa et appareat in se*“, so daß durch ein ausdrückliches oder virtuelles Schlußverfahren aus dem unmittelbar Erkannten die objektive Wahrheit eines andern, damit verbundenen Sachverhaltes erschlossen werden kann (*ratiocinium*). Aus diesen Selbstverständlichkeiten der Erkenntnislehre glaubt E. so weittragende Folgerungen für den Subjektivismus De Lugos ziehen zu können. Es ist ein großer Unterschied, ob ein scholastischer Realist oder etwa ein moderner Idealist von „Begriffen“ redet. Im Sinne des ersteren „begreift“ oder „erfaßt“ der Begriff eben die Wirklichkeit, den Sachverhalt. Wenn Gott „in seinem Begriff“ das vollkommenste Wesen ist, dann heißt das für den Scholastiker: Er ist dies

in aller Wahrheit und mit metaphysischer Notwendigkeit, da unsere Verstandesbegriffe die metaphysisch notwendigen Wesenheiten der Dinge erfassen. Was bedeuten also die Rufzeichen in dem S. 275 aus De Lugo zitierten Satze: „Si enim penetrantur termini, quod scilicet Deus in suo conceptu (!) sit ens primum summe perfectum et cumulus perfectionum, et simul apprehendatur (!), quod veracitas summa sit maxima perfectio naturae intellectualis, statim ex terminis constat: Si sit Deus, debere esse summe veracem“? E. ist es hier ohne Zweifel nicht gelungen, die scholastischen Termini richtig zu erfassen und zu verwerten. Seine Verwunderung ist unbegründet, seine Beweisführung hinfällig.

Auch die Irrtumslehre der Jesuitenschule verrät nach E. (276 ff.) den neuen und zwar cartesischen Geist. „Die Unvollkommenheit des Irrrens besteht nach dieser Ansicht vorzüglich darin, daß der Wille nicht genügend von seiner Freiheit Gebrauch macht, das Urteil auf die klaren und deutlichen Vorstellungen im Bewußtsein zu beschränken“ (47). Das ist ungenau und einseitig ausgedrückt. Im Sinne Descartes' mag so geredet werden können; im Sinne der realistischen Jesuitenphilosophie wäre mindestens zu sagen gewesen: „das Urteil auf die klar und deutlich durchschauten Sachverhalte zu beschränken.“ Sodann unterscheidet Suarez an der angeführten Stelle (De opere sex dierum I. 3, c. 10, n. 5) zwei Quellen der Täuschung: „Dici potest breviter dupliciter contingere in homine deceptionem: primo involuntarie simpliciter; secundo aliquo modo voluntarie.“

Die These der Irrtumslosigkeit Adams vor dem Sündenfalle wird von der Hoch- und der Spätscholastik verfochten. Aber die Begründung dieser These ist nach E. in beiden sehr verschieden. Die Hochscholastik soll die Möglichkeit der Täuschung und des Irrtums als solche für unvereinbar mit der Integrität der geistigen Natur erklären. „Hin und wieder, doch nur beiläufig wird noch auf den göttlichen Beistand hingewiesen, der überdies Adam davor geschützt habe, in den an sich dem endlichen Geiste uneinsehbaren Dingen ein falsches Urteil zu fällen“ (276). — Man fragt sich: Weshalb dann überhaupt noch ein besonderer göttlicher Beistand, wenn die Natur schon die Möglichkeit des Irrrens ausschließt? Und das „beiläufig“ lautet bei Thomas „principalius“: „In his, quorum notitiam non habebat (Adam), a deceptione defendi poterat partim ab interiori, quia intellectus in alteram partem inclinatus non esset nisi a sufficienti motivo; partim et principalius a divina providentia, quae eum a deceptione servasset immunem“ (De ver. q. 18, a. 6 ad 12). Hier ist keinerlei Gegensatz zwischen Thomas und Suarez. Beide vertreten die These, „Adam habe notwendig einer besondern göttlichen Vorsehung bedurft, um vor falschen Urteilen bewahrt zu bleiben“. Die Begründung dieser These durch Suarez ist nach E.s Urteil „für die Geschichte des neuzeitlichen Geistes von außerordentlichem Wert“ (276).

In Wirklichkeit verläuft die Begründung bei Suarez (De opere sex dierum I. 3, c. 10) etwa so: Es genügt nicht, die Irrtumslosigkeit Adams auf Urteile über Sachverhalte zu beschränken, die ihm einleuchteten (n. 1 2); mit Thomas, Bonaventura usw. ist zu sagen: Auch in Bezug auf nicht evidente Sachverhalte konnte Adam kein falsches Urteil fällen (3). Das war freilich nur durch eine übernatürliche Gabe möglich. Natürlicherweise hat der Mensch über viele Gegenstände auch des natürlichen Wissens nur ein opinatives Urteil, das aus sich der Gefahr des Irrtums unterliegt. Darum wird, wer oft bloße Meinungen ausspricht, sich auf die Dauer gewiß gelegentlich täuschen (4). Wo Thomas die Notwendigkeit jener übernatürlichen Gabe beweist, achtet er zumeist auf den ganz unfreiwilligen Irrtum. Der einigermaßen freiwillige Irrtum wird dann ja um so leichter im Urstand vermieden (5). Nachdem Suarez noch andere Gründe gebracht (6), beginnt er zu erörtern, worin denn nun jene Gabe bestanden

habe. Bloße „*dona habitualia*“ konnten nicht für alle Fälle ausreichen. Darum muß man außerdem annehmen „*peculiarem Dei providentiam ac protectionem, per quam in omni occasione errandi* (die bekanntlich bei voller Evidenz nicht vorliegt) *hominem a deceptione servaret*“ (7). Auch eine bloße „*opinio*“ oder „*aestimatio*“ ist, wenn sie mit dem beurteilten Sachverhalt nicht übereinstimmt, schlechthin falsch, daher ein Irrtum, eine Täuschung, mit der Vollkommenheit des Urstandes unverträglich. Adam durfte somit über einen ungewissen, durch bloße Vermutungen sich als wahrscheinlich darbietenden Sachverhalt überhaupt kein Urteil fällen, weder ein gewisses noch ein ungewisses, und er konnte auch (mit Hilfe der eingegossenen *Habitus* und der besondern Vorsehung) „*in omni simili occasione*“ (wo der Sachverhalt nicht evident, sondern bloß wahrscheinlich war) sich mit größter Leichtigkeit eines jeden Urteils über den Sachverhalt selbst (de re ipsa) enthalten (8).

Bis soweit stimmt Suarez gänzlich mit Thomas überein. Dieser hatte einfach gesagt: Wo der erste Mensch keine „*notitia*“, kein sicheres, evidentes Wissen hatte, da mußte er von innen heraus und „*principalius*“ von außen her durch die göttliche Vorsehung vor Irrtum bewahrt werden (s. oben). Wie das geschah, sagt Thomas nicht näher; doch ist klar, daß er es auch so versteht: Adam urteilte nur dann, wenn er Gewißheit hatte. So z. B. a. a. O. ad 1: In Adam wäre nicht nur keine falsche Meinung, sondern überhaupt keine bloße Meinung gewesen; was immer er erkannt hätte, würde er mit Gewißheit erkannt haben. Ferner S. th. 1, q. 94, a. 4 ad 5: Wenn jemand Adam etwas Falsches gesagt hätte, dessen Richtigkeit dieser nicht mit Gewißheit hätte erkennen können, dann würde der Stammvater etwa bloß geurteilt haben, jenes sei möglich, und dadurch würde er nicht geirrt haben. Hier deutet Thomas bereits an, was Suarez in seiner ausführlichen Untersuchung weiterführt: Im Falle der Nichtevidenz, der bloßen Wahrscheinlichkeit eines Sachverhaltes mußte Adam, um vor Irrtum sicher zu sein, sich des Urteils über den Sachverhalt selbst enthalten. Das heißt aber nicht, daß er in diesen Fällen überhaupt nichts beurteilen durfte. Über den äußern Schein, über die Wahrscheinlichkeit, die sich aus „*coniecturae*“ ergibt, über den Grad solcher Wahrscheinlichkeit usw. konnte er auch in derlei Fällen ohne Gefahr zu irren urteilen. Diese Urteile waren ja nicht bloße „*iudicia coniecturalia*“, sondern wirklich evident. Freilich wird durch Wahrscheinlichkeitsgründe nicht der Sachverhalt selbst evident. Was hier evident wird, sind für die Sache bloß „*denominationes extrinsecae*“, aber als solche kann man sie ohne Gefahr des Irrtums von ihr aussagen. So kann man die Sache „*probabilis*“ oder „*verisimilis*“ nennen. Derlei Urteile konnte also der erste Mensch „*de huiusmodi rebus*“, über nichtevidente Sachverhalte haben, weil in ihnen keine Gefahr des Irrtums vorlag (8).

Das ist jene Begründung, die nach E.s Ansicht den cartesischen, neuzeitlichen Geist des Suarez entscheidend dartun soll. Aber er überträgt zu Unrecht das, was Suarez von der Vermeidung des Irrtums in den Fällen eines nicht-evidenten Sachverhalts richtig ausführt, auf das ganze Erkennen Adams: „Die besondere göttliche Leitung des Paradiesesmenschen sieht Suarez darin, daß sie ihn von der entschiedenen Bejahung oder Verneinung eines objektiven Sachverhalts abgehalten habe.“ „Auf den Einwurf, ein bestimmtes Urteil über einen objektiven Sachverhalt sei doch praktisch notwendig und natürlich: *respondemus, in natura lapsa fortasse (!) ita esse, ante lapsum autem non ita fuisse. Quia ad omnem usum prudentiae et rerum agendarum in rigore sufficit prius iudicium de rei probabilitate, verisimilitudine aut suspicione; et ita cessat necessitas alterius iudicii de re ipsa secundum se*“ (über das „Ding an sich“)“ (277). Der letzte aus Suarez (n. 9) angeführte Satz spricht die Selbstverständlichkeit aus, daß man, um klug, sittlich usw. handeln zu können,

keine theoretische Evidenz vom Sachverhalt zu haben braucht. Selbst die Tutoristen verlangen das nicht. Auch E. gibt es S. 127 zu: „In der Moral war es freilich statthaft und unter Umständen sogar notwendig, als wirklicher und nicht nur als ‚Als-ob‘-Probabilist aufzutreten. Hier war das Gebiet, wo das Urteil im methodischen Zweifel von jedem sachlich unterschiedenen Ja oder Nein zurückgehalten und in den Bezirk des Intentionalen, der ‚denominaciones‘, wie Suarez die ‚Bedeutungen‘ nennt, eingeschlossen werden konnte, ohne daß die daseiende Ordnung gefährdet wurde.“ E. hat offenbar übersehen, daß Suarez (a. a. O.) vom „usus prudentiae et rerum agendum“, also von der Praxis redet.

Aus den Beweisen, deren Stichhaltigkeit eben geprüft wurde, zieht E. die Folgerung: „Es bedarf wohl keiner Ausführung, daß die Ansichten Descartes' über das Urteil, den Garantie-Gott, den ‚methodischen Zweifel‘, auf dem Hintergrunde dieser zeitmächtigen Theologie schärfere Konturen annehmen. . . . Die außerordentliche Gnadenvorsicht, die das Urteilen des ersten (idealen) Menschen innerhalb der Grenzen der ‚Erscheinungen‘ (‘apparentiae‘) und der ‚reinen Vernunft‘ (‘tunc iudicium non est coniecturale sed evidens‘) gehalten hat, brauchte nur von einem Philosophen als ‚Beruf‘ erlebt zu werden, und der methodische Erkenntniskritiker Descartes, ‚Der Adam im Paradiese der Philosophie‘ war fertig“ (277 f.). — Nach dem Gesagten ist wohl nicht daran zu zweifeln, daß E. Suarez und die Jesuitenschule mißverstanden und ihnen aus Mißverständnis Unrecht getan hat.

Das gleiche gilt auch in Betreff des methodischen Zweifels. Es wird nicht klar, ob E. Hermes einen ernstgemeinten oder einen bloß methodischen Zweifel zuschreiben will. S. 125 sagt er: „Mit dem Ausdruck ‚dubium positivum‘ ist hier der wirkliche und ernstliche Zweifel gemeint. Wie wirklich und ernstlich Hermes es mit seinem Zweifel gemeint hat, ist in dem Vorwort zur ‚Philosophischen Einleitung‘ geradezu aufdringlich geschildert.“ Doch wenn dann Perrone und Kleutgen „das Falsche an dem ‚dubium hermesianum‘ gerade darin sehen, daß es ein wirklicher und ernstlicher Zweifel sei“, dann wird bereits S. 126 gegen die zwei Jesuiten gesagt: „Dieses (dubium hermesianum) ist, so ernstlich es sich auch gibt, dennoch ‚bloß‘ methodisch gemeint.“ Wie E. die zwei entgegengesetzten Prädikate in demselben Subjekt vereinbart, wird nicht klar. Zweifellos ist aber, daß er der Jesuitenschule die geistige Urheberschaft dieses in Hermes von der Kirche verurteilten allgemeinen Zweifels zuschreibt. „Dieser ‚methodische Zweifel‘, der kein Zweifel ist, sondern nur zweifelhaft aussehen soll, gehört . . . zum notwendigen Inventar der molinistischen Scholastik. Sonst ist er unbekannt. . . . Ebenso wird er von der thomistischen Scholastik nicht anerkannt: vgl. Th. M. Zigliara O. P., *Summa philosophica* I, ed. 9 (Paris 1893) 150 f. 198 ff.; der Aufsatz A. Montagne, *Le doute méthodique selon S. Thomas d'Aquin*, in *Revue thomiste* 1910, war nicht zu erreichen“ (300 f.).

Man vergleiche Zigliara und wird finden, daß er wie alle Scholastiker, Thomisten und Molinisten, den methodischen Zweifel anerkennt und schätzt, daß er (a. a. O.), wiederum mit allen Scholastikern, Thomisten und Molinisten, bloß den ganz allgemeinen methodischen Zweifel als Anfang der Wissenschaft verwirft. Die Lehrbücher der Logik und Erkenntnistheorie pflegen eine solche These gegen Descartes aufzustellen (z. B. der Jesuit C. Frick, *Logica th.* 12). A. Montagne O. P. bietet in dem genannten Artikel eine längere Ausführung über die Lehre des hl. Thomas vom methodischen Zweifel. Thomas schreibt einen eingehenden Kommentar zu dieser bereits von Aristoteles aufgestellten Lehre (In 3. *Metaphys. lect.* 1). Auch Augustin läßt Evodius methodisch zweifeln: „Ita quae-ramus, quasi omnia incerta sint“ (De lib. arb. 2, 2). Die Einwände, die E. gegen den methodischen Zweifel erhebt, und der Spott, den er über ihn

ausgießt (am meisten 126—128), richten sich in Wahrheit gegen die übereinstimmende Methode aller Schulen und Richtungen innerhalb der katholischen Philosophie und Theologie, die hier den Meistern Aristoteles, Augustin und Thomas folgt.

Ein Eingehen auf Scheebens Verhalten zur Theologie der Jesuiten, seiner Lehrer, würde ein anderes Bild ergeben, als es E. im dritten Kapitel gezeichnet hat. Hier sei nur diese Feststellung gemacht zusammen mit der andern, daß Scheeben in den Jesuitenschulen der Gegenwart höchste Verehrung genießt als einer der größten deutschen Theologen des 19. Jahrhunderts.

H. Lange S. J.

Peterson, Erik, Was ist Theologie? 8° (32 S.). Bonn 1925, Friedrich Cohen. M 1.80.

Manches in dieser kleinen Schrift kann, vorausgesetzt, daß die Worte hüben und drüben denselben Sinn haben, auch der katholische Theologe unterschreiben, so den Satz, daß die (dogmatische) Theologie dreierlei voraussetzt, „nämlich: daß es Offenbarung, daß es Glaube und daß es Gehorsam gibt“ (9); ferner, daß es „Theologie sinnvoll nur unter der Voraussetzung einer realen Erkenntnismöglichkeit gibt“ (9). Eine Bindung der Dogmatik an „den Idealismus der klassischen deutschen Philosophie“ wird abgelehnt (10). Der Glaube könnte nie eine wirksame Voraussetzung für Theologie sein, „wenn er nur ein blindes Fühlen, ein vages Vertrauen oder ein dunkles Erleben wäre“ (11). Christus hat „von Gott“ geredet in doppeltem Sinne: über Gott und kraft eigener göttlicher Vollmacht; dies Letztere scheint wenigstens der Sinn des etwas geheimnisvollen Satzes zu sein: „daß, wenn er (Christus) etwas ‚von‘ Gott sagt, dieses ‚von‘ Gott Gesagte nun zugleich von Gott gesagt ist“ (15). Es gibt eine von Christus der Kirche übertragene Lehrgewalt, „in der das Dogma vorkommt“, was bedeuten soll: „Nicht alles kirchliche Lehren ist damit schon Dogma, sondern nur das, das auf ein Reden Christi zurückführt“ (22). Die Kirche ist sichtbar (Anm. 24). Jetzt fehlt nur noch: diese sichtbare Kirche Christi ist einzig die katholische Kirche, dann stehen wir bei der Auffassung von der (dogmatischen) Theologie, die im Satze des hl. Thomas (S. th. 1, q. 1, a. 7) zum Ausdruck kommt: Die Prinzipien der Theologie sind die Glaubensartikel. Das bedeutet: die dogmatische Theologie ist jene Wissenschaft, die zu ihren Prinzipien oder Obersätzen die von der katholischen Kirche unfehlbar verkündeten göttlich geoffenbarten Wahrheiten nimmt und von hier aus argumentiert: „Ex articulis fidei haec doctrina ad alia argumentatur“ (S. th. 1, q. 1, a. 8 ad 1). Sehr zu billigen ist das Bestreben des Verfassers, der von K. Barth aufgestellten These: „Wir sollen als Theologen von Gott reden. Wir sind aber Menschen und können als solche nicht von Gott reden . . .“ entgegenzutreten (5). Er warnt vor einer falschen Dialektik, die alles in Schein und Möglichkeit verwandelt (7), vor einer pantheistischen Deutung des aus Gott Redens (15) und vor einer phantastischen Verkehrung des Dogmabegriffes (23).

Anderes kann der katholische Theologe nicht billigen, z. B. daß die Lösung der Theologie „aus ihrer Verbindung mit den zweifelhaftesten aller Wissenschaften, den sog. Geisteswissenschaften“ (23) gefordert wird. Allerdings, wenn nur die Wahl bestände: entweder keine Philosophie oder „der Idealismus der klassischen deutschen Philosophie“ (10), dann wäre keine Philosophie das geringere Übel. Aber vor diese Wahl ist der Theologe Gott sei Dank nicht gestellt. Es gibt eben eine gesunde Philosophie. Und ohne sie kommt die Theologie bei ihrem Argumentieren nicht zu recht. — Der Satz: „Die Bibel ist nun auf der andern Seite auch nicht Gottes Wort. Denn Gottes Wort ist nur der Logos“ (17), spielt doch zu sehr mit dem doppel sinnigen Ausdruck: Gottes Wort. Die Bibel ist Gottes Wort, das geschriebene Wort Gottes.

A. Deneffe S. J.

1. Émile Coué, *La maîtrise de soi-même par l'autosuggestion consciente*. 91^e mille. 12^o (119 S.) Paris, Oliven.
2. Charles Baudouin, *Psychologie der Suggestion und Autosuggestion*. Übersetzt von Paul Amann. 8^o (452 S.) Dresden 1926, Sibyllen-Verlag.

Die beiden Bücher —, die schlichte Darstellung des Praktikers Coué selbst und die wissenschaftliche Begründung des Genfer Professors Baudouin — sind die grundlegenden Schriften der neuen Suggestionslehre, die durch ihre Wunderkuren einen Weltruf erlangt hat.

Nr. 1 enthält zunächst einen kleinen Aufsatz Coués, der in naiver Sprache seine praktischen Kuren mitteilt und begründet; es folgen von seinen Schülern gesammelte Berichte über die Erfolge der Methode und über Vorschriften des Meisters. Wegen der Tragweite der entwickelten Lehren müssen wir das Büchlein etwas eingehender vornehmen.

In der einleitenden Theorie hören wir: Im Menschen existieren zwei absolut verschiedene Wesen, das Bewußtsein und das Unbewußte. Das Unbewußte oder die Einbildungskraft offenbart sich z. B. in den Handlungen des Betrunkenen, von denen er nachher nichts mehr weiß; es nimmt die Suggestionen gläubig an und führt sie im Organismus durch. Das Bewußtsein dagegen enthält den Willen, der bei Widerstreit mit der Einbildungskraft ausnahmslos unterliegt. So ist es beim Höhenschwindel, gegen den alle Willensanstrengung erfolglos ist, weil in der Einbildungskraft die Vorstellung des Fallens herrscht, die sich durchsetzt. Allgemein muß die Suggestion des andern sich immer erst in eine Autosuggestion umsetzen, von einem angenommen werden, damit sie zur Wirkung kommt. Eine Krankheit kann an einer solchen Suggestion liegen, indem man an sie glaubt; so beim Stottern. Andererseits kann eine richtige Suggestion die Gesundheit hervorbringen, auch wo die Ärzte die Heilung aufgaben. — Die letzten Gedanken enthalten zweifellos viel richtiges: daß man Ideen, die durch Furcht immer erneuert werden, durch bloße Logik verscheucht; daß Willensanstrengungen gegen gewisse Angstsuggestionen vergeblich sind; auch daß Suggestion eine große Heilwirkung hat. Hier wird nur die unentbehrliche Selbstsuggestion eingeschaltet, die das eigentliche Wunder vollbringt.

Das Eigentümliche bei Coué ist nun seine Ausführungsmethode. Zunächst sucht er im Kranken durch Vorversuche die Überzeugung von der Kraft seiner Vorstellungen zu befestigen: er läßt ihn zu Boden fallen bloß dadurch, daß er sich das Fallen beständig einredet. Dann folgt die allgemeine Heilsuggestion, die er an die versammelten Kranken zugleich richtet. Während sie mit geschlossenen Augen in Halbschlaf dasitzen, schildert er die kommende körperliche und geistige Gesundheit in allen Einzelheiten. Nachher wendet er sich noch der Reihe nach an jeden einzelnen Kranken und fügt eine besondere Heilsuggestion für sein Leiden bei. Mit dieser ärztlichen Heilsitzung, die nach Bedarf noch öfters wiederholt wird, gibt er sich aber nicht zufrieden, sondern verlangt von allen die Wiederholung der Selbstsuggestion jeden Morgen direkt nach dem Erwachen und jeden Abend vor dem Einschlafen; jeder muß dann zwanzigmal die Formel wiederholen „es wird mir alle Tage in jeder Beziehung immer besser gehen“. Das sind die Hauptleistungen. Kommt untertags einmal ein Anfall eines körperlichen oder seelischen Leidens, so wird vorgeschrieben, sich sofort geistig zu sammeln und möglichst schnell die Worte zu wiederholen „das geht vorbei“, bis es Erfolg hat.

Die nach dieser Methode erzielten Erfolge sind erstaunlich; nicht bloß nervöse und funktionelle Leiden, wie einst Bernheim angab, sondern selbst organische bessern sich allmählich und heilen oft schließlich völlig; tuberkulöse Wunden vernarben, Herzleiden, Tuberkulose in hohem Grade werden geheilt.

Coué prägt seinen Kranken ein, nicht er heile sie, sondern das tun sie selbst durch ihre Autosuggestion. Ein Mißerfolg beweist deshalb nur, daß sie noch nicht die Vorstellung recht zu bilden verstanden. Auch für die Erziehung empfiehlt er den Eltern, ihren Kindern im leichten Schlaf, ohne sie zu wecken, die brauchbaren Suggestionen zu geben.

Die hier berichteten Heilerfolge übertreffen um nicht wenig das, was die alte Hypnose leistete. Man kann einwenden, daß jedes sensationelle Heilverfahren ähnliche Listen aufstellt. Über den Wert dieser Behauptungen müssen wir natürlich der Medizin das Urteil überlassen. Dagegen hat über die merkwürdige Gegenüberstellung von Autosuggestion und Willensanstrengung doch die Psychologie mitzureden. Was hier so genannt wird, sind in Wirklichkeit nicht zwei verschiedene Seelenkräfte, sondern nur zwei verschiedene Arten, wie der verständige Wille ein Hindernis bekämpfen kann, entweder mehr direkt oder mehr indirekt. Wenn ich mir die Couésche Suggestion gebe, fehlt der Wille nicht; die Annahme des Verfahrens und das Durchhalten darin ist Sache meines Vorsatzes. Daß aus dem Willensvorschatz eine körperliche Wirkung folgt, ist in allen Fällen ein unbewußter Prozeß, ob es sich um die willkürliche Bewegung des Armes handelt (vermittelt einer Assoziation) oder um die vegetative Beeinflussung eines Organs, für die wir den Mechanismus noch nicht kennen.

Worin besteht also der scheinbare Gegensatz von Wille und Einbildung? Wenn ich den Schwindel und seine Folge, die Unsicherheit der Bewegung, nicht einfach wegbeheben kann, so liegt das an den Furchtvorstellungen, die wie eine fixe Idee gegen den Willen immer wiederkommen, die mich beständig an das Fallen denken lassen und es so begünstigen. Das direkte Ankämpfen mag das selbst schädlich sein, weil die ungeschickten und deshalb erfolglosen Bemühungen die Furcht und Verwirrung steigern, und so die Vorstellung des Fallens erst recht lebhaft und wirksam werden lassen. Ein indirektes Ankämpfen gegen Furchtvorstellungen ist die Suggestion. Man glaubt dem, den man ungeahnte Wunder tun sieht; man sagt sich unter günstigen Umständen, wo keine augenblickliche Gefahr verwirrt, immer wieder vor, daß man richtig handeln werde. So kann es kommen, daß später im Augenblick der Handlung die richtigen Gedanken von selbst auftauchen, selbstverständlich, vertraut erscheinen, daß Einwendungen nicht auftauchen oder gleich abgewiesen werden oder keinen Eindruck machen, wie beim geübten Dachdecker, beim geübten Radfahrer, die aus Erfahrung keine Gefahr fürchten.

Für die Bildung dieser Heilsuggestion ist ein schlafähnlicher Zustand deshalb nützlich, weil darin die Kritik mehr zurücktritt. Richtet sich die Heilsuggestion auf eine „nervöse“ Krankheit, so macht die Wirkung keine Schwierigkeit; da beruht ja die Krankheit auf einer unwillkürlichen Suggestion, die durch gleiche Gegenmittel zu entwurzeln ist. Dann kann es selbst zu plötzlichen Heilungen kommen, die wie Wunder aussehen. Das Neue ist der Einfluß der Heilsuggestion auch auf organische Leiden, der nach den Berichten kaum zu leugnen ist. Da weist Coué auf schon bekannte Einzelfälle hin, wo eine Vorstellung plötzliche organische Wirkungen zeigte, wie bei der Dermographie.

Nr. 2: Die folgende Besprechung geht auf die mir damals allein zugängliche ältere Auflage („Suggestion und Autosuggestion“, 1924, 316 S.). Die vorliegende umgearbeitete Auflage unterscheidet sich hauptsächlich durch die Anordnung des Stoffes, durch die Vermehrung der Fälle von Heilungen und auch gelegentlich durch größere Vorsicht. Doch sind die Grundanschauungen dieselben geblieben, so daß der Bericht auch heute noch zutrifft.

Das Werk Baudouins beabsichtigt, die bei Coué fehlende wissenschaftliche Grundlage nachzutragen. — Verfasser überträgt das Wort Suggestion, das gewöhnlich von der „Annahme“ einer Vorstellung (Meinung usw.)

verstanden wurde, auf die darauf folgende unbewußte „Auswirkung“ der Idee im Organismus; ähnlich geschieht es für die Suggestibilität. Diese Umnennung kann nur zur Verwirrung führen; besser redet man da von Auswirkung der Suggestion.

Der erste Teil geht auf die unwillkürlichen Suggestionen. Bekannte Beispiele sind die Faszination durch einen leuchtenden Punkt; die Besessenheit durch Vorstellungen (Höhenschwindel), von denen man sich nicht ablenken kann, weil und so lange man glaubt, es nicht zu können. Man nimmt unbemerkt die Meinungen seiner Zeitung an, auch wo man darüber gespottet hat. Bei den Halluzinationen oder Illusionen im Sinne einer Erwartung, beim Jucken, wenn man davon sprechen hört, hat man schon eine Auswirkung einer Suggestion. Eine bekannte Suggestionswirkung ist die Ansteckung der Gefühle, die Selbstmordepidemien.

Das alltöglichste Beispiel der Umsetzung einer Vorstellung in die Tat hat man bei den Bewegungsvorstellungen. Daß besonders schlechte Gewohnheiten sich festsetzen, erklärt Verfasser im Sinne Coués daraus, daß man dagegen ankämpfe, was schädlich sei. Aber kämpft nicht die ganze Methode Coués auch dagegen an? Offenbar muß man da ein ungeschicktes, krampfhaftes und ein methodisches, lange andauerndes Ankämpfen unterscheiden. Wer wähnt, durch einen Affekt oder intensiven Vorsatz eine Gewohnheit zu entwurzeln, überschätzt seine Macht, und der Mißerfolg schafft erst recht die Gegensuggestion der eigenen Unfähigkeit. Ein vernünftiger Wille verwendet dagegen häufige, gut überlegte, ruhige Wiederholungen statt einzelner gewaltsamer Akte. Gerade daß Coué diesen Weg der Wiederholungen in gläubiger Stimmung benutzt, bedeutet die größere Hälfte seines Erfolges.

Für die organischen Heilwirkungen erinnert Verfasser an den öfter bezeugten Fall, daß die Phantasie der schwangeren Frau auf ihr Kind gestaltend wirkt. Der Wunsch, daß es einer bestimmten Person gleichen möge, die Furcht, daß es eine gesehene Mißgestalt bekommen könne, haben bisweilen dieses selbst bewirkt; er kann dafür auf Fälle von Artault hinweisen. Als Wirkungsweg wird angegeben: Wenn die vasomotorischen Nerven auf Grund einer Vorstellung den Blutlauf in den Kapillaren eines Gliedes verändern, verändert sich von selbst das Wachstum an dieser Stelle. Die genaue Übereinstimmung mit der Vorstellung hat ihr Vorbild in der Ausführung der vorgestellten Bewegung.

Manche körperliche Leiden gehen nach dem Schema der bedingten Suggestion, d. h. sie treten unter gewissen Umständen regelmäßig auf: ein Schwindelanfall an jedem Morgen oder ein Zahnschmerz, wenn man müde ist, oder Kopfschmerz, so oft man aus dem Hause tritt. Deshalb ist es empfehlenswert, Unglückspropheten aus dem Wege zu gehen, da ihre Prophezeiung eine Suggestion ist; aber auch, das eigene Befinden immer gut zu finden zu eigener wie zu fremder Suggestion.

Teil II behandelt die absichtlichen Suggestionen, das eigentliche Thema. Verfasser geht dem merkwürdigen Couéschen Gesetz nach, daß die Willensanstrengung ihr Gegenteil bewirkt. Baudouin will nicht den Willen durch Autosuggestion ersetzen, sondern nur die letztere beifügen für die Fälle, wo der Wille versagt. Das ist gewiß vernünftiger gesprochen als die übertriebene Formel Coués. Aber es wird kein weiterer Versuch gemacht, die Anwendungsgebiete abzugrenzen und den Nutzen oder Schaden zu erklären. Wir sprachen davon schon im Vorigen.

Für die Wirkung der beabsichtigten Suggestion sind nach Verfasser besonders günstig die Zustände der „Entspannung“, des Schweifenlassens der Gedanken, in der Tagesträumerei, im leichten Schlaf. Es empfiehlt sich, solche Zustände absichtlich zu Heilzwecken in der freien Zeit hervorzurufen. Verfasser nennt es eine innere Sammlung, eine innere Einkehr ohne Gedankenanstrengung, wie man sie auch beim Anschauen eines Kunst-

werkes hat. Das ist übrigens nur die Vorstufe. Beabsichtigt ist, daß ein bestimmter Gedanke vorherrsche. Er nennt es „Selbstspannung“, eine wahre Konzentration der Aufmerksamkeit, nur daß die Anstrengung fehlt. Dann sind die Autosuggestionen besonders fruchtbar. Anfangs glückt das Verfahren nicht immer, weil man sofort wieder abschweift; deshalb ist Vorübung im Wachen nützlich. Das Verfahren erinnert, wie bemerkt wird, an die ja wieder modern gewordenen Methoden der indischen Yogis. Auch das mechanische Wiederholen der Suggestionsformel hilft mit für den günstigen Halbschlaf; gegen Ablenkung ist es gut, den Vorsatz halblaut zu sprechen oder wenigstens die Lippen zu bewegen.

Fassen wir in gewöhnlicher Sprache alles zusammen, so ist ein Zustand erforderlich, in dem man noch so weit seiner Herr ist, daß man bei der gewünschten Suggestion verweilt; aber nicht so wach, daß Gegenvorstellungen Schwierigkeit machen, sondern daß man immer und immer wieder kurze Zeit im Märchenland seiner Wünsche sich ruhig aufhält.

Es folgen die Regeln von Coué, die man nach dem Gesagten nun viel besser versteht. Coué begann mit Einzelsuggestionen gegen die verschiedenen Leiden. Aber die Erfahrung belehrte ihn, daß durch eine allgemeine Suggestion der „Gesundheit in jeder Beziehung“ die Einzelleiden, auch wenn unbekannt, mitgetroffen werden können. Die Hauptvorschrift ist die täglich zu wiederholende Heilsuggestion am Morgen und Abend; gegen plötzlich auftretende Leiden richtet sich eine besondere Suggestion, die wegen des Wachzustandes und der entgegenwirkenden Empfindungen möglichst schnell und gehäuft sein muß. Man muß in der Suggestion negative Formeln vermeiden, nicht erwähnen, was nicht geschehen soll, was das Übel einprägt, sondern sagen, was geschehen wird. Der Hinweis auf die spielerische Tätigkeit des Künstlers dürfte verfehlt sein: da hat man nicht Verweilen in einer mechanisierten Formel, sondern intensivste Neuschöpfung.

Im weitem werden die Regeln spezialisiert gegen einzelne geistige Gebrechen, gegen Müdigkeit, Zorn, Schüchternheit, Widerwille gegen Speisen. Leidenschaften muß man durch Positives, Besseres ersetzen: sich suggerieren, daß die schlechte Gewohnheit unangenehm ist, daß die Versuchungen nicht mehr kommen usw. Bei wirklichen Krankheiten beginnt man besser mit der Fremdsuggestion durch den Arzt und fährt mit der Autosuggestion weiter. Manchen genügte übrigens das Lesen der Broschüre, um zur Autosuggestion überzugehen. Besonders ist die Beherrschung des Einschlafens eine gute Übung, weil sie den Besitz der richtigen Methode gewährleistet.

Teil III behandelt die Fremdsuggestionen. Nach Baudouin ist der Hypnotisierte durchaus nicht ein willenloses Werkzeug geworden, außer wenn er sich das einbildet oder infolge populärer Lektüre erwartet. Die Fremdsuggestion muß ja immer in Autosuggestion übergehen, um zu wirken. Deshalb der oft nur vorübergehende Erfolg der Fremdsuggestionen, wenn man nicht lehrt, zur Autosuggestion zu kommen. Die Methode von Dubois durch Überredung aus guten Motiven entbehrt, wie richtig bemerkt wird, nicht der Suggestion; aber im wesentlichen wendet sie sich an Verstand und Wille, das „Oberflächenbewußtsein“, wie Baudouin meint, der darin einen schweren Irrtum sieht. Das ist unrichtig, da der Wille überall vonnöten ist, nur die befohlenen Akte andere sind.

Die Couéschen Vorübungen ergänzt Verfasser durch eine eigene mit dem Chevreulschen Pendelversuch, in dem er besondere Vorteile erblickt.

In einer kurzen Übersicht bekommt man eine Idee von der Größe der Heilerfolge. Eine der schönsten Anwendungen stammt aus der Praxis Baudouins selbst. Ein elfjähriges Mädchen hat auf der Wange eine runde tuberkulöse Wunde von der Größe eines Zweifrankenstücks; die Wunde hat seit vier Monaten jeder ärztlichen Behandlung widerstanden. Es wird Heilsuggestion angewandt und gewissenhafte Autosuggestion des Kindes

jeden Morgen und Abend. Nach acht Tagen ist die Wunde vernarbt; nach einem Monat ist überhaupt nichts mehr davon zu sehen, auch der Husten verschwunden.

In der Erziehung darf die Suggestion nicht ausgeschlossen werden, die in den schädlichen Gewohnheiten ja doch schon vorhanden ist, sondern soll die Autosuggestion gelehrt und gepflegt werden, um die körperlichen und geistigen Kräfte voll zu entwickeln. Bekanntlich denkt man hierüber gewöhnlich anders. Auch daß bei der Hypnose keine Gefahren bestehen, daß man sie deshalb allen gestatten solle, widerspricht durchaus der Überzeugung der berufensten Fachmänner.

Im Schlußwort werden die Schiefheiten über den Willen nochmals zusammengefaßt. Der Vorgang des Wollens ist bewußt, die Suggestion unbewußt; die Suggestion beherrscht den Organismus, der dem Willen entzogen ist; beim Willen ist die Zielstrebigkeit bewußt, bei der Suggestion nicht. Denselben Gegensatz findet Verfasser zu den Komplexen, die sich dem Bewußtsein entziehen und uns doch beständig leiten; ebenso im Gegensatz von Intelligenz und Intuition. Der Wille ist für die Wirkung auf die Außenwelt, die Suggestion für die auf uns selbst.

Wir brauchen hier nicht Gesagtes weitläufig zu wiederholen. Es genüge die kurze Feststellung: Der Akt des Wollens ist gleich bewußt wie die Suggestion morgens und abends, die nur im Halbschlaf abläuft. Der Willensakt zieht die Bewegung des Armes nach sich, beherrscht also auch den Organismus, wie die Suggestion gelegentlich eine organische Wirkung hervorruft. Die Art der Auswirkung des bewußten Aktes ist in beiden Fällen unterirdisch, unbewußt. Das Wollen und das bewußte Sichsuggerieren sind beide zielstrebig. Wenn Komplexe aus dem Unterbewußtsein wirken, stehen sie auf derselben Stufe wie Instinkte oder erworbene Triebdispositionen, von denen nur das Ergebnis bewußt wird. Der Wille geht nicht allein auf die Außentätigkeit, sondern auch auf innere, wie auf ein Verstandesproblem. Also in alledem liegt der Gegensatz nicht. Wir haben nicht eine ganz neue Kraft in der Suggestion neben Instinkt, Gewohnheit und Wille, sondern eine geschickte Anwendung der sonstigen Kräfte, im vernünftigen, beständig wiederholten Sicheinreden zu passenden Zeiten. Ein Teil der schiefen Behauptungen kommt hier auf Rechnung der neuen Terminologie, die die unbewußte Auswirkung Suggestion nennt, die natürlich von dem verursachenden bewußten Akt sich unterscheidet; aber diese Auswirkung folgt ebenso sicher dem klaren Willensakt wie dem mehr mechanisierten Sicheinreden.

Um zusammenzufassen: Ob die Heilmethode Coués die andern suggestiven Therapien so weit überragt, wie es diese Bücher darstellen, müssen Fachleute entscheiden. Daß das Verfahren in eigenartiger Weise psychologische Bedingungen zu Hilfe ruft, die recht wohl wesentlich Stärkeres leisten könnten, als bisher bekannt war, darf man wohl behaupten.

J. Fröbes S. J.

Aufsätze und Bücher

1. Geschichte der Philosophie

264. Fr. Sawicki, Lebensanschauungen alter und neuer Denker. I. Das heidnische Altertum. 3. Aufl. (VIII u. 177 S.) Paderborn 1926, Schöningh. M 3.75. — Vor drei Jahren hat Sawicki seine „Lebensanschauungen moderner Denker“, die binnen vier Jahren sechs Auflagen erlebten, zu einer vierbändigen Geschichte der Philosophie in Einzeldarstellungen ausgebaut. Der erste Band liegt jetzt bereits in dritter Auflage vor, während vom vierten Bande eine siebte, stark vermehrte Auflage in Vorbereitung ist. Das Werk ging hervor aus den Vorlesungen, die der Verfasser seit 20 Jahren über Philosophiegeschichte hält, und will somit keine neuen Forschungsergebnisse bieten, sondern in recht gefälliger Form und leicht verständlicher Sprache im Anschluß an gründliche moderne Darstellungen das Werden und Wandeln des philosophischen Denkens für weitere Kreise der Gebildeten zeichnen. Dem Beispiele E. v. Asters („Große Denker“) und vor allem R. Euckens („Lebensanschauungen großer Denker“) folgend, bietet S. nicht eine gleichmäßig fortlaufende Philosophiegeschichte, sondern zeigt, wie sich das philosophische Weltbild im Laufe und Wechsel der Jahrtausende in einigen großen Denkern widerspiegelt. Auf's Ganze gesehen, muß Auswahl und Stoffverteilung als recht glücklich bezeichnet werden: die gewählten Persönlichkeiten sind typisch für eine bestimmte Weltanschauung, fassen eine Epoche der Entwicklung in sich zusammen und wirken auf eine kommende ein. Infolgedessen gelingt es dem Verfasser, durch Einleitungen und Ausblicke die einzelnen Lebensbilder zum einheitlichen Ganzen einer Gesamtgeschichte des philosophischen Denkens der Menschheit abzurunden. Nur Epikur dürfte mit seinen vier Seiten etwas zu stiefmütterlich bedacht worden sein. Eine klare und entschiedene, aber ruhig-mäßvolle Kritik der philosophischen Systeme erhöht den Wert des Werkes. Wohltuend berührt dabei, wie S. sich ehrlich bemüht, Licht und Schatten gerecht zu verteilen, und — ohne Unterschiede zu verwechseln oder Gegensätze zu verhüllen — überall auf die „goldenen Fäden“ hinweist, die „hinüber und herüber führen“. — In der Neuauflage ist die jüngste Literatur nachgetragen; sonst ist sie nicht wesentlich verändert worden.

Hentrich.

265. H. Krüger, Der Ausgang der antiken Skepsis: ArchGph 37 (1925/26) 100—116. — Die Abhandlung, im wesentlichen eine Umarbeitung eines Teils einer Dissertation des Verfassers, die von Prof. Geffcken angeregt wurde, sucht zu zeigen, wie einerseits die Idee des allgemeinen Zweifels, von Pyrrhon einmal in ihrer ganzen Schärfe ausgesprochen, durch stetes Fortwirken immer größere Ausbreitung gewinnt, und wie auf der andern Seite der nur scheinbar voraussetzungslose Pyrrhonismus seiner eigenen Voraussetzungen immer mehr bewußt wird und infolgedessen einer steten Wandlung unterliegt. Die unter dem Einflusse Anesidems im ersten vorchristlichen Jahrhundert einsetzende Neubelebung des Pyrrhonismus nimmt in den folgenden Zeiten stets zu, bis sie schließlich im zweiten nachchristlichen Jahrhundert das gesamte griechische Geistesleben überflutet. K. sucht nun zu zeigen, wie der tiefsten Selbsterkenntnis der Skepsis die Selbstvernichtung auf dem Fuße folgt, und welche verschiedenen Auswege aus diesem Labyrinth die einzelnen „skeptischen“ Richtungen dieses Jahrhunderts sich suchen: Sextus, der Arzt, wendet sich der Empirie zu; für Favorin von Arelate wird die Skepsis, die dialektische Gegenüberstellung von Gründen und Gegengründen, zum Mittel der Einwirkung

auf die Masse, und dieser Trieb, sich durchzusetzen, wird ihm zum letzten Halt der Persönlichkeit; Plutarch endlich rettet sich aus der Skepsis in Mystizismus: nicht Vernunft und Wahrnehmung, nur der Glaube an die Gottheit kann uns zur Wahrheit führen. H.

266. J. Geffcken, *Geisteskämpfe im Griechentum der Kaiserzeit*: Kantstud 30 (1925) 23—38. — Im Gegensatz zu der bisherigen Geringschätzung der Geisteswerke des Griechentums in der Kaiserzeit will G. hier den Versuch wagen, die miteinander ringenden Geistesströmungen jener Zeit als ein Ganzes zu sehen. Scheinbar waren diese Strömungen völlig disparat: Rhetorik, Sophistik, eklektische und synkretistische Philosophie, die wesentlich Popularphilosophie, auch wohl „ein ganz verdünnter Abguß des Platonismus“ war. Andererseits bereitete diese Zeit einem Plotin die Wege, schuf die christliche Philosophie und sah bedeutsame Geisteskämpfe, wie das Ringen des Orientalismus in der Gestalt der Gnosis mit dem griechischen Geiste, der sich im Christentum verkörperte, zugleich aber auch den Kampf des Hellenentums (Plotin) gegen das Christentum; in letzterem habe keine Partei gesiegt: „Die Heiden waren nicht zu widerlegen, die Christenzahl durch scharfe Argumente nicht zu mindern“; eine Ansicht, die für G. charakteristisch ist (vgl. sein früheres Werk „Der Ausgang des griechisch-römischen Heidentums“ 1920, 245). H.

267. G. Furlani, *Meine Arbeiten über die Philosophie bei den Syrern*: ArchGPh 37 (1925/26) 3—25. — Der Florentiner Universitätsprofessor Furlani gibt hier ein Selbstreferat über elf Forschungsarbeiten über syrische Philosophie, die er seit 1914 in verschiedenen, für Ausländer schwer zugänglichen Zeitschriften veröffentlicht hat. — Eigenartig ist eine syrische Sammlung von philosophischen Fragen und Rätseln, die F. 1920 nach einer Handschrift des Britischen Museums in der Ursprache und in französischer Übersetzung veröffentlichte. Um die aristotelische Logik dem Philosophiebeflissenen leichter einzuprägen, haben die Syrer die Logik in Rätselform eingekleidet. H.

268. J. M. Verweyen, *Die Philosophie des Mittelalters*. 2. Aufl. (Geschichte der Philosophie. Bd. 4). gr. 8° (X u. 308 S.), Berlin und Leipzig 1926, De Gruyter. M 5. — Das Werk trägt die Benennung: zweite Auflage 1926. In Wirklichkeit ist es ein unveränderter Neudruck der ersten Auflage von 1916. Die außerordentlichen Fortschritte, die seit jener Zeit in der Erforschung der Scholastik gemacht sind, existieren demzufolge für das Werk nicht. Die Vorzüge des Buches: ein gewisses Eingehen auf die Probleme und das Streben nach Objektivität der Scholastik gegenüber — ein Streben, das allerdings der Kirche gegenüber sehr vermißt wird — vermögen diesen grundlegenden Mangel nicht auszugleichen. Pelster.

269. F. Bliemetzrieder, *Noch einmal die alte lateinische Übersetzung der Analytica posteriora des Aristoteles*: PhJb 38 (1925) 230—249. — B. zeigt, daß die Annahme, Aristippus von Catania sei Verfasser der von Haskins in Toledo entdeckten Übersetzung der *Analytica posteriora*, nicht über den Wert einer reinen Konjektur hinausgeht. Anderseits betont er gegenüber Haskins, daß Burgundio von Pisa sehr wohl als Übersetzer dieser Schrift in Frage kommen „kann“. Mehr zu sagen, wäre meines Erachtens voreilig, so lange man nicht das einzig richtige Mittel angewandt hat, nämlich eine philologische Vergleichung der Toletaner Hs mit den übrigen Übersetzungen Burgundios. P.

270. J. de Ghellinck, *A propos de l'hypothèse des deux rédactions ou des deux éditions successives de la „Somme des Sentences“*: RechScRel 15 (1925) 449—454. — Die von Grabmann und Chossat vertretene Hypothese, nach der wir in der *Summa Sententiarum* zwei Redaktionen oder wenigstens eine ursprüngliche Ausgabe und Nachträge zu unterscheiden haben,

gewinnt größeres Gewicht durch eine von de Gh. beschriebene Hs 2878 der Kgl. Bibliothek zu Kopenhagen. Der Passus über Gilbertus Porretanus, der in der Erlanger Hs fehlt, ist hier kurz nach Niederschrift des Werkes nachgetragen. Die Hss von Erlangen, Kopenhagen und zwei Würzburger stellen eine eigene Familie dar. Die Arbeit zeigt wieder, wie wichtig es ist, sich vor der Neuherausgabe eines Scholastikers eine möglichst vollkommene Einsicht in das handschriftliche Material zu verschaffen. Ähnliche Fragen legen die Hss des heute gewöhnlich sogenannten Robert von Melun, Präpositinus und Wilhelm von Auxerre uns nahe. P.

271. A. Walz, Odonis de Castro Radulphi S. R. E. Cardinalis Episcopi Tusculani sermones sex de sancto Dominico: AnalOrdPraed 33 (1925) 174—223. — Bei Gelegenheit der Herausgabe von sechs Predigten, die der große Kardinal Eudes de Châteauroux († 1273) zu Ehren des hl. Dominikus gehalten hat, gibt W. nach den besten Quellen einen Lebensabriß dieses Mannes, der in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts zu Paris als Magister und Kanzler eine bedeutende Rolle spielte. Ebenso geht W. kurz auf die geschichtliche und kulturgeschichtliche Bedeutung der Predigten Odos ein. P.

272. G. Gumbley et A. Walz, S. R. E. Cardinales ex ord. praed. assumpti: AnalOrdPraed 33 (1925) 331—351. — Eine auch für die Geschichte der Scholastik sehr verdienstvolle, vielfach verbesserte Zusammenstellung mit guten Quellenangaben. Einige wenige Lücken und Ungenauigkeiten fielen mir auf: Bei Hugo de St. Cher fehlen die Hinweise auf die wichtigen Artikel von Ehrle in den „Miscellanea Dominicana“ und „Xenia Thomistica“. Petrus de Tarantasia wurde 1272, nicht 1267 Erzbischof von Lyon. Thomas de Jorz war Magister zu Oxford, Guillelmus Petri de Godino zu Paris. P.

273. D. Prümmer, Fontes vitae S. Thomae Aquinatis. Fasc. 2. Vita S. Thomae Aquinatis auctore Guillelmo de Tocco. 8^o (108 S.). Saint-Maximin (Var) 1924, Librairie S. Thomas d'Aquin. Fr. 2.— Es ist sehr zu begrüßen, daß P. die Herausgabe der ersten und wichtigsten Quelle für das Leben des Heiligen nunmehr vollenden konnte. In der Einleitung gibt P. einen Lebensabriß des Biographen Wilhelm von Tocco; er verwirft mit gutem Grund die Hypothese des verstorbenen J. Endres, wonach Bernard Gui die Priorität zukäme; endlich bietet er einen Überblick über die vorhandenen Hss. Heute — das Vorwort ist von 1912 — kennen wir einige mehr. Die Ausgabe beruht auf einer Burney-Hs des Britischen Museums, einer Florentiner aus S. Marco und einer vatikanischen aus dem Dominikanerkonvent in Orvieto. Im Variantenverzeichnis hätte man etwas mehr gewünscht; zu bedauern ist auch, daß P. die Kapiteleinteilung der Bollandisten geändert hat, ohne die alte Zählung beizudrucken. Seine frühere Ansicht von der gemeinsamen Quelle für Calo, Tocco und Gui, die noch durchklingt, wird Verf. vermutlich heute nicht mehr halten.

Eine wichtige Ergänzung zur Ausgabe der Bollandisten ist die Lesart der Hss, daß Thomas anno quadragesimo nono vitae suae, also im Alter von 48 Jahren gestorben sei (nicht, wie Mandonnet [Revue Thomiste 29 (1924) 258] übersetzt, à l'âge de quarante-neuf ans). Die Annahme von 1225 als Geburtsjahr verliert damit fast jeden Halt, zumal auch die Oblation 1230 nur eine Konjektur auf Grund einer Schenkungsurkunde von Monte Cassino ist. Im Gegensatz zu P. und B. de Rossi glaube ich, daß in den Worten „si commissum sibi talentum . . . sub terra velut sudario negligentioris vitae absconderet, quod poterat per transitum ad aliquem ordinem augmentare“ ein deutlicher Hinweis auf den „Monachatus“ gegeben ist. Unter der negligentior vita versteht Tocco beinahe notwendig das im Vergleich zu der Strenge des Dominikanerordens bequemere Leben der Mönche von Montecassino, nicht das Leben in der Welt. Man sehe nur, wie er

vorher von den tenebrae und den noxii mores der Weltleute geredet hat. Transitus ist ferner im *Ius Canonicum* der Terminus technicus für den Übergang von einem Orden in den andern. Damit die Stelle rechten Sinn erhält, braucht man nur „aliquem“ in alium zu ändern, was gar keine Schwierigkeit bietet, da beides auch die Abkürzungsformel *a^m* hatte.

274. D. Prümmer, *De chronologia vitae S. Thomae Aquinatis: Xenia Thomistica* 3 (1925) 1—8. — Eine auf sorgfältigem Quellenstudium beruhende Zusammenstellung der Hauptdaten. P. tritt ein für 1226/27 als Geburtsjahr, 1240/41 als Termin des Eintritts. Er betont mit vollstem Recht, daß Thomas bereits 1245 oder vorher nach Köln gekommen sei und daß der Pariser Studienaufenthalt 1245—1248 bisher nicht bewiesen wurde. Die Schwierigkeit der Datierung des Eintritts liegt in der Angabe des Tholomeus, Thomas sei zu Aquapendente gefangen genommen zur Zeit, als Friedrich II. dort weilte. Das wäre aber November 1243 oder besser Frühjahr 1244. Hier widersprechen sich die Quellen, und wir haben meines Erachtens vorläufig kein sicheres Kriterium für die Richtigkeit der einen oder andern Angabe. Als mögliche, wenngleich keineswegs sichere Lösung möchte ich hinstellen, daß bei Tholomeus und in den *vitas fratrum* die Ereignisse der Flucht und der Reise nach der Befreiung vermischt sind. Im übrigen dürften P.s Datierungen der Wahrheit viel näher kommen als die zwar geistvollen, aber nicht selten allzukühnen und unkritischen Konstruktionen Mandonnets. Es wäre einmal nützlich, all die Widersprüche der Quellen schroff nebeneinander zu stellen, um die ganze Schwierigkeit der Frage voll zu würdigen. P.

275. A. Walz, *De Aquinatis e vita discussu: Xenia Thomistica* 3 (1925) 41—55; — *Historia Canonizationis Sancti Thomae de Aquino*, ib. 105—172; — *Bulla Canonizationis S. Thomae Aquinatis a Ioanne XXII. P. M. emanata*, ib. 173—188. — W. erzählt in schlichter Weise die Krankheit, den Tod und das Begräbnis des Heiligen; er schildert die Vorgänge, welche zur Kanonisierung führten, und beschreibt eingehend diese selbst und ihre unmittelbaren Folgen. Der überragende Wert dieser Artikel liegt in der sorgfältigen Angabe und vorsichtig abwägenden Benutzung der gesamten Quellen und der Literatur, so daß hier eine dauernde Grundlage für weitere Forschungen geboten ist. P.

276. A. Birkenmajer, *Neues zu dem Briefe der Pariser Artistenfakultät über den Tod des hl. Thomas von Aquin: Xenia Thomistica* 3 (1925) 57—72. — B. veröffentlicht eine bisher unbekannte, wenngleich bereits 1734 zuerst gedruckte italienische Übersetzung des bekannten Briefes von 1274. Diese bestätigt vollauf die von B. früher gegebene Erklärung der Stelle von den Übersetzungen des Moerbeke und bietet eine Reihe von guten Varianten. B. kann nunmehr auch im *Speculum divinarum et quorundam naturalium* des Heinrich Bate Stellen des im Briefe erwähnten Timaeuskommentars nachweisen, die aus innern und äußern Gründen zweifellos der Übersetzung des Moerbeke entstammen. Eine Hs ist noch nicht gefunden. P.

277. M. Grabmann, *De notis, ut aiunt, S. Thomae Aquinatis autographis in Cod. Vatic. lat. 3804: AnalOrdPraed* 33 (1925) 233—237. — Die im cod. Vat. lat. 3804, welcher die Thomas zugeschriebenen „sermones dominicales et festivos“ enthält, als Autographie ausgegebenen Randbemerkungen stammen aus palaeographischen und sachlichen Gründen nicht von Thomas. Gr. zweifelt überhaupt sehr an der Echtheit dieser Predigten. P.

278. L. Baur, *S. Thomae Aquinatis De ente et essentia opusculum: Opuscula et textus historiam ecclesiae eiusque vitam atque doctrinam illustrantia; Series scholastica et mystica*, fasc. 1, 8° (60 S.) Münster 1926, Aschendorff. M 1. — Die Neuausgabe bildet das erste Bändchen einer von Grabmann und Pelster herausgegebenen Sammlung scholastischer und

mystischer Texte. Die Sammlung ist aus dem Gedanken hervorgegangen, dem Studierenden und in vielen Fällen auch dem Gelehrten, der die oft recht seltenen alten Drucke und die Hss nicht persönlich benutzen kann, einen Einblick in scholastische Probleme und Gedankengänge zu vermitteln. Die Texte werden gedruckten und ungedruckten Quellen entnommen. Sie bieten kleinere Werke und ausgewählte Fragen und Abschnitte aus größeren Arbeiten. Der Text ist nicht ein im strengen Sinne kritischer; stets jedoch werden die besten Drucke und wenn irgend möglich auch einige Hss zur Ausgabe herangezogen. Das erste Heft, dessen Text Baur auf Grund von acht alten Hss neu redigiert hat, zeigt bereits, wie viele Aufschlüsse wir von den Hss zu erwarten haben. So stellt sich heraus, daß die, soweit bis jetzt bekannt ist, wohl älteste Textgestaltung, welche ich in cod. F IV 34 der Universitätsbibliothek zu Basel auffand, so stark von den Drucken und übrigen Hss abweicht, daß wir sie als eine frühere Redaktion bezeichnen müssen. B. hat die verschiedenen Lesarten überall sorgfältig angemerkt. Allerdings glaube ich, daß sich hier bei voller Wahrung der Genauigkeit eine gewisse Vereinfachung und Kürzung des Apparates erreichen ließe. P.

279. M. Bouyges, Le plan du „Contra gentiles“ de Saint Thomas: ArchPh 3 II (1925) 176—197. — „Contra gentiles“ ist in allen, auch in den ersten Büchern eine Apologie der christlichen Lehre, vorzüglich gegen Juden und Muhammedaner. Daher die Teilung in Wahrheiten, welche über die Vernunft hinausgehen, und solche, die irgendwie der Vernunft zugänglich sind, und infolgedessen die Behandlung der Dreifaltigkeit nach der Schöpfungslehre. Das Hauptgewicht bei der Scheidung und ihrem Prinzip liegt auf dem zweiten Teile, der spezifisch christlichen Theologie. Im ersten Teil ist das Scheidungsprinzip weniger scharf durchgeführt; er enthält jene Dogmen, die irgendwie von nichtchristlichen Religionen angenommen sind oder in inniger Beziehung zu außerchristlichen Theorien stehen. Für gewöhnlich sind diese der Vernunft zugänglich, jedoch nicht immer. Aus der Arbeit ergeben sich Folgerungen für die Frage nach dem natürlichen Verlangen der Seligkeit bei Thomas. P.

280. J. M. Ramirez, De propria indole philosophiae sancti Thomae Aquinatis: Xenia Thomistica 1 (1925) 53—64. — Kurze Darstellung des thomistischen Begriffs der „Sapientia“ und ihrer „Teile“ in der Seins-, Lern- und Lehrordnung, im Gegensatz zu Scotus und Wolff. Klein.

281. P. Gény, La cohérence de la synthèse thomiste: Xenia Thomistica 1 (1925) 105—125. — G. wendet sich gegen Duhems Darstellung des thom. Systems (1917) als einer gewaltsam versuchten und notwendig mißglückten Harmonisierung verschiedener Philosopheme, und betont, daß besonders durch die thomistische Lehre von Akt und Potenz die innere Geschlossenheit des ganzen Systems gewährleistet sei. K.

282. R. Diaccini, Il B. Gregorio X e i domenicani: Mem[orie] Dom[enican]e 43 (1926) 22—29. — An der Hand der gedruckten Quellen berichtet D. vor allem über die Beziehungen des Petrus von Tarantasia (Innozenz V.) zu Gregor X. und dessen umfassende Tätigkeit zur Zeit des zweiten Lyoner Konzils. Pelster.

283. M. Grabmann, Forschungen zur ältesten deutschen Thomistenschule des Dominikanerordens: Xenia Thomistica 3 (1925) 189—231. — Aus dem überaus reichen Inhalt des Artikels, in dem G. teils frühere Forschungen zusammenfaßt, teils ganz neue Ergebnisse bietet, kann nur das Allerwichtigste berührt werden: Johannes von Sterngassen, der gegen Paulus als Kölner nachgewiesen wird, hat einen Sentenzenkommentar im Anschluß an den hl. Thomas verfaßt, der in cod. 102 des Stiftes Lilienfeld und in cod. Vat. lat. 1092 vorliegt. G. veröffentlicht die Frage: „Utrum

et angeli vel plures sint eiusdem speciei⁴. G. setzt den Kommentar noch in das 13. Jahrhundert, was zu früh ist, da Johannes von Paris zitiert wird. Der Mystiker Gerhard von Sterngassen ist Verfasser einer auch theologisch reichhaltigen *Medela languentis anime* (Trier, Stadtbibliothek cod. 589, Priesterseminar cod. 126, cod. lat. Monacensis 13587). Von Nikolaus von Straßburg hat G. in cod. Vat. lat. 3091 eine gewaltige philosophische Summa gefunden, aus der er größere Abschnitte über den Konkurs veröffentlicht. Die interessanten Stücke sprechen jedenfalls in keiner Weise gegen die Stufersche Thomasinterpretation. Von einer *praemotio* im Sinne des Bañez findet sich keine Spur. Allerdings ist zu beachten, was Stuffer vielleicht nicht genügend betont, daß die Lehre des Aquinaten, wie sie auch von Nikolaus entwickelt wird, durchaus in der Richtung eines Konkurses im Sinn späterer Theologen liegt, so daß hier wie in so manchen andern Fragen kein Bruch, sondern nur eine Weiterentwicklung vorliegt, die sich allerdings im einzelnen nach sehr verschiedenen Richtungen verzweigt. Jakob von Metz, aus dem 14. Jahrhundert, nicht, wie Mandonnet glaubte, aus der Mitte des 13. Jahrhunderts, ist bekannt durch den *Sentenzenkommentar* in cod. lat. Monac. 3749 (l. 1 et 2), 14383 (Bruchstücke von l. 1), ferner in cod. 122 Vatic.-Borghes. (l. 1—4). Zu bemerken ist, daß die Autorschaft Jakobs nur indirekt aus dem Stamserkatalog und dem Inhalt des Kommentars erschlossen werden kann; denn der Entdecker Denifle hat irrtümlich in Clm 14383 *Jacobus Mettensis* statt *I^{us}* (*Primus*) *Mettensis* gelesen. — Das Abkürzungszeichen wird in der Hs beständig für *primus* gebraucht. — In Betreff der Stellung Jakobs ist jetzt Koch zu vergleichen, der in ihm einen Anhänger oder Vorläufer des Durandus sieht. Von Johannes von Lichtenberg wird eine Übersicht geboten und eine Analyse der Frage, in der er den realen Unterschied von Wesenheit und Dasein verteidigt. Heinrich von Lübeck (um 1325) hat in cod. lat. 1382 der Wiener Hofbibliothek und in cod. 838 der Universitätsbibliothek Münster drei *Quodlibeta* hinterlassen, von denen G. das Inhaltsverzeichnis bietet. — Da Heinrich von Lübeck 1325 nicht Magister war, so werden die *Quodlibeta* nicht zu Paris, sondern vermutlich am Generalstudium zu Köln gehalten sein. — Es folgen noch kurze Notizen über einen Magister Conradus und Henricus de Cervo.

P.

284. J. M. March, *Cuestiones cuolibéticas de la Biblioteca Capítular de Tortosa: EstudEcl* 5 (1926) 17—25. — Die Studie von Glorieux über die *Quodlibeta*-Literatur verspricht die Veranlassung zu werden, daß diese Literaturgattung weiter erforscht und besser zugänglich gemacht wird. M. veröffentlicht nach cod. 43 der Kapitularbibliothek zu Tortosa (saec. 14) das *Quaestionesverzeichnis* zweier *Quodlibeta* des bekannten Dominikaners Johannes von Neapel und jenes des ersten *Quodlibet* von Durandus. Weitere sollen folgen.

P.

285. V. Beltrán de Heredia, *Crónica del movimiento tomista: CiencTom* 17 (1925) 362—388. — In einer Besprechung von Glorieux' *La littérature quodlibétique* macht H. darauf aufmerksam, daß in cod. 4008 der Nationalbibliothek von Madrid ff 39^r—45^r noch ein drittes *Quodlibet* steht, das wie die beiden andern von Glorieux veröffentlichten dem Nikolaus v. Pressorio anzugehören scheint, ebenso eine Anzahl anderer Fragen. Es müßte noch untersucht werden, ob entscheidende innere Gründe für die gleiche Verfasserschaft bei den allein benannten *Vesperien* und der *Aula* und den übrigen Fragen sprechen. H. berichtet weiter, daß in cod. 226 sich folgende Fragen vorfinden: *Herveus quaestiones de coelo*, drei große und vier kleine *Quodlibet*, *tractatus de formis, de cognitione primi principii*; das erste *Quodlibet* des Durandus mit der Antwort des Herveus, drei weitere *Quodlibet* des Durandus und seine *quaestiones de habitibus*; endlich das vierte große *Quodlibet* des Herveus.

P.

286. V. Beltrán de Heredia, *El „Correctorium corruptorii“ de Guillermo de Torto Collo en defensa de Santo Tomás: CiencTom 18 (1926) 102 bis 111.* — H. hat in cod. VII H 5 der Kgl. Bibliothek Madrid, der sehr wahrscheinlich identisch ist mit einer im alten Katalog von San Bartolomé in Salamanca aufgeführten Handschrift, das sog. ruhigere *Correctorium Ehrles* entdeckt. Laut Explicit wäre es ein Werk „fratris Guillelmi de Torto Collo, Anglici, magistri in theologia ordinis fratrum predicatorum“. H. täuscht sich, wenn er hiermit die verwickelte Frage als definitiv entschieden ansieht. Einen gewissen Verdacht erregt schon die Datierung von Handschrift und Zuteilung. Eine scholastische, reine Papierhandschrift aus dem Anfang des 14. Jahrhunderts ist jedenfalls eine Seltenheit. Ferner habe ich dasselbe *Correctorium* in cod. A 913 der Biblioteca Comunale zu Bologna gefunden; hier wird es von einer Hand des beginnenden 14. Jahrhunderts dem Dominikaner Johannes von Parma zugeteilt. Weiterhin konnte ich feststellen, daß Robert von Colletorto, der Verfasser einer in cod. Vat. lat. 987 enthaltenen Widerlegung des Heinrich von Gent, sich immer wieder als Verfasser eines *Correctorium* bezeichnet. Dieses *Correctorium* schien mir aber das aegidianische zu sein. Ich habe deshalb den Robert von Orford (Colletorto) als Verfasser dieses ersten *Correctorium*s bezeichnet. Das stimmt zu den übrigen von Ehrle angegebenen Indizien — dem Zeugnis Ludwigs von Valladolid und der Notiz Echards aus einer Handschrift von St. Jacques. — Damit aber völlige Klarheit geschaffen werde, ist notwendig, daß die Verweise von cod. Vat. 987 auch mit dem ruhigeren *Correctorium* verglichen werden. Entscheidend dürfte ein Verweis auf den in das Aegidianische *Correctorium* eingeschobenen Traktat „De unitate formae“ sein. Je nach dem Ergebnis ist die Zuteilung der Madrider oder der Bologneser Handschrift falsch. Zweitens ist endgültig die Identität zwischen Robert de Colletorto oder Torto colle und Robert von Orford festzustellen. Wird die Frage entsprechend der von mir vertretenen Ansicht entschieden, so bietet die Erklärung der Verwechslung in der Madrider Handschrift bei der Ähnlichkeit der beiden *Correctoria* und der seit altersher bestehenden Verwirrung in der Zuteilung all der verschiedenen Gegenschriften keine Schwierigkeit. P.

287. C. Jellouschek, *Quaestio magistri Ioannis de Neapoli O. Pr. „Utrum licite possit doceri Parisiis doctrina fratris Thome quantum ad omnes conclusiones eius“ hic primum in lucem edita: Xenia Thomistica 3 (1925) 73—104.* — Die Verurteilung einiger Sätze des hl. Thomas durch den Pariser Bischof Stephan Tempier 1277 wurde natürlich von den wissenschaftlichen Gegnern stark ausgenützt und war selbstverständlich dem Dominikanerorden höchst unangenehm. J. schildert die Phasen des Abwehrkampfes und befaßt sich dann näher mit Johannes von Neapel, von dessen Leben und Schriften er das Bekannte zusammenstellt. Die von J. veröffentlichte Frage verteidigt, daß die Artikel 79 81 124 129 156 173 187 212 218 richtig interpretiert die Lehre des Heiligen nicht trafen, daß daher alle Folgerungen aus dieser Lehre auch zu Paris gelehrt werden dürfen. Die Frage bietet ungemein viel des Interessanten für die damalige Thomasinterpretation, wobei allerdings der apologetische Charakter der Erklärung im Auge zu halten ist. Für Beurteilung moderner Kontroversen betreffs Interpretation ist zu beachten, daß nach Johannes a. 1 Thomas an vielen Stellen die reale Identität von Natur und konkretem Suppositum lehrt, was natürlich mit einer realen Verschiedenheit von Wesenheit und Dasein unvereinbar ist, wie es auch in der Begründung des Artikels heißt: quia in eis idem est quod est et quo est. Die für das Gegenteil angeführte Stelle Quodl. 2, a. 4 handelt vom suppositum, zu dem auch das esse gehört, und der ratio naturae; diese natürlich „non sunt omnino idem“. Im a. 4 wird die Frage nach dem Verhältnis der Willensfreiheit zum dictatum a ratione behandelt, die in mehr als einer Hinsicht analog ist zur Frage

nach dem Verhältnis von Freiheit und *praedeterminatio physica*. J. erklärt hier die *libertas in sensu diviso* einmal in einer zu Bañez' Sprachgebrauch analogen Weise. Zu der Einleitung sei bemerkt, daß J. die Schwierigkeiten, welche auch noch zu Anfang des 14. Jahrhunderts die verurteilten Sätze der Annahme Thomistischer Thesen bereiteten, doch stark unterschätzt. Gottfried von Fontaines spricht eben *pro domo* und wird von Heinrich von Gent dafür scharf getadelt. P.

288. J. Koch, Die Verteidigung der Theologie des hl. Thomas von Aquin gegenüber Durandus de S. Porciano O. Pr.: *Xenia Thomistica* 3 (1925) 327 bis 362. — Als Fortsetzung seiner grundlegenden Arbeit über Durandus in den *Miscellanea Ehrle* gibt K. nunmehr eine Schilderung der Reaktion vonseiten der Dominikaner, eine Charakteristik der Hauptgegner und Übersicht über deren Abwehrschriften: Petrus de Palude ist zwar eifriger Thomist, aber mit den Schriften von Thomas weniger vertraut und nicht von überragender Bedeutung; Johannes von Neapel ist der treueste Schüler des Aquinaten und mit dessen Schriften ungewöhnlich vertraut; Jakob von Lausanne entscheidet sich hie und da für Durandus; bei Hervaeus scheint eine Entwicklung zum Thomismus vorzuliegen — meines Erachtens hat sich dieser wohl bedeutendste Thomist des Mittelalters stets eine große Selbstständigkeit des Denkens und einen ziemlich offenen Blick für abweichende Lösungsversuche bewahrt. — Zum größten Teil neu sind die Angaben über den Südfriantzen Bernardus Lombardi, der sich als stark von Durandus beeinflusst erweist. Die *Evidentiae* des noch immer rätselhaften Durandellus — ein Nikolaus als Urheber ist vorläufig recht zweifelhaft — bilden einen Abschluß der Kontroverse. Der letzte Teil der Arbeit gibt wichtigen Aufschluß über Hauptprobleme in der theologischen Spekulation des Durandus: Relationen in Gott, Erbsünde, Natur und Gnade. Hier will es scheinen, daß der nach großer Objektivität strebende Verfasser dem heute mehrfach üblichen Brauch, die Lehre und Methode des Heiligen als absolute Norm hinzustellen, so daß jede Abweichung von vornherein eine Abirrung ist, in dem einen oder andern Punkte seinen Tribut gezahlt hat. Die zu Schlagwörtern gewordenen Charakterisierungen organisch-nichtorganisch, synthetisch-kritisch täuschen nur zu leicht über tiefer liegende Fragen hinweg. Die reichen Ergebnisse Kochs zeigen wieder, wieviel Arbeit noch erforderlich ist, bis es möglich wird, so manche landläufige Werturteile über einzelne Scholastiker entweder wissenschaftlich zu begründen oder näher zu umschreiben und abzuändern. P.

289. F. Pelster, Die Bibliothek von Santa Caterina zu Pisa, eine Büchersammlung aus den Zeiten des hl. Thomas von Aquin: *Xenia Thomistica* 3 (1925) 249—280. — Die alte Bibliothek von Santa Caterina zu Pisa, welche heute Bibliothek des erzbischöflichen Seminars ist, wird nach ihrer Geschichte bis etwa 1350 und nach ihrem Charakter als typische Dominikanerbibliothek gewürdigt. Ein genauerer Abdruck des *Büchervermächtnisses* von 1278 (?) wird geboten und ebenso eine Beschreibung der noch vorhandenen für die Geschichte der Scholastik wichtigen Hss. Besonders zu beachten sind eine Hs von „*De aeternitate mundi*“ mit Erweiterung am Schluß, von „*De aeternitate mundi*“ Sigers von Trilia mit Aufschlüssen über die Form dieser Disputationen und eine weitere Hs der *Metaphysica media*. P.

290. A. Callebaut, Jean Peckham O. F. M. et l'Augustinisme: *Arch-FrancHist* 18 (1925) 441—472. — C. korrigiert in einigen nicht ganz unwesentlichen Punkten die Aufstellungen Mandonnets im Siger von Brabant. Es ist in keiner Weise erwiesen, daß gerade Peckham den Kampf gegen Thomas, der im eigenen Orden der Gegner genug hatte, entfesselte. Es besteht kein Grund, der Darstellung, die Bartholomäus von Capua vom Verhalten Peckhams gibt, größeres Gewicht beizulegen als den entgegenstehen-

den Äußerungen P.s. Zu beachten ist, daß nicht Thomas allein den Kampf gegen die Averroisten geführt hat, sondern ebensosehr die Franziskaner. Für die Geschichte des späteren Streites ist besonders wichtig der Nachweis der Echtheit der Bulle „*Flumen aquae*“ Johannis XXI. vom 28. April 1277, die das Vorgehen Stephan Tempiers gegen die Theologen als vollauf berechtigt erweist; ferner der Nachweis, daß die päpstliche Kurie noch auf lange Zeit den Augustinismus, wie ihn der hl. Bonaventura und die ihm sich eng anschließenden ältesten Franziskanerlehrer verkörperten, entschieden begünstigte. — Es ist überhaupt eine Verzeichnung des historischen Bildes, wenn man, wie es in letzter Zeit mehrfach geschehen ist, den hl. Thomas einfachhin siegreich aus dem Streite hervorgehen läßt. Richtig ist, daß der Aristotelismus im wesentlichen sich Eingang verschaffte. Der Aristotelismus in der spezifischen Form, wie Thomas ihn vertrat, hat im ganzen Mittelalter außerhalb des Dominikanerordens kaum Gefolgschaft gefunden. Daß die Richtung des hl. Thomas sich in weiteren Kreisen durchsetzte, geschah erst in nachtridentinischer Zeit und nicht zuletzt durch die Bemühungen der Jesuiten und Jesuitenschulen, die freilich dafür von den modernen Thomisten wenig Dank ernten. Wenn dabei die Lehrer aus dem Jesuitenorden hie und da Ansichten des Heiligen, die ihnen nicht mehr annehmbar erschienen, in ihrem Sinn „exponierten“ — was mancher ihnen heute sehr übel vermerkt —, so taten sie im Sinn der Zeit nichts anderes, als was Thomas an hundert Stellen mit Augustin und Aristoteles getan hatte. Der Thomismus endlich in der Form und in der Interpretation, wie ihn die sog. thomistische Schule vertritt, ist auch heute noch nicht mehr und nicht weniger als eine der verschiedenen theologischen Schulen, die im Rahmen des Dogmas und im Anschluß an das kirchliche Lehramt, unter vollster kirchlicher Billigung die Glaubenslehren erklären und begründen. An Einzelheiten sei zu C. Folgendes bemerkt: Er bemüht sich meines Erachtens ganz nutzlos, das Zeugnis des Logotheten zu entkräften. Dasselbe enthält einmal gar nichts Ehrenrühriges gegen Peckham. Sagt es doch seiner Substanz nach nur, daß P. etwas hitzig und unter Gebrauch einiger kräftiger Ausdrücke gegen Thomas disputiert habe. Das war und ist noch heute etwas ganz Gewöhnliches und paßt gut zu dem, was wir von P. sonst wissen. Dann aber ist bis jetzt meines Wissens gar nicht beachtet, daß die Äußerungen des Bartholomäus und des P. sich auf ganz verschiedene Ereignisse beziehen. B. redet von einer Disputation, P. dagegen von einem Kollegium, d. h. von einer Congregatio der theologischen Fakultät, in der Thomas sich wegen seiner Lehre über die Einheit der Form zu verantworten hatte. Und es besteht auch nicht der leiseste Grund, an der Richtigkeit der Darstellung P.s zu zweifeln. Richtig ist aber auch, daß P. nach seinen eigenen Worten schon in Paris entschiedener Gegner der Richtung des hl. Thomas war. Trotz wertvoller Einzelheiten, die C. bringt, glaube ich nicht, daß sich die Auffassung über den Kampf, wie sie seit Ehrle herrscht, wesentlich ändern wird, mögen auch verschiedene Ungenauigkeiten und Einseitigkeiten Mandonnets einer Korrektur bedürfen. P.

291. W. Lampen, *Utrum Richardus de Mediavilla fuerit S. Ludovici Tolosani magister*: ArchFrancHist 19 (1926) 113—116. — Gegenüber der bisher geltenden Auffassung weist L. aus der gleichzeitigen Vita des Johannes ab Orta (AnalBoll 9 [1890] 278 ff.) nach, daß der in Betracht kommende Text nur für eine persönliche Bekanntschaft zwischen Richard und Ludwig von Toulouse spricht, in keiner Weise aber für die Stellung eines Lehrers vonseiten Richards. Auch der Franziskanerlehrer Wilhelm (auch Petrus) von Falgar, dessen wertvolle „*Quaestiones Disputatae*“ zwar vor Jahren von Ehrle entdeckt und benutzt wurden, die aber noch heute des Bearbeiters harren, stand in persönlicher Beziehung zu Ludwig. P.

292. E. Longpré, *Pour la défense de Duns Scot*: RivFilNeoscol 18 (1926) 32—42. — Bei Gelegenheit einer Polemik gegen Cl. Albanese macht

L. sehr wichtige Mitteilungen über die Unechtheit verschiedener Scotus zugeschriebener Werke. In der Hs 95 der Kommunalbibliothek von Todi hatte Ehrle vor bereits 45 Jahren außer einigen Quaestionen Olivis und des englischen Franziskaners Johannes von Pershore drei Quodlibeta und eine größere Anzahl von Quaestionen des Franziskanerlehrers Vitalis de Furno, der von Klemens V. zum Kardinal erhoben wurde, entdeckt und ausgezogen, zum Teil auch völlig abgeschrieben. Durch andere Arbeiten abgelenkt, war er nicht mehr auf diese Hs und die in ihr enthaltenen Fragen zurückgekommen. Neuerdings hat nun F. Delorme die Hs benützt, und er wurde zuerst auf die Identität einer Reihe von Fragen des Vitalis mit den Fragen 1—15 von „De rerum principio“ aufmerksam. — Q. 1—6 ist hier allerdings in einer beträchtlich abweichenden Redaktion. Aus innern Gründen wird man wohl q. 16—24 „De rerum principio“ als Fragen des gleichen Verfassers betrachten müssen. Für q. 25—26 bleibt dies meines Erachtens noch zweifelhaft. — So ist endlich der wahre Autor dieses viel umstrittenen wichtigen Werkes gefunden. Nach Ehrle gebe ich die Titel der in „De rerum principio“ ausgefallenen Fragen des Vitalis: q. 5, f. 20^v „Utrum mundus quoad omnia, que in eo sunt, subdatur divine providentie“ — es ist freilich leicht möglich, daß diese Frage ebenso wie q. 8—10 Olivis angehört —; q. 11, f. 25^r „Utrum productio creaturarum re et intellectu presupponat productionem divinarum personarum“; q. 20 „Supposito quod intellectus humanus coniunctus intelligat per speciem informantem, utrum illam speciem recipiat ab obiecto vel formet eam de seipso“; q. 22, f. 74^r „Utrum intellectus coniunctus cognoscat substantiam rei materialis per propriam speciem substantiae vel solum per accidens“; q. 23, f. 77^v „Utrum intellectus coniunctus ad hoc quod intelligat rem indigeat actuali existentia rei“; q. 24, f. 81^v „Utrum intellectus coniunctus lumine naturali cognoscat futura“; q. 24, f. 84^v „Utrum intellectus coniunctus ad certitudinem veritatis indigeat irradiatione luminis increati vel sibi lumen naturale sufficiat, ut saltem de rebus inferioribus veritatem apprehendat“. — L. legt auch zum ersten Mal dar, daß verschiedene der Quaestiones „De anima“ in evidentem Widerspruch zu sichern Lehren des Scotus stehen. Da nun in den Hss die Fragen „De anima“, anders als jene zur Metaphysik, gewöhnlich ein fest geschlossenes Ganze bilden, so wird die ganze Schrift unecht sein. P.

293. F. Delorme, *Autour d'un apocryphe scotiste: La France Franciscaine* 8 (1925) 279—295. — Diese Arbeit Delormes, die vor der Studie Longprés geschrieben ist, aber mir erst nach Einsendung des vorhergehenden Referates zu Gesicht kam, legt dar, daß q. 25 und 26 von „De rerum principio“, die bereits im Äußern starke Verschiedenheiten von den früheren Quaestiones aufweisen, nichts als Auszüge aus Quodl. 8, q. 1 und q. 3 der Quodlibeta Gottfrieds von Fontaine sind und keinen selbständigen Wert besitzen. Entschieden zu weit geht aber D., wenn er q. 17 „De rerum principio“, die meines Erachtens eine echte Quaestio des Vitalis a Furno ist, auf die gleiche Stufe mit den Fragen 25 und 26 stellt. Freilich gelingt D. der Nachweis, daß auch hier der Verfasser in der Darlegung der Meinungen sehr stark von Gottfried Quodl. 5, q. 6 abhängt. Er vergißt aber, daß Vitalis sowohl zu Anfang als zu Schluß im Gegensatz zu Gottfried seine eigenen Wege geht. Zudem hat Vitalis vorher klar durchblicken lassen, daß er der Darlegung eines andern folgt. Wollten wir so streng wie D. sein, so müßten wir auch den erstklassigen Theologen Matthäus ab Aquasparta einen Plagiator nennen; denn er geht in der Frage nach dem „unum esse in Christo“ ganz analog voran. Nur Thomas und Scotus scheinen sich, soweit wir bis jetzt wissen, selbst bei solchen Gelegenheiten vom fast wörtlichen Abschreiben freigehalten zu haben. Warum q. 17 nicht die Determinatio einer Quaestio disputata sein soll, ist mir unerfindlich. Beachten müssen wir freilich, daß um 1300 der Brauch begann, die eigentliche Disputation nicht mehr in die schriftliche Fixierung aufzunehmen. Der Artikel

mahnt jedenfalls zur Vorsicht in der Wertung der uns erhaltenen scholastischen Werke. P.

294. F. M. Powicke, *Master Simon of Faversham: Mélanges Ferdinand Lot* (1925) 649—658. — Dank seiner vollständigen Beherrschung des englischen mittelalterlichen Quellenmaterials vermag P. den Lebensgang des Simon von Faversham, dessen Kommentare zu Aristoteles in den Hss O. 18 des Merton-College zu Oxford und F. 348 der Amptoniana zu Erfurt uns erhalten sind, in wesentlichen Punkten aufzuhellen. Simon wurde zwischen 1270 und 1272 Pfarrer von Harrow in Middlesex; 1304 war er Magister der Theologie und Kanzler der Universität Oxford; 1306 starb er auf dem Wege zur päpstlichen Kurie oder an dieser selbst. P. macht außerdem noch kurze, inhaltreiche Bemerkungen zu einer Reihe anderer Oxforder Lehrer jener Zeit, wie Robert von Clothall, Henry de la Wyle, Fitz Ralph, Camsale u. a. Die große Bedeutung Simons liegt darin, daß er uns ein Spiegelbild der Oxforder Artistenschule des ausgehenden 13. Jahrhunderts liefert. Als Ergänzung zu P. kann ich hinzufügen, daß in der Sammlung von Oxforder Quaestiones Disputatae der Jahre 1299—1301 in Hs Q. 99 der Kathedrale zu Worcester, über die ich bald eingehend zu berichten hoffe, auch Faversham und Clothall als Respondenten oder Arguente vorkommen. Cod. O. 18 des Merton-College enthält von Faversham die Fragen zum „liber Periermenias“, zu den „Elenchi“, den „Analytica priora“, zur Physik, zu „De iuventute et senectute“, „De inspiratione et respiratione“ und zum dritten Buch „De anima“. P.

295. R. M. Martin, Jean de Wynnyngem, le premier professeur dominicain à l'ancienne université de Louvain (1433—1449): *AnalOrdPraed* (Numerus honoris Card. Frühwirth) 33 (1925) 238—253. — M. zeichnet den Lebenslauf des um 1380 zu Winnigen an der Mosel geborenen Dominikanerlehrers Johannes von W., der zuerst an der Kölner Universität lehrte und später in Löwen, wo er an der Abfassung der Universitätsstatuten beteiligt war. Eine Erklärung des Römerbriefes, die noch Quétif-Echard kannten, ist heute verloren. P.

296. A. Birkenmajer, Marco da Benevento und die angebliche Nominalistenakademie zu Bologna (1494—1498): *PhJb* 38 (1925) 336—344. — Die Arbeit bietet einen wertvollen Beitrag zur Geschichte der italienischen Spätscholastik. Einer Anregung Kardinal Ehrles in dessen neuem Buche über Petrus von Candia folgend, unterzieht B. die Frage nach der Existenz jener rätselhaften „Nominalistenakademie“ in Bologna und ihrer Stiftung durch den Cölestinermonch Marco da Benevento einer erneuten gründlichen Prüfung. Marco veranstaltete 1494, 1496, 1498 drei Ausgaben von Werken Ockhams. Im Kolophon des letzten dieser drei Wiegendrucke sagt er über sich selbst: „... frater Marcus de Benevento ..., qui et etate nostra veram nominalium academiam in Italia suscitavit. ...“ Dieser Satz ist der einzige Grund gewesen, weshalb man Marco als den Begründer einer Nominalistenakademie in Bologna betrachtete. B. weist nun durch eine Reihe von Parallelstellen nach, daß diese Worte nur besagen, Marco habe, als der erste in Italien, die Werke der Nominalisten zum Druck befördert und dadurch die bis dahin in Italien vernachlässigte „academia (= schola) nominalium“, im Sinne der ganzen nominalistischen Richtung, der via moderna, in Italien zum Leben erweckt (suscitavit). Von der Gründung einer „Nominalistenakademie“ ist dagegen hier keineswegs die Rede. B.s Gründe überzeugend. — Wertvoll sind auch die Angaben über die Lebensumstände und wissenschaftliche Tätigkeit Marcos, die B. aus der sehr schwer zugänglichen polnischen Monographie seines Vaters, des Professors Ludwig Anton Birkenmajer, zu Eingang des Artikels kurz zusammenstellt.

Hentrich.

297. M. Canal, El Padre Fray Pedro de Soto. *Apuntes para su biografía*: *AnalOrdPraed* 33 (1925) 279—305. — Diese Biographie des Beicht-

vaters Karls V. kommt insofern für die Theologie in Betracht, als Soto Theologe auf dem Konzil von Trient war, und wegen einer Notiz über Dominicus Soto (S. 303 u. A. 3). Pelster.

298. A. Pérez Goyena, *La Biblioteca de Escritores de la antigua Asistencia jesuítica de España hasta 1773*: RazFe 26 (1926 I) 193—204. — Eine Würdigung des Werkes der Patres Uriarte und Lecina, von dessen erstem Teile 1925 der erste Band, welcher die Buchstaben A und B umfaßt und 86 + 623 Seiten zählt, zu Madrid erschienen ist. Das Werk, welches bei der Bedeutung der spanischen Jesuiten im 16. und 17. Jahrhundert für die Geschichte der Theologie und Philosophie von hohem Werte ist, gibt in der Einleitung eine umfassende Übersicht über die gesamte Arbeit auf dem Gebiete der Bibliographie der Gesellschaft Jesu von Ribadeneira bis Sommervogel. Schon aus diesem Grunde wird das Buch in gelehrten Kreisen sehr willkommen sein. Der zweite Teil soll das Verzeichnis der nur handschriftlich vorhandenen Werke bringen. Das ganze Werk bildet auch eine unentbehrliche Vorbereitung zur Neuherausgabe der großen Theologen und Philosophen der spanischen Assistenz. P.

299. A. Pérez Goyena, *Catedráticos de teología españoles en Roma*: Miguel Vázquez de Padilla: EstudEcl 5 (1926) 26—43. — Es ist ungemein zu begrüßen, daß die Geschichtschreiber der Scholastik sich in den letzten Jahren auch der nachtridentinischen Periode der spanischen Theologie mehr zuwenden, für die, abgesehen von der großen Suarezbiographie de Scorrailles, seit Hurter und den grundlegenden Arbeiten Ehrles sehr wenig geschehen war. Große Verdienste für die Geschichte der Theologie im Jesuitenorden hat sich neben Astráin auch Pérez Goyena erworben, der in vorliegendem Artikel den bisher fast unbekannten Miguel Vázquez de Padilla (1559 bis 1624), Lehrer der Theologie am Collegio Romano, in Salamanca und Granada näher behandelt. V. hat auch Bedeutung wegen seiner Teilnahme an den „Congregationes de auxiliis“, seiner Freundschaft mit Kardinal Toledo, aus dessen Nachlaß er den Lukaskommentar, die *Instructio sacerdotalis* und wahrscheinlich auch den Kommentar zum Römerbrief herausgab, und seiner Anteilnahme an den spanischen Wirren innerhalb des Ordens. Von ungedruckten Schriften des V. dürften besonders wichtig sein: „*Disputationes theologiae de incarnatione*“ (Roma Bibl. Nazionale mss. gesuitici n. 1189 [3318]), *Disputatio in tertiam partem* (Bamberg) und die von P. abgedruckte Charakteristik des Kardinals Toledo. Es muß aber noch mehr vorhanden sein. — Sehr zu begrüßen wäre es, wenn P. bisweilen durch genauere Angabe der Quellen und Fundorte andern den Weiterausbau seiner Forschungen erleichterte. Als Geburtsjahr ist S. 26 1559 zu lesen. P.

300. A. Michelitsch, *De Commentariis in Summam Theologiae S. Thomae Aquinatis*: Xenia Thomistica 3 (1925) 449—458. — Eine recht nützliche Übersicht über die Kommentatoren zur Summa. Leider spricht bei Auswahl und Würdigung der „*Commentarii praecipui*“ allzusehr der Bañesianer. Die Schriften der Thomisten zum Gnadestreit werden sorgfältig aufgezählt, auch wenn diese gar keine Kommentare sind. Molina, Ruiz, Gil, de Meyer, Schneemann, Frins dagegen fehlen. Suarez wird „gewürdigt“ als „*copiosus, sed non semper fidelis S. Thomae interpres*“. Von Vazquez hören wir: „*in rebus positivis bene versatus, in speculativis nimis audax et ad sententias singulares proclivis*“. Johannes Azor S. J. dagegen, dessen *Institutiones Morales* allerdings zu den klassischen Werken gehören, wird ohne weiteres zu den „*praecipui commentatores*“ gezählt, obwohl höchstwahrscheinlich seit Jahrhunderten kein Theologe seine Kommentare mehr zu Gesicht bekommen hat. Er soll eben Thomist, d. h. Bañesianer sein. In Wirklichkeit ist A. sehr zurückhaltend. Nachdem er die gerade aufgekommenen Systeme des Molina, Bañez und den Kongruismus auseinandergesetzt hat (Inst. Mor. I. 4, c. 22), sagt er: „*Quidquid sit de*

hisce opinionibus quae fortassis, si benignius et mitius explicentur, secum non pugnant, quamvis verbo inter se plurimum distare videantur, nihil in praesentia definio, sed solum ostendo, quid viri alioqui catholici et docti sentiant, quid doceant, quid dicant et quid in singulis eorum sententiis difficile appareat.“ Tatsächlich vertritt er den Kongruismus zugleich mit einer „praemotio indifferens“. Daß im Jahre 1600, da der Gnadenstreit so hoch ging, von einem Jesuiten in Rom unter ausdrücklicher Gutheißung Aquavivas kein Buch veröffentlicht wurde, das den Bañesianismus verteidigte, dürfte auch dem Laien von vornherein einleuchtend sein. Mit ungleich größerem Rechte hätte M. den aus den spanischen Wirren innerhalb des Jesuitenordens bekannten Verfasser der *Summa theologiae moralis* Enrico Enríquez nennen können. Da sowohl Azor, der immerhin einige Verwandtschaft mit Bañez aufweist, und Enríquez in der Zeit vor Bañez ihre Studien vollendeten, so wird die Frage nach den Wurzeln des Bañesianismus wieder nahegelegt. Wie war es möglich, daß die skotistische Praedefinitio und praevisio in decretis in die spanische Thomistenschule kam? Sollten hier die von Azor bei dieser Gelegenheit oft zitierten Pariser Almainus und vielleicht auch Johannes Maior die Brücke bilden? Wie ist es geschehen, daß die bei Gottfried von Fontaines und Hervaeus vom „erkannten Objekt“ verursachte „praemotio physica voluntatis“ sich zur „praedeterminatio“ umbildete? Wie und wann werden die einzelnen Elemente verschmolzen? Hoffentlich gelingt es der historischen Forschung mit der Zeit, hier eine befriedigende Lösung zu finden. P.

301. L. Glückert, P. Ludwig Babenstuber. Ein benediktinisches Gelehrtenbild: BenedMscr 8 (1926) 141—148. — Eine schlichte Lebensskizze des bedeutenden Philosophen und Theologen Babenstuber (1660 bis 1726) aus der Thomistenschule der Salzburger Benediktiner. P.

302. Adrianus van Lunteren, Der Niederländische Hegelianismus: Logos 14 (1925) 240—257. — L., der Sekretär der „Bollandgesellschaft für reine Vernunft“, will in der Abhandlung die deutschen Stammesverwandten darüber unterrichten, wie intensiv sich seit Beginn dieses Jahrhunderts in Holland das Studium der Hegelschen Philosophie entwickelt. Vor dem 20. Jahrhundert sei in den Niederlanden, von Spinoza abgesehen, nicht ernstlich philosophiert worden. „Um das Jahr 1900 jedoch hat sich plötzlich ein Mann erhoben, der ... seinem Lande nicht nur ein tiefes und reines Verständnis für die Philosophie, namentlich die Hegelsche, gebracht hat, sondern dessen Einfluß auf eine große Schar von Zuhörern und Lesern so stark und nachhaltig wirkte, daß wir jetzt, nach seinem Tode, ein tiefes philosophisches Leben fortsetzen können.“ Es ist G. J. P. J. Bolland (1854—1922, seit 1896 Prof. der Philos. in Leiden), der durch Herausgabe der Hauptwerke Hegels, durch seine eigenen Schriften, vor allem aber durch öffentliche Vorträge über Hegelsche Philosophie, die er 20 Jahre lang jeden Winter in den größeren Städten Niederlands hielt, eine Hegelbewegung im nichtkatholischen Niederland („den Katholizismus bekämpfte er leidenschaftlich“) hervorrief. — Von Kant seien zwei Strömungen philosophischen Denkens ausgegangen, die schließlich auf das gleiche System der reinen Vernunft hinausliefen: von Kant über Fichte-Schelling zu Hegel, und von Kant über Schopenhauer und Hartmann (Bolland war bis 1896 Hartmannianer) zu Bolland, wobei aber Hegel selber Bolland zum Hegelschen Begriff gebracht habe. — Unter den Schülern Bollands lassen sich drei Richtungen erkennen: die einen, unter Führung von K. J. Pen, stellen Hegel über Bolland, die andern umgekehrt Bolland über Hegel, während die dritte Gruppe die von beiden gelehrte Denkmethode selbständig durchführen will. Den Sammelpunkt der Hegelbewegung stellt die „Idee“ dar, das 1923 gegründete Organ der „Bollandgesellschaft für reine Vernunft“. Hentrich.

303. H. L. Frieß, Literaturbericht über heutige Philosophie in den Vereinigten Staaten: Logos 14 (1925) 344—353. — Eingehende Würdigung der drei einflußreichsten Führer der Kulturphilosophie in den Vereinigten Staaten: G. Santayana (spanischer Herkunft), der griechischen Philosophie nahestehend; J. Dewey (Stockamerikaner), Mitbegründer der spezifisch amerikanischen Philosophie, des Pragmatismus; Felix Adler (jüdischer Abkunft, am Rhein geboren, aber bereits in früher Kindheit in Amerika eingebürgert), Ethiker im Anschluß an den deutschen Idealismus. H.

2. Erkenntnislehre. Metaphysik

304. E. Hoffmann, Montaignes Zweifel: Logos 14 (1925) 258—268. — H. sucht in feinsinnigen Analysen die Eigenart des Montaigneschen Zweifels herauszuarbeiten: im Gegensatz zur ethisch-fundierten Skepsis eines Pyrrho und der aus logischen Erwägungen entspringenden Skepsis der Akademie geht Montaignes Zweifel auf Psychologisches (in dem älteren Wortsinne), auf Menschenkenntnis, Einsicht in Charaktere, Studium des eigenen Ichs. Hentrich.

305. W. Wagner, Kants Isolierung des Verstandes und ihre Bedeutung für den Ding-an-sich-Begriff: ArchGPh 37 (1925/26) 49—64. — Die Abspaltung des innern Sinnes vom Verstande führt nach Wagner zu keinen Komplikationen, solange man ihre Beziehungen innerhalb der Sphäre des Psychologischen regelt. Löst man aber die Untersuchung vom Empirischen los, so arbeite man mit rein hypothetischen Analogien; die ganze Maschinerie des reinen Verstandes und der reinen Sinnlichkeit sei eine widerspruchsvolle Übersetzung der empirischen Psychologie ins Transzendente. Kants Versuch der Verknüpfung zwischen dem reinen Verstande und dem innern Sinne zeige am deutlichsten den psychologischen Charakter der Kantischen Transzendentalphilosophie. — In dieser Isolierung des reinen Verstandes sei auch die für Kant widerspruchsvolle Voraussetzung der Existenz der Dinge an sich verankert. — Die Transzendentalphilosophie ist demnach ein „System von einer großartigen, das theoretische und praktische Gebiet zusammenhaltenden Geschlossenheit, deren logische Klammern aber bei näherer Prüfung als aus einem Material bestehend erkannt werden, das die Vernunftkritik selbst als unbrauchbar erwiesen hat: aus metaphysischer Spekulation“. H.

306. E. Przywara, Thomas oder Hegel? Zum Sinn der „Wende zum Objekt“: Logos 15 (1926) 1—20. — In der Grundhaltung „der Aufgeschlossenheit“, der „Geöffnetheit für das Gegebene“ ist unleugbar die heutige Phänomenologie als Methode nicht eine „Wende zu Hegel“, sondern eine „Wende zu Thomas“. Aber in dieser „Phänomenologie als Methode“ birgt sich oder kann sich bergen eine „Phänomenologie als System“, wie sie nach der Seite „intellektueller Anschauung“ bei Husserl sich zu einem Transzendentalismus der Geltungen bereits ausgestaltet hat und nach der Seite des „Wertfühlers“ bei Scheler sich auszugestalten scheint. Diese beiden Transzendentalismen sind nur die Schellingsche Mittelstufe einer erneuten Dialektik „von Kant zu Hegel“. Ihre scharfe Antithese zu Kant ist Antithese, aber Antithese zwischen Kant als These und Hegel als Synthese. Geschieht aber das, dann ist die gesamte heutige sog. „Wende“ überhaupt nicht Wende, sondern Drehung im Kreise des alten Kantianismus. Soll es also wahrhaft „Wende“ sein, dann bleibt nur eins übrig: ernste und gründliche Orientierung der „Phänomenologie als Methode“ an Thomas. Sladeczek.

307. L. Noël, Le réel et l'intelligence: RevNéo-scolPh 27 (1925) 5—28. — Bezugnehmend auf P. Roland-Gosselin O. Pr., Sur la théorie thomiste de la vérité (RevScPhTh 10 [1921] 222—234), erklärt N. zunächst die be-

kannte Stelle aus De ver. q. 1, a. 9, an der Thomas im Anschluß an den Liber de causis darlegt, wie der Intellekt die Wahrheit erfährt, entsprechend einer ähnlichen Stelle in Metaph. I. 6, lect. 4. Wie in dieser Zeitschrift (S. 208 215) bereits gezeigt wurde, ist eine solche Erklärung nicht zugänglich. Dagegen zeigt N. treffend, besonders nach S. th. q. 85, a. 2, daß nach Thomas der Intellekt durch das innere Wort (*species*) und in ihm das Objekt selbst erkennt.

308. L. Noël, Après le Congrès Thomiste. La discussion sur le Réalisme: RevNéo-scolPh 27 (1925) 389—394. — In der Erörterung des Problems der Realität auf dem Thomistenkongreß sieht N. letztlich eine Bestätigung seiner eben dargelegten Auffassung. Auf die vorgebrachte Schwierigkeit, daß damit kritisch das Problem noch nicht gelöst sei, antwortet N. damit, daß die Erkenntnislehre (Epistemologie), die die Natur des Erkennens als Erkennens metaphysisch untersucht, der Kritik vorhergehen müsse. Unseres Erachtens müßte aber die Erkenntniskritik der metaphysischen Erkenntnislehre vorhergehen.

309. G. Zamboni, Discussioni gnoseologiche. I. Léon Noël e l'epistemologia a Lovano: RivFilNeoscol 18 (1926) 1—31. — Z. vergleicht seine „Gnoseologie“ mit der „Epistemologie“ Noël's (Notes d'épistémologie thomiste), betont vielfache Übereinstimmung und verteidigt sich gegen Noël's Einwendungen.

310. G. Mattiussi, De principiis entis, utrum legitime entis nomine donentur: XeniaThom Vol. I (1925) 331—362. — Daß die Prinzipien des Seins mit Recht Seinsprinzipien genannt werden, zeigt M. an den einzelnen Prinzipien: „Ens est, cuius actus est esse. Omne ens est unum et verum. Ens dividitur in ens per potentiam et actum. Ens ut quod, ut quo. Formarum esse et fieri. Materia prima. Unitas compositi. Esse ab essentia distinctum. Individuatio. Finitas et infinitas.“

311. B. Petronievics, Hauptsätze der Metaphysik: ArchSystPh 29 (1925) 39—44. — P. gibt die Hauptsätze seiner „Prinzipien der Metaphysik“ (Heidelberg I, 1 1904 I, 2 1912) wieder. Die Weltsubstanz ist der unveränderliche, alle Qualitätspunkte der Monadenwelt untereinander verbindende und ihre Veränderungen ermöglichende außerweltliche Qualitätspunkt. Ihre primären, unveränderlichen Attribute sind Wille und Bewußtheit; ihre sekundären, veränderlichen Empfindung und Gefühl. Daraus ergibt sich ein doppeltes Weltstadium: das statische, in unausgebreiteter Raumform existierende, die rein geistige Welt; und das dynamische Weltstadium, in ausgebreiteter Raumform existierend, die materielle Welt. Auf die Unmöglichkeit dieser Auffassung wird hier nicht näher eingegangen.

312. F. Sawicki, Zum Problem der Aseitität: PhJb 38 (1925) 400 bis 402. — S. sucht darzutun, daß die Aseitität im Sinne einer förmlichen Selbstbegründung Gottes durch eigenen immanenten Akt gedeutet werden könnte. Ein solcher Akt erst scheint dem Satze vom zureichenden Grunde letzthin Genüge zu tun. Sonst erschiene ein Wesen von absoluter innerer Notwendigkeit wie ein grundloser glücklicher Zufall. S. versteht den Satz vom zureichenden Grunde im Sinne von Leibniz und nicht als Ausdruck der Wesensursächlichkeit, auf die die bedeutendsten griechischen Philosophen, Väter und großen Scholastiker die ganze Metaphysik gründen. Im Sinne der Wesensursächlichkeit, ohne die überhaupt keine Metaphysik möglich ist, wäre es aber der formellste innere Widerspruch, wenn Gott als das subsistierende Sein selbst ein grundloser glücklicher Zufall wäre. Damit würde folgerichtig das Fundament jeder Wahrheitserkenntnis und Metaphysik fallen.

313. F. Sawicki, Der letzte Grund der Gewißheit: PhJb 39 (1926) 1—8. — Der letzte Grund der Gewißheit liegt in einem „Akte des Vertrauens, des Glaubens an die Vernunft“. „Der tiefste Grund, weshalb die

Gewißheit des menschlichen Erkennens letzthin nicht auf evidenten Einsicht in das Verhältnis des eigenen Erkennens zum erkannten Sachverhalt beruhen kann, sondern immer ein nicht evidenten Vertrauen auf die Richtigkeit des eigenen Sehens einschließt, ist das Verhältnis von Subjekt und Objekt im menschlichen Erkennen.“ „Das Objekt des Erkennens an sich bleibt dem Erkennen selbst transzendent.“ — Daß das Gegenteil der Fall ist, zeigt die unübertroffene Analyse des Erkennens, die wir in Augustins Werke *De Trinitate* finden. Man vergleiche auch Thomas, *De veritate* q. 1, a. 9. Gründet man die Gewißheit nicht auf evidente Einsicht, so trägt man in die Vernunft, die ihrem Wesen nach evident einsichtige Erkenntnis erstrebt und naturgemäß nur in ihr sich voll zufrieden gibt, einen unüberwindbaren Widerspruch hinein. Eine letzte Begründung der Gewißheit in einem Akte des Vertrauens auf die Vernunft würde somit das Vertrauen auf die Vernunft selbst zerstören. S.

314. F. Sawicki, *Die Gottesbeweise* (VIII u. 206 S.). Paderborn 1926, Schöningh. M 4.50. — An dem System der Gottesbeweise, das S. im Rahmen des Werkes „Die Wahrheit des Christentums“ entwickelt hatte, „regten sich mit zunehmender Stärke gewisse Fragen und Zweifel, die gerade die Grundprobleme der Beweise betrafen“. Deswegen werden in diesem Werke die Gottesbeweise noch einmal aufgenommen und ihre Probleme von Grund aus geprüft. Die positive Eigenart der neuen Darstellung besteht im wesentlichen darin, daß der Kontingenzbeweis eine herrschende Stellung gewonnen hat. Dazu kommt die veränderte Stellung zum Satz vom zureichenden Grunde und vom letzten Grunde der Gewißheit. — Sicher ist der Kontingenzbeweis der Kern aller Gottesbeweise. Die Entfaltung des Kontingenzbeweises bei S. gründet sich ganz auf seine neue Auffassung des Satzes vom hinreichenden Grunde (vgl. diese Zeitschrift Heft 1, S. 148, Nr. 84). Darum weicht sein Kontingenzbeweis und die sich daraus ergebenden Folgerungen wesentlich von der Lehre der Scholastiker, insbesondere des hl. Thomas, ab, dessen auf der Lehre von Gott als dem in sich subsistierenden Sein beruhende Beweise für die Unendlichkeit Gottes (S. th. 1, q. 3 4 7) er ausdrücklich ablehnt. Demgegenüber ist auf das hinzuweisen, was Papst Pius XI. in der Enzyklika „*Studiorum duces*“ vom 29. Juni 1923 sagt: „Die Beweise, mit denen Thomas das Dasein Gottes gelehrt, sowie daß er allein das subsistierende Sein selbst ist, sind, wie im Mittelalter, so auch heute unter allen die beweiskräftigsten.“ S. kommt zu seinen unhaltbaren Folgerungen durch seine veränderte Stellung zum Satze vom hinreichenden Grunde und dem letzten Grunde der Gewißheit, deren Undurchführbarkeit in den zwei vorhergehenden Besprechungen dargetan ist. Eine ausführliche Besprechung des Werkes soll später folgen. S.

315. P. Gény, *A propos des preuves thomistes de l'existence de Dieu*: RevPh 24 (1924) 575—601. — P. G. prüft vor allem die Beweiskraft des dritten Gottesbeweises des hl. Thomas in S. th. 1, q. 2, a. 3. Er geht aus von dem Satze, der den Ausgangspunkt des Beweises bildet: „*Quod possibile est non esse, quandoque non est (Quod corruptibile est, aliquando corrumpitur)*.“ Dieser Satz läßt sich nach ihm z. B. für die Elemente der anorganischen Materie nicht nachweisen. Größere Schwierigkeiten bietet aber der andere Satz: „*Si omnia sunt possibilia non esse, aliquando nihil fuit in rebus*.“ Würde die Welt nur aus vergänglichen Dingen bestehen, so müßte demnach auch ein Augenblick eintreten, in dem alle Dinge vergangen sind, in dem nichts existiert. Nach dem Grundsatz „*Generatio unius est corruptio alterius*“ ist diese Folgerung aber nicht notwendig, darum ist auch die Grundvoraussetzung nicht beweisbar. S.

316. M.-F., *La preuve de l'existence de Dieu par la contingence dans la Somme théologique*: RevPh 25 (1925) 319—330. — Der dritte Gottes-

beweis des hl. Thomas unterscheidet sich von dem Beweise, den wir heute Kontingenzbeweis nennen, weil wir unter kontingentem Wesen ein Wesen verstehen, daß durch sich selbst nicht absolut notwendig existiert. Gleichwohl kommt ihm, wie M.-F. gegenüber Gény (RevPh, décembre 1924) zeigt, dieselbe Beweiskraft zu, wenn man die Ausdrücke des hl. Thomas so versteht, wie er sie in den Aristoteleskommentaren auslegt. Danach ist nach Thomas unter einem notwendigen Wesen ein immerdauerndes Wesen zu verstehen, „quia potentia [subiectiva] existendi non est ad utrumque (scil. esse et non esse) respectu temporis in quo quis potest esse: omnia enim appetunt esse“, wie Thomas, *De caelo et mundo* lect. 29, sagt. Unter dieser Voraussetzung schließt der Beweis. S.

317. A.-D. Sertillanges, *A propos des preuves de Dieu: la troisième „voie“ thomiste*: RevPh 25 (1925) 24–37. — S. versucht aus sachlichen Gründen den dritten Gottesbeweis des hl. Thomas zu rechtfertigen gegenüber den Schwierigkeiten, die P. Gény vorgebracht hat. Das ist aber, da dieser Gottesbeweis sich nur in der eben angegebenen Weise rechtfertigen läßt, nicht möglich. Eine sachliche Widerlegung S.' bietet P. Descogs S. J. in ArchPh 3 (1926) 98 ff. S.

318. R. Dulac, *Essai de synthèse des cinq preuves thomistes de l'existence de Dieu autour des premiers principes de l'être*: RevPh 25 (1925) 497–530. — D. entwickelt zunächst die Prinzipien, die für die Gottesbeweise wesentlich sind, und die Lehre des hl. Thomas über diese Prinzipien (Widerspruchs-, Substanzprinzip, Satz vom hinreichenden Grunde, Kausalitäts- und Finalitätsprinzip) und zeigt dann, wie das Widerspruchsprinzip indirekt grundlegend ist für alle andern Prinzipien. Er entwickelt dann die fünf thomistischen Gottesbeweise in ihrem Zusammenhang mit diesen Prinzipien und untereinander und dann den aus diesen Beweisen sich ergebenden Begriff Gottes als des in sich subsistierenden Seins, worin die ganze Theodizee gipfelt. Zum Schluß weist er auf den innigen Zusammenhang zwischen diesem Gottesbegriffe und dem Widerspruchsprinzip hin. Diese Bedeutung kommt aber nicht dem nichtssagenden tautologischen Identitätsprinzip: „Ens est ens et non est non ens zu“, das D. mit dem Widerspruchsprinzip identifiziert, sondern dem Widerspruchsprinzip, wie es Thomas mit Aristoteles (4 Metaph. c. 3) formuliert, und wie es auch D. tatsächlich zu Grunde legt. S.

319. N.-Maurice Denis-Boulet, *L'existence de Dieu*: RevPh 25 (1925) 473–496. — D. gibt kurz die Lehre des hl. Thomas über die Erkenntnis des Daseins Gottes wieder. S.

320. Z. van de Woestyne, *De indole anselmiana Theodiceae S. Bonaventurae*: Anton I (1926) 6–23 180–204. — Bonaventura ist in seiner Gotteslehre nicht von Aristoteles beeinflusst, sondern ganz abhängig von Anselm und damit indirekt von Augustinus. Das zeigt sich vor allem darin, daß Bonaventura den Gottesbeweis, den Anselm im Proslogium darlegt, anerkennt, weiter ausbaut und gegen die von Gaunilo vorgebrachten Schwierigkeiten verteidigt. Auch in der Lehre von der Erkenntnis des Wesens Gottes ist Bonaventura von Anselm abhängig. W. unterscheidet die Methode und den Gegenstand der Gotteslehre Anselms. Seine Methode nennt er einen christlichen Rationalismus. Bonaventura hat diesen christlichen Rationalismus im Geiste Anselms weiter entwickelt und in ein System gebracht. Was Gott ist, können wir erfassen aus der Betrachtung der Geschöpfe in ihren Beziehungen zu Gott und, soweit es uns möglich ist, aus der Betrachtung Gottes selbst. Diese zwei Wege der Gotteserkenntnis, die Bonaventura einschlägt, haben ihren Ausgangspunkt in der Gotteslehre Anselms. S.

321. J. Bittremieux, *Idae divinae de possibilibus*: EphThLov 3 (1926) 57–62. — Daß Thomas keine unbestimmte, sondern bestimmte und

distinktive Erkenntnis der möglichen Wesenheiten (possibilia) lehrt, zeigt B. aus der Lehre des Aquinaten über die Natur der göttlichen Erkenntnis, aus seinen klaren Aussprüchen (De ver. q. 1, a. 1 ad 1; q. 3, a. 3; a. 6 ad 2; De pot. q. 1, a. 5 ad 11) und durch eine entsprechende Auslegung von De ver. q. 3, a. 6, woraus einige neuere Autoren die entgegengesetzte Ansicht begründen wollen. Thomas versteht hier nach B. den Areopagiten in dem Sinne, daß diejenigen göttlichen Ideen determinierte Ideen sind, durch die Gott existierende Wesenheiten erkennt. Sie sind determiniert durch den Beschluß des göttlichen Willens, diese Wesenheiten zu verwirklichen. Die Ideen, die Gott nicht beschließt zu verwirklichen, werden indeterminierte Ideen genannt. Daraus folgt aber keine unbestimmte, indistinkte Erkenntnis der Möglichkeiten (possibilia). S.

322. St. Bersani, *De voluntate Dei: DivThom(Pi) 29 (1926) 193 bis 209.* — B. gibt einen Kommentar zu Thomas von Aquin, C. gent. 1. 1, c. 72 73. S.

323. H. Fleischmann, *Das Unendliche in der Aufeinanderfolge: DivThom (Fr) 3 (1925) 385—398.* — F. sucht die Unmöglichkeit einer „successio infinita a parte ante“ darzutun. Gegenüber seiner Ansicht, die Nichtunmöglichkeit einer unendlichen Reihenfolge werde fast allgemein von den Scholastikern festgehalten, ist mit Scheeben (Handbuch der katholischen Dogmatik“ II 11) darauf hinzuweisen, daß die Unmöglichkeit einer Erschaffung von Ewigkeit allgemein von den Vätern und der Mehrzahl der Theologen als durch das natürliche Licht der Vernunft beweisbar angesehen wird. F. führt zunächst die Beweise von Bonaventura, Joannes a S. Thoma, Gredt, Rolfes für seine Ansicht an. Seine Beweise gehen vor allem zurück auf Bonaventura (in 2 Sent., d. 1, a. 1, q. 2) und wurzeln in dem Gedanken, daß das Unendliche nicht erschöpft werden kann und darum eine unendliche Vielheit, die durch Addition oder Subtraktion erschöpft werden sollte, unmöglich ist. Eine solche müßte aber angenommen werden, da bei der unendlichen Abfolge ein Durchlaufen der ganzen Reihe stattfindet, was von Thomas in S. th. 1, q. 46, a. 2 ad 6 usw. nicht entkräftet wird. S.

324. A. Inauen, *Kantische und scholastische Einschätzung der natürlichen Gotteserkenntnis: Philosophie und Grenzwissenschaften, Bd. I, H. 5 (92 S.) Innsbruck 1925, F. Rauch.* — Hinsichtlich der Gottesbeweise nähern sich Kants Zugeständnisse an den kosmologischen und an den teleologischen Gottesbeweis und seine Lehre vom „doktrinalen“ und „praktischen“ Glauben der scholastischen Lehre von der freien Gewißheit. In unversöhnlichem Widerspruch mit scholastischen Ansichten steht hingegen Kants einseitige Betonung der Funktion des Willens beim „doktrinalen“ und „praktischen“ Glauben und der grundstürzende Zweifel an der Zuverlässigkeit der menschlichen Vernunft bei der Einschätzung des teleologischen Beweises und bei der Beschränkung des Ursachengesetzes auf die Welt der Erscheinungen. Hinsichtlich des Gottesbegriffs vertritt Kant eine Analogie, die der thomistischen Analogie der Verhältnisgleichheit (analogia proportionalitatis) ähnlich ist. S.

325. H. Ostertag, *Gottesbeweis und Gottesschau. (Randbemerkungen zur neueren Religionsphilosophie): NKirchlZ 36 (1925) 133—154.* — Neben der übernatürlichen Gotteserkenntnis durch die Offenbarung gibt es eine natürliche, die mittelbar ist (Gottesbeweis) oder unmittelbar (Gottesschau); letztere wiederum in der Form der Gotteserfahrung und phänomenologischen Gottesschau. Nach Darstellung des Tatbestandes der unmittelbaren Gotteserfahrung grenzt Verfasser diese näherhin ab gegen Gottesbeweis und Mystik. Er untersucht sodann ihr Recht, ihre Gewißheit, und ihre Tragweite. Es ist noch nicht eine vollgehaltige Gotteserfahrung, sondern erst ein Anfang dazu; es ist das Erfasstsein von etwas Wirklichem,

aber etwas Unbekanntem. Den Sinn des erlebten Tatbestandes kündigt uns erst die Offenbarung. Das Verhältnis zwischen Gottesbeweis und Gotteschau ist weder das des Entweder—Oder, noch auch das des Sowohl—Als auch, sondern zwischen beiden besteht das Verhältnis der Antinomie; jedes hat sein gewisses Recht, aber die Abrechnung zwischen beiden geht nicht glatt auf. Lennerz.

3. Naturphilosophie. Psychologie

326. F.-X. Maquart, Saint Thomas et l'action transitive: RevPh 25 (1925) 130—163. — M. setzt sich mit P. Marchal S. J. (RevPh Sept.-Okt. 1923) auseinander, der die Lehre des hl. Thomas über die „actio transiens“ im Sinne des P. Suarez auslegt. Dieser sagt (Met. disp. 49, sec. 1, n. 8): „Dicendum ergo censeo actionem et passionem in re non esse modos ex natura rei distinctos, sed eandem dependentiam et emanationem formae ab agente, quatenus subiectum intrinsece afficit, vocari passionem; quatenus vero agens ipsum denominat actu agens, vocari actionem, atque ita haec duo ad summum distingui ratione ratiocinata.“ Nach M. lehrt dagegen der hl. Thomas, daß die Aktuierung der „potentia passiva“ nicht die Betätigung, der „actus secundus (actio)“ der „potentia activa“ sei, sondern deren Wirkung, und darum real von ihr verschieden sei. Er beruft sich vor allem auf In 2 Sent. d. 50, q. 1, a. 5 ad 2. Sladeczek.

327. J. Chianale, Notae in quaestione quam vocant „de actione in distans“: Greg 7 (1926) 44—72. — Der Hauptgrund, den Ch. für die Unmöglichkeit der „actio in distans“ anführt, ist der, weil sonst die Argumente des hl. Thomas für die Allgegenwart Gottes nicht haltbar wären. Der Grundsatz: „Oportet omne agens coniungi ei in quod agit, et sua virtute illud contingere“, auf den sich diese Beweise gründen, erscheint Ch. unmittelbar einsichtig. Alle übrigen Beweise für die Unermeßlichkeit Gottes hält er nicht für stichhaltig. Es beruht dies auf seiner Auffassung der „ubicatio“, die aber nach der Ansicht vieler Philosophen widerspruchsvoll ist. S.

328. P. Hoenen, Utrum propter recentiora experimenta in crystallis admittenda sit vera discontinuitas: Greg 6 (1925) 248—265. — Beinahe alle Kenner der Naturwissenschaften nehmen als erwiesen an, daß die Kristalle nichts anderes seien als geordnete Haufen von ganz kleinen Stoffteilchen; auch die Philosophen neigen sich dem mehr und mehr zu. Auf einen, doppelten Beweis stützt sich diese Ansicht: 1. Die Kristalle sind optisch vollkommen homogen; erst bei viel kleineren Wellen als die Lichtwellen zeigen sich Knotenpunkte, welche sehr verschiedene aber im selben Kristall sich wiederholende Lagerungen zeigen. 2. Die Röntgenstrahlen zeigen das Netzsystem nach allen Formeln der Lichtstrahlen; dabei sind diese Strahlen vielmals kleiner als Lichtstrahlen. Deshalb nehmen die Physiker und viele Philosophen an, ein Kristall sei nicht stetig ausgedehnt. Dagegen meint der Verfasser: Es genügt, eine Unstetigkeit zwischen den Netzknoten anzunehmen, ohne daß man eine Unstetigkeit im Körper selbst oder zwischen den Atomen annimmt. Es gibt eine gleichartige und eine ungleichartige Stetigkeit; diese letztere findet sich bei den Kristallen. Dann folgen philosophische Erörterungen über die stetige Ausdehnung. — Der Verfasser möchte den Ergebnissen der neueren Forschungen gerecht werden. Der christliche Philosoph will sich eben nicht mit einer möglichen Welt zufrieden geben, sondern die Welt verstehen, welche ihn wirklich umgibt. — Das Spektrum der Röntgenstrahlen, angefangen von den ersten weniger vollkommenen Bildern bis zu den feinsten Spektrallinien des Professors Siegbahn, entsteht nicht durch Brechung (Diffraction), sondern durch Beugung. Die Beugung setzt

aber scharfe Kanten, Löcher oder Risse (Gitter) voraus. Diese „Löcher“ oder „Risse“ sind nach den bisher vorliegenden Tatsachen sicher so leer, daß sie nicht $\frac{1}{10\,000}$ der Masse unserer Atome enthalten. Wie kann man da von einer Stetigkeit des Stoffes, selbst auch nur von einer ungleichartigen reden? Kein Physiker oder Chemiker hat bisher geglaubt, einen solchen Stoff entdeckt zu haben. Ferner kann kein Experiment als Beweis dafür gedeutet werden, daß die Knotenpunkte des Kristallgitters etwas anderes seien als die einzelnen Atome des betreffenden Stoffes; im Gegenteil, alle Tatsachen bestätigen diese Annahme. Es ist gut, daß die Grundlagen des peripatetischen Systems nicht auf der Tatsache der stetigen Ausdehnung der Kristalle beruhen, sondern auf festerem Fundamente aufgebaut sind. Honert.

329. K. Sapper, Einheitliche Naturauffassung: AnnPhPhKrit 5 (1925) 36—42. — Die einheitliche Naturauffassung gründet S. im Entelechiebegriff. „Die Entelechie ist das qualitativ bestimmte Naturelement; ihrem Wesen nach ist sie Kraft, Wirkendes; ihre Qualität ist ihr Wirkensziel; das wahrnehmbare Ergebnis der Wechselwirkungen der Entelechien sind die Formen, allgemein die Gruppierungen der Materie.“ „Der Unterschied zwischen leblos und lebendig wird in verschiedenen Qualitäten der Naturelemente begründet gedacht, die doch wiederum trotz aller Verschiedenheit ihrer Qualität den Elementen der leblosen Natur koordiniert sind, wodurch die Kluft zwischen leblos und lebendig überbrückt ist“, ähnlich zwischen Seele und Leib. — Diese Erklärung der Natur behauptet gleichzeitig den wesentlichen Unterschied zwischen „leblos und lebendig“, „Seele und Leib“, und hebt ihn gleichzeitig auf, ist darum widerspruchsvoll. Sladeczek.

330. A. Meyer, Das Mechanismus-Vitalismusproblem im Lichte neuerer logischer Forschungen. Mit 2 Abb. BiolZentrBl 46 (1926) 213—229. — Driesch hat, von der Kritik gedrängt, sein vitalistisches Prinzip mehr und mehr aus der realen Sphäre herausgehoben, um es in der rein logischen Geltungssphäre zu verankern. Der positive Gehalt seiner These besteht nunmehr in der Behauptung, daß Ganzheitsbezogenheit nur in der Biologie, nie in der Physik zu finden sei. In Wirklichkeit aber spielen Ganzheitsvorgänge — Restitutionen z. B. — auch in der Physik eine sehr große Rolle, wie Wolfgang Köhler 1920 gezeigt hat. Damit ist der strenge Beweis geliefert, daß der Vitalismus selbst in der logisch höchsten Form, die Driesch ihm gab, unhaltbar ist. — Es sei darauf hingewiesen, daß Becher und Driesch in Köhlers „physischen Gestalten“ nichts gefunden haben, was den vitalistischen Standpunkt zu erschüttern vermöchte (vgl. AnnPhPhKrit 5 [1925] 1—11). Schmitz.

331. J. André, Der Einheitsgedanke in der modernen Biologie als Wegweiser zu den idealen Prinzipien der scholastischen Naturerklärung: XeniaThom vol. I (1925) 193—223. — Die moderne Biologie lenkt den Blick von der Mannigfaltigkeit, in der er sich verloren hatte, wieder auf die Einheit, z. B. die Einheit der organischen Form (Heidenhain, Driesch) und der tierischen Instinkthandlung (Buytendijk). In höherem Sinne kehrt das Einheitsproblem wieder bei Erörterungen über Abgrenzung der Lebensstufen, Individualismus in der Natur (Wigand), philosophische Ergebnisse der Gallen- und Myrmekophilenforschung („gemeinschaftsdienliche Zweckmäßigkeit“ Kranichfelds), Konvergenzerscheinungen und Stoffwechselkreislauf der Organismen. Es ist nur ein Urgedanke der Scholastik, der in all diesem wieder lebendig wird. S.

332. Th. v. d. B o m, Het Thomistisch Vitalisme in het licht der moderne levenstheorieën: StudCath 2 (1925/26) 295—310. — Verfasser übt vom aristotelisch-thomistischen Standpunkt aus Kritik an den in der Zeitschrift „Scientia“ 1922—1925 veröffentlichten Abhandlungen über das Lebensproblem. Sie stammen aus den verschiedensten Lagern, von Rignano,

Guilleminot, Mathews, Driesch, MacBride, Dendy, Morgan, Russell, Thomson, Bayliß, Piéron, Suner, Stiles, Lugaro, Rabaud, Anthony, Paton. S.

333. Max Ettlinger, Beiträge zur Lehre von der Tierseele und ihrer Entwicklung. gr. 8^o (VIII u. 126 S.) Münster 1925, Aschendorff. geh. M 5.90; geb. M 7.50. — Verf. gibt hier gesammelt und überarbeitet vier Abhandlungen, die er in den Jahren 1911—1924 veröffentlichte. 1. Über die Raumwahrnehmung gibt besonders auch einen Überblick über deren Entwicklung beim Tier. 2. Stellt das Gesetz Müllers von den spezifischen Sinnesenergien dem Wundtschen Prinzip der Anpassung an Reize und Funktionen gegenüber. Einige Gründe, die das erstere schon beim Menschen unwahrscheinlich machen, glaubt Verf. durch Betrachtung der Stammesgeschichte noch erheblich verstärken zu können. Der Gegner wird einwenden, daß das Gesetz zunächst für den Menschen gilt und hiergegen nichts von Entscheidung vorgebracht sei. Müller hat anerkanntermaßen seinem Gesetz eine stark subjektivistische Form gegeben. Indessen braucht diese Subjektivität nicht notwendig weiter genommen zu werden, als sie Verf. auch zugibt. 3. Über die Ausdrucksbewegungen bei Tier und Mensch hebt gut die Übereinstimmungen, aber auch großen Gegensätze hervor. 4. Über den Werkzeuggebrauch der Tiere ist angesichts der berühmten Köhlerschen Beweise für die Tierintelligenz besonders aktuell. Die Tatsachenfrage wird klarer begrenzt, die Eigenart der Vorstellungen der Tiere herausgearbeitet, woraus man versteht, wie optische Verlagerungen im Anschauungsbild dem Tier den Weg zur Lösung seiner Absichten zeigen können, ohne daß dafür begriffliche Einsicht notwendig wäre. Nach dieser vorzüglichen Vorarbeit wird man auf den ausführlichen Leitfaden der Tierpsychologie, den Verf. in Bälde verspricht, gespannt sein. Fröbes.

334. J. Ude, Potestne corpus hominis originem habere a bruto?: XeniaThom vol. I (1925) 225—237. — Katholische Philosophen und Theologen pflegen bei der Frage der Tierabstammung des Menschen dem Leibe nach nur die „Quaestio facti“ zu behandeln; die philosophische Möglichkeit wird nicht diskutiert oder ohne Weiteres zugestanden. Aber: „Intrinsece repugnat hominem quoad corpus oriri a corpore cuiusvis bruti; immo generaliter impossibile dicendum est quamlibet speciem viventis posse mediante generatione ab alia specie inferiori ortum habere.“ — Der geführte Beweis scheint nur unter gewissen Voraussetzungen gültig, die selbst erst bewiesen werden müßten. Schmitz.

335. M. M. De Munnynck, De doctrina s. Thomae Aquinatis circa causalitatem psycho-physicam: XeniaThom vol. I (1925) 257—266. — Der Grund der psycho-physischen Kausalität ist die unio substantialis. Sladeczek.

336. Chr. Gspann, Zur Einteilung des geistigen Begehrungsvermögens: PhJb 38 (1925) 333—335. — Der hl. Thomas nimmt im niedern Strebevermögen zwei „potentiae“ an, die „concupiscibilis“ und „irascibilis“; im geistigen Streben nicht, weil das Objekt des Willens das „bonum absolute“ sei, das beide einschließt. Verf. wendet ein, unser Wille strebe doch fast nie das „bonum absolutum“ an, sondern konkrete sinnliche oder geistige Güter. — Aber Thomas sagt nicht, daß der einzelne Willensakt bloß auf das „bonum absolutum“ gehen könne, sondern nur, daß alle die konkreten „bona“ von der geistigen (dagegen nicht von der sinnlichen) Fähigkeit in ihrer gemeinsamen Natur des „bonum“ erkannt werden, folglich bei der Einheit des Formalobjektes eine Strebefähigkeit genüge, keine zwei (real verschiedene) nötig seien. — Eine andere Frage ist natürlich, ob man überhaupt reale Unterschiede der Fähigkeiten aufstellt, was manche Scholastiker bestreiten. Fröbes.

337. E. Barbado, Doctrina aristotelico-thomistica de sensu tactus cum modernis doctrinis comparata: XeniaThom vol. I (1925) 239—256. —

Verf. liefert den Nachweis, daß die Aufstellungen des hl. Thomas über den Tastsinn (die fast immer auf Aristoteles beruhen) fast ausnahmslos auch heute noch zurecht bestehen. Die Übereinstimmung ist in der Tat überraschend groß. Ob es dem Autor gelungen ist, alle Punkte zusammenzubringen, die hier in Frage kommen, müssen Kenner entscheiden. Wie Verf. durchblicken läßt, sind die Beweise für einige Thesen nur von einer gewissen Wahrscheinlichkeit, so bei den „unbewußten Empfindungen“, bei der Korrelation zwischen Tastschwelle und Intelligenz, bei der Notwendigkeit eines „medium“. Natürlich kann auch die Zahl der gefundenen Übereinstimmungen im Verhältnis zum ganzen heute bekannten Material nur sehr klein genannt werden. F.

338. J. de Tonquédec, Milieux et organes de la sensation: ArchPh 3, 2 (1925) 156—167. — Untersucht wird darüber nur die genaue Lehre des hl. Thomas; so findet sich, daß nach ihm das Sinnesorgan nicht an der Körperoberfläche, sondern nahe dem Gehirn oder Herzen liegt: der Grund, weshalb jeder Sinn sein „medium“ besitzen muß; das Verhältnis des „esse intentionale“ und „naturale“, die einander auffallend nahe rücken usw. F.

339. A. Gemelli, Funzioni e strutture psichiche: RivFilNeoscol 17 (1925) 40—68. — Nach einem summarischen Überblick über die verschiedenen Gestalttheorien der neueren Psychologie wird das wahre Objekt der (empirischen) Psychologie gesucht. Die Charakteristik des psychischen Lebens ist nach dem Verf. die Immanenz und Subjektivität. Den Inhalten stehen die Funktionen gegenüber; das Wichtigere ist die Funktionspsychologie, ohne deshalb die Inhaltspsychologie auszuschließen. In der Funktion liegt auch der Kern der Struktur. F.

340. A. Fauville, La place de James dans l'évolution de la psychologie contemporaine: RevNéo-scolPh 27 (1925) 357—375. — Die Assoziationspsychologie betrachtete die Elemente (Empfindungen usw.) als das Ursprüngliche, aus dem sie die psychischen Vorgänge aufbaute. James dagegen sieht letztere als das einzig Gegebene an; das Bewußtsein ist ihm eins, persönlich, aktiv. Sein Mangel ist, daß er für die Physiologie die Synthese aus den Elementen beibehielt und so zu einem unlösbaren Gegensatz mit seiner psychologischen Erklärung kam. Die reine Entwicklung scheint dem Verfasser in der neueren Gestaltpsychologie zu liegen, die auch für das physiologische Geschehen das Ganze herrschen läßt. — Allerdings darf man nicht vergessen, daß manche Gestalttheoretiker kein Lebensprinzip annehmen und deshalb die Einheit, das Ganze, schon im physischen Geschehen herrschen lassen. F.

341. K. Heuler, Moderne und deskriptive Psychologie: ArchGsmtPsych 53 (1925/26) 341—382. — Als einzige positive Psychologie (im Gegensatz zur philosophischen, die auf ihrem Gebiete berechtigt ist) ist nur die experimentelle zu betrachten, die ihre eigene Methode hat; die deskriptive Psychologie dagegen, mit ihrer zufälligen Beobachtung und den Schlüssen daraus, kommt nach der (sicher zu schroffen) Ansicht des Verfassers, wie auch die Vergleichung derartiger Werke beweise, über unbewiesene Hypothesen nicht hinaus. F.

342. Fr. Scola, Über das Verhältnis von Vorstellungsbild, Anschauungsbild und Nachbild: ArchGsmtPsych 52 (1925) 297—368. — Die Schule von Jänsch hat bekanntlich die vielen merkwürdigen Eigenschaften der „Anschauungsbilder“ bestimmt, die zwischen den blassen Vorstellungen und den empfindungsstarken Nachbildern eine Mittelstellung einnehmen. Gegenwärtige Arbeit will nicht die Summe dieser Tatsachen mehr, sondern sie erklären. Die Formel dafür ist die Verschiedenheit der subjektiven Verhaltungsweise, die sich im Laufe des Lebens von selbst ausbildet: bei den „wirklichen“ Dingen die Zuwendung zur Umwelt, das Öffnen und

Richten der Augen, bei den subjektiven Vorstellungen das Sich-Zurückziehen, bei den Nachbildern das Vorbeisehen. Da bei den starken Anschauungsbildern das Wahrnehmungsverhalten naheliegt, hat man den Eindruck, sie wirklich zu sehen. Aus diesen Voraussetzungen gelingt es dem Verfasser in oft überraschender Weise, die beobachteten Eigenschaften verständlich zu machen. — Die Erklärung weist einen neuen Weg, gibt verständliche Möglichkeiten. Über die Wirklichkeit dieser Annahmen und den Grad ihrer Wirksamkeit unter den verschiedenen Bedingungen muß die weitere Forschung entscheiden. F.

343. F. Kiesow, Zur Kritik der Eidetik: ArchGsmPsych 53 (1925/26) 447—484. — Gegenüber der Eidetiklehre Jänschs und Hennings möchte K. vor einigen Übertreibungen warnen. Nach eigenen Erfahrungen bestreitet er den notwendigen Zusammenhang der Art der Nachbilder mit der eidetischen Anlage, hält diese selbst nicht für eine allgemeine Entwicklungsstufe, sondern für eine ausnahmsweise Veranlagung. Für die Anschauungsbilder auf dem Gebiet des Geruchs bevorzugt er eine Erklärung aus Assimilationen usw. F.

344. H. Driesch, „Psychische Gestalten“ und Organismen: AnnPhPhKrit 5 (1925) 1—11. — W. Köhler glaubt, durch seinen Nachweis physischer Gestalten den Vitalismus überflüssig gemacht zu haben. Der berühmte Vorkämpfer biologischer Eigengesetzlichkeit, Driesch, weist diesen Versuch zurück. Die „Struktur der Elektrizität“, die der Elektrizität nur von außen aufgezwungen sei, hängt von der Form des Leiters ab. Daß unter ähnlichen Bedingungen ähnliche Gestalten auftreten, ist unvergleichbar mit der Erzeugung von neuen Organen bei den biologischen Restitutionen. Eine Analogie zum Falle, daß ein Stück der Clavellina sich zu einem vollständigen Exemplar derselben Art umbildet, läge erst dann vor, wenn aus dem Bruchstück einer Leydener Flasche sich eine proportional ähnliche kleinere Flasche entwickelte. — D. schließt daraus, daß es nicht gelungen sei, die Produktion der psychischen Gestalt als einer neu zu den Teilen hinzukommenden seelischen Entität zu vermeiden. F.

345. F. Kiesow, Über die Vergleichung linearer Strecken und ihre Beziehung zum Weberschen Gesetze: ArchGsmPsych 52 (1925) 61—90 und 53 (1925) 433—446. — Eine Vergleichsstrecke ist einer Hauptstrecke, die zwischen 10 und 300 mm schwankt, gleich zu machen. Dann beobachten die mittleren Abweichungen von der Normalstrecke zu dieser selbst ein Verhältnis, das (analog zum Weberschen Gesetz) auf längeren Gebieten konstant ist; nur sind die Quotienten zwischen 20 und 50 mm wesentlich verschieden von denen zwischen 60 und 150. Verfasser hält sich in den Erklärungen sehr enge an Wundt, gibt mehr Hinweise, Vermutungen, als quantitativ genügende Erklärungen. F.

346. A. Mager, Neue Versuche zur Messung der Geschwindigkeit der Aufmerksamkeitswanderung: ArchGsmPsych 53 (1925/26) 391—432. — Zur Bestimmung der kürzesten Zeit, in der die Aufmerksamkeit wandern kann, läßt Verfasser möglichst schnell hintereinander zwei einfache Aufgaben lösen. Der Aufmerksamkeitsschritt ist dann die Zeit vom Abschluß der Lösung der ersten bis zum Beginn der zweiten Aufgabe. Nach verbesserten Methoden findet er dafür einen Wert von ungefähr $\frac{1}{5}$ ". F.

347. Aug. Flach, Über symbolische Schemata im produktiven Denkprozeß: ArchGsmPsych 52 (1925) 369—440. — Hat man eine schwere Denkaufgabe zu lösen, so bilden sich leicht symbolische Schemata, Liniengruppen usw., die die abstrakten Beziehungen des Denkinhaltes nachbilden. Beispiele dieser Art werden gesammelt, in ihrer Eigenart beschrieben und verwandten Erscheinungen gegenübergestellt, beispielsweise den bloßen Illustrationen durch konkrete Situationen, den Diagrammen usw. Mehr Zusammenhang zeigen die Symbole mit dem sog. „Sphärenbewußtsein“. F.

348. G. Störring, Allgemeine Bestimmungen über Denkprozesse und kausale Behandlung einfacher experimentell gewonnener Schlußprozesse: ArchGsmntPsych 52 (1925) 1—60. — Verfasser hat einst die ersten experimentellen Untersuchungen der Schlüsse geliefert. — Hier wird das Gültigkeitsbewußtsein in seinen verschiedenen Formen und Graden beschrieben; besonders eingehend aber das Wechselspiel der verschiedenen Willenseinstellungen, die bei der Durchführung leichter Schlüsse zu Tage treten. F.

349. W. Blumenfeld, Das Suchen von Zahlen im begrenzten ebenen Felde und das Problem der Abstraktion: ZAngewPsych 26 (1925) 58—107. — Die Zeit, die das Suchen einer bestimmten Zahl in einem Zahlenfeld beansprucht, hängt von verschiedenen Bedingungen ab, die hier festgestellt werden. Die Beobachtungen hellen den Suchvorgang auf, wie die notwendige Einstellung auf das Objekt, die Art der Blickbewegungen usw. Schließlich wird das begriffliche Verhältnis zwischen dem Suchen, der Apperzeption und der Abstraktion geklärt. F.

350. P. Rös gen, Untersuchungen über die Begriffsbildung bei Hilfschülern: ArchGsmntPsych 53 (1925/26) 1—62. — Bei schwach begabten Schülern zwischen 7 und 17 Jahren bewährten sich die von Selz aufgestellten Lösungswege zum Auffinden des Oberbegriffs. Auffallend hoch war die Korrelation zwischen der Gesamtleistung beim unmittelbaren Behalten und derjenigen für die Begriffsbildung usw. (um 0,70 herum); das weist auf Benutzung teilweise gleicher Fähigkeiten hin, die hier besprochen werden. F.

351. Chr. Rogge, Die Analogie im Sprachleben, was sie ist und wie sie wirkt: ArchGsmntPsych 52 (1925) 441—468. — Die wertvollste Feststellung ist hier wohl, daß die Analogiebildung, die ein Wort verändert, in einer Gruppe von verwandtem Sachverhalt ihr Vorbild hat, nicht in beliebigen formähnlichen Wörtern. Die Anwendungen auf den Lautwandel und Begriffswandel sind weniger überzeugend. F.

352. A. Busemann, Über lyrische Produktivität und Lebensablauf: ZAngewPsych 26 (1925) 177—201. — Nach einer Statistik neuerer Dichter lag das günstigste Alter für lyrische Dichtung zwischen 18 und 32 Jahren, aber teilweise auch später. Recht oft fielen die Perioden der Produktivität mit solchen der Erotik zusammen. Diese Periodizität ist aber nicht als pathologische Erscheinung aufzufassen, sondern nach der Vermutung des Verfassers durchzieht überhaupt ein Rhythmus von Erregungsphasen das Leben; dieser kann sich im künstlerischen Schaffen äußern, wie auf anderem Gebiet auch in den Geisteskrankheiten. F.

353. W. Wirth, Grundfragen der Ästhetik. (Im Anschluß an die Theorien Johannes Volkelts erörtert): ArchGsmntPsych 53 (1925/26) 185—336. — Eine ungemein sorgfältige Auseinandersetzung über die Grundlagen der Ästhetik. Beispielsweise kommt zur Sprache das Wesen der Einfühlung, die künstlerische Illusion, die Wertung, die Ableitbarkeit der ästhetischen Normen aus empirischen Feststellungen, der Zusammenhang mit dem Gottesglauben. F.

354. Fr. Luther, Grundsätzliche Beiträge zu einer Theorie des Spiels: ArchGsmntPsych 53 (1925/26) 103—168. — Die Beiträge betreffen Wesen, Ursachen, Wirkungen und Einteilungen des Spieles. Jedesmal wird eine Unmasse von Stoff angeführt und in lehrreicher Weise besprochen, so daß ein Kenner der Streitfragen viel Anregung finden wird. Leider fehlt klare Anordnung des Stoffes und manchmal auch leichte Verständlichkeit der Sprache. F.

355. A. Löpf e, Über Rorschachsche Formdeutversuche: ZAngewPsych 26 (1925) 202—253. — Rorschach gelang es bekanntlich, aus der Deutung von Klecksen Psychogramme der Deuter abzuleiten. Hier wird versucht, das bei Erwachsenen so erfolgreiche Verfahren auf Kinder zu übertragen. Indessen waren einstweilen die Fehldiagnosen noch zu häufig. Verfasser

sieht darin nur eine Ergänzung neben andern Methoden der Psychographie, die freilich gelegentlich ganz verblüffende Aufschlüsse gibt. F.

356. F. Prager, Experimental-psychologische Untersuchung über rhythmische Leistungsfähigkeit von Kindern: ZAngewPsych 26 (1925) 1—42. — Eine Untersuchung des rhythmischen Sinnes (für Musik wie Sprache) bei Kindern zwischen 6 und 15 Jahren ergibt: die einzelnen rhythmischen Fähigkeiten hängen eng miteinander zusammen; der rhythmische Sinn zeigt als echte Spezialbegabung fast keinen Fortschritt mit dem Alter; er wächst fast nicht mit wachsender Intelligenz und nimmt mit wachsender Willensstärke eher ab. F.

357. P. Puppe — H. Bogen, Über die Beziehung zwischen einer Arbeitsleistung der Hand und geistigen Arbeitsleistungen: ZAngewPsych 25 (1925) 374—384—390. — Bei 13—14-jährigen findet sich zwischen der geistigen Leistungsfähigkeit und der mechanischen Handgeschicklichkeit (Aufreihen von Perlen) nur ein schwacher positiver Zusammenhang (wie bekannt); bei Begabteren sogar eher das Gegenteil. F.

358. H. Wunderlich, Die Einwirkung einförmiger, zwangsläufiger Arbeit auf die Persönlichkeitsstruktur: ZAngewPsych 25 (1925) 321 bis 373. — W. stellt verschiedene Typen bei solcher Arbeit fest. Ein „Ganzheitstypus“ muß für die Tätigkeit seine ganze Persönlichkeit einsetzen, verfällt bei der natürlichen Abschweifung der Gedanken immer wieder in Fehler und krampfhaftes Bemühen, was seine Kraft bald erschöpft: die „Monotonie“. Im entgegengesetzten Extrem wird die äußere Tätigkeit schnell völlig mechanisiert, so daß die Gedankentätigkeit freien Lauf hat. F.

359. J. Sigmar, Über Hemmungen bei der Realisation eines Willensaktes: ArchGsmPsych 52 (1925) 91—176. — Ach lehrt, daß der Wille die Ausführung einer Aufgabe durch seine „determinierenden Tendenzen“ leitet, die mit der Stärke des Vorsatzes wachsen und am „assoziativen Äquivalent“ gemessen werden können. Bei Nachprüfung mit Selbstbeobachtungen findet Verfasser, daß dieses Schema ungenügend ist, das Äquivalent nicht besteht; der Gedankenprozeß unterliegt vielmehr einer ganzen Reihe verschiedener Tendenzen, die hier aufgedeckt werden. Die Stärke des Willens spielt gegenüber der richtigen Wahl der Verhaltensweise hierbei nur eine untergeordnete Rolle. F.

360. V. Winkler-Hermaden, Über das Verhältnis von Lustgefühl und Tätigkeit: ArchGsmPsych 53 (1925/26) 63—102. — Verfasser beschreibt eingehend fünf Arten von Lust: die Lust des Genießens, die regelmäßig das Ende der Genußhandlung bildet; die Tätigkeits(Funktions-)Lust, wie bei einfachen Bewegungen; die Schaffensfreude am persönlichen, geistigen Hervorbringen eines Wertes, der wenigstens subjektiv neu ist; die praktisch besonders wichtige Arbeitslust, auch bei anstrengender, langer Berufstätigkeit, in der der fortlaufende Teileffekt wertvoll wird, was dann auf die Tätigkeit selbst überfließt; endlich die ideelle Lust, wenn ein Ideal, wie Pflichterfüllung, die größten persönlichen Opfer wertvoll macht. F.

361. Chr. Grimberty, Les constitutions psychopathiques et la prophylaxie mentale: RevPh 25 (1925) 246—262. — Die psychopathischen Persönlichkeiten werden auf sechs Klassen zurückgeführt: die Mythomanen, Perversen (Asozialen), Schizoiden, Hyperemotiven und Psychoneurastheniker. Diese Extreme erlauben eine klarere Unterscheidung auch der normalen Konstitutionen. F.

4. Ethik und Rechtsphilosophie

362. L. Lehu O. P., La „recta ratio“ de saint Thomas signifie-t-elle la conscience? RevThom 30 (1925) 159—166. — Es handelt sich um die Deutung des Thomastextes S. th. 1, 2, q. 71, a. 6, worin als nächste „re-

gula“ des menschlichen Willens die menschliche Vernunft, „ipsa humana ratio“, bezeichnet wird, während die oberste Regel das ewige Gesetz, gleichsam die Vernunft Gottes, ist. Mit Suarez deute Cathrein („Gregorianum“, Dez. 1924) hier die „humana ratio“ fälschlich als „conscientia“. Das Gewissensurteil sei wesentlich subjektiv, individuell, praktisch, fehlbar, während die Moralregel objektiv, allgemein, theoretisch, unfehlbar sein müsse. — Es sei auf den von P. Lehu selbst angeführten Text (166, aus 1, 2, q. 74, a. 7) verwiesen: „Manifestum est autem, quod actus humani regulari possunt ex regula rationis humanae, quae sumitur ex rebus creatis, quas naturaliter homo cognoscit.“ Nach der Lehre des hl. Thomas (etwa 1, 2, q. 18, a. 2; q. 19, a. 1—3; z. B. 3 c: „bonitas voluntatis proprie ex objecto dependet, obiectum autem voluntatis proponitur et per rationem“; vgl. auch q. 94, a. 2 c) ist die objektive moralische Spezies, die „forma actus“, in der Objektwelt begründet, in den Wesenheiten der Dinge, in erster Linie der menschlichen Natur —, welche Wesenheiten ein Abbild der göttlichen Wesenheit sind. Ganz entsprechend seiner und unserer allgemeinen Erkenntnistheorie ist darum die erkenntnistheoretische Norm auf dem sittlichen Gebiete (das „Moralprinzip“, wie wir heute sagen; von der Verpflichtungsnorm wird hier abstrahiert) die Objektwelt, in erster Linie die dabei zunächst beteiligte menschliche Natur mit all ihren Beziehungen. Das Licht der Vernunft, deren gleichartiges und gleichwertiges Organ das Gewissen nach der Lehre des hl. Thomas ist (S. th. 1, q. 79, a. 12 f.), ist die subjektive Vermittlung („regula subiectiva“) der evidential obiectiva, wie in der gesamten Erkenntnistheorie. „Subjektiv“ ist hier psychologisch, nicht als Gegensatz zu „allgemeingültig“ zu fassen.

Gemmel.

363. W. Schulze-Soelde, Sittlichkeit und Selbstliebe: Kantstud 30 (1925) 409—420. — Eine kurze Zusammenfassung des Werkes „Der Einzelne und sein Staat“ (1922). Die immer unausrottbare Selbstliebe darf nicht in Gegensatz zur Sittlichkeit gestellt werden (Kant), sondern muß ihr Inbegriff sein. Ihre erste Stufe, „die begheerende Selbstliebe des organischen Gebildes“, bezweckt die Selbsterhaltung des einzelnen und der Gesamtheit, der Gattung. Die „Gattungsgefühle“ (im einzelnen) wie seine Selbstliebe sind darum gleich egoistisch; absolute Selbstlosigkeit ist sinnlos. Egoismus und sozialer Trieb sind gleich ursprünglich; es besteht unter ihnen kein Primat; „Selbstlosigkeit“ ist die Selbstliebe der Gattung (im einzelnen), Selbstsucht die Selbstliebe des einzelnen. In der höheren Stufe, der „erkennenden Selbstliebe des unorganischen Bewußtseins“, sucht die Selbstliebe durch Vernunft das tiefste Wesen des Ich, das „ewige Sein“ im Menschen. Dies ist unveränderlich; darum keine sittliche „Vervollkommnung“; kein fremdes „Sollen“, nur Entfaltung des Seins. „Das autonome Sollen erklingt immer nur dann, wenn der Mensch mit seinem Sein in Mißklang lebt“ (420). Aber auch keine Selbstzufriedenheit: Man muß sein Wesen erst entdecken, und darin findet man dann sein Gesetz, das identisch ist mit dem unpersönlichen Sittengesetz. — Der über das Organische erhabene freie Geist und das über den Menschengestalt erhabene „unpersönliche Sittengesetz“ vermögen auch die Selbstliebe und den sozialen Trieb (deren gleiche Ursprünglichkeit mit Recht betont wird) zu vergeistigen und befreiende Selbstlosigkeit zu begründen. Die Vollendung des Menschentums wird nur erreicht durch das übergeordnete Sollen, das auch zum Seinsbereich gehört! Hier rächt sich beim Windelband-schüler die Kluft zwischen Sein und Sollen (Gelten) in der badischen Schule. Bei Sch.-S. bleibt in der Vernunftregion nur das Sein und das Ich.

G.

364. Else Wentscher, Die Ethik des René Descartes nach seinen Briefen. Festgabe Adolf Dyroff (1926) S. 144—146. — Die ethischen Anschauungen in Descartes' Korrespondenz mit der Prinzessin Elisabeth von

der Pfalz und der Königin Christine von Schweden erstrecken sich nicht auf angewandte Ethik; das höchste Gut ist vor allem durch den Willen zu erstreben, dessen Freiheit uns so recht zu Ebenbildern Gottes macht. — Wenn E. W. in der vierten Meditation dem Willen den Ausschlag bei jedem Urteil zugewiesen sieht, so ist dortselbst doch der Willenseinfluß und damit die Irrtumsquelle öfter ausdrücklich auf die Fälle eingeschränkt, „*quae ab illo non satis perspicue cognoscuntur*“ (Ausg. Güttler² S. 164); ebd. S. 168: „*Nam sane nulla imperfectio in Deo est, quod mihi libertatem dederit assentiendi vel non assentiendi quibusdam, quorum claram et distinctam perceptionem in intellectu meo non posuit*“. Die Evidenz ist also nach Descartes zwingend. Übrigens enthalten die *passions de l'âme* ähnliches Ethische. G.

365. Max Wentscher, Lotzes Optimismus im Zusammenhang seiner Ethik. Festgabe Adolf Dyroff (1926) S. 147—163. — Der bekannte Bearbeiter und Verehrer Lotzes umreißt hier eine Entwicklungsgeschichte des Ethikers Lotze — mit viel Liebe und Geduld und in oft wohl glücklicher Ergänzung; hat ja Lotze selbst, ob er auch schon 1841 in der Ethik die Grundlage aller Metaphysik erkannte, doch nie sein eigentliches Lebenswerk, ein System der Ethik, geboten. Trotz seiner starken Abhängigkeit von Leibniz bekämpft Lotze im Mikrokosmos (1856—1864) dessen Optimismus-auffassung, verlangt aber den Optimismus selbst als Glaubenspostulat. W. weist nun hin auf Lotzes spätere, Ende der siebziger Jahre (zur Zeit seiner Arbeit am System der Philosophie, wie es S. 151 unten statt Mikrokosmos offenbar heißen muß) zu Tage tretende zentrale Betonung des Indeterminismus; die Freiheitsbewährung gebe dem Problem des Übels ein ganz anderes Antlitz. Eine ähnliche Entwicklungslinie führe vom früheren Empirismus zum späteren Apriorismus auf ethischem Gebiete; ebenso sei der frühere Eudämonismus später zurückgetreten. — Wenn W. von der Vieldeutigkeit der Worte Optimismus, Gutheit, Lust usw. spricht, hätten wir um so mehr von ihm eindeutige Begriffsbestimmungen erwartet. Decken sich Optimismus und Teleologie? Keineswegs, auch nach W. nicht. — Wahrer Theismus mit der Auflösung der Dissonanzen im Jenseits würde durch die Argumente gegen Leibniz nicht entkräftet, wie umgekehrt ohne diesen Jenseitstheismus der „Freiheitsoptimismus“ Lotzes und W.s den Angriffen des Mikrokosmos ebensosehr ausgesetzt bliebe wie der deterministische Optimismus Leibnizens. Damit sollen W.s Verdienste um das richtige Verständnis der Willensfreiheit wahrlich nicht geschmälert werden (vgl. seine Ethik!). Lotzes Teleologie, seine Freiheitslehre, sein Theismus ragen aus einer unphilosophischen Zeit als Zeugen eines unvernichtbaren deutschen Idealismus empor. G.

366. Ernst Troeltsch, Deutscher Geist und Westeuropa. Gesammelte kulturphilosophische Aufsätze und Reden. Herausgegeben von Hans Baron. 8^o (IX u. 268 S.) Tübingen 1925, Mohr. Geb. M 8.— Der Herausgeber des vierten Bandes der Gesammelten Schriften T.s bezeichnet diese beiden Veröffentlichungen als etwaigen Ersatz für den zweiten Band des Historismus, die „materielle Kulturphilosophie“. Obiger kleinerer Band enthält Arbeiten seit etwa 1916, die u. a. die westliche Aufklärung, den angelsächsischen Calvinismus, den deutschen klassischen Idealismus und die deutsche Romantik gegenüberstellen. Den „westlichen“ Gedanken des Naturrechts (der Menschenrechte) müsse man endlich in Deutschland mehr pflegen, infolgedessen auch einen gesunden Menschheitsgedanken. — Unter manchen ethisch-relativistischen Gedankengängen schimmert, wie sonst so oft bei T., auch hier immer wieder die Ahnung einer ewigen Ethik durch (in „Der Historismus und seine Überwindung“ „Gewissensethik“ gegenüber der „Kulturethik“ genannt). Eine solche ewige Ethik wird auch eine „Privatmoral“ und „Staatsmoral“ (134—166) nur insofern kennen, als dieselben ewigen Axiome auf verschiedene Pflichtengebiete anzuwenden

sind. Pädagogisch bedeutsam sind die Aufsätze „Deutsche Bildung“ und „Humanismus und Nationalismus in unserem Bildungswesen“. Der Anhang bietet ehrende Nachrufe für Max Weber, Bethmann Hollweg, Walther Rathenau, in denen T. seine nachrevolutionären, meist demokratischen Anschauungen niederlegt. G.

367. Leopold Ziegler, Wert und Arbeit. Kantstud 30 (1925) 421 bis 436. — Der von (dem optimistisch verstandenen) Ed. v. Hartmann und teilweise auch von Nietzsche herkommende Kulturphilosoph möchte an Stelle des „Urphänomens aller Wirtschaft“ und der an ihm allein orientierten Kultur „Es gibt Waren“ gesetzt wissen als Urphänomen aller wahren Menschenkultur: „Es gibt Menschen.“ „Unser Menschliches ging an die Wirtschaft verloren. Die Wirtschaft aber gedieh zu jener vollendeten Unmenschlichkeit, welche unsere Gattung heute zu vernichten droht“ (436). Die Art, in der Marx gegen diese Versklavung angehen wollte, beruht nur auf einer großen „Fiktion“ (die Ausführungen entstammen einem Vortrag auf der Als-Ob-Konferenz in Halle 1925). Marx bemißt allen Tauschwert von Sachgütern an der darin geronnenen Menschenarbeit, den Tauschwert hinwieder dieser Arbeitskraft an den zu ihrer Erneuerung benötigten Sachgütern. Dieser Zirkelschluß machte den Menschen wieder zu einer Ware und Sache. Marx bleibt in der Wirtschaftsapothese stecken: Die „intellektuelle Schuld des Marxismus“ (436). Wie Nietzsche vom Leben, so sagt Z. von der Menschenarbeit: Schlechterdings nicht abzuschätzen. Wegen des Menschen müsse darum die an die Wirtschaft verratene Gesellschaft gänzlich neugebaut werden, damit jeder seine wahre Berufsarbeit und alle menschliche Entwicklungsmöglichkeit finde; der Weg führe nur über die Gewalt. — Bei Preis und Lohn ist die Arbeitsleistung in ihren Abstufungen nicht allein maßgebend, aber ein ausschlaggebender Faktor; eine „Abschätzung“ wird immer bleiben müssen. Utopien bringen keine Rettung, noch weniger Gewalt. Hier könnte Z. sein eigener schöner Hinweis auf Franz von Assisi (433) zu denken geben. G.

368. Hans Seiß, Das Wesen der Gesellschaft und des Staates. Grundriß einer neuen Gesellschafts-, Rechts- und Staatsphilosophie. gr. 8° (XIX u. 91 S.) Berlin 1926, Grunewald. Dr. W. Rothschild: Beiheft Nr. 19 zu ArchRWirtschPh (auch selbständig unter dem Übertitel: Philosophische Grundprobleme I.) — Die sozialen Gebilde „Gesellschaft, Sitte, Rechtsordnung, Staat sind eine Summe von Einzelverhältnissen der Individuen, bei welch letzteren Egoismus und Gewohnheit den Ausschlag geben. Was an den Kollektivbegriffen mehr zu sein scheint, ist Gefühlssache, Suggestion. Es gibt kein Sollen, kein normatives Recht; die tatsächlichen Verhältnisse, Machtverhältnisse, spiegeln sich in der „geltenden“ Rechtsordnung wider. Darum verdienen nicht die „Massenmenschen“, „Sklavenmenschen“, die sich den Kollektivgötzen suggestiv beugen, den Vorrang, sondern die „Herrenmenschen“, „Tatmenschen“, die, dem tatsächlichen „Prinzip des Geschehens“ entsprechend, ihre Individualität, ihren Egoismus schrankenlos durchsetzen, ob auf dem Wege des Friedens oder der Gewalt, die ja, falls erfolgreiche Tatsache, neues „Recht“ schafft. So behauptet diese Arbeit, die keine „Werturteile“ fällen will (90 Anm.), daß „das Wesen der Gesellschaft nur erfaßt werden kann, wenn man den Schleier zerreißt, der um ihr liegt (sic). Nach außen Blendwerk, in Wahrheit ein rastloses Ringen um die Herrschaft“ (90). — Der Verfasser hat ein starkes Bedürfnis nach logischer Vertiefung und Konsequenz. Seine Bildung an Schopenhauer und Nietzsche, seine Mißverständnisse betreffs Naturrechts und einer wahren scholastischen Anschauung bewirken, daß hier dem Rechtspositivismus und allem Positivismus die unausweichlichen Konsequenzen nackt vor Augen gestellt werden. G.

369. E. Riezler, Die Idee der Gleichheit in Recht: PhLeben 1 (1925) 131–136. — Gegenüber einer undurchführbaren, ideologischen, absoluten

sozialen Gleichheit aller Menschen (deren Forderung auf der falschen Voraussetzung der natürlichen Gleichheit aller fuße, die aber, bei aller biologischen Artgleichheit, in der geistigen und sittlichen Veranlagung nie vorliege) könne nur eine proportionale, verhältnismäßige Gleichheit angestrebt werden. So in Steuern, Strafrecht, Wahlrecht (worin absolute Gleichheit einmal erzwungen sein kann). Ein ewiges Rechtsideal gebe es überhaupt nicht; alles Recht sei relativ; das einzig mögliche Ziel: Gleichheit ohne Ansehen der Person vor dem (proportional abstufenden) einmal geltenden Gesetz. G.

370. H. Eichler, Vom Dürfen u. Sollen u. vom Wesen des Rechts: ArchRWirtschPh 18 (1924/25) 149—156. — „Im Gegensatz zur herrschenden Theorie, die im Rechte nur Gebote und Verbote und höchstens noch Erlaubnisse sieht, läßt sich der denkbare Inhalt alles Rechts so auffassen, daß hinsichtlich des Handelns an fremden Interessen ein Dürfen, Sollen oder Nichtdürfen urteilsmäßig festgestellt wird. Weil aber das Dürfen sinnvoll auf einen Wert hinweist, so ist in jenen Urteilen ein solcher sinnverleihender Wert vorausgesetzt. Als Idee der Gerechtigkeit leuchtet er uns im Gebiete des Rechts voran, vom Standpunkt der Gerechtigkeit aus ist im Recht ein Handeln, gedurft, gesollt oder nicht gedurft.“ Schuster.

371. K. Haff, Die Bedeutung der Rechtspsychologie für die moderne Rechtsfindung: ArchRWirtschPh 18 (1924/25) 133—142. — Aufgabe einer Rechtspsychologie ist es, einmal das bestehende Recht und die Psyche der Rechtsunterworfenen zu erkennen, dann für die Lückenausfüllung des Gesetzes und seine Neubildung objektive Maßstäbe darzubieten. Sch.

372. R. Pauli, Grundfragen des Strafrechts u. seiner Erneuerung: PhLeben 1 (1925) 136—143. — Die Strafrechtsreform muß bezüglich des (a) Vergeltungsprinzips neben dem Sühnedenken vorab die Wiedergutmachung im materiellen Sinne, die Ersatzstrafe ins Auge fassen, bezüglich (b) des Verhütungs-(Schutz-)Prinzips dem Besserungsgedanken den Vorzug geben (Fürsorgecharakter der Strafe, Jugendgerichtshöfe, Strafaufschub, Bewährungsfrist; ferner intellektuelle und berufliche Ausbildung, Arbeitsermöglichung) und das Abschreckungsprinzip sowie das der Unschädlichmachung mehr in den Hintergrund treten lassen. Letztere soll durch Freiheitsberaubung nur selten (wegen der finanziellen und moralischen Nachteile des „Sitzens“), in krassen Fällen durch (Amerika!) sexuelle Verstümmelung zwecks Verhinderung einer Nachkommenschaft erreicht werden. Die Todesstrafe soll fallen; Verschärfung soll eintreten bei Wucher, geschlechtlicher Ansteckung, Ehrabschneidung, Duell, das „als eine unzweifelhafte Durchbrechung des Rechts nicht geduldet werden kann aus Klassen- oder Standesrücksichten heraus“ (140).

Gemmel.

Liturgischer Stil und Dogmatik

Von Joh. B. Umberg S. J.

Die Liturgie ist für die Dogmatik von solcher Bedeutung, „ut legem credendi lex statuat supplicandi“, wie schon im „Indiculus Coelestini“ c. 11 (Denzinger n. 129) betont wird. Je wichtiger aber die Liturgie, um so unerläßlicher auch die richtige Erfassung ihres Sinnes. Da erhebt sich die Frage: Darf man dem liturgischen Reden und Handeln den gleichen Sinn beimessen, den man denselben Worten und Handlungen in außerliturgischen Texten und Berichten für gewöhnlich beimessen muß? Wollte man diese Frage in ihrer Allgemeinheit bejahen, so würde man sich gegen den liturgischen Geist verständigen. Die Liturgie hat in Wort und Handlung vielfach eine ihr ausschließlich eigene Ausdrucksweise, ihren eigenen Stil. Nur wer den Stil der Liturgie versteht, weiß auch ihren Sinn zu fassen; andernfalls entgeht er nicht der Gefahr, aus der Liturgie Anschauungen herauszulesen, die ihrem Geiste fremd sind. Ein geschichtliches Beispiel dieser Art bietet die Epiklesenfrage.

Es soll nun im Folgenden versucht werden, die für die dogmatische Auswertung wichtigsten Eigentümlichkeiten des liturgischen Stiles aus den amtlichen Denkmälern der römischen Liturgie herauszuarbeiten. Nicht als ob — um von rein liturgiewissenschaftlichen Werken zu schweigen — nicht schon von Dogmatikern bei gegebener Gelegenheit auf die eine oder andere Eigenart des liturgischen Stiles hingewiesen wäre: aber man wurde beim Lesen dieser Autoren der Sache nicht froh. Es blieb z. B. der schöne und richtige Satz: „Haec non valent pro eo tempore quo dicuntur, sed pro eo tempore pro quo dicuntur“, ohne Beweis und weckte so bei Lösung von Schwierigkeiten den Eindruck einer ad hoc aufgestellten Behauptung.

Da es sich um Stileigentümlichkeiten handelt, dürfen wir uns nicht mit dem Nachweise begnügen, daß eine in Frage stehende Eigenart in der Liturgie das eine oder andere Mal

zu beobachten ist, sondern daß sie mit einer gewissen Regelmäßigkeit auftritt. Daher die Notwendigkeit, die Belege in verhältnismäßig reicher Fülle vorzulegen.

Um sicheren Boden unter den Füßen zu haben, sei mit einem Beispiel begonnen, in dem die liturgische Ausdrucksweise unbestreitbar und unbestritten von der außerliturgischen wesentlich abweicht. Im *Ordo Baptismi parvulorum*, tit. 2, c. 2, n. 24 (*Rituale Romanum*, Editio typica, Romae 1925), heißt es: „*Imponit capiti eius linteolum candidum loco vestis albae, dicens: Accipe vestem candidam, quam perferas immaculatam ante tribunal Domini nostri Iesu Christi, ut habeas vitam aeternam.*“ Entspräche hier der Sinn der Worte und der Handlung dem, was der Wortlaut und das Tun „an sich“, d. h. außerliturgisch betrachtet, besagt, so müßte man sagen, die Kirche stelle hier an das neugetaufte Kind die Forderung, das materielle weiße Tüchlein, das ihm der Priester auflegt, sauber und fleckenlos zu bewahren und dann am Ende des Lebens ins Jenseits mit hinüberzunehmen. Allein das will die Kirche natürlich nicht: ihr Wort und Tun hat nicht den Sinn, den es zu haben scheint. Was der Täufling nach der Meinung der Kirche unversehrte bewahren und ins andere Leben hinübernehmen soll, ist nicht ein materielles Tüchlein, sondern das Gewand der heiligmachenden Gnade. Diese überreicht ihm die Kirche als bleibendes und heilig zu haltendes Kleid. Das „*linteolum candidum*“, das der Priester dem Kind auflegt, ist im Sinne der Kirche nur ein die heiligmachende Gnade stellvertretendes Symbol. In unserem Falle ist die Stellvertretung zweistufig: zuerst vertritt das *linteolum candidum*, wie im *Ordo Baptismi* ausdrücklich hervorgehoben wird, ein weißes Kleid (*loco vestis albae*); zweitens vertritt es die heiligmachende Gnade. — Diese Übergabe des weißen Kleides enthält aber außerdem noch ein unbestrittenes und unbestreitbares Beispiel von stellvertretender Zeit. Tat und Wort besagen allem Anschein nach, daß die heiligmachende Gnade dem Täufling *hic et nunc*, im Augenblick der Überreichung des Gnadensymbols, mitgeteilt werde: „*Accipe vestem candidam, quam perferas. . .*“ Und doch ist's nicht so gemeint. Die Gnade, die hier durch das weiße Kleidchen symbolisiert ist,

wurde dem Kinde bereits durch den zeitlich vorausgehenden eigentlichen Taufakt mitgeteilt, und diese schon vollzogene Gnadenmitteilung soll nur *hic et nunc* zum augenfälligen Ausdruck gebracht werden. Das geschieht aber nicht in der Form, daß die Kirche den Priester etwa also sprechen ließe: „*Accipisti vestem candidam, quam perferas . . .*“, sondern sie läßt ihn in der Gegenwartsform sagen: „*Accipe . . .*“, indem der gegenwärtige Augenblick als stellvertretend für den Augenblick des Taufaktes gefaßt wird. So haben wir in der Übergabe des Taufkleides eine doppelte Art von Stellvertretung, eine sachliche durch das sichtbare Symbol, eine zeitliche durch einen neuen, getrennten Zeitpunkt.

Von diesem grundlegenden Beispiel ausgehend haben wir nunmehr induktiv den Beweis zu liefern, daß die Verwendung 1. der stellvertretenden Zeit, 2. der stellvertretenden Sache (Symbol) und 3. die Verbindung beider nicht Einzeltatsachen, sondern in der Liturgie so häufig vorkommende Erscheinungen sind, daß man darin charakteristische Eigentümlichkeiten des liturgischen Stiles zu erkennen hat.

Vor der Darbietung des induktiven Beweises dürfte indessen eine Vorbemerkung angebracht sein teils zur geschichtlichen, teils zur psychologischen Erklärung der liturgischen Vertretungsidee. Eine Personalstellvertretung ist für die Liturgie von Christus selbst angeordnet worden. Er hat nämlich selber bestimmt, daß der menschliche Priester bei den Sakramenten, am klarsten bei der Eucharistie („*Hoc est corpus meum*“), seine Stelle, die Person Christi, vertrete. „*Sacramenta sunt vicariae actiones Christi.*“ Nur ist diese von Christus selbst verordnete Stellvertretung keine rein liturgische, sondern sie ist wesentlich auch eine rechtliche und als solche *ex opere operato* wirksam, während die rein liturgische keine streng rechtliche ist und auch keine juristische oder anderweitige „*quasi ex opere operato*“ erfolgende Wirkung zu haben braucht. Eine solche rein liturgische Stellvertretung hat wesentlich Belehrungszwecke und ist psychologisch aus dem Verlangen und dem Bedürfnis zu erklären, den oft in einem einzigen Akte aufgespeicherten tiefen und reichen Gehalt in sinnfälliger Weise darzustellen und fächerartig vor den Augen des Beschauers

zu entfalten. Mit diesem Belehrungszweck verbindet sich vielfach die Absicht weiterer psychischer Einwirkung auf die Seele, indem diese durch die „*visibilia religionis et pietatis signa*“ (Conc. Trid. s. 22, c. 5; Denzinger n. 943) zu innern Willensakten angeregt werden soll, die, wie z. B. beim Sakramentenempfang, die Vorbereitung und damit die Fruchtbarkeit des Sakramentes (*ex opere operato*) vermehren oder, wenn es sich um nachsakramentale Riten handelt, die Erinnerung an die erhaltenen Gaben und die übernommenen Verpflichtungen vertiefen und so auf psychologischem Wege (*ex opere operantis*) die Wirksamkeit der Sakramente nachhaltiger gestalten sollen. Nicht selten vereinigt sich mit dieser Wirkungsart der Riten und Gebete eine andere. Indem diese von der Kirche zur Würde von Sakramentalien erhoben werden, gewinnen sie „*ex impetratione Ecclesiae*“ die Kraft, quasi *ex opere operato* zu wirken. Gegenstand und Frucht dieser Wirkungsart können wohl aktuelle Gnaden sein, nicht aber die eingegossenen *Habitus* und Gaben. Diese sind ja nur *ex opere operato* (im strengen Sinn) oder *ex opere operantis* (vollkommene Reue, verdienstliche Werke) erreichbar oder vermehrbar. Wo also ein rein kirchlicher Ritus (nur) eingegossene Gaben und *Habitus* mitzuteilen scheint, kann es sich nicht um ein Sakramentale handeln: Zweck und Wirksamkeit des Ritus liegen dann anderswo.

Mag es sich nun aber um Sakramentalien oder andere einen Hauptakt umgebende Riten handeln, das gemeinsame Grundelement ist meistens, wenn auch nicht immer, die Stellvertretung. Am klarsten tritt dieses Grundelement dort zu Tage, wo ein Zeitpunkt die Stelle eines andern Zeitpunktes vertritt. Denn von Symbolismus kann bei der Zeit gar nicht die Rede sein. Wohl aber können symbolische Sachen und Handlungen die Stelle anderer Sachen und Handlungen vertreten. Und wenn der Priester als Sakramentenspender und Opferer die Stelle Jesu Christi vertritt, so folgt daraus noch keineswegs, daß er auch ein Symbol Christi ist. Das Ursprünglichste und darum Gemeinsame jener liturgischen Handlungen, Sachen und Personen, die keine volle liturgische Eigenberechtigung und Selbständigkeit besitzen, ist mithin ihr stellvertretender

Charakter, zu dem vielfach der Charakter des Symbols und manchmal auch jener des Sakramentale hinzutritt.

Im Folgenden soll also aus einer stattlichen Reihe von liturgischen Worten, Handlungen, Sachen nur das gemeinsame, d. h. das stellvertretende Moment herausgeschält werden, ohne jedesmal anzugeben, ob die Momente des Symbols oder Sakramentale damit verbunden sind oder nicht.

I. Von Beispielen, in denen das gesprochene einfache Wort nicht für jenen Zeitpunkt gilt, in welchem es tatsächlich und für welchen es allem Anscheine nach gesprochen wird, sondern für einen andern, entweder bereits vergangenen oder erst kommenden Zeitpunkt gilt, von Beispielen also, in denen ein gewisser Zeitpunkt die Stelle eines andern vertritt, seien folgende angeführt.

In der Liturgie für die Verstorbenen läßt die Kirche, nachdem die Entscheidung über Himmel und Hölle im besondern Gericht unmittelbar beim Eintritt der Seele ins Jenseits schon unwiderruflich getroffen ist, beten: „Non intres in iudicium cum servo tuo, Domine . . . , sed gratia tua illi succurrente mereatur evadere iudicium ultionis.“ Selbst wenn zwischen Tod und Begräbnis Tage oder gar Wochen verstrichen sind, betet die Liturgie bei der Begräbnisfeier: „Deus, cui proprium est . . . , te supplices exoramus pro anima famuli tui N., quam hodie de hoc saeculo migrare iussisti, ut non tradas eam in manus inimici, neque obliviscaris in finem . . . , ut . . . non poenas inferni sustineat. . . .“ Und wiederum: „A porta inferi erue, Domine, animam eius.“ Wohl denselben Sinn hat das Responsorium „Subvenite, Sancti Dei, occurrите, Angeli Domini, suscipientes (im Augenblick des Verschheidens) animam eius. . . .“ Nicht anders die Antiphonen zum zweiten und dritten Psalm der Totenmesse: „Convertere, Domine, et eripe animam meam, quoniam non est in morte qui memor sit tui“, und „Nequando rapiat ut leo animam meam, dum non est qui redimat neque qui salvum faciat.“ Auch das Responsorium nach der siebten Lesung: „Peccantem me quotidie et non me poenitentem, timor mortis conturbat me, quia in inferno nulla est redemptio“, kann nicht für die Zeit, zu der es im Namen des Verstorbenen gesagt wird, Geltung haben. In der Secreta „pro his

qui in coemeteriis requiescunt“ wird um Annahme der Opfergabe gebetet: „ut hoc sacrificio singulari, vinculis horrendae mortis exuti, vitam mereantur aeternam“. Wesentlich gleichartig ist das Offertorium der Totenmesse mit der an den „Rex gloriae“ gerichteten Bitte: „Libera animas omnium fidelium defunctorum de poenis inferni et de profundo lacu: libera eas de ore leonis, ne absorbeat eas tartarus, ne cadant in obscurum.“

In der Sakramentalienliturgie begegnet uns eine ganze Reihe von Texten, die nur dann richtig oder wenigstens in ihrem vollen Sinne verständlich sind, wenn man den Zeitpunkt, in dem sie gesprochen werden, als stellvertretend für den Augenblick der eigentlichen Sakramentsspendung ansieht. Die dem Taufakte vorausgehende dreifache Absage an Satan und die entsprechende Ansage an die drei göttlichen Personen vollzieht sich wirkungsvoll (*ex opere operato*) erst bei der Taufabwaschung unter den Worten: „Ich taufe dich. . .“. In diesem Augenblick findet die wesentliche Ab- und Ansage statt; denn sie ist als solche auch dann gegeben, wenn einem Kind im Notfalle unter Auslassung aller Zeremonien nur die Taufe in kürzester Form gespendet wird. Wenn ferner gemäß dem *Ordo supplendi omnia super infantem baptizatum* späterhin die Zeremonien nachgeholt werden müssen, so erklärt sich das nicht völlig aus dem Bestreben, die Wirkung der kirchlichen Sakramentalien und Gebete dem Kinde auch nach der Taufe noch zukommen zu lassen. Schon die Einleitungsfrage: „N., quid petis ab Ecclesia Dei? — Fidem“, fügt sich dieser Erklärung nicht. Auch die *Exsufflatio* mit dem Spruch: „Exi ab eo, immunde spiritus, et da locum Spiritui Sancto Paracrito“, kann nicht den Sinn haben, daß die Kirche hic et nunc von dem unschuldigen Kinde, das durch die Taufe ja bereits ein Tempel des Heiligen Geistes geworden, den unreinen Geist austreiben wolle. Dasselbe gilt von den vielen nachzuholenden Exorzismen. Hier gilt vielmehr der Spruch von der stellvertretenden Zeit: „Haec dicta non valent pro eo tempore quo, sed pro quo dicuntur.“

Sehr bezeichnend ist das Gebet des Bischofs nach der Firmung: „Deus . . . praesta, ut eorum corda, quorum frontes

sacro Chrismate delinivimus et signo sanctae Crucis signavimus, idem Spiritus Sanctus in eis superveniens, templum gloriae suae dignanter inhabitando perficiat“ — als wäre der Heilige Geist noch nicht über sie gekommen, und als hätte er sie noch nicht zu seinem Tempel ausgebaut. Auf den Augenblick des Eucharistieempfanges berechnet, dürfte auch das Gebet nach der Krankenkommunion sein: „ut accipienti fratri nostro sacrosanctum Corpus D. N. I. C., Filii tui, tam corpori quam animae prosit ad remedium sempiternum.“ Zweifellos gilt dasselbe von den Gebeten nach der heiligen Krankenölung, in denen unter Berufung auf den Jakobustext, d. h. auf die „efficacia ex opere operato“, gebetet wird: „cura . . . gratia Sancti Spiritus languores istius infirmi eiusque salva vulnera, et dimitte peccata . . ., animam refove [alleviabit eum Dominus], quam creasti, ut castigationibus emendatus, se tua sentiat medicina salvatum [salvabit infirmum].“ Man dürfte wohl nicht fehlgehen, wenn man das gemäß dem *Rituale Romanum* nach der Eheschließung zu verrichtende Gebet im gleichen Sinne verstünde: „Respice . . ., ut qui te auctore iunguntur, te auxiliante serventur.“

In weitem Ausmaße macht sich der Gedanke der stellvertretenden Zeit bei der liturgischen Festfeier von längst entschwundenen Ereignissen usw. geltend. Der flehentliche Adventsruf: „Rorate, caeli, desuper, et nubes pluant iustum“, ist nicht nur vorwärts gerichtet, sondern auch rückwärts in die Zeit der alttestamentlichen Messiaserwartungen. Desgleichen die Oration vom 2. Adventsonntag: „Excita, Domine, corda nostra ad praeparandas Unigeniti tui vias: ut per eius adventum, purificatis tibi mentibus servire mereamur.“ Hier wie im Introitus der Weihnachtsvigilmesse: „Hodie scietis, quia veniet Dominus et salvabit nos, et mane videbitis gloriam eius“, wäre der liturgische Sinn nicht erschöpft, wenn man nur an das Kommen Christi in die Menschenseele (oder zum Weltgerichte) denken wollte. Die Liturgie versetzt uns vielmehr in die Zeit vor Jesu Geburt zurück; was sie scheinbar von der gegenwärtigen Zeit aussagt, das gilt in Wirklichkeit auch von einer andern Zeit. Gegenwart, Vergangenheit, Zukunft sind für die Liturgie oft ein und dasselbe. Die Festfeier sieht

Vergangenheit und Zukunft als gegenwärtig, und so ist die Liturgie manchmal wie zeitlos. So erklärt sich auch die Ausdehnung eines Festes auf mehrere Tage. Am letzten Tage der Osteroktav singt die Kirche ebenso wie an der „Sollemnitas sollemnitatum“ selbst: „Haec dies, quam fecit Dominus: exultemus et laetemur in ea“, und an den Tagen nach dem hochheiligen Pfingstfeste jubelt der Liturge am Altare ebenso wie am Haupttage: „Qui ascendens super omnes caelos sedensque ad dexteram tuam promissum Spiritum Sanctum hodierna die in filios adoptionis effudit.“

Diese Art von Zeitlosigkeit, oder besser gesagt, das liturgische Prinzip der stellvertretenden Zeit enthält auch die innere Erklärung für die Verlegung des kirchlichen Stundengebetes, wie z. B. dafür, daß man schon am Samstagnachmittag oder noch am Sonntagvormittag im Mettenhymnus sagen kann: „Pulsis procul torporibus — Surgamus omnes ocius, — Et nocte quaeramus Deum, — Propheta sicut praecipit“, — im Laudeshymnus: „Praeco diei iam sonat — Iubarque solis evocat. . . . Surgamus ergo strenue: — Gallus iacentes excitat, — Et somnolentos increpat, — Gallus negantes arguit.“ Ähnliche Zeitvertretungen finden sich in mehreren Ferial- und Festhymnen.

Die bislang angeführten Beispiele — es finden sich ihrer auch viele in den orientalischen Liturgien — dürften die Behauptung rechtfertigen: die Verwendung von Worten im Sinne der Stellvertretung einer Zeit für eine andere ist in der Liturgie nicht ein vereinzeltes Vorkommnis, sondern eine so häufige Erscheinung, daß man sie als eine Eigentümlichkeit des liturgischen Stiles anzusehen hat.

Hieraus ergibt sich die für den Dogmatiker so wichtige Folgerung, daß liturgische Texte, die der grammatikalischen Form nach von der Gegenwart sprechen, damit noch keineswegs als wirklich von der Gegenwart sprechend erwiesen sind. Wenn also die östlichen Liturgien nach den Einsetzungsworten in der Epiklese den Heiligen Geist in der Gegenwartsform um die Verwandlung von Brot und Wein anrufen, als ob die Verwandlung noch gar nicht stattgefunden hätte, so ist damit noch keineswegs dargetan, daß im Sinne der Liturgie die Wesensverwandlung nicht ausschließlich durch die Einsetzungs-

worte erfolge. Das Beweisverfahren des Griechen Nikolaus Cabasilas († um 1363) für die konsekrative Kraft der Epiklese beruht also auf einer Verkennung des liturgischen Stiles.

II. Vielleicht noch häufiger als Worte werden in der Liturgie Sachen oder Handlungen (meist Symbole) stellvertretend gebraucht. Gewöhnlich ist deren Verwendung von Worten begleitet, die auf den ersten Blick den stellvertretenden Charakter der Sache geradezu auszuschließen scheinen. So in unserem oben behandelten Grundbeispiel, bei der Überreichung des „*linteolum candidum*“ unter dem Spruche: „*Accipe vestem candidam, quam perferas immaculatam ante tribunal D. N. . .*“ Ganz ähnlich wird es sich verhalten mit der brennenden Kerze, die dem Täufling nach dem weißen Kleide übergeben wird mit der Mahnung: „*Accipe lampadem ardentem, et irreprehensibilis custodi Baptismum tuum: serva Dei mandata, ut, cum Dominus venerit ad nuptias, possis [gleich den klugen Jungfrauen mit brennender Leuchte] occurrere ei una cum omnibus Sanctis in aula caelesti, et vivas in saecula saeculorum.*“ Die lichtstrahlende Kerze vertritt hier Pflicht und Kraft zur Haltung des christlichen Gesetzes, die dem Täufling im sakramentalen Taufakt zuteil wurden. Wenn der Priester bei der Erwachsenentaufe nach der exorzistischen *Exsufflatio* die Anhauchung (vgl. Joh. 20, 22) vornimmt und dabei spricht: „*N., accipe Spiritum bonum per istam insufflationem et Dei benedictionem*“, so weckt das den Anschein, als solle hic et nunc durch die Anhauchung der Heilige Geist erteilt werden. Die eigentliche und positive Geistmitteilung findet indessen nach der Überzeugung der Kirche erst später durch die sakramentalen Akte der Taufe und Firmung statt. Hier handelt es sich also, neben der Bitte um die vorbereitende Einwirkung des Heiligen Geistes, um eine liturgisch-stellvertretende Vorwegnahme späterer Handlungen. Ein unleugbares Beispiel derselben Art stellvertretender Handlungen ist bei der heiligen Firmung die dem sakramentalen Akte vorausgehende Ausstreckung der Hände über die Firmlinge unter feierlicher Anrufung des siebenfachen Heiligen Geistes. In dieser Zeremonie mag ursprünglich das eigentliche Firmungssakrament bestanden haben; jetzt hat sie

wesentlich nur mehr den Charakter liturgischer Stellvertretung für den nachfolgenden sakramentalen Akt. Dasselbe gilt beim Bußsakrament von der Handerhebung unter den Worten: „Indulgentiam, absolutionem et remissionem peccatorum tuorum tribuat tibi omnipotens et misericors Dominus“, vor der sakramentalen Lossprechung. Soweit nämlich nur das göttliche Recht in Betracht kommt, wäre dieser Ritus zur gültigen Absolution ausreichend; tatsächlich hat er aber nur stellvertretende und vorbereitende Bedeutung. Vor der heiligen Krankenölung ist nach dem neuen *Rituale Romanum* unter dem Gebet: „In nomine Patris et Filii et Spiritus † Sancti exstinguatur in te omnis virtus diaboli per impositionem manuum nostrarum . . .“, die rechte Hand über das Haupt des Kranken auszustrecken („extensa manu dextera super caput infirmi, dicit. . .“). Wenn nun auch diese Handauflegung an sich exorzistische Kraft besitzt, so ist doch festzuhalten, daß die dogmatisch feststehende exorzistische Wirkung der *Extrema Unctio* hauptsächlich der eigentlichen sakramentalen Ölung zukommt, und so wird man auch in dieser vorbereitenden Zeremonie eine Anwendung des Prinzips der liturgischen Stellvertretung nach Zeit und Handlung zu sehen haben. Der Eheritus des römischen *Rituale*: „mutuo autem contrahentium consensu intellecto, sacerdos iubeat eos invicem iungere dexterarum, et dicat: Ego coniungo vos in matrimonium. In nomine Patris et Filii † et Spiritus Sancti. Amen“, weckt entschieden den Eindruck, als wäre der Priester hier et nunc als eigentlicher Spender des Sakramentes tätig. Und doch ist dem nicht so. Die beste Erklärung des Vorganges, jene nämlich, die mit so vielen andern liturgischen Gegebenheiten übereinstimmt, ist die Annahme, daß es sich unter anderem um eine Stellvertretung der einen für die andere Zeit handelt.

Wohl am häufigsten zeigt sich die liturgische Vertretung einer Sache oder Handlung durch eine andere bei den höhern und niedern Weihen. Meistens ist damit auch eine Zeitvertretung verbunden. Als ob die niedern Weihen durch die Überreichung der Schlüssel usw. noch nicht vollzogen wären, sondern erst noch unter einem weihenden Kreuz-

zeichen erfolgen müßten, betet der Bischof über die bereits Geweihten: „Domine sancte . . ., beneddicere dignare hos famulos tuos in officium [nicht: in officio] Ostiariorum“, bzw. „in officium Lectorum“, „in officium Exorcistarum“, „in officium Acolythorum“. Gleichsam um den Eindruck zu vermeiden, als sei dieser bei jeder Weihe wiederholte Ritus nur ein Sakramentale zur Erflehung von Gnaden für die gedeihliche Führung des erteilten Amtes, heißt es z. B. beim Akolythat in einer zweiten Oration: „beneddicere dignare hos famulos tuos, ut sint Acolythi [absolut, ohne Beiwort ‚pii‘ oder ‚vigiles‘ oder dgl.] in Ecclesia tua“, und in einer dritten Oration: „beneddicere dignare hos famulos tuos, quos in officium Acolythorum consecramus [nicht: ‚consecravimus‘]“. Nicht so klar im Sinne stellvertretender Handlung und Zeit sind die entsprechenden, dem „Flectamus genua“ nachfolgenden Orationen beim Subdiakonat („Domine . . . beneddicere dignare hos famulos tuos, quos ad Subdiaconatus officium eligere dignatus es“) und beim Diakonat („Exaudi, Domine, preces nostras, et super hos famulos tuos Spiritum tuae benedictionis emitte, ut caelesti munere ditati, et tuae maiestatis gratiam possint acquirere et bene vivendi aliis exemplum praebere“).

Von den Riten der Priesterweihe gehört hieher die Händesalbung unter den Worten: „Consecrare et sanctificare digneris, Domine, manus istas per istam unctionem et nostram benedictionem, ut quaecumque benedixerint, benedicantur; et quaecumque consecraverint, consecrentur et sanctificentur, in nomine D. N. I. C.“; die dem Priester wesentliche Weihe- und Segensgewalt wird — gegen allen Anschein — nicht durch diese Händesalbung und -segnung, sondern durch den sakramentalen Akt der Priesterweihe erteilt. Und das gleiche gilt von der Absolutionsgewalt als Ausfluß der potestas ordinis. Darum hat auch die nach der Mitkonsekration und Kommunion stattfindende Händeauflegung unter dem feierlichen Spruch: „Accipe Spiritum Sanctum: quorum remisieris peccata remittuntur eis . . .“, nicht den Sinn, den sie zu haben scheint. Sie ist nur eine Handlung, die in stellvertretender Zeit nach Wort und Tat rein rituell, nicht ex opere operato wirksam, die Stelle des eigentlichen Sakramentsritus vertritt.

Auch bei der Bischofsweihe gewinnt man den Eindruck, als würde durch die Salbung des Hauptes *ex opere operato* der Heilige Geist verliehen. Der Consecrator singt in der Weihepräfation: „Comple in Sacerdote tuo ministerii tui summam, et ornamentis totius glorificationis instructum, caelestis unguenti rore sanctifica.“ Unter diesem „caeleste unguentum“ ist der Heilige Geist zu verstehen. Um diese erflachte Geistmitteilung symbolisch auszudrücken, und zwar so, als fände sie eben jetzt statt, wird nun die Präfatio unterbrochen, der Hymnus „Veni Creator“ angestimmt und dann das Haupt des Electus mit Chrisam gesalbt unter den Worten: „Ungatur et consecratur caput tuum caelesti benedictione in ordine Pontificali: in nomine Patris et Filii et Spiritus sancti.“ Dann geht es in der Präfation weiter: „Hoc, Domine, copiose in caput eius influat, hoc in oris subiecta discurrat, hoc in totius corporis extrema descendat, ut tui Spiritus virtus et interiora eius repleat et exteriora circumtegat. . . .“ Wir haben hier eine mehrfache Stellvertretung: Das Chrisam vertritt den Heiligen Geist, die Salbung die Erfüllung mit dem Heiligen Geist, der gegenwärtige Zeitpunkt jenen der sakramentalen Haupthandlung. So auch bei der nachfolgenden Händesalbung unter den Worten: „Ungantur manus istae de oleo sanctificato et Chrismate sanctificationis . . . in nomine Patris et Filii et Spiritus sancti . . . Deus . . . ipse te Chrismate et mysticae delibutionis liquore perfundat, et spiritualis benedictionis ubertate foecundet; quidquid benedixeris, benedicatur; et quidquid sanctificaveris, sanctificetur; et consecratae manus istius vel pollicis impositio cunctis proficiat ad salutem.“ Hierbei wird der wesentliche Weiheakt nicht nur durch die Salbung, sondern auch durch das heilige Kreuzzeichen stellvertretend ersetzt. Soweit ferner die Übergabe des Hirtenstabes („Accipe baculum pastoralis officii . . .“), des Fingerringes („Accipe anulum, fidei scilicet signaculum . . .“), des Evangelienbuches („Accipe Evangelium . . .“), der Mitra („Imponimus, Domine, capiti huius Antistitis et agonistae tui galeam munitiois et salutis . . .“) und der Handschuhe („Circumda, Domine, manus huius ministri tui munditia novi hominis . . .“) die Mitteilung der Amtsgewalt und -gnade besagt, ist auch hierin die liturgische Stellvertretung nach Sache,

Wort und Zeit zu erblicken. Ähnlich ist bei der Abtsweihe die Überreichung des Regelbuches („Accipe regulam. . . . Accipe gregis Dominici paternam providentiam et animarum procurationem . . .“), des Stabes („Accipe baculum pastoralis officii . . .“), des Ringes („Accipe anulum, fidei scilicet signaculum . . .“), der Mitra („Imponimus, Domine, capiti huius famuli tui Abbatis galeam munitionis et salutis . . .“) und der Handschuhe („Circumda, Domine, manus huius ministri tui munditia novi hominis . . .“) zu beurteilen.

Beim Ritus der „benedictio et consecratio Virginum“ besteht der wesentliche Akt in der feierlichen Profess und der nachfolgenden Präfation. Aber als ob damit die Verlobung mit dem göttlichen Bräutigam noch nicht eingegangen wäre: „Pontifex accipiens anulum cum dextera sua et dexteram manum Virginis cum sinistra manu sua, et mittens anulum ipsum digito anulari dexterae manus Virginis, desponsat illas Iesu Christo, dicens singulis: Desponso te Iesu Christo, Filio summi Patris, qui te illaesam custodiat. Accipe ergo anulum fidei. . . . In nomine Patris et Filii et Spiritus † Sancti.“ Dann singen die Virgines (mit der hl. Agnes): „Ipsi sum desponsata, cui Angeli serviunt, cuius pulchritudinem sol et luna mirantur“, und die ringgeschmückte Hand erhebend singen sie: „Anulo suo subarrhavit me Dominus meus Iesus Christus, et tanquam sponsam decoravit me corona.“ Und wiederum, als hätten sie den geistigen Kranz der Jungfräulichkeit noch nicht erhalten, werden die Virgines vom Bischof gerufen: „Veni, sponsa Christi, accipe coronam, quam tibi Dominus praeparavit in aeternum“, und dann bekränzt unter den Worten: „Accipe coronam virginalis excellentiae. . . .“ Und endlich, als hätten sie die Pflicht zum kanonischen Stundengebet noch nicht auf sich genommen, übergibt ihnen der Bischof das Brevier mit den Worten: „Accipite librum, ut incipiatis Horas canonicas et legatis Officium in Ecclesia. In nomine Patris. . . .“

Im Sinne gleicher Vertretung an Stelle der vorausgegangenen Salbung dürften bei der „Benedictio et coronatio Regis“ die Übergabe von Schwert und Zepter gedeutet werden. Noch mehr Beispiele, z. B. aus der Altar- und Kirchenweihe, anzuführen, ist wohl überflüssig, da es ohnehin schon einleuchtet,

daß das Prinzip, Sachen und Handlungen stellvertretend für andere einzusetzen, eine Eigentümlichkeit des liturgischen Stiles ist.

Hieraus ergeben sich für den Dogmatiker einige bedeutende Folgerungen. Zunächst über den dogmatischen Gehalt der Meßliturgie. Es wäre mehr als auffallend, wenn die soeben dargelegte Eigentümlichkeit des liturgischen Stiles in der Meßfeier, die ja „Liturgie“ schlechthin genannt wird, keine Anwendung gefunden hätte. In der Tat bietet schon der eucharistische Einsetzungsbericht der römischen Messe ein auffallendes Beispiel der reinen Sachstellvertretung. Wenn der Priester zur Konsekration den Kelch erfaßt mit den Worten: „Accipiens et hunc praeclarum Calicem in sanctas ac venerabiles manus suas“, so will damit die Liturgie weder die numerische noch die spezifische Einheit des gegenwärtigen gotischen oder romanischen Kelches mit dem Becher Christi behaupten. Das „hunc“ hat rein stellvertretende Bedeutung und soll den Priester daran erinnern, daß er bei der Wandlung (in einem höheren Sinne) die Person Christi vertritt.

Der früher schon genannte Grieche Nikolaus Cabasilas hat in seinem Werke „*Sacrae Liturgiae interpretatio*“ (MG 150, 367 ff.) aus der griechischen Liturgie eine Opferanschauung herausgelesen, wonach Brot und Wein als materielle Substanzen im wahren und eigentlichen Sinne Opfergaben der heiligen Messe seien. Derselbe Versuch wurde auch in neuerer Zeit unternommen, zum Teil gestützt auf Cabasilas¹. Allein wie dieser durch Verkennung des liturgischen Stiles, genauer durch Verkennung des Prinzips der Zeitvertretung, zu seiner falschen Lehre über Sinn und Bedeutung der Epiklese kam, ebenso unhaltbar ist der aus der Meßliturgie geführte Beweis für die Konsekrationstheorie: er beruht auf der Verkennung des liturgischen Prinzips der Sach- und Zeitvertretung. Wohl heißt es im römischen Ordo Missae: „Sacerdos . . . accipit patenam cum Hostia, quam offerens, dicit: Suscipe, sancte Pater . . ., hanc immaculatam hostiam, quam ego indignus famulus tuus offero tibi, Deo meo . . .“ und: „postea

¹ Vgl. die ablehnende Besprechung in ZKathTh 46 (1922) 433–445.

accipit calicem, et offert dicens: Offerimus tibi, Domine, calicem salutaris. . . .“ Allein Brot und Wein werden hier nicht klarer als Opfergegenstand hingestellt, denn in unserem Grundbeispiel das linteolum candidum als ein vor den ewigen Richter zu bringendes Kleid; wie aber bei der Taufe das linteolum nur stellvertretend gebraucht wird, so können auch hier Brot und Wein die Stelle von etwas anderem, nämlich vom konsekrierten Brot und Wein, d. h. von Christi Fleisch und Blut, vertreten, so daß der Schluß auf die Absicht der Kirche, Brot und Wein in sich im wahren und eigentlichen Sinn zu opfern, ungerechtfertigt ist. Wohl kommen in der Meßliturgie, namentlich in den Secretae, noch viele Wendungen vor, in denen Brot und Wein „oblationes“, „sacrificia“ usw. genannt werden; aber eindeutiger bestimmt als die oben genannten Opfergebete sind sie nicht und erheischen also an sich dieselbe Erklärung, oder aber sie sind Zeugen für die Anwendung des liturgischen Stilprinzips der Vorweihe, von dem weiter unten noch zu handeln sein wird.

Eine weitere dogmatische oder, richtiger gesagt, dogmengeschichtliche Erwägung lenkt unsern Blick auf die Materien und Formen der Sakramente. Das Aufkommen der ehemals so weit verbreiteten Ansicht, das Wesen des Weihe-sakramentes liege in der traditio instrumentorum, erklärt sich, ebensogut wie die Entstehung der falschen Epiklesenthese, aus der Verkennung des liturgischen Stils. Der Ritus der Kelchüberreichung beim Presbyterat war schon eine geraume Zeit in Übung, ehe man versucht war, darin das Wesen der Weihe zu erblicken. Aber die scheinbare Evidenz, daß die Kelchüberreichung unter den „klaren“ Worten: „Accipe potestatem offerre Sacrificium Deo Missasque celebrare. . . . In nomine Domini“, das auch leiste, was sie besage, führte die Dogmatiker, die sich ja insgesamt mit liturgischen Untersuchungen nicht beschwerten, zur Überzeugung, darin liege das von Christus eingesetzte Zeichen der Presbyteratsweihe. Und doch sollte dieser schöne Ritus ursprünglich nichts anderes sein, als eine auf dem Prinzip der zeitlichen und sachlichen Stellvertretung aufgebaute sinnfällige Darstellung dessen, was in und mit der sakramentalen Handauflegung gegeben war.

Dasselbe gilt von der Darreichung bzw. Auflegung des Evangeliums bei der Diakonats- und Bischofsweihe. Das Ansehen der Theologen, zumal des hl. Thomas, führte dann zum Eingang ihrer Ansicht in die offiziellen Bücher (*Pontificale Romanum*) und Erlasse (Dekret Eugens IV. an die Armenier). Was den Satz angeht: „Die Überreichung der Amtsabzeichen ist das von Christus eingesetzte wesentliche Zeichen des Weihesakramentes“, so ist nur seine Voraussetzung richtig, daß auch beim Weihesakrament Materie und Form in specie von Christus bestimmt sind. Aber daß das eben die *porrectio instrumentorum* sei, ist unhaltbar; die einzige innere Begründung dieser Behauptung fußt auf der Verkennung des liturgischen Stils. Dem Ritus der *traditio* kommt höchstens die Bedeutung einer *conditio valoris* zu, die die Kirche kraft der von Christus erhaltenen Vollmacht der Handauflegung beigefügt hat.

Nicht viel anders dürfte die geschichtliche Entwicklung der Firmung zu erklären sein. Die *iure divino* bestimmte Materie des zweiten Sakramentes bestand (und besteht) einzig in der Apg. 8, 17; 19, 6 und Hebr. 6, 2 genannten Handauflegung. Zur liturgischen Entfaltung dieses inhaltsschweren Ritus fügte man bald eine feierliche Bekreuzung des Gefirmten auf der Stirne hinzu, die dann später in eine Salbung unter Kreuzesform überging¹. Aber wie im scholastischen Zeitalter beim Weihesakrament, so ging es schon gegen das Ende der Väterzeit bei der Firmung. Die kreuzförmige Salbung erschien gegenüber der einfachen Handauflegung oder -ausstreckung so wirkungsvoll und so erhaben, daß man darin zunächst einen Teil und nach und nach sogar die Ganzheit des *iure divino* verordneten Zeichens erblicken zu müssen glaubte. Tatsächlich beruht diese Entwicklung wiederum auf der Verkennung des liturgischen Stiles. Unter bewußter oder unbewußter Wahrung der *substantia sacramenti* wurde die der Chrismation vorausgehende Handausstreckung ihrer wesentlichen Bedeutung entkleidet und diese auf die in der Chrismation einbegriffene Hand-

¹ J. Coppens, *L'imposition des mains et les rites connexes dans le N. T. et dans l'Église ancienne* (1925) 174—373.

auflegung übertragen. Der Salbung als solcher scheint objektiv nur die Rolle einer von der Kirche hinzugefügten Gültigkeitsbedingung zu eignen.

III. Außer der Zeit-, Wort- und Sachvertretung kennt der liturgische Stil, wie schon oben S. 483 betont wurde, auch die Personenvertretung, sei es durch andere Personen, sei es durch Sachen. Von der vollen, rechtlichen Vertretung Christi durch den menschlichen Sakramentenspender soll hier nicht mehr gesprochen werden. Auf die wesentlich gleichartige Vertretung der Kirche durch Priester (und Lektor) bei den Sakramentalien sowie auf die davon innerlich durchaus verschiedene Vertretung der Kirche durch den Spender der Sakramente und Darbringer des heiligen Meßopfers sei nur hingewiesen. Unsere Aufmerksamkeit nimmt vor allem die nicht rechtliche, sondern objektiv unwirksame Stellvertretung in Anspruch.

Ein erstes Beispiel dieser Art bietet der Pate bei der Kindertaufe. Als ob er selber der Täufling wäre, antwortet der Pate auf die Frage „Was verlangst du von der Kirche Gottes?“: „Den Glauben“; und auf die Frage „Widersagst du dem Satan?“: „Ich widersage“; und auf die Frage „Glaubst du an Gott. . .?“: „Ich glaube“; und auf die Frage „Willst du getauft werden?“: „Ich will“. Eine mehr als liturgische Stellvertretung ist hier ausgeschlossen; denn rechtlich können die Paten im Namen des unmündigen Kindes, das persönlich weder einen Glaubens- noch einen Willensakt zu setzen imstande ist, nicht erklären, daß es glauben und getauft werden wolle. Eine rechtliche Stellvertretung wäre auch überflüssig, da ja die Kinder ohne jeden disponierenden eigenen oder fremden Glaubens- und Willensakt der Taufwirkungen teilhaftig werden. Die an die Patenschaft geknüpften rechtlichen Folgen der geistlichen Verwandtschaft (Can. 768) und Fürsorgepflicht (Can. 769) ergeben sich nicht aus der Natur der Stellvertretung, sondern aus der positiven Anordnung der Kirche.

Im Sinne einer bloß liturgischen Stellvertretung kann vielleicht auch das merkwürdige „Ego coniungo vos in matrimonium“ des römischen Eheritus erklärt werden. Nehmen wir diesen Satz wie er liegt, so kann er nur im uneigentlichen

Sinne dahin verstanden werden, daß der Priester als offizieller Zeuge, dessen Gegenwart zur Gültigkeit der Ehe erforderlich ist, erkläre: „Ego coniungo vos. . .“ Die priesterliche Assistenz ist ja nichts weiter als eine Gültigkeitsbedingung, und die Bedingung kann von sich nicht sagen: „Ego coniungo vos. . .“

Tatsächlich ist es ja der Gottmensch, der als *causa principalis* durch die Willenserklärung der Brautleute das sakramentale Eheband knüpft. Wenn nun der Priester (in einem stellvertretenden Zeitpunkt, wie oben bemerkt wurde) sagt: „Ego coniungo vos. . .“, so kann er das nicht im eigenen Namen tun, noch im Namen der Kirche, noch im Namen der Brautleute, sondern nur im Namen Christi; aber im Namen Christi nicht in der Weise, wie etwa bei der Taufe, bei der Buße, bei der Eucharistie: bei diesen Sakramenten ist der Priester der rechtliche Vertreter Christi, in dessen Person und Namen er die Handlungen rechtskräftig setzt. Das „Ego coniungo vos. . .“ kann nur im rein liturgischen Stellvertretungssinne gesagt werden.

Die Vertretung einer physischen Person (oder Seele) durch eine moralische begegnet uns im Begräbnisritus. Das Responsorium „Libera me, Domine, de morte aeterna in die illa tremenda. . .“ singt der Chor nicht im eigenen Namen, sondern im Namen der Kirche, und die Kirche wiederum nicht im eigenen Namen, sondern im Namen des Verstorbenen. Neben und mit der oben erwähnten Stellvertretung der Zeit haben wir hier auch eine solche der Person. Dasselbe gilt natürlich von andern in der Ich-Form gehaltenen Texten des Totenoffiziums, z. B. von den Antiphonen: „Placebo Domino in regione vivorum. . .“, „Heu mihi, quia incolatus meus prolongatus est“, „Convertere, Domine, et eripe animam meam. . .“, „Nequando rapiat ut leo animam meam. . .“, „Delicta iuventutis meae. . . ne memineris, Domine“, „Credo videre bona Domini in terra viventium“ usw. Bei der „Absolutio super tumulum absente defuncti corpore“ vertritt die Tumba den abwesenden Leichnam und wird darum gerade so inzensiert und mit Weihwasser besprengt, als wäre dieser selbst gegenwärtig. Aber auch „praesente corpore“ gelten Besprengung und Be-

räucherung des Sarges wohl nicht bloß der Leiche, sondern der ganzen Person des Verstorbenen, so daß also auch in diesem Falle der Leichnam den Verstorbenen nach Leib und Seele vertritt.

Eine ergreifend schöne liturgische Vertretung von einer Person, teils durch eine Sache, teils durch eine andere Person, spielt am Karfreitag bei der Enthüllung und Anbetung des Kreuzes. Wie wenn er das blutgerötete Kreuz von Golgatha in Händen trüge, singt der Zelebrant: „*Ecce lignum crucis, in quo salus mundi pependit*“, und doch zeigt er ein Kreuz, an dem der Weltheiland nicht gehangen. Und wie wenn der Erlöser wirklich am vorgezeigten Kreuze hinge, enthüllt der Priester des Gekreuzigten Bild. Und wie wenn nun der Gottmensch vor den Augen der Gemeinde vom Kreuze aus zum Volke spräche, spricht der Zelebrans im Namen und an Stelle des Herrn die Improperien: „*Popule meus, quid feci tibi. . . ? Ego te exaltavi magna virtute: et tu me suspendisti in patibulo crucis. . .*“. Wir haben hier eine Reihe von Stellvertretungen miteinander verbunden: das wahre Kreuz von Golgatha wird vertreten durch ein anderes Kreuz, der gekreuzigte Heiland durch sein Bild und durch den Zelebranten.

Für die Dogmatik scheint die rein liturgische Personenvertretung nicht die gleiche Bedeutung zu besitzen wie die Zeit-, Wort- und Sachvertretung. So ist es hinwiederum auch verständlich, daß die Verkennung dieser liturgischen Stileigentümlichkeit nicht so verhängnisvoll wirken konnte wie die Verkennung der andern Vertretungsarten. Einzig das „*Ego coniungo vos in matrimonium*“ des römischen Ritus hat zu Mißverständnissen geführt, die nun schon seit längerer Zeit überwunden sind.

IV. Zu einem ganz andern Bereich als die Stellvertretung in ihren verschiedenen Arten gehört das für die Dogmatik so wichtige liturgische Stilprinzip der Vorweihe. Die Liturgie liebt es, Gegenstände und Personen, die sie in ihren Dienst nehmen will, vorher den Einflüssen des bösen Feindes zu entziehen, zu segnen und zu weihen. Dieses Bestreben wirkt sich aus wie ein Grundsatz und ein Gesetz, von dem es nur wenige

Ausnahmen gibt. Die dogmatische Grundlage hierfür bietet die Lehre von der Verderbtheit der in Adams Sündenfall entwickelten Schöpfung, die, ehe sie zur Heiligung mitzuwirken imstande ist, zuerst selber geheiligt werden muß.

Am wirksamsten betätigt sich das liturgische Prinzip der Vorweihe bei den Sakramenten der Firmung und der Krankenölung; diese sind ohne die Vorweihe der dabei verwendeten Öle nicht einmal gültig. Die Fälle aber, in denen die Vorweihe wenigstens zur Erlaubtheit erfordert ist, sind beinahe unzählig. Für die feierliche Taufe muß nicht nur das Wasser vorher geweiht sein, sondern auch das Chrisam und das Katechumenenöl; das dem Täufling zu reichende Salz wird vorher durch den Exorzismus teuflischen Einflüssen entzogen. Zur würdigen Feier der eucharistischen Geheimnisse heiligt die Kirche das Gotteshaus und den Altar mittels vielfach vorgeweihter Dinge: wie viele Segnungen gibt sie z. B. dem Mörtel für die Altäre und Altargräber! Kelch und Patene und priesterliche Gewänder müssen vor ihrem Gebrauche gesegnet werden, und vor der Beräucherung meistens auch der Inzens. Die Glocken werden geweiht mit vorgeweihtem Salz, Wasser und Öl. Bei der *Expulsio paenitentium* am Aschermittwoch wurde den öffentlichen Büßern ein gesegnetes Bußhemd angezogen.

Stab, Ring, Mitra und Handschuhe, die bei der Bischofs- und Abtsweihe überreicht werden, erhalten vorher eine Segnung. Dasselbe gilt vom Schleier, den die Äbtissin bei ihrer *Benedictio*, und von Kleid, Schleier, Ring und Kranz, die die Virgo bei ihrer *Benedictio et Consecratio* erhält. Auch Schwert, Krone und Zepter, die dem König bzw. der Königin bei der feierlichen *Benedictio et Coronatio* überreicht werden, sind nach der Vorschrift des *Pontificale Romanum* vorher zu segnen. In gleicher Weise enthält die *Benedictio novi militis* eine Vorweihe des Schwertes, mit dem der Miles vom Bischof umgürtet wird.

Das sind der Beispiele genug zum Beweise, daß es sich hier nicht um Zufälle, sondern um einen Grundsatz, um ein Stilprinzip handelt.

Diese liturgische Stileigentümlichkeit mag auch dem Dogmatiker und Dogmengeschichtler einiges zu denken geben.

Wie schon früher bemerkt, gehörte die Chrisamsalbung ursprünglich wohl nicht zur Firmung, noch weniger zum Wesen des Sakramentes, und sie spielt auch jetzt nur die Rolle einer Gültigkeitsbedingung, die die Kirche mit der Handauflegung verbunden hat. Wenn dem so ist, so gilt das natürlich um so mehr von der Vorweihe des Chrisams: auch sie hat nur den Wert einer *conditio valoris* für die zur Gültigkeit der Firmung erforderte Chrismation. — Wie steht es nun mit der Vorweihe des Krankenöles, ohne die das Sakrament der *Extrema Unctio* ebenfalls ungültig gespendet wird? Im Jakobustext (Jac. 5, 14f.) ist von der Vorweihe des Öles nicht die Rede. Und wenn das Trienter Konzil (sess. 14, c. 1 de Extr. Unct.; Denzinger n. 908) sagt: „*Intellexit enim Ecclesia [aus dem Jakobustext und der Überlieferung] materiam esse oleum ab episcopo benedictum*“, so legt es den Nachdruck auf das „*oleum*“, wie aus der beigefügten Erklärung hervorgeht: „*nam unctio aptissime Spiritus Sancti gratiam, qua invisibiliter anima aegrotantis inungitur, repraesentat*.“ Diese Symbolisierung ist ja ohne Vorweihe des Öles möglich. Sodann besteht das Konzil auf dem „*benedictum*“ nicht mehr als auf dem „*ab episcopo (benedictum)*“; bei den Griechen weiht aber der Priester das Öl, und nach Canon 945 kann der Papst dieselbe Weihengewalt auch einem lateinischen Priester erteilen. Ebenso will das Konzil das „*benedictum*“ nicht mit stärkerer Betonung auf den Jakobustext zurückführen als durch den beigefügten Satz: „*Formam deinde esse illa verba: Per istam unctionem usw.*“, d. i. die mit den Anfangsworten zitierte lange Formel, wie sie damals im *Rituale* stand; wir erfahren aber von der Kirche selbst, daß die kürzere Formel genügt (Denzinger n. 1996) und darum nicht alles, was in der angeführten langen Formel enthalten ist, aus dem Jakobustext ableitbar ist. Das Konzil dürfte also der Annahme, die Vorweihe des Öles beruhe nicht auf göttlichem, sondern bloß auf kirchlichem Rechte, nicht entgegenstehen. Bei dieser Sachlage legt sich die Frage nahe, ob man anfänglich die Vorweihe des zur Sakramentsspendung verwendeten Olivenöles nicht um des liturgischen Stilprinzips willen eingeführt und ihr nach und nach eine solche Bedeutung beigelegt habe, daß man sie sogar

zur Gültigkeit des Sakraments für notwendig erachtete: eine Anschauung, dergemäß dann die Kirche die Vorweihe zur Gültigkeitsbedingung erhob (ähnlich wie das Freisein von der *disparitas cultus* gewohnheitsrechtlich zu einem unbestimmbaren Zeitpunkt eine Vorbedingung zum gültigen Eheabschluß wurde).

Wir haben nun noch die Anwendung des liturgischen Stilprinzips von der Vorweihe der Elemente auf die heilige Messe zu untersuchen. Es wäre auffallend, ja geradezu unverständlich, wenn das Prinzip auf die heiligste aller Feiern nicht schon in frühester Zeit Anwendung gefunden hätte. Die Hauptfrage kann da nur lauten: Wie wurden schon in ältester Zeit die für die Wandlung erforderlichen Elemente von Brot und Wein vorgeheiligt?

Die Antwort dürfte kaum zweifelhaft sein: durch die Voropferung, d. h. durch Akte, durch welche die zu konsekrierenden Elemente von Brot und Wein auf jene Weise, die einer Opferfeier am besten entsprach, Gott „geweiht“ wurden. Dadurch daß vom Volk und nachher vom Priester Brot und Wein dem profanen Gebrauch entzogen und dem Dienste Gottes zugesprochen, kurz Gott geopfert wurden, erhielten sie die Gottverbundenheit, das heißt das, was das Wesen der „Weihe“ und „Segnung“ ausmacht. Diese Akte der Vorweihe oder Voropferung bestanden einmal in der Gabendarbringung durch das Volk (Opfergang) und sodann in einem vom Priester über die dargebrachten Gaben gesprochenen Gebete, das unserer *Secreta* entspricht. Im römischen Ritus gehört die *Secreta super oblata* zu den ältesten Teilen der Messegebete, ja sie war ehemals das einzige Opfergebet vor dem Kanon — und muß eben darum als das Vorweihegebet der ältesten Zeit angesprochen werden. In dieser vom liturgischen Stilgesetz geforderten Auffassung werden die *Secretae*, soweit sie sich auf die materiellen Brot- und Weinelemente beziehen, leicht verständlich; so z. B. daß die „Opferung“ von Brot und Wein eine der wesentlichen Opferaktion vorausgehende und auf sie hinielende Wirksamkeit (*ex opere operantis populi et Ecclesiae*) hat¹, daß Brot und Wein im Kanon „oblato“ genannt

¹ Vgl. Christ. Pesch, *Prael. dogm.* IX⁵ n. 366 ff. Prop. XXI: „*Oblationes Deo factae sunt actus religionis.*“

werden: „*Quam oblationem tu, Deus, in omnibus, quaesumus, benedictam . . . facere digneris, ut nobis corpus et sanguis fiat dilectissimi Filii tui . . .*“ usw.

Ein Dogmatiker, der mit dem liturgischen Stilprinzip der Vorweihe vertraut ist, wird sich also hüten, aus den *Secretae* herauslesen zu wollen, daß die Ausdrücke „*offerre munera*“ usw. die eigentliche sakrifikale Opferhandlung und die eigentlichen sakrifikalen Opfergegenstände bezeichnen. Der allgemeine und unbestimmte Eindruck, daß sich die der Wandlung vorausgehenden Opferungsgebete am leichtesten und ungezwungensten im Sinne der sogenannten Konsekrationstheorie erklären lassen, gründet sich auf die Verkennung des liturgischen Stilprinzips der Vorweihe und, wie oben S. 494 f. ausgeführt wurde, des andern liturgischen Stilprinzips der zeitlichen und sachlichen Stellvertretung.

Wie sich aus den vorstehenden Ausführungen ergibt, ist die richtige Erfassung des liturgischen Stiles von größter Bedeutung für den Dogmatiker; das Prinzip der Stellvertretung nach Zeit, Wort, Handlung, Sache führt ihn zur einfachsten Lösung der Epiklesenfrage, zur ursprünglichen Wertung der *traditio instrumentorum* bei den heiligen Weihen, der Chrismation bei der Firmung, der Vorweihe der heiligen Öle zur Firmung und vielleicht auch zur Krankensalbung. Das Prinzip der Elementenvorweihe, verbunden mit jenem der Zeit- und Sachvertretung, bewahrt ihn davor, aus der römischen Meßliturgie längst aufgegebenen Opfertheorien herauszulesen.

Gegenwartsprobleme in der Nikomachischen Ethik

Von Jakob Gemmel S. J.

Im Vorwort zu seiner „Ethik“ bezeichnet Nicolai Hartmann die Nikomachische Ethik als eine „Fundgrube ersten Ranges. Sie zeigt eine Meisterschaft der Wertbeschreibung, die offenkundig bereits Resultat und Höhepunkt einer ganzen Entwicklung gepflegter Methode ist“. Den Kenner der neuesten Literatur wird dies Bekenntnis nicht überraschen. Aber auch Hartmann muß gegen die überstarken Entstellungen des Aristoteles ankämpfen. Um so wichtiger ist die Arbeit an der „Freilegung“ des geschichtlichen Aristoteles von den Überwucherungen der Jahrhunderte freundlicher oder feindlicher Tradition. Daß diese Reinigungsarbeit solche Ausmaße gewinnt, hat zum Grund, daß keine nacharistotelische Epoche an Aristoteles vorübergehen konnte; sie alle empfangen von ihm und drückten ihr Bild in seine Übersetzungen und Kommentare ein. Es gab Platon-Renaissancen; Aristoteles ließ sich nie mehr ganz verdrängen; die Kirchenväter¹ wie die Araber, die Scholastik wie die Humanisten, Melanchthon wie die Jesuiten griffen auf ihn zurück. Das „aristotelische Prinzip“, durch Verbindung aller zugänglichen direkten und indirekten Erfahrung mit der schärfsten logischen und rationalen Prüfung zu einer wahren „Ganzheitsauffassung“ auf einem Wissensgebiete zu gelangen, hat ihm für manche Fragen, die weniger vom Stande positiver Experimente abhängen, eine überzeitliche Bedeutung gesichert, ein „ius primi occupantis“. Das

¹ Man kann nicht wohl mehr von einem Platonismus der Kirchenväter im Gegensatz zum Aristotelismus reden angesichts des reichen aristotelischen Gutes im Neuplatonismus. Bezeichnend ist Aug., *De civ. Dei* 8, 12 und 9, 4. Augustin unterscheidet streng Platon, Akademie und Peripatos, Platoniker, welch letztere den „Neuplatonismus“ bedeuten. Diese letzteren nennt Augustinus promiscue auch Peripatetiker als identisch ohne Gegensatz; ebd. 8, 8 und 9, 4: „Hoc qui sentiunt, Platonici sunt sive Aristotelici, cum Aristoteles discipulus Platonis fuerit, qui sectam Peripateticam condidit; . . . Stoicos Cicero . . . verbis magis quam rebus adversus Platonicos seu Peripateticos certare convincit.“ — Vgl. unten S. 527 f.

Streben nach Ganzheitsauffassung, eine Errungenschaft auch unserer Zeit nach übermäßiger Analyse, diese heutige Bereitschaft zur „Anerkennung“ des objektiv Gegebenen, ja des „Vertrauens“ zu irgend einer Teleologie in allem wird mit Naturnotwendigkeit unsere neue Philosophie zu Aristoteles führen. Möge sie den geschichtlichen Aristoteles finden, stets seiner persönlichen und zeitlichen Beschränktheit bewußt, um weder durch diese Schaden zu leiden noch durch Geringschätzung seiner bleibenden Vorzüge, ohne die ein Verständnis der seitherigen Philosophiegeschichte sowie der Gegenwart und deshalb ein Dienst an der philosophischen Zukunft unmöglich ist. Aristoteles selbst erhebt sich zuerst gegen alle Vergötzung des Gewesenen: Jeder wird aufgefordert zu ergänzen; auch die Zeit sei Miterfinderin und Mitwirklerin; „daher stammt der Fortschritt aller Fachkünste: eines jeden Aufgabe ist es, das Fehlende zu erfüllen“¹.

Die Nikomachische Ethik ist ein Schulbeispiel für die gegensätzlichsten Deutungen des Aristoteles; die relativistische, skeptische Auflösung alles Ethischen wird ihr ebenso zugeschrieben wie der Rückfall in platonische Metaphysik. Der Aufbau des Werkes, in positiver Linienführung nachgezeichnet mit Rücksicht auf die wichtigsten Probleme, wird von selbst abwegige Theorien, auf die dann höchstens kurz hinzudeuten sein wird, entkräften. Diese positive Methode, die nicht polemisch den sich oft ausschließenden gegenteiligen Meinungen nachgeht, dürfte überzeugender und lohnender sein; die Wahrheit leuchte durch sich selbst².

Der Gegenstand der beiden unzertrennlichen Abhandlungen, der Nikomachischen Ethik und der Politik, ist „die Philosophie über das wahrhaft Menschliche“³, „das Gute des Men-

¹ Ausg. Susemihl-Apelt² (1903) 1098 a, 22—26.

² Nicolai Hartmanns „Ethik“ (1926) ging erst nach Vollendung der Arbeit zu. Bezüglich der μεσότης-Lehre zeigt sich weitgehende Übereinstimmung — eine willkommene gegenseitige Bestätigung, da Verf. die Wichtigkeit des Textes 1112 b, 12—16 (vgl. S. 512 f.) unabhängig erkannt hat; der Text in dieser Arbeit blieb unverändert. Eine Würdigung der Hartmannschen Ethik im Zusammenhang wird folgen.

³ 1181 b, 15 f.: ἡ περὶ τὰ ἀνθρώπινα φιλοσοφία; davon unterschieden τὰ ἀνθρωπικά, vgl. S. 525.

schen“, das eben dasselbe sei „für das Individuum wie für den Staat“¹. Individualethik und Sozialethik sollen uns „den“ Menschen schenken, in dem nach allen Einzelgütern „das“ menschliche Gute, neben all den Einzelfunktionen und -berufen „der“ Menschenberuf, neben den einzelnen Fertigkeiten und Tüchtigkeiten „die“ Tugend, neben den einzelnen Lebensarten „die“ Lebensführung aufleuchte². Dabei ist des Aristoteles Absehen denkbar praktisch-pädagogisch eingestellt; überdies setzt er die religionsphilosophischen Zusammenhänge, wie er oft betont³, voraus, weil anderswo behandelt, jedoch nicht ohne auf sie an diesen Stellen den stärksten Nachdruck zu legen. Man muß einem Autor die Abgrenzung des Themas überlassen. Des Aristoteles Ziel ist nicht eine „Ethik“ im heutigen systematischen Sinne; heutige Werke unter dem Titel „Lebensführung“, „Lebensformen“, „Lebenskunst“, ja „Bildungsideal“ treffen die Absicht der Nikomachischen Ethik.

In der Einleitung, Buch 1, Kapitel 1—3, wird dies Ziel aufgestellt; für den Teleologen Aristoteles, für den die teleologische Ordnung „ein empirisch erweisliches Naturgesetz“⁴ ist, muß die so heiß umrungene sittliche Aufgabe, das subjektive Ziel des Menschen, an jener objektiven „Bestimmung des Menschen“ gemessen werden.

Im Hauptteil, 1, 4 bis 10, 8, wird diese objektive Bestimmung des Menschen in der Eudämonie gefunden. Entsprechend „seinem“ Prinzip, kraft dessen er sich im möglichen und begründeten Zusammenklang mit der weitreichendsten Erfahrung im Kreis der geschichtlichen und lebenden Philosophen, ja mit dem „common sense“ am wohlsten fühlt, schließt er sich 1, 4 der bei aller sonstigen Verwirrung übereinstimmend hervorgetretenen Anschauung an, daß des Menschen (objektives) Ziel in der Eudämonie beschlossen liege; als echter Pädagog wird er immerhin, am Gegebenen anknüpfend, in vorsichtig weiter-schreitender, konzentrischer Methode, dies Wort und diesen

¹ 1094 b, 7 f.: ταῦτόν ἐστιν ἐνὶ καὶ πόλει.

² Die entsprechenden Ausdrücke: ἀγαθόν, ἔργον, ἀρετή, βίος.

³ 1101 b, 34 f.; 1178 a, 22 f.; 1099 b, 11—14.

⁴ Werner Jaeger, Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung (1923) 162.

Begriff so ausbauen, ja so umschmelzen, daß sie das Gewand für seine Idee, sein Ideal bieten, das denkbar selbständig, individuell und deshalb überzeitlichen, übergriechischen Wertes vor uns treten mag, von dem sonstigen Klange dieses vieldeutigen Wortes auf das bestimmteste sich abhebend. Diese Einfühlung und königliche Majestät des Geistes zugleich — beides muß man bei dem Aristoteles mit dem „Janusantlitz“¹ bewundern; insbesondere darf man, wenn er zu Beginn fast jeder Untersuchung die „landläufigen“ Auffassungen ehrfürchtig registriert, oft mit „es scheint“, doch ja nie diese Berichte für seine endgültige Anschauung halten! So durfte er sich 1, 5, wo er die gangbaren Deutungen der Eudämonie, die „Lebenstheorien“, aufführt, nicht auf die drei platonischen „Güter“ beschränken, so daß W. Jaegers Bemerkungen² in diesem Lichte zu betrachten sind. Ebenso, wenn unter diesen empirischen „Lebensarten“ unter anderem Handel und Gewerbe, Medizin, Staatsdienst auftreten, zeigt dies offenbar, daß hier überhaupt noch nicht die Frage der „sittlichen“ Betätigung gestellt ist; die Übersetzung „Tugend“ für *τιμή* trifft keineswegs den Sinn. — Ähnlich zählt Aristoteles 1, 8 die Elemente auf, die „man“ mit der Eudämonie in Verbindung zu bringen pflege: ἀρετή, φρόνησις, σοφία, ἡδονή, εὐτυχία (deren Deutung erst Erfolg unserer Untersuchung sein kann) — für ihn, dem das „ehrfürchtige Staunen“ die Quelle aller Philosophie ist, Grund genug, immer wieder, bis in Buch 10, seinen Eudämoniebegriff an diesen Auffassungen zu messen und zu erproben. In 1, 7 bietet er seine „vorläufige“ Definition der Eudämonie. Die „Erfüllung“ des Menschen in diesem Leben, seine ἐνέργεια, muß, wie überall, aus seinem ἔργον, aus der Natur des Menschen sich ergeben, in der die Stufenordnung der Dinge von niederen zu immer höheren Formen sich widerspiegelt. Diese

¹ Ebd. 276.

² Ebd. 246: „Die Nikomachische Ethik macht die richtige sittliche Einsicht nicht mehr von der Erkenntnis des Transzendenten abhängig, sie sucht nach einer ‚natürlichen‘ Begründung in dem praktischen Bewußtsein des Menschen und im sittlichen Ethos. Aristoteles hat daher im 1. Buch der Nikomachischen Ethik die φρόνησις mitsamt der Dreiteilung des Protreptikos folgerichtig gestrichen.“ — Über die φρόνησις wird unten gehandelt.

makrokosmische wie mikrokosmische Ordnung ist für Aristoteles zugleich eine Wertordnung, in der das Seelische, innerhalb dieses wieder der Geist, das Höchste ist. Darum wird die Erfüllung, „Verwirklichung“, ἐνέργεια (in der Nikomachischen Ethik das Synonym für die hier nie gebrauchte „Entelechie“) des Menschen vor allem eine Verwirklichung, Entfaltung des „Seelenlebens“ (ψυχή) sein, in dem später der „Geist“, νοῦς, sich als Gipfel erheben wird; und diese Verwirklichung, Betätigung selbst muß der „Tugend“ entsprechen (κατ' ἀρετήν). Deshalb ist die Eudämonie: ψυχῆς ἐνέργεια κατ' ἀρετήν. In den oftmaligen Wiederholungen dieser Definition wird hier und da „Seele“, dann aber auch statt dessen „der Tugend entsprechend“ weggelassen, manchmal „höchste“ Tugend ergänzt (τελεία); der Sinn bleibt immer: Eudämonie ist „die Betätigung der Seele der Tugend entsprechend“. Eudämonie könnte etwa mit „Vollendung“ wiedergegeben werden. — „Tugend“ gibt im Plural und (prägnanten) Singular die gleichen Bedeutungen von ἀρετή wieder; „Tugend“ im späteren Sinn ist eine engere Bedeutung; gibt es ja auch ἀρεταί, Naturfertigkeiten, selbst bei Tieren! Während die „Vollkommenheit“ auf einem Gebiete notwendig „Übung“, Gewöhnung (3, 5) voraussetzt, fügt die „Vollendung“ dieser „Tugend“ (1, 9) noch irgend ein Maß äußerer und innerer Glücksgüter (εὐτυχία 1, 10) hinzu, wofür die Götter für gewöhnlich sorgen werden (10, 8; 1, 12), so daß die Vollendung allen zugänglich, nicht dem Zufall überlassen (1, 9), des Menschen Werk und der Götter Gabe zugleich ist. „Wenn irgend etwas der Götter Geschenk an die Menschen genannt werden kann, dann wird sicher die Vollendung gottgegeben sein, und von allen menschlichen Dingen an erster Stelle als ihre Krone. Doch das wäre eher Gegenstand einer andern Untersuchung . . .“¹, welch letzteres bezeichnend ist für die oben berührte Themabeschränkung des Aristoteles, des . . . „Positivist“! „Abstrahentium non est mendacium.“

Nachdem im ersten Unterteil des Hauptteils (1, 4—12) die vorläufige Definition der Eudämonie gegeben (die zu Ende des

¹ 1099 b, 11—14.

Hauptteils, 10, 6—8, zum Abschluß gebracht werden wird), ist im zweiten Unterteil (1, 13 bis 6 einschließlich), das Thema die „Tugend“, dieser wichtige Bestandteil der Eudämonie-Definition. Da nun jede Fertigkeit, Vollkommenheit auf die spezifische Funktion (πρὸς τὸ ἔργον τὸ οἰκείον¹) sich bezieht, ihre Erfüllung ist, muß die Tüchtigkeit der Seelenverwirklichung eben der Natur der Seele angepaßt sein. So ergeben sich aus den beiden Hauptseelenteilen, dem „vernunftbegabten“ und dem „vernunftlosen“², irrationalen, zwei Klassen von Seelentugenden: die διανοητικαί und die ἠθικαί ἀρεταί³, die Verstandestugenden und die „sittlichen“ Tugenden. ἦθος, „Charakter“, als psychologischer Charakter (Naturell) und als ethischer Charakter, die Frucht der Freiheit, ist mehrdeutig, dementsprechend ἠθικός, das sich nicht immer mit ethisch, moralisch, sittlich deckt; wird doch ἦθος auch von Tieren gebraucht. Der vernunftlose Teil, dem die „Charaktervollkommenheiten“, die „sittlichen“ Tugenden, zufallen, umfaßt die Teile des Strebevermögens, die Triebe und den Willen⁴. Der dritte Teil des „Vernunftlosen“, der vegetative, scheidet hier aus, da er noch nicht einmal von der Vernunft geleitet werden kann zum Unterschied vom Strebevermögen (1, 13). Die „Vernunftvollkommenheiten“, die „Verstandestugenden“, werden im 6. Buche behandelt, die sittlichen Tugenden Buch 2—5. So gilt denn auch die Definition der ἀρετή 2, 6 nur von diesen ἠθικαί ἀρεταί, den sittlichen Tugenden, wie Aristoteles ausdrücklich hervorhebt⁵. — Zunächst unterscheidet er scharf „natürliche“ und „menschenwürdige“⁶ Fertigkeiten, Vollkommenheiten, was beides in dem genus ἠθικαί, „Charakter“-Vollkommenheit enthalten sein kann. „Menschenwürdig“ als Adjektiv, ähnlich wie des Aristoteles Lieblingswort σπουδαῖος als Substantiv, trifft unser prägnantes sittlich, sittlich gut. Die mechanische Übersetzung von ἠθικὴ ἀρετή mit „sittlicher Tugend“ ist deshalb nicht immer möglich; dies führte zu dem Wirrwarr, der dann dem Aristoteles die krassesten Widersprüche beizulegen erlaubte. Die Definition der „sittlichen Tugend“⁷ lautet: „ἐξίς

¹ 1139 a, 17. ² 1102 a, 28: λόγον ἔχον, ἄλογον.

³ 1103 a, 5.

⁴ ἐπιθυμιαί, ὀρεξις.

⁵ Vgl. 1106 b, 16; 1109 a, 20.

⁶ 1144 b, 15 f., 2 f., 36, 32: φυσικαί, κυρία.

⁷ 1106 b, 36 ff.

προαιρετική, ἐν μεσότητι οὕσα τῇ πρὸς ἡμᾶς, ὠρισμένη λόγῳ καὶ ὡς ἂν ὁ φρόνιμος ὀρίσειε.“

Ἔξις: Die — auch, aber nicht nur — freie „Gewöhnung“¹ wird 2, 5 von den „Anlagen“ und den „Leidenschaften“² geschieden, welche beide eben die Betätigungsfelder der Gewöhnung, der Gewohnheit (habitus), sind.

Προαιρετική: Die menschliche lobenswerte Charaktervollkommenheit fügt zu dem genus³, der „Gewohnheit“, die Wahlfreiheit, die προαίρεσις, hinzu. Diese wird an programmatischer Stelle⁴ neben dem vollen Wissen und der Selbstzwecklichkeit als unbedingtes Erfordernis für „die“ (prägnante, sittliche) Vollkommenheit aufgeführt. Sie wird eigens 3, 1—5 behandelt. Dort wird dem „Freien“ gegenübergestellt das ἐκούσιον = voluntarium = volitum cognitum = bewußt-gewollt, welches letzteres analog auch beim Tiere sich findet; das Wahlfreie ist bewußt, gewollt und selbstbestimmend —; so ist klar, wie beide Begriffe sich nicht ausschließen, sondern zum Teil sich decken. Reden im Schlaf ist bewußt und gewollt, am Tage vielleicht außerdem frei gewählt. — Der gehobenste Ausdruck für „frei“ ist ἐφ’ ἡμῶν, „in unserer Macht“: „Was in unserer Macht steht, ist auch bewußt und gewollt“; andere Wendungen: „Denn unserer (wirkenden) Handlungen sind wir vom Anfang bis zum Ende Herr“; der Mensch ist Prinzip und Erzeuger seiner „Handlungen wie seiner Kinder“⁵. Dies Kapitel 5 im 3. Buch ist die erste wissenschaftliche „magna charta“ der menschlichen Willensfreiheit. Hält man genannte, von Aristoteles unzweideutig gegebene, von der Scholastik bis heute fortgeführte und erprobte, übrigens in der Willensphänomenologie unumgängliche Erklärung von „willentlich“ und „frei“, wovon das letztere der engere Begriff, ein Spezialfall des ersteren ist, konsequent fest, wird man statt Widersprüchen bei Aristoteles seine „unerbittliche logische Sauberkeit“⁶ entdecken. — Die gefestigte Freiheit im „sittlichen“ Menschen, dem σπουδαῖος, setzt das richtige Verhalten gegenüber der Lust-Unlust voraus, so daß erst dieser genannt werden kann „Regel und Maß“ der Dinge, „sich selbst Gesetz“; der Gegensatz ist an diesen Stellen die bloße und ganze Abhängigkeit von Lust-Unlust oder äußern Rücksichten⁷. Der „Sittliche“ folgt dem Erkennen und der Gewissensstimme in seinem Innern. Dabei ist selbstredend die gesamte aristotelische Erkenntnistheorie und Weltansicht vorausgesetzt: Das Er-

¹ 1106 a, 13.

² ἔξις, δυνάμεις, πάθη.

³ γένος, was auch Genese, Ursprung bedeuten kann; es trifft hier beides zu; 1106 a, 13.

⁴ 1105 a, 30 ff.

⁵ 1113 b, 21; vgl. 1113 a, 10 f.; 1113 b, 6—15; 1114 b, 31 f.; 1113 b, 18.

⁶ Jaeger a. a. O. 105.

⁷ 1113 a, 33; 1128 a, 32; die Ausdrücke sind: κανὼν, μέτρον, νόμος.

kennen spiegelt das Prius des Seins wider! Wenn darum Jaeger¹ schreibt: „Die sittliche Persönlichkeit ist ‚sich selbst Gesetz‘. In dieser Gestalt tritt der Gedanke der sittlichen Autonomie der Persönlichkeit, der dem Platon noch fern lag, zum ersten Male in das griechische Bewußtsein“, so wirkt hier, wie so oft, die Vieldeutigkeit des Wortes „Autonomie“ verwirrend. Die Erkenntnis des Sittengesetzes — die Stimme des Gewissens — und die wahlfreie Entscheidung vollziehen sich im Subjekte und sind die Bedingung für das sittliche Handeln, so daß sein Adel nur aus dem erleuchteten freien Willen stammen kann; aber das erkannte Sittengesetz selbst gehört zu jener objektiven Ordnung, die unserem Erkennen alle Ideen liefern muß, was ein Aristoteles — der entschiedene Bekämpfer angeborener Ideen — nicht erst wiederholt. In dieser Richtung tut sich die unüberbrückbare Kluft zwischen Aristoteles und Kant auf. Nur das bewußt und frei und selbstzwecklich Gewollte ist nach Aristoteles sittlich²; das Erkannte aber als kritische Norm ist objektive Ordnung, nicht das Erzeugnis des Subjekts. „Der Mensch sich selbst Gesetz“ ist ein Wort, das wie jedes aus dem Geist des Systems seinen Geist empfangen muß. Ist doch auch nach dem Aquinaten jeder Mensch „sein eigener Gesetzgeber, da er sich selbst das Gute enthüllt und sich dazu anstachelt“!³ „Regula autem voluntatis humanae est duplex: una propinqua et homogenea, scilicet ipsa humana ratio; alia vero est prima regula, scilicet lex aeterna, quae est quasi ratio Dei.“⁴ Die Scholastik lehrt bis heute diese En-Theonomie, die Gott-Mensch-Gesetzlichkeit, kraft deren das Subjekt seiner — selbst einmal irrigen — Gewissensüberzeugung zu folgen verpflichtet ist. Das ist eine „Autonomie“, doch nicht die Kantische. — Die Wahlfreiheit ist psychologisch mit der Überlegung, βούλευσις, verbunden und kann zum Wollen, zur effektiven Wahl, βούλησις (3, 3 4) führen. Die Überlegung setzt ein Mehreres, mehrere Wege, mehrere Mittel zu irgend einem Ziel voraus, sonst — wozu Überlegung, Wahl? Das Ziel selbst kann ebenso vorher Gegenstand einer Wahl, freier Wahl, gewesen sein. So faßt auch die Scholastik ihre „electio“, wie etwa der Titel beweist: „Utrum electio sit solum eorum, quae sunt ad finem, an etiam quandoque ipsius finis“ oder: „Utrum consilium sit de fine, an solum de his, quae sunt ad finem“, wo z. B. gesagt wird: „Ist eine menschliche Handlung (schon) Ziel, so geht auf sie, insofern sie Ziel, keine Überlegung.“⁵ Aristoteles will nur sagen: Wenn man überlegt, muß gemessen werden. Der Maßstab ist — wenigstens — ein Ziel; stünden diese Ziele selbst noch nicht fest, so müßte auch für sie ein fernerer Maßstab sich finden = „das“ Ziel in dem Falle! „Der Arzt überlegt nicht, ob er heilen soll, der Redner nicht, ob er überreden soll, . . . sondern, wenn wir einmal ein Ziel festgesetzt haben (!), dann gilt es,

¹ A. a. O. 423.² Vgl. S. 510.³ In Ep. ad Rom. 2.⁴ 1, 2, q. 71, a. 6 c.⁵ 1, 2, q. 13, a. 3; q. 14, a. 2.

sich nach dem Wie und den Mitteln umzusehen.“¹ Daß diese Zielsetzung an sich auch — man bedenke seine Beispiele — frei erfolgen konnte, wird man im Sinne des Aristoteles nicht bezweifeln. Ist doch oft der Erfolg der Überlegung und der freien Wahl, daß dies Erwählte „gewolltes“ Ziel wird!² Auch in diesen Kapiteln haben in der Wahl der Terminologie nicht konsequente Übersetzungen und Kommentare in größte Klarheit größte Verwirrung gebracht. — Es sei noch beigefügt, daß weder der Mittel- noch der Zielcharakter irgendwie der Selbstzwecklichkeit des „Sittlichen“ widerstreitet; das eine betrifft die ontologische und die sie spiegelnde logische Ordnung, das andere die moralische, die „Wert“-Ordnung. Welche Hilfeleistung ich dem Armen bringe? — Das Ziel, die Hilfe, ist frei; welches unter den Mitteln ich wähle, ist Gegenstand meiner Überlegung; für welchen dieser Wege ich mich auch entscheiden werde (scholastisch „imperium“ nach der „electio“), die sittliche Gutheit drängt mich beim Ziel wie bei den Mitteln: „ὁι αὐτά“! Dieselbe willenspsychologische — und zwar unumgängliche — Unterscheidung, wie wir sie hier bei Aristoteles finden, begegnet uns in heutiger Ausdrucksweise bei Spranger³.

Die „rechte Mitte mit Bezug auf uns“ wird in Buch 6 betreffs der Gerechtigkeit durch das medium rei ergänzt werden. Bedeutsam ist ferner: „Die sittliche Tugend muß die Mitte (finden) begreifen und ergreifen (εὐρίσκειν καὶ αἰρεῖσθαι). Deshalb ist die Charaktervollkommenheit nach Wesenheit und Begriff eine Mitte (μεσότης), im Gebiete des guten und besten Handelns aber ein Gipfel (ἀκρότης).“⁴ Theorie und Praxis! Oder auch: Absolut ist das „Sittliche“ eine Mitte, aber relativ, für den Ausführenden, wird diese „Mitte“ als ragende Höhe erscheinen⁵. Zwei verschiedene Koordinatenachsen! Die ausnehmende Schwierigkeit des Begreifens und Ergreifens der rechten Mitte wird 2, 8 und 9 eigens beleuchtet, wobei, wie immer wieder, das Verhalten zu „Lust-Unlust“ als Zentralproblem auftaucht. Das teleologische Vertrauen gibt Aristoteles das schöne Wort ein, der Sittliche werde nach Meisterung seiner Natur einen unschätzbaren, schier unfehlbaren „Takt“ für die richtige Entscheidung besitzen: „Der Mitte-Haltung ist das Taktgefühl eigen“ —, „der Sittliche beurteilt die Einzelfälle richtig, und in allem zeigt sich ihm das Wahre“⁶. — Die „Mitte“ bezieht sich nicht auf die (effektive) Wahl und das Ausführen, das „Ergreifen“ (αἰρεῖσθαι), sondern nur auf die ontologische, vielleicht gar nicht als solche reflex, als solche, vom Wählenden er-

¹ 1112 b, 12—16.

² 1113 a, 4.

³ Eduard Spranger, Lebensformen. Geisteswissenschaftliche Psychologie und Ethik der Persönlichkeit⁵. Zitiert nach der 3. Aufl., 1922, S. 107.

⁴ 1107 a, 5—7.

⁵ 1123 b, 13 f.; der Unterschied zwischen Suchen und Ergreifen auch 1106 b, 6 f.

⁶ 1128 a, 5 f.; 1113 a, 3 f.

kannte Wesenheit, das „Begreifen“. Für das Ergreifen gilt die ἀκρότης, die „Höhe“ des sittlichen Handelns, wenn nicht des Heroismus —, der aber ontologisch auch noch immer in jenen „Mitte-Bereich“ fallen muß, zwischen Mangel und Überspannung. Dieser Mittelebereich deckt alle Zonen vom Erlaubten bis zum Heroismus; innerhalb dieses Bereiches aber rückt z. B. die Linie des Heroismus je nach der Individualität, den Anlagen eines Subjekts, auf und ab. Der sittlich Handelnde wird so in seiner Entscheidung zugleich „die Mitte und das Beste“ erfassen, wie an anderer Stelle Aristoteles dies Doppelwesen festzulegen sucht¹. Dabei werden wieder die intellektuelle Seinsordnung und die moralische Wertordnung scharf geschieden und doch wieder (teleologisch) verbunden. — Hieraus dürfte sich ergeben, wie ferne die aristotelische μεσότης einem Lobpreis der „Mittelmäßigkeit“ ist. Das „Maß“ in jener kosmischen Bedeutung, wie es von den Pythagoreern her bis zu der Trias „modus, species, ordo“ bei Augustinus² und Thomas³ und sonst tausendfach gepriesen wird, ist auch keineswegs mit medizinischen oder ästhetischen Analogien erschöpft. Nachdem Heymans die aristotelische Ethik unter die ästhetischen Ethiken eingereiht, bemerkt er doch zutreffend, es sei zu bedenken, „daß nicht notwendig überall, wo von Maß und Harmonie die Rede sein kann, diese im ästhetischen Sinn zu fassen sind“⁴. Wahrlich! Gewiß soll — bei der Einheit des Geistes — das ästhetische Ingrediens nicht ausgeschlossen sein! Viel Unklarheit erflöß ferner hier aus der Anwendung der viel mißbrauchten Unterscheidung, „formal-material“, zumal wenn diese in Kantischem Sinne gebraucht wird in einem weltfernen System. Alle abstrahierten Begriffe und Gesetze sind — nicht nur ihrer ordnenden Funktion nach, sondern inhaltlich — in einem Zusammenklang von Objektivem und Subjektivem, empirisch-rational gebildet; darum empfangen sie, trotz ihrer abstrakten „Form“, bei der Rückanwendung auf das Objektive sofort materialen Inhalt, während bei Kant keine Brücke hinüberführt! Wenn Wittmann⁵ mit Recht sagt: „So scharf wie bei Kant treten doch bei Aristoteles Ordnung und Leben nicht auseinander“, so könnte man noch zutreffender bei diesem großen Teleologen jedes eigentliche „Auseinandertreten“ in Abrede stellen: „Gott und die Natur tun nichts umsonst . . .“⁶; „wie der Geist immer ein Ziel hat — genau so die Natur. . .“⁷ Diese

¹ 1106 b, 22: μέσον τε καὶ ἀριστον.

² De civ. Dei 11, 28; 12, 5 u. a.; De nat. boni, passim; sup. Gen. ad lit. 4, 3. ³ 1, q. 5, a. 5.

⁴ G. Heymans, Einführung in die Ethik auf Grundlage der Erfahrung² (1922) 231 233.

⁵ Michael Wittmann, Die Ethik des Aristoteles in ihrer systematischen Einheit und in ihrer geschichtlichen Stellung untersucht (1920) 66.

⁶ De coelo 2, 4: „ὁ θεὸς καὶ ἡ φύσις οὐδὲν μάτην ποιοῦσι.“

⁷ De anima 2, 4: „ὥσπερ γὰρ ὁ νοῦς ἐνεκά του ποιεῖ, τὸν αὐτὸν τρόπον καὶ ἡ φύσις.“

henologische Teleologie, mit der alles in Subjekt und Objekt, aufeinander abgestimmt („denn die Wahrheit bildet mit allen Dingen eine Symphonie“¹), der ewigen Liebe entgegenstrebt (κινεῖ δὲ ὡς ἐπὶ μὲν; „er bewegt das All als dessen Sehnsucht“²), ist keine erkenntnistheoretische Naivität, sondern die Frucht der heißesten Kämpfe der ältesten Akademie und des ältesten Peripatos mit dem sophistischen Nihilismus. — Übrigens kehrt der Mitte-Gedanke in der Philosophie immer wieder. Man denke an die ganze Gedankenwelt, die sich um das „Optimum“ in der Wirtschaftsphilosophie gruppiert; an die gesamte Polaritätsphilosophie, wie sie in neuester Zeit (nach Böhme) von Fichte sich herleitet über Schelling, Hegel, Adam Müller usw.; an Sprangers³ „Widerspiel“ der Lebensformen, da der Gegensatz oft „auf dem Grunde geheimer innerster Verwandtschaft ruht“. Und wenn nach letzterem „die Entstehungsstelle des Ethischen . . . immer der Konflikt“ und das „persönliche Ideal“, „die sehr komplexe Resultante“ der verschiedenen Grundrichtungen der ethischen Norm, „eine Synthese zwischen der individuellen und der gesellschaftlichen Bestimmung“ darstellt, so führen hier wieder Linien hinüber zu dem „schöpferischen Kompromisse“ Troeltschs⁴ zwischen der „Gewissensmoral“ und der „Kultur-ethik“ —, wobei hier nicht Gegenstand der Untersuchung ist, inwiefern in den tieferen ethischen Voraussetzungen beide sich gegenseitig und mit Aristoteles treffen. So sei betreffs der aristotelischen Mitte-Lehre eine Zusammenfassung versucht: 1. Sie gilt wie die gesamte obige Definition an sich nur von den sittlichen, nicht von den Verstandestugenden. Wenn später Scholastiker auch für letztere mühsam das Prinzip der Mitte aufzuweisen suchten (so auch der hl. Thomas⁵), so finden sich da wertvolle Beobachtungen und berechnete Förderung aristotelischer Gedanken; bei der Einheitlichkeit der Seelentätigkeiten und der unlöslichen Verflechtung zwischen den sittlichen und den Verstandestugenden nimmt uns eine teilweise Übereinstimmung nicht wunder. Aber Aristoteles selbst behält ausdrücklich die „Mitte“ den sittlichen Tugenden vor⁶. — 2. Auch innerhalb der sittlichen Tugenden bietet die Gerechtigkeit nach Aristoteles einen Spezialfall dar, eine Ausnahme oder doch eine Ergänzung. — 3. So wenig aber bei der Gerechtigkeit durch die „Mitte der Sache“ eine sekundäre Mitte im Subjekt ausgeschlossen wird, so wenig ist bei den übrigen sittlichen Tugenden die „Mitte in Bezug auf uns“ rein subjektivistisch oder relativistisch zu deuten. Es wird auf das klarste zum Ausdruck gebracht⁷, daß, wenn 10 Überspannung, 2 Mangel, 6 Mitte sei, die Wahl je nach dem Subjekt in diesem Mittelebereich erfolgen solle.

¹ 1098 b, 11: „τῷ μὲν γὰρ ἀληθεῖ πάντα συνᾶει τὰ ὑπάρχοντα.“

² Metaph. 11, 7.

³ A. a. O. 108 128 255 310.

⁴ Der Historismus und seine Überwindung (1924) 47.

⁵ 1, 2, q. 64, a. 3: „Utrum virtutes intellectuales consistant in medio.“

⁶ Vgl. S. 509 A. 5.

⁷ 1106 a, 26 bis 1106 b, 7.

Synthese von Absolutheit und reizvoller, berechtigter und notwendiger Relativität und Individualität! — 4. Relativität, aber nicht Relativismus! Unumstößlich steht der Text¹, sofort nach obiger Definition, worin denkbar bestimmt die objektive, innere, von allem Subjektiven unabhängige Gutheit und Schlechtigkeit mancher Handlungen ausgesprochen wird. Für diese von Aristoteles aufgezählten Fälle spielt die Mitte-Lehre keine Rolle, wie er schärfstens betont; sie sind „ex essentia“, τῷ αὐτῷ φαῦλα εἶναι, tadelnswert, καθ' αὐτό, „in sich“, wie es später² außerdem von der Lüge heißt. Man vergleiche dazu seine Lehre vom Naturrecht gegenüber dem Gesetzesrecht³. — 5. Eine fernere wesentliche Einschränkung oder doch Erklärung bietet die scharfe Gegenüberstellung von Begreifen und Ergreifen des Objekts der Tugend. Nur für ersteres gilt das Mitteprinzip, während für letzteres das Prinzip des „Höhepunktes“! — So wird man nicht ohne gewichtige Einschränkung von „der“ ἀρετῆ-Tugend-Definition des Aristoteles sprechen dürfen oder gar die „Mitte“ als „die“ Ethik des Aristoteles verkünden, dabei noch das „Mittelmaß“ als Mittelmäßigkeit durchklingen lassend! Die sittliche Tugend ist κατὰ τὸ ἀριστόν καὶ τὸ εὖ ἀκρότης, „im Gebiete des guten und besten Handelns ein Gipfel!“⁴ Ähnlich wie betreffs der Eudämonie möchte man betreffs des Mitteprinzips, das Aristoteles ja vorfand, nicht entdeckte, den pädagogischen Philosophen bewundern, der das Gegebene zutiefst und zuerst systematisch (wie Wittmann⁵ betont) erschöpfte und auswertete, um dann aber, auf den Fundamenten der Volksmeinungen, seine eigenen emporreißenden Dome aufzurichten. Adolf Lassons Worte mögen übertrieben scheinen: „Der Mann, der Metaphysik 12, 6—10, Nikomachische Ethik 9, 4 8; 10, 6—7 geschrieben hat . . ., dieser Mann ist offenbar der kühnste Idealist gewesen, den die Welt je gesehen hat.“⁶ — Nicht zu leugnen, daß zwischen dem wahren Aristoteles und seinem schwankenden „Charakterbild in der Geschichte“ eine tragische Kluft sich auftut!

Ὠρισμένῃ in der Definition als Dativ, den Susemihl vorzieht, den Cathrein⁷ wünscht, möge sich durchsetzen! — Die prüfende Kraft wird auch kurz „rechte Vernunft“⁸ genannt, was manchmal⁹ vollständig mit φρόνησις identifiziert wird. Diese beiden Begriffe, rechte Vernunft und Lebensklugheit, sind im 6. Buch bei Behandlung der Verstandestugenden Hauptgesichtspunkt: Unlöslichkeit der sittlichen und Verstandestugenden — wie wir sehen werden, das Resultat der Nikomachischen Ethik!

Die nach des Aristoteles Absicht so mannigfach einzuschränkende Teil-Definition der sittlichen Tugend könnte nach allem

¹ 1107 a. 8—27.² 1127 a, 28 f.³ Etwa 1134 b, 18 f.⁴ 1107 a, 7.⁵ A. a. O. 68.⁶ Aristoteles' Nikomachische Ethik ins Deutsche übertragen (1909), Einführung xx f.⁷ Moralphilosophie I⁶ (1924) 341.⁸ 1114 b, 29.⁹ 1144 b, 27.

etwa in dieser Form wiedergegeben werden: a) erklärend, umschreibend: „Die erreichte Gewohnheit, mit freier Überlegung stets die rechte Mitte zwischen den Extremen zu ergreifen, wie sie, zugleich mit Rücksicht auf die eigene Individualität, durch das ungehinderte Licht der Vernunft, auch nach dem Vorbilde des Klugen, bestimmt wird.“ — b) kürzer: „Die Gewohnheit, frei die rechte Mitte zu ergreifen, die, nach Sache und zugleich Individualität, von der Vernunft nach Art des Klugen bestimmt wird.“ „*Habitus libere eligens medietatem*¹ inter extrema, quam respectu nostri prudenter recta ratio determinat.“

2, 7 und 3, 6 bis 4 einschließlich tritt, an Hand einer Tabelle², beide Male derselbe Katalog von sittlichen Tugenden auf, dort zur Erprobung des Mitteprinzips, hier zu reicher materialer Entfaltung der Vollkommenheiten selbst. Die dabei nur kurz erwähnte *φιλία*, „Menschenliebe“³, wird die beiden Bücher 8 und 9 beanspruchen; ebenso wird hier die eigene Behandlung der Gerechtigkeit⁴ in Buch 5 bereits in den Hauptumrissen angekündigt; desgleichen wird die Abhandlung über die Selbstbeherrschung⁵, da sie nicht eigentliche sittliche Tugend sei, aber mit ihr zusammenhänge, einem späteren Orte (in Buch 7) vorbehalten. — Diese Zusammenstellung diene zugleich als Fingerzeig für die Unlöslichkeit der Bücher 5—7 aus dem Ganzen der Nikomachischen Ethik.

Buch 6 ist der zweiten Klasse der Seelen- (*ψυχῆ*) Tugenden gewidmet: denen des vernunftbegabten Teiles der Seele. Jedoch ist das Ziel nicht eine Intellektualdidaktik, die, wie Aristoteles sich ausdrückt⁶, der „Erfahrung und Zeit“ bedarf, sondern das Ziel ist das ganz der Nikomachischen Individualethik entsprechende: „Was ist die ‚rechte Vernunft‘, und welches ist ihre Norm?“⁷ So wird nun auch dieser Ausdruck der Definition der sittlichen Tugend geklärt. Wir sehen immer deutlicher, wie beide, die sittlichen und die Verstandestugenden, in gegenseitiger Unterstützung erst „die“ Gesamt-Tugend des Menschen erwirken sollen. Das ist „die“ Tugend, die als Wesensbestandteil in der Definition der „Vollendung“ uns schon begegnete: Verwirklichung der Seelennatur des Menschen durch

¹ So Thomas statt *mediocritatem*. — 1, 2, q. 55, a. 4 wird für die eigene Definition der *virtus* die augustinische gewählt.

² 1107 a, 33: *διαγραφῆ*. ³ 1108 a, 28; 1126 b, 20.

⁴ 1108 b, 7. ⁵ 1128 b, 34 f. ⁶ 1103 a, 16 f.

⁷ 1138 b, 34.

Tugend. „Die ganze Tugend“¹ wird diese organische Vereinigung beider Klassen von Vollkommenheiten auch genannt. — Wir sahen: Die „rechte Mitte“ der sittlichen Tugend muß von der (rechten) Vernunft oder — was als dasselbe bezeichnet wurde — nach Lebensklugheit (λόγῳ καὶ ὡς ἂν ὁ φρόνιμος ὁρίσσειε) ermittelt werden. Aristoteles ist sich bewußt, mit beiden Ausdrücken (wie gewöhnlich) auf „Gemeinplätze“, „Schlagworte“² zurückzugreifen. Wieder können wir jenen pädagogisch-wissenschaftlichen „Sublimierungsprozeß“ bewundern; — „wissenschaftlich“, insofern Aristoteles ungescheut den Nimbus von Worten und Lehrern zerstört, wenn die logische Analyse und Unterscheidung es erheischen. Jaeger rühmt diese „psychologische Feinheit“, womit bei Aristoteles „das platonische Begriffsknäuel φρόνησις aufgelöst wird“³; man braucht darum aber auch in der Umstellung der vier platonischen Tugenden oder ihrer Ergänzung oder gar in bloßen Wortänderungen im Dienste schärferer Terminologie noch nicht eine Gesinnungsänderung des fortschreitenden Forschers und Lehrers zu erblicken (auch nicht, wenn Aristoteles — wieder rein empirisch — feststellt, daß „man“ φρόνησις, „Gewandtheit“, auch Tieren beilegt — natürlich nicht in identischem Sinne). „Nach den ebenso fruchtbaren wie problematischen Gleichsetzungen und Begriffsvergewaltigungen der älteren Spekulation“ kommt es „jetzt zum ersten Male zu einer wirklichen Zergliederung der sittlichen Motivbildung und der Formen des sittlichen Tuns und Wollens“⁴. — Der erkennende Teil der Seele wird eingeteilt in das „Schlußvermögen“ und das „Wahrnehmungsvermögen“, wovon jenes sich auf Ableitbares und darum Denknotwendiges, dieses auf weiter nicht analysierbares „Gegebenes“ erstreckt, „Einmaliges“ — wenn das in diesem Sinn genommen wird⁵. Zu ersterem Vermögen gehört das eigentliche „Wissen“ der Wissenschaft im strengen Sinne, ἐπιστήμη; die letzten, nicht mehr „beweisbaren“ Axiome aller wissenschaftlichen Ableitung — die „veritates primitivae“ — sind Gegenstand des νοῦς,

¹ ἡ ὅλη ἀρετή: 1144 a, 5.

² κοινόν: 1103 b, 32; vgl. die fast gereizten Worte 1144 b, 21—26.

³ A. a. O. 397.

⁴ Jaeger a. a. O. 396.

⁵ ἐπιστημονικόν, λογιστικόν: 1139 a, 12.

der „Geisteseinsicht“¹: „Die Geisteseinsicht geht auf die Prinzipien“² — „die Geisteseinsicht geht auf die Normen, die selbst unableitbar“³, ursprünglich sind; dieselbe „Geisteseinsicht“ ergreift aber auch die letzten konkreten Folgerungen, die Anwendung auf einen Einzeltatbestand⁴ — theoretisch! Hier ergreift sie „Einmaliges“, das mit jenen ursprünglichen Normen in der Eigenheit des nicht weiter analysierbaren „Gegebenen“ sich trifft: „Die Geisteseinsicht erfährt das Äußerste in beiden Richtungen; denn sowohl die ersten Prinzipien wie die letzten konkreten Anwendungen werden von der Geisteseinsicht erfährt und nicht von ableitenden Vernunftschlüssen“⁵; so ist ἀρχὴ καὶ τέλος νοῦς — „Anfang und Ende die Geisteseinsicht“⁶. Das „Äußerste“ nun im zweiten Sinn, der Singularfall des Handelns, der theoretisch als Schlußsatz eines Syllogismus erscheinen kann, ist zugleich Gegenstand der aristotelischen φρόνησις — was am besten mit „Lebensklugheit“ wiedergegeben sein mag: „Die ‚Lebensklugheit‘ ergreift den letzten Einzelfall“⁷ (handelnd, dagegen die Geisteseinsicht erkennend); theoretische und praktische Vernunft — in nicht Kantischem Sinne —, „Geisteseinsicht“ und „Lebensklugheit“, gehen so im Einzelfall des Handelns unzertrennlich auf dasselbe Ziel in verschiedener Funktion. So wird sogar der Ausdruck αἴσθησις, „Wahrnehmung“, die deutlich auch dem Tiere zugesprochen wird⁸, ohne Gefahr des Mißverständnisses auf dieses analoge Erfassen des einmalig Gegebenen sowohl durch die „Geisteseinsicht“ als auch durch die „Lebensklugheit“ angewandt⁹ — wobei Aristoteles bewußt in „moderner“ Weise die spezifische Eigenart der „Wahrnehmung“ auf den verschiedenen Erkenntnisgebieten scharf hervorhebt¹⁰. Zuletzt also — können wir mit Aristoteles sagen —

¹ „Geist“, die im ganzen System vielleicht einzig durchführbare Übersetzung, „Vernunft“ für λόγος. Die einmal erprobte Übersetzung muß dann aber auch in einer Arbeit konsequent durchgeführt werden. Daher rühren viele Schiefheiten in der sonst wohlgemeinten Lassonschen Übersetzung.

² 1141 a, 8 f.: νοῦς τῶν ἀρχῶν.

³ 1142 a, 26: νοῦς τῶν ὁρῶν, ὧν οὐκ ἔστιν λόγος.

⁴ 1143 a, 29: καθ' ἑκάστον.

⁵ 1143 a, 35 ff.

⁶ 1143 b, 10.

⁷ 1142 a, 24 26.

⁸ 1139 a, 20.

⁹ 1143 b, 5; vgl. 1098 b, 3 f.

¹⁰ 1142 a, 27—30.

liegt für das vollkommene Handeln „in der Wahrnehmung die Entscheidung“ (ἐν τῇ αἰσθήσει ἢ κρίσει¹), da sie die Vorbedingung für das Inkrafttreten des νοῦς und der φρόνησις, der „Geistes-einsicht“ und der „Lebensklugheit“ ist. — Die „Weisheit“², σοφία, umschließt „Geisteseinsicht“ und „Wissenschaft“ zugleich; darum können wir sagen: In der letzten Einzelentscheidung vor dem Handeln, diesem möglichen Schlußsatz eines Syllogismus, vereinigt sich mit der Lebensklugheit von theoretischer Seite her die „Weisheit“, da in ihr die „Geisteseinsicht“ als Erfassen der ursprünglichsten und konkretesten Gegebenheiten des Syllogismus und das den Syllogismus beherrschende ableitende Wissen zusammenfließen.

Weisheit und Lebensklugheit gehören zusammen. Ebenso stark aber muß in die Lebensklugheit ein Strom von anderer, nicht-theoretischer Seite her einmünden: vom „Ethos“ her, der Strom der Charaktervollkommenheiten, der „sittlichen Tugenden“. Hier sehen wir nun Aristoteles in einem Ringen, wie er das Rationale und Irrationale — diese beiden Seelenteile — in ihrem Zusammenklingen zum selben Ziele fassen könne. Uns sind ja dieselben ewigen Bestrebungen nicht fremd; man denke an das „kognitive Gefühl“ (Heinrich Maier, Scheler). „Wahr“ und „recht“ im Erkennen und Wollen — so Aristoteles — müßten doch (teleologisch!) parallel laufen und sich sachlich decken, wenn einmal der Natur Vollkommenheit erreicht ist³; die sittliche Tugend, die — in einer Teilfunktion — die rechte Mitte beherrschen muß gegenüber „den Leidenschaften und Handlungen“⁴, besonders gegenüber „Lust-Unlust“, muß in königlicher Majestät sich erheben, damit die „Weisheit“ erblühen kann, ungestört, als Auswirkung der höchsten Verstandestugenden, der „Geisteseinsicht“ und des „Wissens“; umgekehrt muß die „Weisheit“ dem vernunftlosen Teil der Seele, den an sich blinden „Trieben“ und dem „Willen“, die Leuchte sein in den Entscheidungen, durch die endlich die gute „Gewöhnung“, die sittliche Tugend erstet; es ist das ein Geben und Nehmen, wie im Wachsen des Organismus vonseiten des Erdreichs und vonseiten der Sonne, wo eine Priorität, ein

¹ 1109 b, 23; 1142 a, 23—27.² 1141 a, 19 f.³ 1139 a, 29 f.; 1139 b, 12 f.⁴ 1106 b, 16 f.

Primat, je nachdem jedem zugesprochen werden kann oder bestritten. . . . Aristoteles wirft diese Frage des Primates zwischen „Lebensklugheit“ und „Weisheit“, da ja das Handeln über der Theorie zu stehen scheine, auf, löst aber bald dies Problem meisterhaft mit dem Hinweis auf die Einheit der Natur und des Seelenlebens, in dem die Geisteseseinsicht die Leuchte: „Das Prinzip der freien Wahlentscheidung ist Wille und Vernunft . . . ; deshalb kann die Wahlentscheidung nicht ohne die Geisteseseinsicht und den Verstand, aber auch nicht ohne die sittliche Gewohnheit vor sich gehen; denn gutes wie böses Handeln gibt es nicht ohne Teilnahme des Verstandes und des Sittlichen.“¹ Aber steht dann die Weisheit nicht im „Dienste“ der „Lebensklugheit“? „Denn die handelnde Fähigkeit herrscht und befiehlt über das einzelne.“² Er antwortet unter anderem: „Indem die Weisheit ein Teil der ‚Gesamtugend‘ (τῆς ὅλης ἀρετῆς) ist, führt sie durch ihr Gehabtsein und ihre Verwirklichung zur Vollendung.“³ „Man dürfte die ‚Lebensklugheit‘ nicht die Herrin der ‚Weisheit‘ und des ganzen Vernunftseelenteiles nennen; . . . die Weisheit ‚dient‘ ihr nicht, sondern die Lebensklugheit trägt Sorge, wie die Weisheit erblühe.“⁴ So erscheint als letztes Prinzip im sittlichen Akt der Mensch: „ἀρχὴ ἀνθρώπου“⁵, „Prinzip ist der Mensch“. „Es streben alle errungenen Gewohnheiten in Harmonie zum selben Ziele“⁶; „das sittliche Werk ist die Wahrheit und Richtigkeit der beiden Geisteskräfte“ (des Willens und der Vernunft⁷); „der ‚Sittliche‘ stimmt mit sich selbst überein; alles strebt in ihm denselben Zielen zu nach allen Seelenkräften = κατὰ πᾶσαν τὴν ψυχὴν“⁸. Wenn so das Irrationale, der Wille, und das Rationale, die Vernunft, ihr spezifisch zugeordnetes Objekt, das „Rechte“ und „Wahre“, im Idealfalle in demselben wirklichen Dinge treffen müssen, dann wundern wir uns nicht über die von Aristoteles behauptete „Unfehlbarkeit“ des „Takts“⁹ im sittlichen Urteil des wahren Menschen. Denken wir an die „Analogien der

¹ 1139 a, 32—35. Vgl. die ähnliche Synthese bei Aug., De civ. Dei 9, 13: „Pax animae irrationalis ordinata requies appetitionum, pax animae rationalis ordinata cognitionis actionisque consensio.“

² 1143 b, 33 f.

³ 1144 a, 5 f.

⁴ 1145 a, 8 ff.

⁵ 1139 b, 5.

⁶ 1143 a, 25.

⁷ 1139 b, 12.

⁸ 1166 a, 13 f.

⁹ 1113 a, 29.

Empfindungen“¹ sogar im Sinnesleben, die Gefühlübertragung, die Einheit des Seelen- und Geisteslebens ganz allgemein, der so gut ein Thomas² wie ein Spranger³ beredten Ausdruck leiht, so werden wir die Berechtigung und die Tiefe der aristotelischen Einheits- und Ganzheitsauffassung verstehen, in der er gerade im Kapitel der feinsten Teilungen und Analysen spricht: „Das Prinzip (der sittlichen Handlung) ist der Mensch.“ — Nach allem ist die Definition von „rechter Vernunft“ und „Lebensklugheit“ selbstverständlich. Ὁρθὸς λόγος, „rechte Vernunft“, drückt nach Aristoteles⁴ schon jene Synthese von Willen und Verstand aus: „Recht“ weist auf die Strebung, das Handeln, hin, „Vernunft“ auf das Erkennen. Die „rechte Vernunft“ als Ganzes wieder wird der φρόνησις gleichgesetzt⁵ in deren prägnantem Sinne. Letztere erhält, soweit möglich, eine Definition⁶ in den Worten: „So muß denn die φρόνησις die Gewohnheit bezeichnen, im Lichte (bewußt, nicht nur gemäß) der Wahrheitsvernunft das menschenwürdige Gute zu vollbringen.“ In diesem schließlich herausgearbeiteten Sinn wird φρόνησις am besten mit „Lebensklugheit“ wiederzugeben sein, als Vorläuferin der „Kardinaltugend“ der vollkommenen Klugheit, engstens verbunden mit der „Weisheit“ aus dem Vernunftbereich, so

¹ Fröbes, Lehrbuch der experimentellen Psychologie I²⁻³ (1923) 192 439.

² Etwa Summa theol. I, q. 87, a. 4 ad 1: „... nunc autem, cum utrumque (intellectus et voluntas) radicetur in una substantia animae, et unum sit quodammodo principium alterius, consequens est, ut, quod est in voluntate, sit etiam quodammodo in intellectu.“ — Man vergleiche eine Beobachtung des Duns Scotus (4 dist. 49, q. 4: „Iuxta hoc“): „Philosophus (= Aristoteles) communiter non distinxit intellectum a voluntate in ratione principii operativi ad extra: unde pro eodem habet principium distinctum contra naturam modo vocans artem vel intellectum, modo propositum. Similiter neque in operatione ad intra respectu finis: quare et illam speculationem sapientiae non distinguit a dilectione, sed magis ipsam includit. Vel saltem, Philosophus non asserit intellectionem ad felicitatem sufficere sine volitione; quia, ut a speculatione distinguitur, tanquam de actu minus manifesto nec affirmat nec negat.“ — Zum Vergleich dieser beiden Stellen eine Bemerkung von Pluzanski (Essai sur la philosophie de Duns Scot [1887] 196): „On ne saurait opposer d'une façon absolue l'intellectualisme de S. Thomas au volontarisme de Scot. La divergence qui est entre eux, se trouve plus dans l'application des principes et dans le détail que dans le principe même.“

³ A. a. O. 35: „In jedem geistigen Akt waltet die Totalität des Geistes.“

⁴ 1139 a, 24.

⁵ 1144 b, 28.

⁶ 1140 b, 20 f.

daß ein eigentlicher Abfall von Platon nicht vorliegt, der zu Ende seines Lebens die σοφία φρόνησις nannte. Die Lebensklugheit im „Sittlichen“, „Weisen“ ist der Brennpunkt, in dem alle Charakter- und Vernunftvollkommenheiten sich zu blitzen der Sonne kreuzen; sie ist die Blüte des Menschentums, die allein aus dem reinsten, keuschesten Kelch, der Weisheit, hervorsprießt und allein dieses Heiligtum bergen, behüten, zur Entfaltung bringen kann: Sie trägt Sorge, daß die Weisheit werde¹.

Im dritten Unterteil des Hauptteils, 7—10, 5, werden die „mit der Tugend zusammenhängenden“ Fragen behandelt. Die Abhandlung über die „Selbstbeherrschung“, Buch 7, wird ausdrücklich² erst Ende dieses Buches geschlossen, so daß die davon unzertrennliche Besprechung der Lust-Unlust, 7, 11—14, die ja so oft als Zentralproblem des Werkes bezeichnet wird³ und deshalb schon in früheren Büchern ihre Gegenstücke hat, in keiner Weise aus dem Rahmen fällt. M. Wittmann⁴ hat ausführlich das Verhältnis dieser Lustabhandlung zu jener in Buch 10 beleuchtet. Schon Thomas⁵ bemerkte: „Tractaverat quidem supra in septimo de delectatione, inquantum est materia continentiae. Unde ibi potissime sua consideratio versabatur circa delectationes sensibiles et corporales. Nunc autem intendit determinare de delectatione, secundum quod adiungitur felicitati. Et ideo praecipue determinat de delectatione intelligibili et spirituali.“ Gerade auch die ganze Abhandlung über die Selbstbeherrschung ist in ihrem Aufbau konsequent durchgeführt; man halte u. a. streng die Gliederung 1146 b, 8—14 im Auge. Gewiß muß man dann im Deutschen, wie im Griechischen, eine Terminologie beharrlich durchführen, und man wird wieder die „saubere Logik“ des Aristoteles und — die Gleichartigkeit der griechischen und deutschen Denkkategorien entdecken. — Buch 8 und 9, über die φιλία, überschreibt Adolf Lasson recht gut: Über die Gemeinschaften der Menschen. „Modern“ ist, ähnlich den Bemerkungen über die spezifische Eigenart der „Wahrnehmung“ auf den verschiedenen Gebieten⁶, der feinsinnige Abschnitt über die εἶδη, die Eigenarten, Einmaligkeiten, Individualitäten der verschiedenen Gemeinschaftsbeziehungen, entsprechend ihren Trägern und Funktionen⁷. Derselbe Wirklichkeitssinn, dieselbe „lebensphilosophische“ Einfühlung begegnet uns bei diesem zu rechter Zeit wahrlich schematischen Systematiker in seiner endgültigen Lust-, d. h. Wert-, Glückstheorie im Buch 10, 1—5. Es wird hier dieselbe Lehre vom „spezifischen Wert-

¹ Vgl. S. 520 A. 4.² 1154 b, 32.³ Etwa 1105 a, 5—7.⁴ A. a. O. 293 ff.⁵ In Eth. ad Nic. I. 10, lect. 1 Anf.⁶ Vgl. S. 518 A. 10.⁷ 1158 b, 11—19.

erlebnis“ vorgetragen wie etwa bei Spranger¹. Wenn man, ähnlich wie letzterer, unterscheidet 1. die Wertung, sei es als einzelne oder als Wertrichtung, im Subjekt, 2. den Wertgegenstand, sei es einzeln oder als Wertklasse, 3. die Umsetzung dieses Objektwertes nach der Handlung (durch den Besitz) in den Genuß, die teleologische, ob beabsichtigte oder nicht beabsichtigte, Erfüllung des ganzen Prozesses durch das „spezifische Werterlebnis“, so finden wir bei Aristoteles im Laufe des ganzen Werkes alle diese Bedeutungen, in scharfer Scheidung an rechter Stelle, vertreten. Hierher gehören die Stellen über die „Triebe“, ἐπιθυμίαι, die „Leidenschaften“, πάθη, die „Willensstreben“, ὁρέξεις, besonders aber über die „Lust-Unlust“, ἡδονή-λύπη. Die dritte Bedeutung der Lust, daß sie Folgeerscheinung³ der „Leidenschaften und Handlungen“ sei, tritt in Buch 10 ganz in den Vordergrund. Die Lust, das Glück „krönt jegliche naturgemäße Betätigung (τελαιοὶ τὰς ἐνεργείας⁴) und somit das Leben“. Ob wir das Leben um des Glückes willen suchen oder das Glück um des Lebens willen, will er (in den darauf folgenden Zeilen) nicht entscheiden; er deutet aber die (teleologische) Unlöslichkeit beider genugsam an. Hierbei ist seine ganze Fragestellung psychologisch, nicht wertend. Sagt er doch — in empirischer Feststellung! — sogar einmal: „Denn der Lust wegen tun wir das Böse. . . .“⁵ „Ohne wahre Betätigung kein Glück, jede wahre Betätigung aber wird auch von Beglückung gekrönt sein.“⁶ Und dies Glück ist kein trennbares, gleichartiges, meßbares äußeres Fluidum, sondern ist gleichsam der jeweils ertönende Klang, die Harmonie einer jeden wahrhaft naturgemäßen Betätigung je nach ihrer Art und Vollkommenheit; das ist die aristotelische Sphärenharmonie⁷: „Wie die Betätigungen anders, so ihr Werterlebnis (ἡδοναί). Gesichtssinn und Tastsinn unterscheiden sich durch ihre Reinheit, der Gehör- und Geruchssinn vom Geschmacksinn: So unterscheiden sich auch dieser aller Werterlebnisse; und von diesen wieder heben sich ab die Werterlebnisse im Vernunftteil, und in beiden Klassen sind wieder alle Werterlebnisse verschieden.“ In der Frage der heutigen Psychologie über die Gleichartigkeit der Gefühle⁸ würde Aristoteles also aufseiten W. Wundts, James', Lipps' stehen. Jedenfalls wäre bei des Aristoteles scharfen Unterscheidungen in der Lustlehre gegen ihn ein Vorwurf undenkbar, wie ihn Messer trotz mancher „Deutung“ Kants gegen diesen erheben muß: „Bei Kant ist die antreibende Lust des Gefallens und das zuständige Lustgefühl der Befriedigung nicht geschieden. . . .“⁹ Wenn man die furchtbare Tragweite dieser

¹ A. a. O. 23, 252 f. — Vgl. auch Heymans a. a. O. 61.

² Z. B. 1175 b, 28—31. ³ 1105 b, 23; 1104 b, 14 f. u. a.

⁴ 1175 a, 15 f. ⁵ 1104 b, 10. ⁶ 1175 a, 20 f.

⁷ 1175 b, 36 ff. — Wer denkt dabei nicht an die spezifischen Sinnesenergien?

⁸ Fröbes a. a. O. I²⁻³ 201 f.

⁹ Kants Ethik (1904) 221 ff.

auffälligen Verwirrung und Verwechslung, der Kant nach Messer „in den Ausführungen anheimfällt, durch die er erweisen will, daß alle materialen Prinzipien unter das Prinzip der Selbstliebe gehören“¹, für das gesamte Kantische System und dessen geschichtliche Auswirkungen im deutschen Volke bedenkt, so möchte man dem Deutschen mit seinen „Zermalmungsurteilen“ etwas mehr von der Ehrfurcht und der Demut des von ihm geringgeschätzten Griechen wünschen. — Die Worte Wittmanns sind zutreffend: „So bedeutet der Mangel einer Auseinandersetzung mit Aristoteles den verhängnisvollsten methodischen Fehler der Kantischen Ethik.“²

Entsprechend der, in diesem ethisch-pädagogischen Werke doppelt angebrachten, „konzentrischen Methode“, wie er sie gerade auch für die Lustlehre angewandt und wie er ihr hier einen denkbar deutlichen Ausdruck verleiht, führt er im vierten und letzten Unterteil des Hauptteils, 10, 6—8, die Eudämonielehre zu Ende: „Indem wir hier das früher Gesagte wieder aufgreifen, wird die Untersuchung sich bündig gestalten können. Wir sagten da...“³. So wird der Kreislauf geschlossen, auch ganz nach seinen eigenen rhetorischen Vorschriften. Auf der Suche nach dem Idealeben, dem wahren Menschen, war er zu Begriff und Definition der „Vollendung“ gelangt: „Verwirklichung, Betätigung der Seelennatur des Menschen in Tugend.“ Schon im Buch 6 war innerhalb der Seele die „Geisteseinsicht“ und, diese samt dem „Wissen“ umfassend, die „Weisheit“ als höchste Erhebung der Seele uns erschienen. So muß denn hier für den Teleologen Aristoteles, für den jede ἐνέργεια, jede Vollverwirklichung, der betreffenden Natur folgt, aus ihrer Anlage (δύναμις) erblüht, jene Definition nun zum Schlusse sich verdeutlichen zu dieser: Die Vollendung liegt in der tugendentsprechenden Entfaltung der Geistnatur des Menschen, und die „höchste Vollendung“ (τελεία εὐδαιμονία⁴) müßte, der Stufenordnung der Natur entsprechend, in der ihr nur möglichen Betätigung des Geistes, des νοῦς, beschlossen sein. Es handelt sich hier zunächst, wie im Eingange, um das objektive Ziel des Menschen, und daß in der objektiven Wertereihe außerhalb und innerhalb des Menschen das Geistige die höchste Stufe einnimmt, ist wohl ein „Werturteil“, das kein „Typolog“

¹ A. a. O. 223.² A. a. O. 340.³ 1176 a, 32 f.⁴ 1177 a, 17; 1177 b, 24.

auch für sich verleugnen möchte. Nur muß betont werden, daß der „Geist“ des Aristoteles, der göttliche νοῦς, wie der beim Menschen „zur Tür hereingekommene“, durchaus nicht jener rein intellektualistische Spekulator ist. Wir sahen, wie auch das Wollen „Geisteskraft“¹ genannt wurde; ja, das philosophische Schauen des Platon und des Aristoteles, „eine der *ideae innatae*“ der griechischen Seele“², ein „Überschwang, dem nichts fremder ist als der intellektuelle Hochmut der Zunftgelehrten“, ist nur „die Seligpreisung dessen, der mit Platons Augen die Welt zu sehen gelernt hat“. Es ist als Lebensform, βίος, gedacht, in der, was sonst im Menschen glückverheißend sich regt, als teleologische Hinordnung und Voraussetzung nicht ausgeschlossen, sondern eingeschlossen und gekrönt würde. Der im *Protreptikos*, in *Περὶ φιλοσοφίας*, in so manchen Fragmenten sowohl das Erkennen als das Erfühlen als Wege zu Gott weist, der neben dem μαθεῖν das παθεῖν göttlicher Dinge betont³, der auf der Höhe seiner Metaphysik⁴ auch in späten Jahren nicht anders denn Dante in der Sehnsucht und Liebe zu Gott die Trieb- und Schwungkraft aller Dinge sieht, überrascht uns hier im 10. Buch in keiner Weise; auch im engeren Umkreise der Nikomachischen Ethik ist kein „Bruch“ zu erkennen. — Die höchste Vollendung des Menschen müßte entsprechend dem Aufbau seiner Geistnatur in seiner Geistesrichtung auf das Ewige beruhen und ihr das lauterste Glück folgen. Das wäre wahrhaft ἀνθρώπινον⁵, „menschlich“, oder schon eher geistig-menschlich. Die zweite Lebensart, ἀνθρωπικόν, real-menschlich, die auch der Geistesmensch, „insofern er Mensch und mehreren im Leben verbunden, wählt“⁶, ist die Betätigung nach außen, πράττειν. Aristoteles führt als Beispiele an Staats-, Kriegsdienst, Handel. Es ist „des Tages Last und Hitze tragen“, das auch der Geistesmensch teilen wird. All dies ist ontologisch, teleologisch nicht Selbstzweck, sondern „geht auf ein Ziel“⁷; diese Dinge erst können und sollen den Frieden, die Ruhe, die „Muße“ bringen, in der der „Geist“ zu höchster Betätigungsweise sich

¹ Vgl. S. 520 A. 7; ebenso den Scotus-Text S. 521 A. 2.

² Jaeger a. a. O. 81 ff.

³ Vgl. ebd. 164.

⁴ Vgl. S. 514 A. 2.

⁵ 1177 b, 27 f.

⁶ 1178 b, 5 f.

⁷ 1177 b, 18.

erheben kann. Diese ontologische Teleologie, der niemand widersprechen wird, diese Bewertung und Einordnung in die Stufenreihe der Dinge möge man nicht als ethische Entwertung äußerer Tätigkeit fassen, noch weniger jeglicher Betätigung —, da ja gerade die Forderung höchster Entfaltung der ἐνέργεια Aristoteles zum Geiste führt, dessen „volle Verwirklichung Leben ist“¹. „Denn nicht in derartigen Zerstreuungen (Spiel) ruht die ‚Vollendung‘, sondern in den vollkommensten Betätigungen, wie wir schon oft sagten.“² Am allerwenigsten aber darf man diese „zweite Lebensart“, so wenig wie die erste, allein mit „Sittlichkeit“ identifizieren, als wenn Aristoteles die Sittlichkeit darauf beschränkte. Dazu führte die mißverständene, unterschiedslose Übersetzung von ἠθικός mit „sittlich“. Auch müßten die angeführten Beispiele, Kriegsdienst usw., die „nicht in sich Selbstzweck sind“³, klar genug sprechen. Πράττειν, πράξις (die den Tieren⁴ abgesprochen wird; „Wirken“, „Wirksamkeit“) ist immerhin noch keine sittliche Wertung. Wohl aber soll dies Wirken „gemäß“ der (hauptsächlich „sittlichen“) Tugend sich vollziehen! Die äußere Wirksamkeit soll „Material“ für unsere Pflicht sein; bewegt sich doch alle sittliche Tugend, wie Aristoteles so oft betont, „um Leidenschaften und Wirken“⁵. Das Sittliche aber hat seine besprochenen Bedingungen. „Auch wer mäßig besitzt, vermag seine Pflicht zu wirken, πράττειν ὁ δεῖ.“⁶ Diese Unterscheidung durchzieht den ganzen Abschnitt über die „zweite Lebensart“. Aber — Material für die Pflicht, für die „Sittlichkeit“, kann und muß auch das Leben des Geistesmenschen sein. Sahen wir doch⁷, wie die Weisheit nur aus der Lebensklugheit erblüht, diese wieder einesteils nur aus dem gereinigten, harmonisierten Ethos! Dies „Erlühen“ ist nicht einmalige Tat, sondern Sache lebenslanger Askesis! Das Leben des Geistesmenschen ist ein fortgesetztes freies Ringen, jede „Wahlfreiheit“⁸ aber setzt ebenso die Verstandes- wie die sittlichen Tugenden vor-

¹ Metaph. 11, 7.² 1177 a, 10 f.³ Vgl. S. 525 A. 7.⁴ 1139 a, 19 f.; hiernach wäre Bonitz (Arist. Op. 5 [1870] 631, Zeile 30 f.) zu ergänzen.⁵ Vgl. S. 519 A. 4.⁶ 1179 a, 12 f.⁷ Vgl. S. 520 A. 4.⁸ Vgl. S. 520 A. 1.

aus. Das werktätige wie das geisttätige Leben, ob auch in der objektiven Ordnung verschiedenen Ranges, beide unterstehen als subjektives Ziel bezüglich ihres Sittlichkeitswertes einzig und allein dem Urteil der „Lebensklugheit“, die selbst nur aus jener doppelten Tugendklasse ersprießt. Erst die Lebensklugheit liefert den σπουδαῖος, den ἀγαθός (prägnant), „die“ ἀρετή, den sittlichen Menschen, in dem, wie er immer wieder betont¹, νοῦς und ἦθος zusammenklingen müssen, der aber dann diese „Sittlichkeit“, sei es im wirkenden Leben, sei es, wenn die göttliche Gunst² ihn ausnehmend trifft, in etwa im reinen Geistleben bewähren kann. Letztere Gunst steigert sein Glück, seine „Vollendung“, aber nicht an sich seine Sittlichkeit, seine Lebensklugheit. So wird ja auch dem Geistesmenschen rechtes und gutes „Wirken“ zugesprochen³, umgekehrt dem wirkenden Menschen auch die „Vollendung“, die Eudämonie⁴. Es gibt also Verstandes- und Ethostugenden, die zusammenklingen zur „Tugend“ schlechthin, zur „Sittlichkeit“; diese kann sich offenbaren in zwei „Lebensarten“ oder zwei Klassen von Lebensarten, in einem nach außen wirkenden Leben — dem meistens einzig möglichen — oder aber in einem innern Geistesleben. Die Unterscheidung beider Arten von Tugendklassen (ἀρεταί) und der beiden Lebensarten (βίαι, vitae) liegt also jedesmal auf einer ganz andern Ebene; erstere betrifft mehr das Subjekt, letztere mehr das Objekt, das Betätigungsfeld. Die „Lebensklugheit“ schließt unweigerlich beide Tugendarten in sich und ist auch wieder erforderlich für jede der beiden Lebensarten in gleicher Weise. Verstandestugenden und Geistesleben einerseits, sittliche Tugenden und äußere Wirksamkeit andererseits haben wohl manche Berührungspunkte, decken sich aber nicht! Die Linien kreuzen sich. Die einen sind subjektive Eigenschaften, die andern erstrecken sich auf einen Lebensstand. Dienlich dürfte eine Ausführung Augustins⁵ sein, deren Beginn hier wiedergegeben

¹ Vgl. ebd.² 1177 b, 28.³ 1179 a, 29.⁴ 1178 a, 21 f.

⁵ De civ. Dei 8, 4. — Vgl. auch ebd. 19, 2: „In tribus quoque illis vitae generibus (nach Varros Terminologie), uno scilicet non segniter sed in contemplatione vel inquisitione veritatis otioso, altero in gerendis rebus humanis negotioso, tertio ex utroque genere temperato, cum quaeritur, quid horum sit potius eligendum, non finis boni habet contro-

sei, wobei zu beachten, daß seine „sapientia“ der aristotelischen *φρόνησις* vollständig entspricht: „Itaque cum studium sapientiae in actione et contemplatione versetur, unde una pars eius activa, altera contemplativa dici potest (quarum activa ad agendam vitam, id est ad mores instituendos pertinet, contemplativa autem ad conspiciendas naturae causas et sincerissimam veritatem): Socrates in activa excelluisse memoratur; Pythagoras vero magis contemplativae, quibus potuit intellegenditiae viribus, instituisse...“ Wollte Augustin hier Sokrates und Pythagoras bezüglich der „Sittlichkeit“ klassifizieren? Und wem von beiden schriebe er sie dann zu? Ebenso fern lag diese Fragestellung der aristotelischen Ausführung über die Lebensarten, „Berufe“, zu Anfang und Ende der Nikomachischen Ethik. Wenn die Tradition „vita contemplativa“ und „activa“ gegenüberstellt, so liegt auch in diesen Ausdrücken, wie die Literatur beweist, eine Quelle weittragender Mißverständnisse. „Vita interior“ und „vita practica“ gehen beide auf Betätigung, während manche der „activa“ unbewußt ein — „otium“ gegenüberstellen, das Aristoteles so scharf bekämpft, das gerade der Gegenpol zu seiner höchsten Geistesenergie ist. Vielsagend ist eine Bemerkung des Aquinaten¹, die zeigt, wie ferne dem „Geistesleben“, dem „kontemplativen Leben“, des Aristoteles „Nichtstun“, aber auch wie ferne ihm „Intellektualismus“ läge: „Ex quo patet, quod ultimam felicitatem (was nicht = bonitas) humanam ponit Aristoteles in operatione sapientiae, de qua supra in sexto determinavit, non autem in continuatione ad intellegenditiam agentem², ut quidam fingunt. Attendendum etiam, quod in hac vita non ponit perfectam felicitatem, sed talem qualis potest competere humanae et mortali vitae. . . .“ In eigener Ausführung der Summa³ sagt er: „Divisio ista (inter vitam activam et contemplativam) datur de vita humana,

versiam; sed quid horum trium difficultatem vel facilitatem adferat ad consequendum vel retinendum finem boni, id in ista quaestione versatur. . . . Alia est igitur quaestio de finibus bonorum et malorum . . . et aliae sunt quaestiones . . . de tribus vitae generibus. . . .“

¹ In Eth. ad Nic. lib. 10, lect. 13 Ende.

² Vgl. dazu S. 521 A. 2.

³ 2, 2, q. 179, a. 2 c und ad 2. — Vgl. ebd. q. 180, a. 1 und 2, beide Male in c.

quae quidem attenditur secundum intellectum . . . ; sub activo et contemplativo comprehenditur id, quod est ex utroque compositum: et tamen, sicut in quolibet mixto praedominatur aliquod simplicium, ita etiam in medio genere vitae superabundat quandoque quidem contemplativum, quandoque vero activum.“ Es sei nur hingewiesen auf Max Webers¹ Ausführungen über die beiden Viten und die „Entdeckung“ des „Berufes“ im 16. Jahrhundert, um die Notwendigkeit der reinen Geschichte des Aristoteles sowie des Mittelalters darzutun!

Wenn wir die Definition der Eudämonie im Sinne des 10. Buches vervollständigen sollen, so wissen wir nun, daß ἀρετή prägnant = „die“ Tugend bedeutet, beide Klassen von Tugenden umschließend, also „Sittlichkeit“; desgleichen, daß in der Seelennatur alles womöglich zur Geistestätigkeit tendieren soll, die ihre Erfüllung bedeutet. Darum ist die „Vollendung“ „die Verwirklichung (Betätigung) der Geistnatur des Menschen in Tugend“, sei es, daß die Geistnatur auch das ihrer würdigste Objekt, das ewig Geistige, finde („erste“ Eudämonie), sei es, daß sie sich im Dienste äußerer Arbeit erprobt („zweite“ Eudämonie). In der Sittlichkeit, die in des Menschen Hand liegt, stehen beide gleich; die Eudämonie, die „Vollendung“, die weitergreift als die gewöhnliche menschliche Macht, be-

¹ Vgl. jetzt seine „Ges. Aufsätze zur Religionssoziologie“ I (1920). Einige Proben daraus mögen einerseits den Scharfsinn Max Webers offenbaren (mit dem er freilich zugleich eine — ungewollt ironisierende — Selbstkritik mancher seiner gar zu lebensfremden Geschichts-„Typisierungen“ liefert!), andererseits zeigen, wie das uns beschäftigende aristotelische Problem ewig alt und ewig neu ist. Max Weber ebd. S. 25: „Wenn man diesen Ernst und das starke Vorwalten religiöser Interessen in der Lebensführung ‚Weltfremdheit‘ nennen will, dann waren und sind die französischen Calvinisten mindestens ebenso weltfremd wie z. B. die norddeutschen Katholiken, denen ihr Katholizismus unzweifelhaft in einem Maße Herzenssache ist wie keinem andern Volke der Erde. Kaum etwas zeigt so deutlich wie diese Parallele, daß mit so vagen Vorstellungen, wie der (angeblichen!) ‚Weltfremdheit‘ des Katholizismus, der (angeblichen!) materialistischen ‚Weltfreude‘ des Protestantismus und vielen ähnlichen hier nichts anzufangen ist, schon weil sie in dieser Allgemeinheit teils auch heute noch, teils für die Vergangenheit gar nicht zutreffen.“ Ferner S. 39 Anm.: „In der Konzeption der ‚industria‘, die aus der Mönchsaszese stammt und von Mönchsschriftstellern entwickelt ist, liegt der Keim eines ‚Ethos‘, der in der protestantischen ausschließlich innerweltlichen ‚Aszese‘ voll entwickelt wurde. . . .“

darf z. B. in etwa auch äußerer und innerer Glücksgüter¹, sie mag auch, da die Götter den menschlichen „Dienst am Geiste“² belohnen, den Geistesflug in das Ewige, ein reines Geistleben gewähren; das ist die „letzte Vollendung“, τελεία εὐδαιμονία, θεῖόν τι³, göttliches Geschenk. Hier eröffnet sich der Ausblick in ferne Ahnungen, in heißeste persönliche Bekenntnisse: „Die Geistesweisheit scheint ja nun bewundernswerte Genüsse in unberührbarster Lauterkeit darzubieten“⁴; die vielen Stellen, die — trotzdem dies Gebiet nicht zum praktisch-pädagogischen „Thema“ der „Lebensführung“ gehört — auf die Unsterblichkeit hinweisen⁵, drängen zuletzt zu dem Hohen Lied, das mit aristotelischer Wucht und Kürze alle aufrufen möchte, „wie nur möglich“, der unvergänglichen Welt zuzustreben: „Man muß nicht jenen folgen, die da lehren wollen, Menschliches müsse sinnem der Mensch, Sterbliches der Sterbliche; nein, man muß, wie nur möglich, ἀθανατίζειν (das Unsterbliche in sich, das ‚Ewige im Menschen‘, hegen). Denn mag es an Maß und Gewicht das Unscheinbarste sein, an Macht und Adel ragt es weit über alles andere empor. Und dies dürfte doch auch das selbsteigenste Ich in jedem sein, da es sein Herrlichstes und Vorzüglichstes ist; wie könnte es denn geschehen, daß ein Mensch doch nicht sein Leben, sondern das eines andern Wesens führte?“⁶

Der Schluß der Nikomachischen Ethik, 10, 9, wirft die praktische individual- und sozialpädagogische Frage auf und verlangt so, selbst Abschluß der Individualethik, als notwendige Fortsetzung die Sozialethik: die „Politik“.

So dürfte sich dieser Aufbau der Nikomachischen Ethik ergeben:

A. Einleitung (1, 1—3): Das Ziel der Individual- und Sozialethik: „der ganze Mensch“.

¹ Vgl. oben S. 508.

² Vgl. die herrliche Stelle 1179 a, 23—32.

³ 1177 b, 28. — Vgl. zum Ganzen die das gleiche Problem behandelnden Ausführungen Aug., De civ. Dei 19.

⁴ 1177 a, 25.

⁵ Vgl. u. a. 1100 a, 29 f.; 1101 a, 17—20 (recht deutlich bei aller Demut und Verhaltenheit); 1101 b, 5—9. — Die Unsterblichkeit des νοῦς im Menschen stand für Aristoteles außer allem Zweifel; ein Schwanken gibt es bei ihm nur betr. der Frage, ob auch die „niederen Funktionen“ der „Seele“, ψυχή, also die „ganze Seele“ in die Unsterblichkeit eingehe. Man vgl. auch Jaeger a. a. O. 48 f., desgleichen seine schöne Wiedergabe der Stelle S. 361.

⁶ 1177 b, 31 bis 1178 a, 4.

B. Hauptteil (1, 4 bis 10, 8): Die Eudämonie als Vollendung des Menschen.

Erster Unterteil (1, 4—12): Vorläufige Definition der Eudämonie.

Zweiter Unterteil (1, 13 bis 6): Die ἀρετή, „Tugend“.

a) 1, 13: Die beiden Klassen der Tugenden.

b) 2, 1 bis 5: Die sittlichen Tugenden.

c) 6: Die Verstandestugenden.

Dritter Unterteil (7 bis 10, 5): Wichtige Grenzfragen.

a) 7: Selbstbeherrschung.

b) 8 u. 9: Die Gemeinschaftsbeziehungen.

c) 10, 1—5: Die Lust-(Wert-)Lehre.

Vierter Unterteil (10, 6—8): Beendigung der Eudämonielehre.

C. Schluß (10, 9): Überleitung zur Sozialethik, der „Politik“.

* * *

Wer möchte Platon missen, ohne den uns ja wohl auch Aristoteles nicht geworden wäre? Der jugendliche Aristoteles, der Platoniker, hat in seinen leider zum größten Teil verloren gegangenen Jugendwerken jene Idealbauten der Metaphysik und Religionsphilosophie aufgeführt, die auf den Neuplatonismus und damit auf die gesamte Folgezeit die stärksten Wirkungen ausübten. „Die Neuplatoniker leben in Aristoteles' Dialogen wie in denen Platons, und in der Consolatio des Boethius klingt das letzte Echo früharistotelischer religiöser Empfindung im Mittelalter fort. . . . In der religiösen Bewegung des Hellenismus . . . haben sie fast mehr bedeutet als Platons durchaus unerbauliche, unnahbar objektive Kunst.“¹ Aristoteles hat jene Jugendbauten nie gestürzt; immer wieder beruft er sich auf jene Werke und setzt sie voraus; aber die weitere Entwicklung des Gelehrten arbeitete mehr an der Festigung ihrer Tragkraft und Unterbauung sowie an der für beide Teile förderlichen immer reicheren Verbindung der Heiligtümer mit dem Leben und der allseitigsten Wirklichkeit. So kam es auch, daß das Spätwerk, die Nikomachische Ethik, nur einen Ausschnitt aus dem Leben, die „Lebenskunst“, bietend, keine entsprechende Neubearbeitung und Einarbeitung jener ragenden Hintergründe bringt. So fehlt — bei aller Feinheit der Ethik- und Lebenspsychologie — die unausweichliche Prüfung und Begründung des Verpflichtungsgedankens — nicht

¹ Jaeger a. a. O. 31.

dieser selbst, wie das immer wiederkehrende $\delta\epsilon\iota$ beweist. Um dies wogte damals kein Kampf; immerhin finden sich bei Aristoteles zahlreiche Bausteine auch für die reflexe Pflichtlehre; die Sache selbst ist unumstößlich. Eine tragische Beschränktheit alles Menschlichen aber tut sich darin auf, daß dies eigentliche Mysterium des Sittlichen, das zudem auf das Drängendste immer wieder in seinem Werk sich einstellt und die wissenschaftliche Fundierung des Meisters erheischt, von ihm nicht nach Gebühr beachtet wurde, diesmal sein „Staunen“ nicht geweckt hat. Dies $\delta\epsilon\iota$ ist für ihn gewiß eingebaut in die allgemeine selbstverständliche Teleologie aller Dinge; aber diese „Vernunftforderung“ oder „Naturforderung“ erklärt nicht den Schimmer des Absoluten, das in der „Stimme Gottes“ im Gewissen, die nicht nur spricht wie die ganze Natur, sich auftut. Der Anklang an eine Sanktion, „Vergeltung“ durch die Himmlischen¹, ist gar lakonisch. Wir klagen nicht an; vielleicht hat er in den untergegangenen Schriften auch dies Geheimnis mit seiner unwiderstehlichen Kraft zu bezwingen versucht...; dafür spricht nur die Möglichkeit, nicht eine Wahrscheinlichkeit. Wir treffen hier eine Tragik nicht des Individuums, sondern des ganzen bevorzugten griechischen Volkes: „Die Stütze, welche die Moral in den religiösen Vorstellungen fand, war sehr unzulänglich. Die Hauptforderung der Moral an die Religion ist eine Gottesidee, welche dem Gedanken einer gerechten Weltregierung Ausdruck gibt. Gerade diese fehlte aber den Griechen.“² Dies Urteil Holwerdas wird, wenn man nicht bloß die Staats- und die Philosophenreligion, sondern die leider noch wenig erforschte Volksreligion befragt, die in den Tragikern ergreifend anklingt und die zu guter Letzt doch das öffentliche Leben eines Volkes beherrscht, als zu allgemein gelten müssen. Immerhin beleuchtet Aristoteles mit seinen bleibenden Entdeckungen auch auf ethischem Gebiete, aber auch mit seinen Schwächen die Doppelwahrheit jenes Wortes: „Ich kam nicht aufzulösen, sondern zu erfüllen.“

¹ 1179 a, 28.

² Chantepie de la Saussaye, Lehrbuch der Religionsgeschichte II³ (1905) 397.

Marín-Sola, Báñez und Molina

Von Hermann Lange S. J.

Wenn F. Marín-Sola O. P., der Nachfolger N. Del Prados in Freiburg in der Schweiz, der Verfasser des großen Werkes über „die homogene Entwicklung des katholischen Dogmas“, das Wort ergreift, um zu der aktuellen Frage der „motio divina“ im thomistischen System Stellung zu nehmen, dürfen seine Ausführungen von vornherein der Beachtung sicher sein. Das Interesse wächst, sobald man die Art seiner Stellungnahme erkennt. In einem einleitenden Artikel¹ hat der gefeierte Gelehrte eine kürzere Zusammenfassung seines ganzen Systems geboten und versprochen, die daselbst aufgestellten zehn Thesen in weiteren Aufsätzen näher zu begründen. Die Angriffe, die er sofort von bañezianischer Seite erfuhr², veranlaßten ihn, zunächst hierauf einzugehen³. In dem dritten Aufsatz kündigt er seinen neuen Plan an, die Zeitschrift der spanischen Dominikaner hinfort nur zur Abwehr zu benutzen und sein eigenes System später auf einmal in einem größeren Werke vorzulegen. Doch was er bisher thetisch und apologetisch geboten hat, verdient schon in hohem Grade unsere Aufmerksamkeit. Wir berücksichtigen seine Stellungnahme 1. gegenüber dem Bañezianismus, 2. gegenüber dem Molinismus.

1. Marín-Sola und der Bañezianismus

Marín-Sola will nicht den Molinismus bekämpfen, sondern den Thomismus fortentwickeln durch Aufhellung, Vereinfachung

¹ El sistema tomista sobre la moción divina: La Ciencia Tomista 32 (1925) 5—54.

² Namentlich von R. Garrigou-Lagrange O. P., La grâce efficace est-elle nécessaire pour les actes salutaires faciles?: RevThom 8 (1925) 558—566; La grâce infailliblement efficace et les actes salutaires faciles: RevThom 9 (1926) 160—173.

³ Respuesta a algunas objeciones acerca del sistema tomista sobre la moción divina: CiencTom 33 (1926) 5—74; Nuevas observaciones acerca del sistema tomista sobre la moción divina: ebd. 321—397. — Die drei Aufsätze werden im Folgenden mit I, II, III bezeichnet.

und Harmonisierung der thomistischen Begriffe, damit so alle oder wenigstens die hauptsächlichsten Schwierigkeiten verschwinden, welche die Gegner zumal in den Fragen der Freiheit, Sünde und Verwerfung geltend machen (I 44). Der Thomismus ist entwicklungsfähig und -bedürftig. Zwar gibt es allzu konservative Thomisten (I 6), die mehr an Formeln hängen, als auf deren Sinn achten (II 42). Weil innerhalb des Thomismus eine Mannigfaltigkeit von Schattierungen besteht, ist Weite des Urteils, ein leidenschaftsloser, nicht jeder Neuerung versperrender Geist und Duldung abweichender Meinungen in diskutablen Fragen vonnöten (II 34; III 347 Anm.). Die erste Forderung für jeden wahrhaft wissenschaftlichen Geist ist, daß er Substanzielles und Akzidentelles zu unterscheiden wisse (II 73). Wohl ist Marín-Sola sich bewußt, daß seine Lehre im modernen Thomismus sich in einigen Punkten als eine wahre Neuerung (*innovación*) darstellt; doch ist sie nur die Herausarbeitung von etwas, was seit langem in den Grundsätzen des hl. Thomas virtuell und latent vorhanden war (II 34).

Auf solche Weise möchte Marín-Sola das nachholen, was durch die einseitige Bekämpfung des Molinismus in den letzten Jahrhunderten versäumt wurde. Es muß freilich auch Verteidiger und Angreifer unter den Thomisten geben; aber eben so notwendig sind jene Gelehrte, die das System fortentwickeln (III 393 Anm.). Die einseitige Kampfstellung ist dem Thomismus schädlich gewesen. Báñez und seine ersten antimolinistischen Gefährten haben ein allzu starres und schroffes System ausgebildet, das in den Fragen nach dem Ursprung des Bösen sich dem Jansenismus und Calvinismus bedenklich nähert (II 72 f; III 359 f. 367 395 f.), so daß die molinistischen Vorwürfe dieser Art nur mit „*sutileza y complicación de formulismo*“ gelöst werden können (I 44). Die großen Thomas-erklärer vor Báñez haben nicht so gelehrt, namentlich nicht Cajetan (I 33; II 45 ff.; III 331), Ferrariensis (I 16 Anm.; III 332), Medina (III 332). Schon Álvarez und Lemos, im übrigen Hauptvertreter dieser „*doctrina rígida*“, sahen sich in dem einen oder andern Punkte zur Milderung gezwungen (II 72). Bedeutend weiter rückten von Báñez ab Gonet, Billuart und

viele andere, aus denen Marín-Sola zahlreiche Zeugnisse zu Gunsten seines eigenen Systems beibringt. Doch da diese Thomisten sich scheuten, in der Frage, ob jede göttliche Vorausbewegung unfehlbar wirksam sei, von Báñez abzuweichen, so verwickelten sie sich in einen flagranten Widerspruch, den besonders Franzelin ihnen überzeugend nachgewiesen hat (I 50 f.; II 23). Marín-Sola will jetzt das Werk vollenden und alle jene akzidentellen Zutaten ausräumen, durch die Báñez und seine Genossen dem Thomismus eben jenen schroffen, dem Calvinismus ähnlichen Charakter gegeben haben (II 72 f.). Ein Lehrsystem gleicht einem lebendigen Organismus, der sich entwickelt und erneuert und Überlebtes ausscheidet. Wer unter dem Vorwand, die Einheit zu wahren, den Erneuerungs- und Ausscheidungsprozeß eines Lehrorganismus verhindert, hemmt und lähmt dessen Leben. Solcher Stillstand wäre ein Vorzeichen von Blutarmut, Altersschwäche und Tod (II 74). Einige heutige Thomisten (wie Garrigou-Lagrange) haben ihren Blick zu ausschließlich auf die Wahrung der Einheit der thomistischen Lehre eingestellt und übersehen so die deutlichen Anzeichen der Entwicklung, die sich in den Jahrhunderten seit Báñez vollzogen hat (III 388).

Führen wir uns nunmehr die Grundzüge des von Marín-Sola entwickelten Systems vor, wie er sie in seinen zehn Thesen ausspricht (I 16—44). Jeden Satz belegt er aus thomistischen Autoren, unter denen sich am häufigsten die Namen Gonet und Billuart wiederholen. Er muß zugeben, daß Báñez, Álvarez und Lemos ausgesprochene Gegner mehrerer dieser Sätze sind. — I. Jede göttliche Vorsehung ist unfehlbar rücksichtlich des universellen Endzieles; doch die generelle Vorsehung sowohl der natürlichen wie der übernatürlichen Ordnung kann bezüglich partikulärer Zwecke in einzelnen Personen und ihren Akten vereitelt werden. — II. Eine jede göttliche Vorausbewegung ist auf das sittlich Gute gerichtet. Durch das aktuelle Versagen des geschöpflichen Willens wird Gott, der ihn zum Guten zu bewegen beabsichtigt und angefangen hat, objektiv bestimmt, ihn statt dessen zum „materiale peccati“ zu bewegen. Sünde ist nur erklärbar unter der Annahme fehlbarer Voraus-

bewegungen der allgemeinen (natürlichen oder übernatürlichen) Vorsehung. — III. Jede göttliche Motion ist unfehlbar bezüglich des Anfangs eines Aktes, so daß wenigstens die „simplex cogitatio et volitio“ immer erfolgt. In Bezug auf die Fortsetzung und den Ausgang des Aktes sind die Motionen der allgemeinen Vorsehung, also in der übernatürlichen Ordnung die hinreichenden Gnaden, fehlbar; d. h. es hängt vom geschaffenen Willen ab, ob er in dem guten Akt, dessen Beginn Gott unfehlbar in ihm bewirkt hat, tatsächlich fortfährt oder ob er tatsächlich ein Hindernis setzt und damit den Strom der Gnade zum Stillstand bringt.

Auf die gefallene Natur findet dieser Satz in folgender Weise Anwendung: Sie ist für das sittlich Gute geschwächt, aber nicht tot. Daher kann sie bei einer bloß generellen Vorausbewegung nicht mehr alles Gute leisten, zu dem die gesunde Natur imstande wäre. Zu vollkommenen und schwierigen Akten oder auch zu längerem Beharren in leichten guten Akten ist jetzt eine spezielle Motion, eine wirksame Gnade nötig. Unvollkommene und leichte Akte aber, in der übernatürlichen Ordnung z. B. die entfernteren Vorbereitungsakte auf die Rechtfertigung, kommen tatsächlich öfters mit bloß genereller Motion bzw. mit bloß hinreichender Gnade zustande (I 28 Anm.). Wer immer mit den Kräften seiner gefallenen Natur und der bloß hinreichenden Gnade tut, was er kann, um der Gnade kein Hindernis zu setzen, leichte, unvollkommene Akte zu vollbringen und insbesondere zu beten, dem verleiht Gott unfehlbar weitere Gnaden und da, wo es nötig ist, wie bei der nächsten Vorbereitung zur Rechtfertigung, zur Überwindung schwerer Versuchungen, zur endlichen Beharrlichkeit, auch die unfehlbar wirksame Gnade. Der Gnadenstrom, den Gott wegen seines ernstesten allgemeinen Heilswillens ausnahmslos über alle zum Vernunftgebrauch gelangenden Menschen zu ergießen beginnt, hört nur dann auf, wenn der Mensch ein Hindernis setzt, das er tatsächlich auch nicht setzen könnte.

IV. Die Vorausbestimmung zur Gnade und zur Seligkeit ist vollständig ungeschuldet und hat den Willen Gottes zum einzigen Grunde. Doch sowohl Vorausbestimmung als Verwerfung setzen das Voraussehen der Sünde voraus. — V. Von geringerer Bedeutung für die thomistische Lehre ist die Frage, ob die Vorausbestimmung zur Seligkeit vor oder nach der Vorausbestimmung der Gnaden und Verdienste sei. — VI. Der thomistischen These von der Vorausbestimmung zur Seligkeit vor der Voraussicht der Verdienste wird Genüge ge-

tan, wenn man dabei die Verdienste nicht in sich selbst, sondern nur mit Rücksicht auf die Eigenschaft der Beharrlichkeit, d. i. auf ihre unfehlbare Verbindung mit der Seligkeit nimmt. — VII. Die einzigen eigentümlichen Wirkungen der Vorausbestimmung sind die Seligkeit und die endliche Beharrlichkeit. — VIII. Schon allein durch die Lehre, daß die endliche Beharrlichkeit eine völlig ungeschuldete Gabe ist, wird die thomistische These von der vollkommenen Gratuität der Vorausbestimmung zur Seligkeit salviert. — IX. Wie die göttliche Bewegung zum „materiale peccati“ der Natur nach später ist als das aktuelle Versagen des menschlichen Willens, so ist auch das ewige Dekret, das diese Bewegung vorausbestimmt, der Natur nach später als die Voraussicht des Versagens. Mit Recht kann man von „decreta postdefinientia“ oder von „postdeterminationes“ reden. — X. Nach menschlicher Auffassungsweise müssen wir einen vorausgehenden und einen nachfolgenden göttlichen Willen unterscheiden. Ersterer ist mit seinen Dekreten vorausgehend, bedingt, unwirksam, hinderbar, fehlbar bezüglich der Erreichung eines partikulären Zieles, aber nachfolgend, absolut, schlechthin wirksam, unbehinderbar oder unfehlbar in der Anwendung der zur Erreichung des Zieles hinreichenden Mittel.

Satz II, III, IV, IX betreffen den „Weg“ oder die „Linie des Bösen“, Satz V, VI, VII, VIII den „Weg“ oder die „Linie des Guten“, Satz I und X verbinden beide Linien (I 44). Der Weg des Bösen ist es, der nach Marín-Solas Überzeugung von Báñez und seinen Genossen in so starrer und schroffer Weise ausgebaut wurde, daß er notwendig im Jansenismus und Calvinismus endigt. Hier ist der Freiburger Professor daher besonders bemüht, der wahren Lehre des hl. Thomas wieder zum Siege zu verhelfen. Die Ordnung des göttlichen Wissens und der göttlichen Dekrete für den Weg des Bösen läßt sich nach ihm durch vier „signa“ oder „momenta“ darstellen (I 47f.): 1. Die Dekrete des vorausgehenden Willens oder der generellen Vorsehung. In der übernatürlichen Ordnung: Gott beschließt, Judas hinreichende Gnaden zum Heil zu geben. Diese Gnaden sind unfehlbar in der Bewirkung des Anfangs guter Akte, aber fehlbar bezüglich des weiteren Verlaufs, da Judas mit seinem freien Willen ein Hindernis tatsächlich setzen oder tatsächlich nicht setzen kann. — 2. In diesen Dekreten, aber nicht insofern sie Dekrete sind oder Kausalität ausüben, sondern nur insofern sie ewig und deswegen allem Zukünftigen gegenwärtig sind (vgl. hierzu II 34 ff.), sieht Gott, daß

Judas tatsächlich im weiteren Verlauf der Gnadenbewegung mit freiem bösen Willen versagen und so der Gnade ein Hindernis setzen wird, das er tatsächlich nicht setzen könnte. — 3. Gott beschließt mit seinem nachfolgenden Willen, in diesem Falle nicht mit einer speziellen Vorsehung, d. h. mit einer unfehlbar wirksamen Gnade einzugreifen, die das von Judas gesetzte Hindernis wieder ausräumen würde, so daß es nicht zur Sünde käme. — 4. In seinem zweiten Dekret sieht Gott mit der „scientia visionis“ unfehlbar das Versagen und die Sünde des Judas voraus.

Die „signa“ der Vorausbestimmung und der Verwerfung werden so beschrieben (I 48 Anm.): 1. Vorausgehende, bedingte und vereitelbare Dekrete des allgemeinen Heilswillens, alle Menschen selig zu machen und ihnen deswegen wahrhaft hinreichende Gnaden zu geben. — 2. „Scientia visionis“ von den Hindernissen, welche die einzelnen Menschen diesen Gnaden setzen oder nicht setzen werden. Die Dekrete zeigen den Erfolg und Mißerfolg der Gnaden teils nur in ihrer Ewigkeit, teils auch in ihrer Kausalität, letzteres insofern, als bei großen Schwierigkeiten und auf die Dauer alle Menschen im Stande der gefallenen Natur der hinreichenden Gnade Hindernisse bereiten. — 3. Dekrete der speziellen Vorsehung oder des nachfolgenden Willens, wodurch Gott frei für die Seligkeit vorausbestimmt, die zu bestimmen ihm beliebt, wodurch er also den Vorausbestimmten spezielle, unfehlbar und bis ans Ende wirksame Gnaden zu geben beschließt. Dabei hat sich jedoch Gott ganz frei und aus lauter Barmherzigkeit selber das Gesetz auferlegt, das er um der Verdienste Christi willen einen jeden zu retten und nicht zu verwerfen verspricht, der mit der hinreichenden Gnade tut, was er kann, und um das betet, was er nicht kann. — 4. „Scientia visionis“ der endlichen Beharrlichkeit und Seligkeit der Vorausbestimmten, der endlichen Unbußfertigkeit und Verdammnis der Verworfenen.

Jeder, der die Geschichte der „Congregationes de Auxiliis“ einigermaßen kennt, sieht auf den ersten Blick, wie stark diese Lehren von den damals durch die Dominikaner verteidigten Meinungen abweichen. Marín-Sola sagt beschwichtigend (II 72), Báñez und seine Gefährten hätten ihr Lehrgebäude aus Blöcken des reinsten thomistischen Gesteins aufgeführt; nur der Kalk und Zement, mit dem sie verbunden wurden, sei von anderer, minder guter Art und beeinträchtige so die Schönheit und sogar die Festigkeit des Gebäudes. Jene Theologen hätten der reinen Lehre des hl. Thomas insbesondere diese vier Thesen hinzugefügt: 1. Der vorausgehende Wille Gottes ist keine „voluntas beneplaciti“, sondern bloße „voluntas

signi“; er findet sich daher in Gott nicht „formaliter“, sondern bloß „eminenter“. — 2. Jede göttliche Vorsehung ist unfehlbar in allen Stücken, auch in der Erreichung eines jeden partikulären Zieles. — 3. Jede göttliche Vorausbewegung ist tatsächlich in allem unfehlbar und unwiderstehlich. — 4. Jedes göttliche Dekret ist in allem unfehlbar. — Diese vier Thesen brachten zwar den Thomismus in schärferen Gegensatz zum Molinismus, aber sie waren ihm nicht nötig und erschwerten anderseits gar sehr die Verteidigung einer wahrhaft hinreichenden Gnade und der Verantwortlichkeit des Menschen für die Sünde. So boten sie Anlaß zu verleumderischen Anklagen auf Jansenismus und Calvinismus¹. — Der Abbau dieser Thesen hat sich nach Marín-Sola so vollzogen (II 72 f.): Lemos und Álvarez modifizierten bereits die erste These. González, Serra, Godoy, Gonet, Goudin, Nicolai, Billuart und andere modifizierten die zweite und deuteten schon die Modifizierbarkeit der dritten an. Marín-Sola verfolgt das Ziel, diese Andeutungen zu sammeln und sie logischerweise auch auf die vierte These auszudehnen. Nach Abbau aller vier Thesen stehe das thomistische Gebäude nur um so schöner und anziehender da. — Andern möchte scheinen, daß damit das,

¹ Anderwärts aber, zumal in III, spricht M.-S. deutlich aus, daß es sich hier nicht um bloße Verleumdungen handelt. „Die Idee einer Natur, die ohne Gnade immer und in allem sündigt oder Gott widersteht, ist die kalvinistische und jansenistische Idee einer für das Gute toten oder verwesenen Natur. In gleicher Weise scheint uns die Idee einer hinreichenden Gnade, die ohne die wirksame Gnade immer und in allem versagt, d. h. ‚das Vermögen, tatsächlich Gott nicht zu widerstehen‘, auch nicht in leichten oder unvollkommenen Dingen, nicht besitzt, ebenso gut die Idee einer toten oder unnützen hinreichenden Gnade zu sein: die kalvinistische und jansenistische Idee“ (III 367). — „Die Kirche hat schon gegen Jansenius definiert: ‚Interiori gratiae aliquando resistitur‘. Da tat sie nichts anderes, als daß sie eine tausendmal und in allen Formen vom hl. Thomas vorgetragene Lehre anwandte. Ehrlich in die thomistische Sprache übersetzt, kann diese Lehre der Kirche nur lauten: ‚Praemotioni Dei aliquando resistitur‘, d. h. es gibt fehlbare Vorausbewegungen. Dies ist unendlich klarer als alle Fragen und Spitzfindigkeiten über das göttliche Wissen“ (III 387). — „Unser Gegner (Garrigou-Lagrange) wird sagen, jene Bewegung (ad materiale peccati) sei nicht unfehlbar wirksam für das Böse, sondern unfehlbar mit ihm verbunden. Aber diese nebensächliche Verschiedenheit im Ausdruck scheidet jene Lehre nicht von den Wegen des Calvinismus oder Jansenismus“ (III 395).

was den Bañezianismus zum Bañezianismus macht, so ziemlich ganz abgetragen ist.

Die bekannten Formeln der Bañezianer bekommen denn auch im System Marín-Solas einen gänzlich veränderten Sinn. „*Gratia sufficiens non dat agere, sed posse*“ ist nur für das „*agere perfecte*“ wahr (I 19 f.). — „*Nihil salutare fit sine gratia ab intrinseco infallibiliter efficaci*“ gilt nur vom Anfang eines jeden Heilsaktes sowie von den vollkommenen und schwierigen Akten; aber zur tatsächlichen Fortsetzung unvollkommener Heilsakte genügt eine unvollkommen wirksame, d. i. hinreichende Gnade (II 20). — „Gott erkennt alles Zukünftige in seinen Dekreten“, verstehe: teils in der Kausalität, teils bloß in der Ewigkeit dieser Dekrete (II 34 ff.). — Es ist schlechthin zuzugeben, daß der Widerstand gegen die hinreichende Gnade der Verweigerung der wirksamen Gnade vorausgeht. Hier eine „wechselseitige Priorität“ in verschiedenen Arten der Ursächlichkeit annehmen (wie es in neuerer Zeit besonders Del Prado und Garrigou-Lagrange wieder versucht haben), heißt jene Wahrheit „minimisieren oder verdunkeln“ (III 378). — Die thomistische Redeweise, daß Gott auch bei den aus Überlegung hervorgehenden Akten den Willen „physisch prädeterminiert“, besagt nicht mehr und nicht weniger, als daß Gott den Willen in einer bestimmten Weise physisch dazu vorausbewegt, sich selber zu determinieren, d. h. Gott bewegt nicht zum Guten im allgemeinen, sondern zu einem bestimmten Guten. Aber eine derartige Prädetermination ist nicht notwendig unfehlbar wirksam (III 365). — Der Bewegung der hinreichenden Gnade kann rücksichtlich ihres Verlaufes und Endzieles widerstanden werden „in sensu diviso, in sensu composito und in jedem Sinn“ (I 30). — Der Satz „*praemotus ad orandum non potest non orare*“ ist so zu distinguieren: „*praemotione generali sive sufficiente, nego*“; denn da kann er „in sensu diviso“ und „in sensu composito“ aufhören oder fortfahren zu beten; „*praemotione speciali sive perfecte efficaci, subdistinguo: in sensu composito, concedo; in sensu diviso, nego*“ (III 365 f.). — Der molinistische Satz: „Es kann geschehen, daß von zweien, welche die gleiche Gnade empfangen, der eine den (leichten) Heilsakt tatsächlich setzt, der andere nicht“, ist in dem Sinne wahr, daß bei gleicher zuvorkommender Gnade (und folglich bei gleichem Anfang des Aktes) der eine mit freiem Willen weiterer Gnade tatsächlich ein Hindernis bereitet und so auch keine weitere Gnade empfängt, der andere dagegen das Hindernis tatsächlich nicht setzt und somit weitere Gnade zur Fortsetzung und Vollendung des Aktes erhält. Die „*gratia adiuvans*“ ist dann verschieden, nicht die „*gratia praeveniens*“ (II 52 ff.). — „*Quis te discernit?*“ Bezüglich der endlichen Beharrlichkeit, der Rechtfertigungsgnade und der schwierigen Akte ohne Frage Gott. Da Gott nur Gutes gibt, redet Paulus auch nur von einer „Unterscheidung im Guten“, und er will bloß be-

streiten, daß ein Geschöpf etwas Gutes besitze, das es nicht von Gott empfangen habe. Wenn aber bei einer gleichen anfänglichen Gnade der eine ein Hindernis setzt, der andere nicht, so ist das eine „Unterscheidung im Bösen“, die nicht von Gott, sondern vom geschaffenen Willen ausgeht (II 57 ff.). — Der bañezianische Satz, daß die Verwerfung einzig um des größeren „*bonum universi*“ willen und vor Voraussicht der persönlichen Sünden geschehe, ist abzulehnen. Im Sinne des hl. Thomas kommt das „*bonum universi*“ hier erst unter Voraussetzung der Sünde und Unbußfertigkeit in Frage. Es ist ähnlich wie bei einem König, der einen Verbrecher wohl begnadigen möchte, doch mit Rücksicht auf das größere Staatswohl dem Rechte seinen Lauf läßt (III 370 f. Anm.).

Man sieht, daß Marín-Sola mit dem Bañezianismus gründlich aufgeräumt hat. Was bleibt, ist ein Synkretismus, der mit dem der Sorbonnisten und des hl. Alfons von Liguori in wesentlichen Stücken übereinstimmt.

Was werden die Molinisten zu diesem Versuch sagen? In mancher Beziehung ist er ohne Zweifel von Herzen zu begrüßen. Die Gedanken, die Marín-Sola bezüglich der Weite und Weitherzigkeit des Thomismus, bezüglich seiner Entwicklungsfähigkeit und Entwicklungsbedürftigkeit äußert, sind höchst sympathisch. Die Molinisten der Gegenwart wie der Vergangenheit dürfen in diesem Sinne vollen Anspruch, zum wenigsten den gleichen Anspruch wie Báñez und so mancher andere, auf den Ehrentiteln eines „Thomisten“ erheben. Die Theologie ein lebendiger Organismus, kein erstarrter Leichnam! Thomas Wegweiser, kein Grenzstein! So haben wir es stets gehalten. — Ob die Beweise Marín-Solas seine Mitbrüder nun wohl endlich überzeugen werden, daß eine aus der Kampfstellung gegen die junge Gesellschaft Jesu zeitgeschichtlich bedingte „*doctrina rígida de algunos tomistas*“ nicht mit der Lehre des hl. Thomas und dem ganzen Thomismus zu identifizieren ist? Weil die von Marín-Sola beliebten Umschreibungen zu umständlich sind, haben wir seit langem jene besondere „Schattierung“ des Thomismus mit dem kurzen Namen „Bañezianismus“ bezeichnet, wofür wir öfters von den heutigen Vertretern eben dieser „*doctrina rígida*“ hart angelassen werden. Del Prado z. B. nennt den Bañezianismus

eine „von den Molinisten erdichtete Komödie“¹. Es wäre wirklich dringend zu wünschen, daß man in Zukunft nicht mehr schlechthin von „Thomismus“ redet, wenn man nur das auf den „Congregationes de Auxiliis“ vom Predigerorden verteidigte System meint. Man gebe ihm also den Namen „Bañezianismus“ oder einen besseren, falls man einen solchen weiß. Eine sehr determinierte Spezies mit dem Namen des so vieles umfassenden Genus zu bezeichnen, kann nur Verwirrung stiften. Wir sind Marín-Sola dankbar für seine Feststellung, daß die Sonderlehren von Báñez und seinen Kampfgenossen nicht „der Thomismus“ sind.

Einmal wird jedoch der Ausdruck „Thomismus“ in einer Weise angewendet, die Widerspruch herausfordert. Wo Marín-Sola „drei große Linien oder Theorien bezüglich der gefallenen Natur“ zeichnet (III 323 ff.), hätte er neben der „pelagianischen“ und der „jansenistisch-kalvinistischen“ als dritte nicht die „thomistische“, sondern die „katholische“ nennen müssen. Diese beiden Wörter sind doch nicht identisch. Es gibt katholische Schulen, die nicht thomistisch sind und sein wollen, z. B. die Skotisten; und die Molinisten hält wenigstens Marín-Sola nicht für Thomisten, wenn sie auch in Wirklichkeit durchaus auf der von ihm „Thomismus“ genannten Linie Platz finden. Nach der schiefen Auffassung, die Marín-Sola vom Molinismus hat, würde dieses System freilich beim Pelagianismus unterkommen müssen, während der Bañezianismus wenigstens bis hart an die Grenze des Jansenismus und Calvinismus geht.

Auch dafür, daß Marín-Sola so offen seine Überzeugung ausspricht, die Lehren von Báñez und seinen Genossen unterschieden sich wenigstens in der „línea del mal“ kaum vom Jansenismus und Calvinismus und müßten in der logischen Durchführung ihrer starren Prinzipien notwendig dort enden, können wir ihm dankbar sein. Wenn die Molinisten auf solche Gefahren aufmerksam machten, pflegte man nicht auf sie zu hören und sie der Verketzerung ihrer Gegner anzuklagen. Oft hat man auch molinistischerseits betont, viele spätere Thomisten hätten bei der Beantwortung der vom Ursprung des Bösen her genommenen Einwürfe sich zu den Grundprinzipien des Bañezianismus in Widerspruch gesetzt. Ein Dominikaner, Georg Franz Albertini († 1810), hatte diese

¹ De gratia et libero arbitrio III c. 11, 427 ff.

geschichtliche Tatsache bereits in der klassischen Form ausgedrückt: „Cum ventum fuerit ad obiectiones, pie et sapienter a suo systemate recedunt.“ Marín-Sola bestätigt das in erfreulicher Weise; ja er meint sogar, daß der Gegensatz gegen die bañezianische Lösung dieser Frage die vorherrschende Meinung jener zahlreichen und berühmten Thomisten, eines Gonet, Billuart usw. darstelle und daß sie nur inkonsequenterweise noch einige schroffe Formeln jenes Systems mitgeschleppt hätten. Auf jeden Fall sind sie im Widerspruch mit sich selber und haben so Franzelin und andern Molinisten eine sehr verwundbare Stelle gezeigt. Auch in dieser Feststellung pflichten wir Marín-Sola gern bei.

Anderseits haben wir aber auch große Bedenken gegen die vorgelegten Thesen zu erheben. Zunächst können wir nicht zugeben, daß die von der Gnade erzeugten und durch ihre innere Kraft unfehlbar erfolgenden indeliberierten Akte (*simplex cogitatio* und *volitio*) frei seien (I 22 ff. u. ö.). Die volle Erkenntnis und das „*iudicium indifferens*“ (I 26; II 25) allein genügen dazu noch nicht. Wären diese bei solchen plötzlichen Gedanken und Regungen wirklich vorhanden, dann würde jedenfalls auch so viel „*deliberatio*“ dabei sein, daß die Akte als *deliberiert-freie* zu bezeichnen wären. — Marín-Sola irrt sich in der Annahme, daß die Idee *indeliberiert-unfreier Akte* als Wirkungen der „*gratia operans*“ von Molina ausgegangen sei (I 26; II 7 f.; III 342). Mit gutem Grund glauben wir, diese Lehre bereits bei den Vätern, z. B. bei Augustin, zu finden. Die „*opera excitantis gratiae*“, wie Andreas Vega¹ sie beschreibt, sind ganz gewiß keine freien Akte. Marín-Sola gibt auch zu, daß „*bastantes tomistas*“ diese Akte für unfrei halten, zumal González de Albelda und die ihm folgen, z. B. neuerdings Guillermin (III 342). Hätte er (I 26 Anm.) das Zitat aus Billuart fortgesetzt, so wäre bald gefolgt: „*utraque sententia potest sustineri*“ innerhalb des

¹ Tridentini decreti de iustificatione expositio l. 6. c. 8: „*Opera excitantis gratiae a solo Deo in nobis fieri et certe libertati nostrae non subiacere sicut opera gratiae adiuvantis.*“ — Die Sondermeinung Vegas, daß Gott allein diese Akte hervorbringe und unsere Seelenkräfte dabei ganz passiv seien, ist natürlich abzulehnen.

Thomismus¹. Doch Marín-Sola erklärt diese Frage für sekundär (III 343). Jedenfalls unterstreicht er nicht die Verdienstlichkeit solcher „freien“ Akte. — Es wäre doch gewiß höchst sonderbar, wenn jeder Mißbrauch der Gnade mit einem freien, sittlich guten, lobenswerten und, weil übernatürlich, auch verdienstlichen oder wenigstens positiv auf die Rechtfertigung disponierenden Akte anfangen müßte. Ein indeliberiertes Wollen, das erst nach zwei Zwischengliedern (*deliberatio* und *ultimum iudicium practicum*) durch einen vierten Teilakt vom Willen angenommen, oder abgewiesen wird, als ein freies Wollen zu erklären, wie Marín-Sola es tut (III 351), das dürfte mit dem Freiheitsbegriff des gesunden Menschenverstandes schwerlich vereinbar sein.

Jene Auffassung geht aus einem sonderbaren, allzu dialektisch genommenen Freiheitsbegriff hervor. Sie zeigt sich besonders stark dort, wo ausgeführt wird (III 366 f.), das Vermögen, der Gnade tatsächlich zu widerstehen, sei eine Unvollkommenheit der menschlichen Freiheit im Prüfungsstande; daher sei die Verminderung oder die Aufhebung dieses Vermögens keine Verminderung oder Aufhebung der Freiheit, sondern ihre Vervollkommenung, während allerdings die Aufhebung des Vermögens, der Gnade nicht zu widerstehen, als Aufhebung einer Vollkommenheit, die Aufhebung der Freiheit bedeute. Das klingt in abstracto nicht übel, ist aber doch unrichtig. Die ganze Freiheit, sündigen zu können, ist eine Unvollkommenheit, die Gott und die Seligen nicht haben. Würde die Gnade so mächtig, daß das Vermögen, ihr zu widerstehen, schwände, dann würde damit gleichzeitig die Wahlfreiheit, die „*libertas indifferentiae*“, bezüglich dieses Gegenstandes aufgehoben. Der Mensch wäre innerlich genötigt, der Gnade zu folgen. Es wäre gewiß ein Mißbrauch des Wortes „Wahlfreiheit“, wenn man sagen wollte: „Gott entscheidet sich in freier Wahl gegen das sittlich Böse.“ Nach der Lehre des Vatikanums hat Gott frei geschaffen und nicht mit jener Notwendigkeit, mit der er sich, das höchste Gut, liebt². Bei den Seligen ist die Unvollkommenheit, sich in freier Wahl für das Böse entscheiden zu können, aufgehoben; sie haben damit zu ihrem Besten die Wahlfreiheit in Bezug auf diese Gegenstände verloren, mögen sie auch mit höchster Spontaneität Gott und das sittlich Gute lieben. Ebenso würde ein Geschöpf, in dem das Vermögen, einer Gnade tatsächlich Widerstand zu leisten, „ante-

¹ Hiernach wolle man den Wert der Anklage Del Prados beurteilen, der Molina wegen dieser von der Gnade bewirkten unfreien Akte des Kalvinismus bezichtigt (*De gratia et libero arbitrio* III 107 ff. 284 ff.).

² Conc. Vat. sess. 3, can. 5 De Deo (Denzinger 1805).

cedenter“ zum „actus secundus praevisus“ aufgehoben wäre, das Gute, zu dem die Gnade bewegt, bloß spontan, aber nicht mit Wahlfreiheit, mit Freiheit von innerer Nötigung tun. Es besäße nicht jene „libertas a necessitate“, die nach der Definition der Kirche auch der gefallenen Natur zum Verdienen und Mißverdienen nötig ist¹. — Allerdings erklärt die Geschichte des Freiheitsbegriffs, besonders seit Augustinus, nur zu sehr solche unrichtigen Auffassungen, wie sie sich hier bei Marín-Sola (und Del Prado!) zeigen. Doch ist zu berücksichtigen, daß Augustin sich in scharfem Kampfe gegen die Pelagianer befand, die einen übertriebenen Freiheitsbegriff des vollen Gleichgewichts verteidigten. Die spätere Entwicklung und zuletzt der Kampf gegen Protestanten und Jansenisten hat diese Frage endgültig geklärt. Hier scheint sich bei Marín-Sola ein Residuum bañezianischer Formeln zu finden, das durch die gerade von ihm so sehr als notwendig betonte fortschrittliche Entwicklung auszuschneiden wäre. Die Irrtümer der Calvinisten und Jansenisten liegen nicht ausschließlich auf der „línea del mal“, wenn sie sich auch dort am ungeheuerlichsten auswirken. Nicht bloß zum Mißverdienen, sondern auch zum Verdienen verlangt die kirchliche Lehre eine wahre Freiheit von innerlicher Nötigung. Auch auf der „línea del bien“ stehen „algunos teólogos“ dem Jansenismus zu nahe, und Marín-Sola sollte auch hier einen deutlichen Trennungsstrich zwischen sich und ihnen ziehen.

Doch die schwersten Bedenken liegen auf einem andern Gebiete. Die vorgetragene Lehre scheint die besondere Gratuität nicht zu wahren, die der wirksamen Gnade vor der bloß hinreichenden und ebenso der Gabe der endlichen Beharrlichkeit und der Gesamtprädestination vor dem bloßen Vermögen, auszuharren und selig zu werden, zugeschrieben werden muß. Marín-Sola kann sich zwar darauf berufen, daß der hl. Augustinus und seine Schule diese „ratio specialis beneficii“ in der supralapsarischen Ordnung nicht anerkennen, daß ferner viele Sorbonnisten und der hl. Alfons auch für die gefallene Natur in keiner besseren Lage seien als er und daß die Kirche gleichwohl bisher deren Systeme dulde. Aber Bañezianer und Molinisten waren von jeher und insbesondere in den „Congregationes de Auxiliis“ darin einig, daß jedes gute Werk, das tatsächlich geschieht, sei es leicht oder schwer, vollkommen oder unvollkommen, durch die wirksame Gnade in besonderer Weise ein Geschenk Gottes ist, mehr als die von Gott durch die hinreichende Gnade gebotene und vom

¹ *Errorres Cornelii Iansenii* 3 (Denzinger 1094).

Menschen aus eigener Schuld unbenutzt gelassene Möglichkeit, ein gutes Werk zu tun¹.

Bei Marín-Sola schwindet die „ratio specialis beneficii“ zunächst ganz offensichtlich bezüglich der Fortsetzung der leichten, unvollkommenen Akte. Hier kommt nach ihm die Unterscheidung allein vom Menschen. Wer da tatsächlich betet oder tatsächlich kein Hindernis setzt, für den trägt dieses tatsächlich geschehende Gute nicht den Charakter einer besonderen Bevorzugung der göttlichen Gnadenwahl. Gott hat ja von seiner Seite allen die gleiche Gnade, die gleiche Wohltat gewährt, eben die allen verliehene hinreichende Gnade, bzw. nach Marín-Sola den unfehlbar erfolgenden Anfang des guten Werkes. Schrift² und Tradition³ schreiben aber nicht nur die Möglichkeit guter Werke, sondern in ganz besonderer Weise das tatsächliche Vollbringen dieser Werke der Gnade Gottes zu. Gegen die Semipelagianer wird betont, daß Anfang, Fortsetzung und Ende aller Heilswerke, auch schon der leichtesten, wie des bloßen „desiderium salutis“, besondere Gaben Gottes sind. Da darf die Fortsetzung der unvollkommenen Heilsakte keine Ausnahme machen. Den Molinisten genügt die Gratuität, die hier bei Marín-Sola bleibt, keineswegs.

Noch schlimmer scheint die Sache zu werden, wenn man eine Lehre hinzunimmt, die durchaus zu halten ist und von Marín-Sola so glücklich gegen den schroffen Báñezianismus geltend gemacht wird: Wer bei einer früheren Gnade nicht versagt, sondern tut, was er kann, dem schenkt Gott unfehlbar weitere Gnaden, auch solche, die zu vollkommenen und schwierigen Akten, zur Rechtfertigung und zur Beharrlichkeit notwendig sind. Dann läge die Unterscheidung derer, die tatsächlich die vollkommenen Akte setzen, tatsächlich ausharren und selig werden, von jenen, die, obwohl es in ihrer Macht liegt, alles dazu Nötige sich zu verschaffen, dies unterlassen und daher ihr Ziel nicht erreichen, in den ge-

¹ Siehe z. B. Chr. Pesch, Praelectiones dogmaticae V 576 583.

² Z. B. Ezech. 11, 19 f.; Matth. 22, 14; Röm. 8, 28–30; 9, 6–24.

³ Z. B. Indiculus Coelestini c. 11 f.; Arausicanum II, can. 3–6 (Denzinger 139 141 176–179).

wöhnlichen Fällen allein im menschlichen Willen, wäre somit gegen die Lehre des Apostels Sache des Wollenden und Laufenden, nicht des sich erbarmenden Gottes. In gewöhnlichen Fällen, sage ich; denn es bleibt natürlich auch nach Marín-Sola für Gott stets die Möglichkeit, außerordentlicherweise einige Menschen, die anfangs nicht mitwirkten und nicht beteten, dennoch durch unfehlbar wirksame Gnaden weiter und bis zur Rechtfertigung und Seligkeit zu führen. Aber derartige „*vasa misericordiae*“ in Ausnahmefällen gaben auch die Semipelagianer zu. Sie verwarfen dagegen alles, was Augustin von der besonderen Bevorzugung aller Auserwählten durch die göttliche Gnadenwahl gelehrt hatte¹. Deshalb wurden sie von Augustin und seinen Schülern als Feinde der göttlichen Gnade bekämpft. Marín-Sola kann die „*discretio*“ in den gewöhnlichen Fällen nicht der „*praedilectio specialis*“, der „*electio*“ Gottes zuschreiben. Das einzige Mittel, die Lehre von der unfehlbaren Wirksamkeit jeder Gnade, mit der ein gutes Werk tatsächlich geschieht, und folglich die besondere Gnadenwahl von Seiten Gottes mit der Freiheit und Verantwortlichkeit des Menschen zu vereinbaren, ist eben die auch von ihm so scharf abgelehnte „*scientia media*“. Mag er immerhin die zu schwierigen Akten und zur Beharrlichkeit notwendigen Gnaden den Dekreten der „speziellen“ Vorsehung zuschreiben: das ist ein bloßes Wort. Wenn jeder diese „speziellen“ Gaben sich unfehlbar verschaffen kann und keine andere Weise aufgezeigt wird, weshalb jede tatsächlich wirksame Gnade eine speziellere Gratuität hat als jede tatsächlich unwirksame Gnade, dann wird es nicht gelingen, die besondere Auserwählung all derer, die zur Rechtfertigung und zur Seligkeit gelangen, festzuhalten.

Notwendig wird dann auch die Unfehlbarkeit des göttlichen Wissens so eingeschränkt, daß eine vollkommen weise und souveräne Weltregierung unmöglich wird. In dem Dekret, allen Menschen hinreichende Gnade zu geben, sieht Gott nach Marín-Sola auf dem Wege der Kausalität, daß alle den unvollkommenen Heilsakt anfangen werden; auf dem Wege der Ewigkeit, daß einige kein Hindernis setzen und

¹ Siehe den Brief Prosper's an Augustin: Augustini Epistulae ep. 225, n. 2.

somit in dem Heilsakte fortfahren, andere dagegen den weiteren Verlauf der Gnade hindern werden. Daß ein solches Hindernis von manchen gesetzt werde, könnte Gott nur dadurch verhüten, daß er allen unfehlbar wirksame Gnade gäbe. Man kann nicht sagen: Sieht Gott, daß Petrus ein Hindernis setzt, so kann er dem durch eine unfehlbar wirksame Gnade zuvorkommen. Die „scientia visionis“ zeigt ja nur das, was tatsächlich geschehen wird. Sie zeigt also auch das Hindernis nur in dem Falle, daß Petrus es wirklich setzen wird. Wenn Gott durch die wirksame Gnade die Setzung des Hindernisses verhütete, würde die „scientia visionis“ ihm nichts von einem Hindernis zeigen. Gott bliebe somit nur übrig, nachträglich, wenn er will, bessernd einzugreifen, das tatsächlich schon gesetzte Hindernis und seine Folgen durch eine hinterdrein gegebene unfehlbar wirksame Gnade wieder aufzuheben. Aber beim Dekretieren der hinreichenden Gnaden für alle, tappt Gott, menschlich gesprochen, noch im Dunkeln herum. Er muß abwarten, was ihm die auf das Dekret folgende „scientia visionis“ kundtun wird, und die tut nicht aus der Ursächlichkeit des göttlichen Dekrets heraus, sondern bloß deswegen, weil der ewige Gott der zukünftigen Entscheidung des geschaffenen Willens gegenwärtig ist, dem göttlichen Verstand etwas kund. Also ein „expectare voluntatem humanam“ in der besten Form! Eine allgemeine Vorsehung, die zunächst einmal „darauf los dekretiert“, in dem Bewußtsein, unerwünschte Folgen dieser ersten absoluten Dekrete durch eine revidierende spezielle Vorsehung unschädlich machen zu können, halten die Molinisten so gut wie die Báñezianer mit der Weisheit und Oberherrlichkeit Gottes nicht für vereinbar. Wenn Gott in dieser Weise der freien Willensentscheidung seiner Geschöpfe gleichsam ausgeliefert wäre, dann könnte man mit dem Pelagianer Julian sagen, der Mensch sei durch sein freies Wahlvermögen „a Deo emancipatus“¹.

Mancher Leser, der den Molinismus nur aus báñezianischen Quellen kennt, wird sich wohl wundern, daß ein Molinist

¹ Bei Augustin, *Opus imperfectum contra Iulianum* l. 1, c. 78 (Rouët de Journal, *Enchiridion patristicum* n. 1415).

Marín-Sola solche Vorwürfe macht, und bei sich denken: „Medice, cura te ipsum!“ Aber der Molinismus wahrt völlig alle hier in Betracht kommenden Lehren. Das Mittel freilich, sie zu wahren, ist ihm die „scientia media“. Wer diese leugnet, hat keine andere Wahl, als entweder mit Marín-Sola die genannten Lehren zu „minimisieren“ und praktisch aufzuheben oder aber mit Báñez jene „vía del mal“ zu beschreiten, die nach Marín-Solas und unserer Überzeugung im Jansenismus und Calvinismus endet. Da diese beiden Wege ungangbar sind, bleibt nichts anderes übrig als der Molinismus. Das „medium“ der göttlichen „scientia media“ ist zwar eine dunkle Frage. Aber auch Marín-Sola sagt: Das Wie der ewigen und unfehlbaren göttlichen Erkenntnis ist für den menschlichen Verstand stets ein Geheimnis gewesen und wird es immer sein. Mag man dieses Geheimnis befriedigend erklären können oder nicht: „deswegen darf man nicht leugnen, was evident notwendig ist, um die Existenz einer wahrhaft hinreichenden Bewegung oder Gnade und die Verantwortlichkeit des Menschen für die Sünde zu erklären. Die Unfehlbarkeit und Unabhängigkeit des göttlichen Wissens bei fehlbaren Vorausbewegungen zu erklären, mag schwierig und geheimnisvoll erscheinen oder auch sein; aber ohne sie die Sünde oder irgend etwas auf der Linie des Bösen zu erklären, scheint und ist nicht nur schwierig und geheimnisvoll, sondern erscheint uns nach allen Prinzipien der Lehre des hl. Thomas evident absurd“ (III 360; vgl. II 41; III 387). Ganz unsere Meinung. Nur fügen wir hinzu: Um die von den Glaubensquellen geforderte höchste Unabhängigkeit und Weisheit der göttlichen Weltregierung und die geheimnisvollen Bevorzugungen der Gnadenwahl festhalten zu können, muß man eine Rücksicht nachweisen, unter der die innerlich fehlbaren Motionen und Gnaden eine Unfehlbarkeit erlangen, die die menschliche Freiheit und Verantwortlichkeit unangetastet läßt, aber dennoch Gott gibt, was Gottes ist. Das ist die äußere Unfehlbarkeit, die jede Motion und Gnade, schon bevor sie beschlossen wurde, in Gottes „scientia media“ hat. Durch diesen genialen Gedanken das Problem gelöst zu haben, ist und bleibt das Verdienst Molinas.

2. Marín-Sola und der Molinismus

Wenn Marín-Sola somit gegen den Bañezianismus in seinen Lehren über die hinreichende Gnade, den allgemeinen Heils willen und die vorausgehende Verwerfung scharfen Kampf führt, so ist er doch keineswegs gesonnen, sich mit dem Molinismus zu verbünden. Die Ablehnung dieses Systems und vor allem seiner „scientia media“ erscheint ihm für jeden Thomisten eine wesentliche Forderung. Durch die Fortentwicklung des thomistischen Systems im Sinne der Ausscheidung aller seit Báñez eingedrungenen schroffen Lehren hofft er gerade eine einheitliche Kampffront aller Gegner der „scientia media“, der Thomisten, Augustinianer und vieler Sorbonnisten, unter der glorreichen Fahne des heiligen Kirchenlehrers Alfons von Liguori zusammenzuschließen und auf diese Weise auch solche Anhänger der „scientia media“ zu gewinnen, die, wie Kardinal Billot, den molinistischen „concursum simultaneum“ durch eine nicht unfehlbare physische Vorausbewegung ersetzt haben (I 13 f. u. ö.)¹.

Marín-Sola findet oft Gelegenheit, sich auch mit dem Molinismus zu beschäftigen. Um gleich unser Gesamturteil darüber vorwegzunehmen: Man vermißt hier in bedauerlichem Grade jene „amplitud de criterio“, jenen „espíritu desapasionado“, jene „serenidad y calma“, jene „tolerancia de las opiniones ajenas que suelen caracterizar al verdadero sabio“ (II 34; III 347 Anm. 396 u. ö.), die er mit Recht bei wissenschaftlichen Auseinandersetzungen verlangt und von denen er selber so oft glänzende Proben gegeben hat. Diese betrübende Erscheinung ist wohl nur dadurch zu erklären, daß Marín-Sola seine Kenntnis des Molinismus nicht umfassenden Studien molinistischer Klassiker verdankt, sondern sie aus recht trüben Quellen gewonnen hat, wie sie in der üblichen

¹ Wenn er bei dieser Gelegenheit (I 15) den Wunsch ausspricht, die thomistischen Thesen über die physische Vorausbewegung, die innerlich wirksame Gnade und die vollkommen gratuite Vorausbewegung zur Seligkeit möchten eines Tages von der Kirche mit der gleichen Klarheit formuliert werden und auf Seiten der Theologen eine solche „aceptación casi común“ finden, wie die 24 Thesen des thomistischen Syllabus von Pius X., so wird über den Sinn dieses Syllabus und seine Aufnahme in diesem Heft (S. 569 f.) das Nötige gesagt.

bañezianischen Literatur und besonders in dem umfangreichen Werke seines Vorgängers Del Prado fließen. Wäre der Molinismus das, was diese Polemik aus ihm gemacht hat, dann wären wir die ersten, die das Anathem über ihn aussprechen.

Um ein besonders krasses Beispiel anzuführen: Bei dem klaren Geist und ehrlichen Sinn des gefeierten Hochschullehrers erscheint es einfach undenkbar, daß er die von Molina, *Concordia* q. 14, a. 13, disp. 33 (Paris 1876, S. 188—197) entwickelte Lehre so zusammengefaßt haben würde, wie er es III 346 tut, falls er selbst diese Disputation auch nur einmal aufmerksam im Zusammenhange gelesen hätte. Leider ist es bei den Thomisten schon lange üblich geworden, gerade die hier von Marín-Sola angeführten verstümmelten Zitate in dieser oder ähnlicher Zusammenstellung zu bringen. Del Prado operiert im dritten Bande seines Werkes „*De gratia et libero arbitrio*“ mindestens an drei Stellen (S. 15 71 307 f.) damit.

In der genannten Disputation führt Molina aus, daß Gott auch unter der Annahme eines „*concursus simultaneus*“ in ganz anderer Weise Urheber unserer guten Handlungen als unserer schlechten sei. Für die übernatürlichen Akte, die eine „*gratia praeveniens*“ verlangen, ist das ja selbstverständlich, und es wird an dieser Stelle kurz abgemacht (Sextum S. 191). Dasselbe gilt aber durchaus auch für die natürlichen sittlich guten Akte. Molina führt das breit aus (Septimum S. 191—195). An achter Stelle (S. 195 unten f.) will er dann bemerken, daß, obwohl Gott unsere guten Werke in ganz anderer Weise als die bösen wirkt, dennoch unter einer ganz bestimmten und eingeschränkten Rücksicht gesagt werden müsse: Die Entscheidung, ob ein guter oder böser Akt tatsächlich geschieht, rührt von der freien Wahl des menschlichen Willens her, nicht von Gott, der einen indifferenten Konkurs anbietet (in der Sprache Marín-Solas wäre wesentlich das Gleiche auszudrücken: der bloß „*fallibel*“ vorausbewegt)¹.

¹ Der ganze Satz lautet: „*Licet ex capitibus explicatis bona opera nostra moralia, etiam mere naturalia, in Deum tamquam in naturae auctorem primamque rerum omnium causam referenda sint, mala autem nostra opera non in Deum tamquam in causam sint referenda, sed in nos ipsos, qui nostra libertate et nequitia arbitrio nostro et concursu Dei generali ad ea abutimur, ad quae ab auctore naturae collata nobis non sunt: nihilominus, si liberum arbitrium et concursus Dei generalis ea ratione spectentur, quae ad bonum et malum ipsorum usum ad bonumque ac malum actum moralem indifferentia sunt, simulque attendatur in nostra potestate situm esse uno aut altero modo eis uti, ut ratione virtutis, laudis ac praemii capaces simus, a nostroque libero influxu in unam aut alteram partem provenire, quod illis bene utamur operaque eliciamus moraliter bona, vel illis abutimur et eliciamus opera moraliter mala et peccata: sane quod bene aut male ea opera exerceamus, quae per solam arbitrii nostri facultatem et concursum Dei generalem possumus efficere, in nos ipsos tamquam in*

Bevor Molina diesen, wie der Erfolg gezeigt hat, mißdeutbaren Satz ausspricht, verwahrt er sich gegen jede falsche Deutung, indem er in einem langem Vordersatz („Licet ... non sunt“) nochmals zusammenfaßt, was er vorher über Gottes besondere Mitwirkung zu allen guten Akten ausgeführt hat. Dann beginnt der Nachsatz mit dem Worte „nihilominus“, und damit doch ja niemand meine, dieser Nachsatz stelle die ganze Lehre Molinas über Gottes und des Menschen Anteil am guten und am bösen Werke dar, erklärt er in einem langen Bedingungssatz („si ... ea ratione spectentur ... simulque attendatur ... peccata“), daß er eine Wahrheit aussprechen will, die nur in einer ganz bestimmten Betrachtungsweise zu Recht besteht. Jetzt endlich, nach all diesen Einschränkungen und Kautelen, vollendet er, in der Erwartung, daß niemand ihn mehr mißverstehen kann, den Nachsatz: „sane quod ... est referendum“: Mögen auch die guten Werke durch eine ganz andere Mitwirkung Gottes zustande kommen als die bösen und daher in ganz besonderer Weise Gott zuzuschreiben sein, nichtsdestoweniger muß doch auch Folgendes gelten: „Ob wir die Werke, die wir durch unsern freien Willen und den allgemeinen göttlichen Beistand (Marín-Sola möge dafür einsetzen: „und eine fallible göttliche Vorausbewegung“) tun können, gut oder böse vollbringen, das ist auf uns als die partikuläre und freie Ursache und nicht auf Gott zurückzuführen.“ Dafür beruft Molina sich auf die Väter und insbesondere auf einen Text, der dem hl. Justinus zugeschrieben wurde, in Wirklichkeit aber wohl pelagianisch gemeint ist. Unter den Kautelen, die Molina eben aufgestellt hat, kann er auch diesem Satz einen richtigen Sinn abgewinnen: „Nicht Gott also ist Ursache unserer Tugend und unseres Lasters, sondern unser Vorsatz und Wille.“

Wie gibt Marín-Sola diesen Abschnitt wieder? Er beginnt mit einem Satz aus Molina, der elf Seiten vorher in der Disputatio 32 (S. 185) steht und besagt, daß nicht der „concursum Dei generalis et indifferens“, sondern unser freier Wille entscheidet, ob unsere Handlung gut oder böse werde. Dann springt er auf Disputatio 33 und S. 196 über und fährt mit großem Anfangsbuchstaben fort: „Sane ...“ usw., als ob dieser auf einen so stark verklausulierenden langen Vordersatz folgende kurze Nachsatz die ganze Meinung Molinas wiedergebe. Dann folgen, ebenso isoliert von allen das unrichtige Verständnis ver-

causam particularem ac liberam, et non in Deum est referendum.“ Es folgt das Zitat aus Pseudo-Justinus und seine orthodoxe Deutung durch Molina. Der letzte Satz lautet: „Quibus verbis virtutem nostram et vitium non in Deum, quia vires, quibus ea exercemus, notitiamque naturalem vitii ac virtutis nobis tribuit, sed in nostrum arbitrium nosque ipsos, qui libere in unam aut alteram partem illud flectimus, tamquam in particularem ac propriissimam eorum causam docet esse referenda.“ Man sollte meinen, diese ganze Ausführung müsse M.-S. mit seiner antibañezianischen Erklärung der „vía del mal“ durchaus sympathisch sein.

hütenden Einschränkungen, die krassesten Worte aus Pseudo-Justin: „Atque hoc est quod ... Justinus martyr ... sequentibus verbis aperte docet ...: „Non igitur causa est Deus virtutis nostrae ac vitii, sed propositum nostrum et voluntas...“ Quibus verbis virtutem nostram ac vitium non in Deum ..., sed in nostrum arbitrium nosque ipsos ... docet esse referenda.“ — Die einzige Entschuldigung für eine solche Art, die Meinung des Gegners wiederzugeben, liegt darin, daß Marín-Sola blind seinem Führer Del Prado folgt. Dieser aber kann in Sachen des Molinismus nur in die Irre führen.

Molina soll die Absurdität behaupten, der Mensch könne mehr leisten, als wozu ihn Gott bewegt (II 60 69; III 349). Eine solche Absurdität ist weder Molina noch seinen Anhängern je in den Sinn gekommen. Schon die Disp. 32 zu q. 14, a. 13, aus der Marín-Sola ja zitiert, hätte ihn eines besseren belehren können¹. Wenn die Molinisten eine „*praedeterminatio*“ des freien Willens ablehnen und einen „*concursum indifferens*“ verlangen, so richten sie sich nicht gegen die „*praedeterminatio fallibilis*“ Marín-Solas, sondern gegen die „*praedeterminatio ab intrinseco infallibilis quoad omnia*“ der Bañezianer. „*Concursum indifferens*“ bedeutet nicht, es sei ein vager Konkurs, den der Wille nach Belieben jeden Augenblick zu allem Möglichen benutzen könne. Durch die von Gott als ganz determiniertes Wesen geschaffene „*causa secunda*“ und durch deren von Gott als „*concausa*“ bewirkten ganz determinierten „*actus primus proximus*“ wird auch der „*concursum generalis indifferens*“ recht eingeschränkt und gestattet nur eine Wahl zwischen Handlungen innerhalb eines engen Gebietes. Der *hic et nunc* angebotene *concursum* bietet die Möglichkeit der menschlichen Mitwirkung bis zu einem gewissen Höchstgrade und nicht darüber hinaus. Der Mensch kann durch Nachlässigkeit oder Schlechtigkeit hinter dem zurückbleiben, das vereiteln oder in sein Gegenteil verkehren, wozu Gott ihn durch den angebotenen Konkurs bewegen

¹ „Alioquin ... concedendum esset aliquam esse actionem rationemve formalem actionis, quae non esset a Deo efficienter, sed a sola causa secunda, quod nulla ratione est concedendum“ (S. 186). „Ad tertium dicendum est, aliud esse effectum habere a Deo influente per concursum universalem etiam illud, quo est talis, tamquam a causa partiali, et aliud ex influxu Dei provenire, quod sit talis. Primum concedimus, secundum vero negamus“ (S. 187).

möchte; aber er kann selbstverständlich in keiner Weise darüber hinausgehen. Wenn Marín-Sola dieses mögliche Höchstmaß physischer und moralischer Vollkommenheit, wozu Gott einen bestimmten Willen in bestimmten Umständen fehlbar vorausbewegt, eine „*premoción determinada y determinadísima*“ nennt (I 28 47; II 33), so haben wir nichts gegen eine solche Determination einzuwenden. Die Hauptsache ist nur, daß der Wille einer solchen göttlichen Bewegung gegenüber frei versagen und unter der Wirkung bleiben kann, deren tatsächliches Zustandekommen ihm Gott durch seine Beihilfe ermöglicht hatte, ja sogar die von Gott mit vorausgehendem und daher vereitelbarem Willen beabsichtigte Wirkung in ihr Gegenteil verkehren kann; daß er z. B. den aversativen Akt der Keuschheit zu einem prosekutiven Akt der Unkeuschheit machen kann, um das Beispiel Marín-Solas zu nehmen (III 361 f.). Der Mensch kann sich bei dem gleichen „*concursum oblatum*“ (bzw. bei dem gleichen Anfang durch einen indeliberierten Akt) für das sittlich Gute entscheiden, zu dem Gott bewegt, oder für das sittlich Schlechte, das Gott verbietet, aber zuzulassen bereit ist. Entscheidet der Mensch sich aber frei für das Gute, so ist Gott in ganz anderer Weise Ursache dieses Guten, als er infolge seiner Mitwirkung zum „*materiale peccati*“ Ursache des Bösen ist, wenn der Mensch sich dieses frei erwählt.

Weit mehr gilt das alles in der übernatürlichen Ordnung. Marín-Sola scheut sich nicht, Molina auch für den Heilsakt keine andere Hilfe als einen „*concursum simultaneum*“ und gar einen „*concursum indifferens ad bonum et malum*“ annehmen zu lassen. Versteckt wird das am Schluß der Anmerkung I 32, ganz offen II 60 ausgesprochen. Es ist die Rede von zwei Menschen, die bei gleicher hinreichender Gnade infolge verschieden guter Mitwirkung ein verschieden gutes Werk zustandebringen. Marín-Sola verfißt diese Möglichkeit gegen die Bañezianer und sagt dabei: „Wenn es sich um einen ‚*concursum simultaneum*‘ handelte, indifferent zum Handeln oder Nichthandeln, zum Gut- oder Schlechthandeln, dann würde das Geschöpf, das handelt, mehr tun, als wozu es Gott bewegte, und wenn es gut handelt, viel mehr. In diesem Falle

hätte es etwas, was es nicht von Gott empfangen, und es unterschiede sich selbst im Guten. In diesem Sinn ist der Text des hl. Paulus von einem erdrückenden (aplastante) Wert gegen die Molinisten.“ — Da kann man nur sagen: „Nein, nein und tausendmal nein!“, wie Marín-Sola den Bañezianern gelegentlich mit Recht zuruft (II 43). Gründlicher kann man Molina nicht mißverstehen und verunglimpfen. Er lehrt mit der katholischen Kirche, daß den natürlichen Kräften des Menschen jegliche Befähigung zu einem Heilsakt abgeht und daß daher ein solcher nur in Kraft einer „*gratia praeveniens*“ geschehen kann. Diese erklärt er als eine übernatürliche, moralische und zugleich physische, allerdings (wie auch nach Marín-Sola) tatsächlich fehlbare Vorausbewegung zum übernatürlich Guten. Das von Marín-Sola so siegreich gegen die Bañezianer verteidigte Freisein von innerer Unfehlbarkeit ist das einzige, was die so oft als Schimpfname gebrauchte Bezeichnung „*gratia versatilis*“ in einem wahren Sinne deuten könnte¹. Aber wir unterschreiben aufs Wort, was er gegen die absurde und häretische „*gratia versatilis*“ sagt, die den Molinisten von den Bañezianern nur angedichtet wurde².

Diese Lehre von der „*gratia praeveniens*“ ist in jedem molinistischen Lehrbuch zu finden. Pesch z. B. sagt³: „*Ut autem disputatio recte procedat, valde diligenter notandus est status quaestionis. Neque enim quaeritur, num gratia, quae praecedit liberum consensum voluntatis, sit praemotio physica, a Deo voluntati indita, quae de se*

¹ Nebenbei bemerkt ist nach dem Molinismus jede Gnade, schon bevor sie von Gott beschlossen wurde, von ihm als tatsächlich wirksam oder unwirksam erkannt worden für den Fall, daß er sie beschließen wird. Bei M.-S. fehlt auch diese äußere Unfehlbarkeit, und beschließt Gott somit eine noch „wendbare“ Gnade, während ihr im Molinismus eine solche „Wendbarkeit“ durchaus fehlt. Vgl. S. 547 549.

² Auch von der hinreichenden Gnade des Molinismus gilt: „Es handelt sich nicht um einen *concursum simultaneus*, indifferent zum Handeln oder Nichthandeln, zum Gut- oder Böshandeln, sondern um eine Vorausbewegung, nicht zum Handeln und Guthandeln im allgemeinen, sondern zum Wirken eines bestimmten Guten, mit andern Worten um eine genau so höchst determinierte Vorausbewegung wie die unfehlbar wirksame Gnade, mit dem einzigen Unterschied, daß sie fehlbar, d. h. in ihrem Verlauf durch das Geschöpf behinderbar ist“ (II 60).

³ *Praelectiones dogmaticae* V n. 249.

efficax sit efficacia virtutis ad producendum actum secundum. Hanc esse ipsam nostram doctrinam constat ex iis, quae de natura gratiae actualis et de physico eius influxu diximus. Hoc idem saepe Molina inculcat.“ Es folgt eine Stelle aus Molina¹. Dann heißt es weiter: „Haec utique est praemotio physica. Porro haec praemotio etiam determinat voluntatem hoc sensu, quod eam ex indifferentia passiva transfert in indifferentiam activam, quia ei dat potentiam proxime expeditam et inclinationem ad actum salutarem. Ergo poterit etiam aliquo vero sensu vocari praedeterminatio physica. Sed vocabulum praedeterminationis physicae ex usu habet omnino alium sensum et significat motionem indeclinabilem et irresistibilem, quae infallibiliter determinat actum secundum tum quoad exercitium tum quoad specificationem.“ Marín-Sola hätte sich also leicht überzeugen können, daß die Molinisten in der Lehre von der hinreichenden Gnade in allem Wesentlichen mit ihm übereinstimmen. Doch er hat es leider vorgezogen, die unwahren antimolinistischen Behauptungen, wie sie sich bei den Bañezianern von Geschlecht zu Geschlecht fortschleppen und zuletzt von Del Prado zu bequemen Gebrauch zusammengestellt wurden, unbesehen zu übernehmen. Dabei bekämpft er nicht den Molinismus, sondern eine von den Bañezianern aufgestellte Vogel-scheuche. — Hierhin gehört auch, daß (II 28 f.) die „*premoción versátil*“, die hinreichende Gnade der Molinisten, vom Willen determiniert werden soll. Es ist ein Unsinn, daß der Wille die Gnade determiniere; wohl aber sagen die Molinisten mit Marín-Sola, daß der freie Wille determiniert, d. h. entscheidet, ob mit der zuvorkommenden und helfenden Gnade ein Heilsakt oder aber gegen den Zug der nicht unwiderstehlichen Gnade ein Akt der Ablehnung tatsächlich geschieht. Das sind doch zwei ganz verschiedene Dinge, und Marín-Sola weiß sonst so scharf und glücklich zu unterscheiden.

Wird der allgemeine Konkurs und die hinreichende Gnade des Molinismus so arg mißhandelt, so erfreut die „*scientia media*“ sich keiner besseren Behandlung. Sie ist eben „*absurd*“ (II 48). Zwar wird sie zunächst (II 31 f.) ganz richtig beschrieben. Aber schon bald (II 33 44 48 50) wird den Molinisten die unsinnige Lehre unterschoben, Gott könne nicht etwa bloß die „*futuribilia libera*“, sondern auch ein „*futuro contingente*“ vor dem freien Dekret seines Willens erkennen². Wenn Marín-Sola (II 51) als „*das ewige Fundament*

¹ Concordia q. 14, a. 13, disp. 41 (Pariser Ausgabe S. 239).

² „Wer annimmt, daß irgend ein göttliches Wissen vor dem freien Dekret Gottes auf irgend ein zukünftiges oder futuribles Kontingentes geht, der befindet sich innerhalb der *scientia media* und des Molinismus“ (II 33). Mit Verlaub! Wer das von irgend einem Zukünftigen annimmt, der

des Thomismus gegen den Molinismus“ bezeichnet, daß Gott alles Kontingente auf dem Wege der Kausalität oder des Dekretes erkenne, so scheint das ein wenig passendes Fundament zu sein. Sind doch Thomisten und Molinisten einig, daß Gott alles einmal Wirkliche, also auch alles Zukünftige, in seinen ewigen und ewig aktuellen wirklichen Dekreten erkennt. Ebenso sind sie einig, daß er alles Mögliche nicht in wirklichen Dekreten erkennt, sondern höchstens, wenn man es so ausdrücken will, in möglichen Dekreten seines Willens. In Bezug auf die bedingt zukünftigen kontingenten Akte, die von den wirklich zukünftigen grundverschieden sind, gehen die beiden Schulen auseinander. Die Báñezianer sagen, Gott erkenne diese in subjektiv absoluten, objektiv bedingten Dekreten; die Molinisten können auch sagen, Gott erkenne sie in bedingt zukünftigen Dekreten, verstehen es dann aber so, daß die Bedingung, die das Geschöpf setzen würde, von Gott vor jedem wirklichen Dekret durch die „scientia media“ erkannt wird. Nochmals, bei Molina so gut wie bei irgend einem Thomisten erkennt Gott vor seinem wirklichen Dekret nichts absolut Zukünftiges, weder auf dem Wege der Kausalität, noch auf dem Wege der Ewigkeit. Das Wissen um etwas Wirkliches auf dem bloßen Wege der Ewigkeit ist in der Tat eine Absurdität, wie Marín-Sola (II 48) richtig bemerkt. Aber die „scientia media“ ist etwas ganz anderes. Sie geht eben nicht auf irgend etwas Wirkliches. Anscheinend unausrottbare Mißverständnisse zwingen dazu, solche Selbstverständlichkeiten der molinistischen Lehre immer wieder klarzumachen.

Den Sinn und die Tragweite seiner Ausführungen über die „scientia media“, die er teilweise im wörtlichen Anschluß an Molina brachte

befindet sich nicht im Molinismus, sondern in hellem Unsinn. — „Wenn Gott die zukünftigen kontingenten Dinge in der potentiellen Kraft seiner Dekrete und nicht in seiner aktuellen Verursachung sähe, wenn er sie in seinem Willen und nicht in seinem Wollen sähe, so wäre das kein Wissen post decretum, sondern ante decretum; das wäre ein Wissen in den möglichen oder zukünftigen, nicht in den aktuellen Dekreten; das wäre eine wahrhaftige scientia media, versteckt unter dem Namen von Dekreten“ (II 49 f.). Nein, das wäre keine scientia media, sondern wiederum heller Unsinn. Wie kann man nur uns Molinisten die Behauptung eines solchen Unsinns unterschieben!

(II 31 f.), kann Marín-Sola nicht voll erfaßt haben, da er wenige Seiten später gerade das, was die „scientia media“ von der „scientia visionis“ unterscheidet, daß sie nämlich nicht auf absolut Zukünftiges geht, so gänzlich außer acht läßt. Marín-Sola handelt (II 37 f.) im ganzen Zusammenhang von der göttlichen „scientia visionis“. Da stellt er den selbstverständlichen Grundsatz auf: „Der Weg der Ewigkeit setzt den Weg der Dekrete voraus“ (das bedeutet in seiner Terminologie: Wenn Gott nichts verursachen würde, dann würde er auch in seiner Ewigkeit nichts irgendeinmal Existierendes schauen). Es ist vollkommen unverständlich, wie er diesen Grundsatz „die Burg aus unzerstörbarem Granit, die der Thomismus gegen den Molinismus hält“, nennen kann (II 38 Anm.). Als ob nicht auch nach uns „jede zweite Kausalität verschwände, wenn die erste Kausalität sich zurückzieht“ (II 37).

Eine arge Entstellung des Molinismus ist Marín-Sola auch in der Frage der Kräfte der gefallenen Natur begegnet. Er selbst nimmt mit den strengsten Bañezianern an, daß die gefallene Natur innerlich geringere Kräfte zur Sittlichkeit hat, als die reine Natur haben würde. Die Molinisten aber, so meint er, seien infolge ihrer Lehre von der Gleichheit dieser Kräfte logisch gezwungen, keinen Unterschied zwischen leichten und schwierigen Akten zu machen, sondern dem gefallenem Menschen schlechthin die Möglichkeit zuzuschreiben, das ganze natürliche Sittengesetz zu erfüllen. Zum Schluß (III 334 Anm.) teilt er „der Kuriosität halber“ mit, es fehlten auch nicht „einige Thomisten, wenn auch gering an Zahl“, die „theoretisch der gefallenen Natur die gleichen Kräfte zuzuschreiben scheinen, wie sie die reine Natur haben würde“. Namen nennt er nicht. Er hätte aber an dieser Stelle Cajetan, Dominikus Soto, Medina, Gonet unter denen aufführen können, die überhaupt keinen Unterschied an Kräften und Schwierigkeiten zwischen den beiden Zuständen annehmen, und dazu Álvarez, Goudin, Billuart als solche, die wenigstens keinen in den inneren Kräften gelten lassen. Weitaus die meisten heutigen Thomisten dürften auch in dieser Frage die „doctrina rígida“ verlassen haben, und über die Meinung des hl. Thomas wird im thomistischen Lager selbst gestritten¹.

¹ Siehe zum ganzen P.-M. Schaff O. P., S. Thomas et les rapports de la nature pure avec la nature déchue: RevScPhTh 7 (1913) 71—76.

Doch das nebenbei. Marín-Sola fährt in der genannten Anmerkung fort: „Jene theoretische Lehre hat aber für die Frage, die wir hier behandeln, keinerlei praktische Bedeutung, da diese Thomisten der reinen Natur nicht alle Kräfte einer „natura integra“ zuschreiben, sondern nur die beschränkten Kräfte, die alle andern Thomisten der gefallenen Natur zuerkennen, d. h. die Kräfte für das Leichte und Unvollkommene.“ Diese Sätze haben nur dann einen Sinn, wenn ihr Verfasser sagen will, die Molinisten schrieben der gefallenen Natur die Kräfte der „natura integra“ zu. Da fragt man sich wieder voll Staunen: Wie kann doch nur ein Gelehrter vom Ausmaß eines Marín-Sola zu einer derartigen Ansicht vom Molinismus kommen?

Auch das bekannte Prinzip „Facienti, quod in se est, Deus non denegat gratiam“, muß kurz besprochen werden. Wer mit den ältesten Antimolinisten den allgemeinen Heilswillen Gottes bezüglich der Verworfenen zu einer bloßen „voluntas signi“ macht, ihn Gott bloß „eminenter“ zuschreibt oder ihn bereits bei der Berücksichtigung des „bonum universi“ vor der Voraussicht der persönlichen Sünden aufhören läßt, der hat allerdings Grund, den molinistischen Sinn dieses Grundsatzes zu bekämpfen. Ist er doch gerade ein prägnanter Ausdruck des ernstesten, wirklichen und tätigen allgemeinen Heilswillens. Mit Marín-Sola und den meisten heutigen Thomisten würden wir uns aber leicht darüber verständigen können, wenn nicht die „serenidad y calma“ so leicht verloren ginge, sobald dieses molinistische Prinzip in Sehweite kommt. Sagen wir es also gleich heraus: Der winzige Unterschied zwischen Marín-Solas und unserer Deutung des Spruches reduziert sich darauf, daß er die Betätigung des Heilswillens noch um ein wenig weiter ausdehnt, als wir für beweisbar halten. Marín-Sola sagt: Gott verleiht ausnahmslos jedem Erwachsenen, mag er tun oder nicht tun, was er kann, wenigstens entfernt hinreichende übernatürliche Gnade, mit der er tatsächlich heilsam beten oder sonstige leichte Heilsakte verrichten kann, und wenn er mit dieser Gnade tut, was er kann, dann verleiht ihm Gott unfehlbar von Fall zu Fall die weiteren notwendigen Gnaden, auch die der Rechtfertigung und Beharr-

lichkeit¹. Wir sagen: So ist es im allgemeinen; doch man muß wohl eine kleine Einschränkung anbringen oder die „entfernt hinreichende Gnade“ etwas anders erklären. Es ist möglich, daß ein in Unkenntnis der göttlichen Offenbarung aufwachsender Mensch vom beginnenden Vernunftgebrauch an seine Freiheit so schlecht benutzt und die natürlichen Hilfen, die Gott ihm zur Erfüllung des Naturgesetzes und somit zu einer rein negativen Vorbereitung auf die Heilsgnade als „entfernt hinreichende Gnade“ um Christi willen schenkt, so sehr abweist und mißbraucht, daß er niemals in seinem Leben eine übernatürliche Heilsgnade erhält. Freilich wird Gott, so lange er den Menschen „in statu viae“ läßt, bei gegebener Gelegenheit immer wieder wenigstens mit jenen „entfernt hinreichenden Gnaden“ beginnen, und er ist bereit, dem Menschen Heilsgnade zu geben, wenn er aufhört, das Hindernis zu setzen. Unter Umständen wird Gott übernatürliche Gnade, die zu einem Heilsakt unmittelbar hinreicht, auch einem ganz schlechten Menschen verleihen. Doch bietet die göttliche Offenbarung keinen genügenden Grund, letzteres als unfehlbar geschehend zu versprechen. Die Unfehlbarkeit, die im andern Falle vorliegt, wo der Mensch mit natürlichen Kräften und Hilfen das Seinige tut, leiten die Molinisten ebensowenig wie ihre Gegner von einer inneren Verbindung der Ursächlichkeit oder irgend eines positiven Einflusses zwischen dem natürlich guten Werk und der Heilsgnade ab, sondern einzig und allein aus dem ganz gratuiten Heilswillen Gottes, der dies um Christi willen versprochen hat.

Das „pactum“ zwischen Gott und Christus, von dem Molina redet (III 393 Anm.), stellt in keiner andern Weise eine unfehlbare Verbindung zwischen Natur und Gnade her, als dies durch den allgemeinen Heilswillen Gottes auch nach Marín-Sola geschieht (vgl. I 25); nur geht letzterer etwas weiter als wir. Nach ihm hat der Heilswille Gottes die unfehlbare Verbindung (ein „post hoc“, kein „propter hoc“) zwischen der Heilsgnade und irgend welchem natürlichen Wirken, sei es sittlich gut oder böse, hergestellt; wir dagegen sind mit der unfehlbaren Verbindung der Gnade und des sittlich guten Wirkens zufrieden. Es ist aber bei uns ebenso rein ein „post hoc“ als bei unserem Gegner. Wir verfechten, daß Gottes Heilswille eine unfehl-

¹ Siehe S. 536 546.

bare Beziehung geknüpft hat zwischen guter Freiheitsbetätigung und Gnade. Marín-Sola will diese unfehlbare Beziehung auch auf die schlechte Freiheitsbetätigung ausdehnen. Wir haben gar nichts gegen eine solche Ausdehnung seiner „tröstlichen“ Lehre (I 31), vorausgesetzt, daß er sie beweisen kann. Ripalda, gewiß ein guter Molinist, stimmt hier mit Marín-Sola überein und geht noch weiter, da er jeden sittlich guten Akt durch Heilsgnade zum Heilsakt werden läßt. Aber wir glauben auch in dieser Frage den Grundsatz, den Marín-Sola oft so glücklich verwendet, gelten lassen zu müssen: Der Mensch kann in Sachen seines Heils aus sich nichts Positives leisten, wohl aber sehr vieles durch frei gesetzte Hindernisse verderben. Er wolle uns diese Anwendung um so eher gestatten, als er zu unserer Freude den Begriff einer durch natürlich gute Akte geschehenden „preparación puramente negativa“ auf die Rechtfertigung anerkennt (III 354). Soll dieser Begriff einen Sinn haben, dann muß doch wohl gelten: Wo durch die Schuld des Willens eine solche rein negative Vorbereitung fehlt, da sind nicht alle Wirkungen des allgemeinen Heilswillens ebenso unfehlbar zu erwarten, als wo sie geleistet wird. Das und nichts mehr bezeichnet der von den Thomisten so entrüstet zurückgewiesene „molinistische Sinn des Prinzips ‚Facienti . . .‘“.

Wir unterschreiben also Marín-Solas Worte (I 29): „Daraus, daß Gott demjenigen, der einer früheren Gnade kein Hindernis bereitet hat, immer eine weitere Gnade verleiht, folgt nicht, daß das Nicht-Hindern Ursache oder Grund der Gewährung der neuen Gnade sei“, und wir glauben, daß dieser Satz auch von der „negativen Vorbereitung“ auf die erste Gnade gilt. Wir stimmen zu, wenn er weiter sagt: „Auch folgt daraus nicht, daß das Nicht-Hindern wenigstens eine ‚condicio sine qua non‘ sei; denn auch wenn das Hindernis gesetzt ist, kann Gott es beseitigen.“¹

Es bleibt noch einzugehen auf die schiefe Darstellung der molinistischen Prädestinationslehre. Marín-Sola sucht auszuführen (III 379 ff.), daß der Molinismus die Gratuität der endlichen Beharrlichkeit und der Vorausbestimmung nicht genug wahre. Nach dem System Molinas könne der Mensch allein mit Bewegungen und Gnaden der generellen übernatürlichen Vorsehung, also mit bloß hinreichenden Gnaden tatsächlich ausharren. Nach jedem Thomisten und Augustinianer dagegen werde der Mensch nie und nimmer tatsäch-

¹ Die ganze Lehre vom molinistischen Sinn des behandelten Prinzips und von der allein zulässigen „praeparatio pure negativa“ durch die guten Werke der natürlichen Ordnung findet man überaus klar und scharf ausinandergesetzt bei Blasius Beraza S. J., *Tractatus de gratia Christi* (Bilbao 1916) n. 377—395.

lich beharren ohne die ganz spezielle Vorsehung, die Prädestination heißt, ohne die ganz spezielle und ganz speziell gratuite Gnade, die endliche Beharrlichkeit heißt. Für Molina sei zwar die generelle übernatürliche Vorsehung mit ihren hinreichenden Gnaden vollständig gratuit; aber, wenn sie einmal vorausgesetzt wird, dann sei es der Mensch selber, der die zur Seligkeit hinreichende Gnade in die zur Seligkeit wirksame Gnade und die generelle übernatürliche Vorsehung in eine spezielle oder prädestinative übernatürliche Vorsehung umwandelt (III 380).

Wir glauben im ersten Teil gezeigt zu haben¹, daß gerade Marín-Sola diesem unzulässigen Minimismus nicht entgegen kann. Aber gegen die Behauptung, daß Molina sich seiner schuldig mache, können wir nicht scharf genug Einspruch erheben. Wer das sagt, hat eben das Wesen des Molinismus nicht verstanden. Es ist ganz falsch, Molinas Lehre mit dem Satz wiederzugeben: „Bevor Gott die hinreichende Gnade beschloß, sah er ihren endlichen Ausgang voraus, aber er verursacht ihn nicht; der Unterschied zwischen der generellen Vorsehung und der endlichen Beharrlichkeit oder Vorausbestimmung, der Übergang von dem einen zum andern, ist für Molina eine Frage des Vorauswissens, nicht der Kausalität“ (III 380). Das Vorauswissen, das hier in Frage steht, ist doch die „scientia media“. Aber was zeigt die denn für einen Ausgang? Überhaupt nicht einen, sondern die aller verschiedensten Ausgänge. Sie zeigt für Petrus und Judas und für jedes Geschöpf viele Ausgänge mit endlicher Beharrlichkeit und Seligkeit, aber ebenso gut viele Ausgänge mit endlicher Unbußfertigkeit und Verdammung. Die „scientia media“ geht eben jedem wirklichen Dekret Gottes voraus und zeigt noch nichts absolut Zukünftiges, sondern nur was in allen möglichen Fällen mit allen möglichen hinreichenden Gnaden bei jedem möglichen Willen geschehen würde; und da gibt es bei jedem geschöpflichen und somit wesentlich defektiblen Willen manche Fälle, in denen er versagen würde, wie anderseits manche Fälle, in denen er mitwirken

¹ S. 545 ff.

würde. In allen diesen bedingt zukünftigen Fällen wäre die Entscheidung ganz in der Hand des freien Willens. Aber wohl gemerkt: „wäre“, „würde sein“. Bislang gibt's noch kein „wird sein“, gibt's noch nicht einmal einen sein werdenden Petrus und Judas, geschweige denn einen Petrus, der sich selber selig machen, und einen Judas, der sich selber verdammen wird. Es gibt bloß einen möglichen Petrus und einen möglichen Judas, die sich alle beide in vielen möglichen Fällen durch Mitwirkung mit möglicher hinreichender Gnade selig machen oder durch Widerstand gegen mögliche hinreichende Gnade in die Hölle bringen würden.

Wer macht nun aus dem „möglich“ ein „wirklich“ und aus dem „würde“ ein „wird“? Gott, der frei eine ganz bestimmte Ordnung von hinreichenden Gnaden auswählt, während er ebenso gut jede andere Ordnung wahrhaft hinreichender Gnaden auswählen könnte. Durch seine freie Gnadenwahl entscheidet Gott, daß Petrus selig wird (durch Betätigung seines freien Willens und wegen seiner Verdienste) und daß Judas verdammt wird (und zwar durch die Schuld seines Willens und wegen seiner Mißverdienste). Hätte Gott anders entschieden, so wäre Petrus wegen seiner Sünden verdammt und Judas wegen seiner Verdienste selig geworden. Hätte er noch anders gewählt, so wären beide selig geworden, und hätte er wieder anders gewählt, so wären beide verdammt worden. Die ganz freie und gratuite Wahl Gottes schenkt allen Menschen, auch Judas, wahrhaft hinreichende Gnaden, aber Petrus mit allen andern von Gott Auserwählten außerdem die endliche Beharrlichkeit und die Seligkeit. Die Gnade ist tatsächlich wirksam, weil Petrus mitwirkt, und eine andere Gnade ist unwirksam, weil Judas nicht mitwirkt. Aber daß Petrus keine unwirksame Gnade hat wie Judas, das verdankt er der speziellen und ganz gratuiten Gnadenwahl Gottes. Diese stellt eine unendliche Bevorzugung des einen vor dem andern vonseiten Gottes dar, eine Bevorzugung, die gerade über die Beschlüsse der allgemeinen Vorsehung oder des allgemeinen Heilswillens hinausgeht. Richtig müßte Marín-Sola sagen: Nach Molina ist die Prädestination zur hinreichenden Gnade ein gratuites Geschenk für alle; die Prädestination zur wirksamen Gnade, zur Be-

harrlichkeit und Seligkeit ein weit größeres Geschenk von viel speziellerer Gratuität allein für die Auserwählten.

Diese Gedankengänge sind nicht eben leicht¹; aber wer einmal in sie eingedrungen ist, wird uns gern zustimmen in dem, was wir bereits am Schluß des ersten Teiles sagten: Die Anwendung des göttlichen Erkennens der bedingt zukünftigen freien Handlungen zur Erklärung der Gnadenwahl war geradezu ein genialer Gedanke. Ohne sie führt jeder Ver-

¹ M.-S. hat sie sich offensichtlich nicht gründlich genug überlegt. Das beweist unter anderm die Art, wie er einen Text Molinas, der sie zum guten Teil ausspricht, anführt (III 381 Anm.). Diesmal bringt er zwar keinen verstümmelten Text, aber er unterstreicht andere Worte als die, worauf es ankommt. Die zwei Sätze (Conc. q. 23, a. 4, disp. 1, membr. 13 conclusio; Par. Ausg. S. 545) lauten: „Quod Deus hunc ordinem auxiliorum et ceterarum rerum, in quo praevidebat tum quosdam adultos pro sui arbitrii libertate, tum quosdam parvulos sine sui arbitrii libertate perventuros in vitam aeternam, reliquos vero minime, potius elegerit, quam quemcunque alium, in quo res aliter evenisset, atque adeo quod electione potius huius ordinis quam alterius hos praedestinaverit potius quam illos, nulla fuit causa aut ratio ex parte praedestinatorum, sed id totum in liberam Dei voluntatem referendum est. Quod vero electio huius ordinis rationem habuerit praedestinationis comparatione horum adultorum et non illorum, ratio seu condicio ex parte adultorum, a qua id pendebat, fuit, quod pro sua innata libertate hi et non illi ita per suum arbitrium essent cooperaturi, ut ad terminum viae in gratia pervenirent Deusque altitudine sui intellectus id praeviderit.“ In diesem Abschnitt, der Molinas Meinung kurz zusammenfassen soll, enthält der erste Satz den Grund für die besondere Gratuität der Auserwählung, der zweite den Grund für die Vereinbarkeit dieser Lehre mit der Freiheit und Verantwortlichkeit des Menschen. M.-S. ist nun in dem zweiten Satz überaus freigebig mit einfachen und doppelten Unterstreichungen. Dagegen wäre nicht viel einzuwenden, wenn er auch die Wahrheiten, die der erste Satz hervorzuheben bestimmt ist, entsprechend gekennzeichnet hätte. Aber da unterstreicht er bloß die Worte, auf die es in diesem ersten Satze gar nicht ankommt, die nur der größeren Genauigkeit halber hinzugesetzt werden, sonst aber dem Gedankenkreis des zweiten Satzes angehören, die Worte nämlich: „praevidebat“ und „pro sui arbitrii libertate“. In Wirklichkeit haben den Ton in diesem Satze: „hunc ordinem . . . potius elegerit quam quemcunque alium“, „electione potius huius ordinis quam alterius“, „nulla fuit causa aut ratio ex parte praedestinatorum, sed id totum in liberam Dei voluntatem referendum est.“ M.-S. muß den ersten Satz recht unaufmerksam gelesen und niedergeschrieben haben; sonst hätte er doch nicht verkennen können, daß er das ausdrückliche Gegenteil von dem besagt, was im Text als Lehre Molinas ausgegeben wird. Molina lehrt hier aufs klarste, daß die Prädestination nicht eine Sache des bloßen Vorauswissens, sondern der freien Gnadenwahl Gottes ist.

such entweder zum Semipelagianismus, der die besondere Gnadenwahl leugnet, oder zum Jansenismus und Calvinismus, die dem Menschen die Freiheit absprechen. Aber noch einmal: Nicht das Vorherwissen macht bei Molina die Prädestination aus, wie Marín-Sola behauptet, sondern das ganz frei auswählende Dekret, dem die voranleuchtende „scientia media“ die prädestinative Wahl ermöglicht.

Das Ergebnis unserer Prüfung dürfte sein: Als gründlicher Kenner des Thomismus hat Marín-Sola überzeugend nachgewiesen, daß der Báñezianismus keineswegs gleichbedeutend mit dem Thomismus, sondern nur eine ganz besondere, aus der Gegnerschaft zum Molinismus verständliche Ausprägung des thomistischen Systems ist, die schon bald mit mehr oder weniger Konsequenz wieder aufgegeben oder gemildert wurde, weil sie eben in ihrer starren Härte logisch zu unkatholischen, jansenistischen und kalvinistischen Lehren führt. Der Versuch, den Marín-Sola seinerseits entgegenstellt, wahrt zwar aufs klarste den allgemeinen Heilswillen Gottes und die wahrhaft hinreichende Gnade, ist aber verfehlt, weil er für manche Heilsakte noch jenen Begriff der innerlich unfehlbar wirksamen Gnade beibehält, der mit wahrer Wahlfreiheit unvereinbar ist, und ferner das Problem der göttlichen Gnadenwahl nicht löst, sondern leugnet, indem er die besondere Gratuität der Auserwählung zum Glauben, zur Rechtfertigung, zu guten Werken und zur Seligkeit tatsächlich aufhebt. Die einzig mögliche Lösung durch die äußere Unfehlbarkeit, welche die göttliche „scientia media“ verleiht, verschließt er sich, da er ohne genaues Quellenstudium aus báñezianischen Vorurteilen den Molinismus als absurd ablehnt. Das Bild, das er von diesem System entwirft, kann nur ein Zerrbild genannt werden. Zum Schluß sei der Wunsch ausgesprochen: Möge Marín-Sola entweder in dem angekündigten Werke, dem wir mit Spannung entgegensehen, die Ausführungen über den Molinismus auslassen oder, was noch besser wäre, sich zuvor eine ähnlich gründliche, auf selbständigem Quellenstudium beruhende Kenntnis des Molinismus verschaffen, wie er sie ohne Frage vom Thomismus besitzt.

Kleine Beiträge

Lehramtliche Äußerungen der Kirche

Die Enzyklika „*Rite expiatis*“ (vom 30. April 1926. AAS 18 [1926] 153—175)
„*De sancto Francisco Assisiensi septingentesimo ab eius obitu*
exeunte anno“

Der hl. Franz von Assisi, der Patron der „katholischen Aktion“, soll nach dem ausdrücklichen Wunsche unseres Heiligen Vaters Pius' XI. dem Volke dargestellt werden als der christliche Heilige, da es wohl keinen gibt, „in quo Christi Domini imago et evangelica vivendi forma similior, quam in Francisco, atque expressior eluxerit“ (154), in Wahrheit „*magni regis Praeco*“ und „*alter Christus*“ (154). Als solcher wurde er schon von seinen Zeitgenossen gefeiert. Seine Sendung ist nicht erloschen; allumfassend gilt sie auch unserer Zeit in religiöser und sozialer Beziehung. Diesen franziskanischen Geist, „qui ab evangelico spiritu atque habitu nihil prorsus abest ac distat“ (155), im christlichen Volk neu zu wecken, ist die Absicht des Papstes.

I. Der geschichtliche Rückblick (155—172) legt die religiös-sittlichen Zustände der Zeit dar, als Franz lebte (155 ff.), sein Leben und seine Berufung (157 f.), seine Tugenden, vor allem Armut (158 ff.), Demut (160 ff.), kindliche Ergebenheit und Gehorsam, die er als „*vir catholicus et apostolicus*“ der Kirche und ihren heiligen Gewalten gegenüber übte (162 f.), seine durch heilige Bußstrenge geschützte Keuschheit (164 f.) und als aller Wurzel die glühende Liebe zu Gott und zum Nächsten (165). „*Libuit, Venerabiles Fratres, in hac quasi contemplatione altissimarum virtutum aliquanto morari diutius, quia, per haec quidem tempora, plurimi, quos laicismi pestis infecit, heroas nostros germana sanctitatis luce ac gloria exuere consueverunt, ut eos ad naturalem quandam praestantiam inanisque cuiusdam professionem religiositatis deprimendo, tamquam de disciplinarum optimarumque artium processu, de beneficentiae institutis, de patria sua, de universo hominum genere praeclare meritos dumtaxat praedicent atque extollant*“ (165 f.). Dem segensreichen Wirken des Heiligen als Prediger und Ordensstifter (166 ff.), nicht zuletzt seinem Weiterwirken durch den Dritten Orden (167 ff.), folgte die stete und allgemeine Verehrung auch in unserer Zeit (169 ff.), allerdings aus verschiedener Einstellung heraus. Man feiert den Dichter, den Liebhaber der Natur, den Wohltäter Italiens, den großen Menschenfreund. „*Vera ista quidem, at minora, at probe intellegenda: quae qui aut praecipue ante oculos proposita habeat aut ad suae excusationem mollitudinis, ad sua opinionum commenta vel ad sua studia fulcienda detorqueat, iam is vera Francisci lineamenta corrumpat...* Qui, cum esset Praeco magni Regis, eo spectavit ut homines ad evangelicam sanctitatem et

crucis amorem conformaret, minime vero ut florum et avium et agnorum et piscium et leporum tantummodo cupitores et amantes efficeret. . . . Ii, alioquin, omnes, qui minoribus hisce Assisiensis laudibus, non sine aliquo pietatis sensu, delectantur et saecularia sollemnia provehere amanter contendunt, utinam, quemadmodum sunt Nostro digni praeconio, ita ex hac ipsa eventi faustitate ad germanam maximi huius Christi imitatoris imaginem subtilius dispiendam atque ad aemulanda charismata meliora plurimum capiant incitamenti“ (170 bis 172).

II. Die Feier des Gedächtnisses soll vor allem in der Nachahmung bestehen (172 ff.), zu der zunächst seine zahlreiche Ordensfamilie berufen ist: der Erste Orden in seinen drei Zweigen, der „mystische Weinberg“, den Franziskus pflanzte (173), der Gebetsorden der hl. Klara, und die Mitglieder des Dritten Ordens, seien sie zu religiösen Genossenschaften zusammengeschlossen, oder mögen sie in der Welt leben (173 f.). „Qui nondum dederint, dent praeclarae eiusmodi militiae, vobis suasoribus, hoc anno nomen“ (174). Sie alle sollen mithelfen am apostolischen Werk des heiligen Patriarchen von Assisi.

De auctoritate theologica S. Thomae Aquinatis

P. R. Schultes O. Pr. wendet in seinem Buche „De Ecclesia Catholica“ (vgl. die Besprechung S. 582 ff.) mit Recht der Lehrautorität des hl. Thomas besondere Aufmerksamkeit zu. Im Artikel 73 (S. 693—704) beantwortet er folgende Frage: „Cuius auctoritatis, cuius certitudinis est, et quomodo tenenda est a theologis aliqua doctrina ex eo proprie quod probatur esse S. Thomae Aquinatis?“ (693). Die Antwort ist in folgenden Conclusiones (aus in den vorhergehenden Artikeln aufgestellten Grundsätzen über die Autorität der Kirchenlehrer: 659 ff. und Theologen: 680 ff.) ausgesprochen: I. „Doctrina quaedam ex eo quod tenetur a S. Thoma, non est de fide tenenda neque materialiter neque formaliter.“ II. „Doctrina S. Thomae non habet eam auctoritatem ut tamquam theologicæ certa sit tenenda.“ Das „iudicium definitivum ac infallibile circa doctrinam S. Thomae“ (694) sei das in der Erhebung zum Kirchenlehrer enthaltene allgemeine Urteil, daß sein Lehrsystem der Offenbarung entspreche und diese in vorzüglicher Weise darstelle (694). Dieses Urteil gilt von allen Kirchenlehrern. Die vielfachen besondern („speciales“) Bestätigungen und Empfehlungen der Lehre des hl. Thomas sind keine endgültigen Entscheidungen, weil sie nicht die Verpflichtung auflegen, eine seiner Lehren als sicher zu halten — „aliquam doctrinam ut certam tenere“ (694).

Diese beiden negativen Sätze werden, was ihren Inhalt angeht, wohl keinen Widerspruch finden. Auffallen aber muß es, daß es dem Verfasser notwendig erschien, Conclusio I ausdrücklich aufzustellen, da doch seine Ausführungen über den Gegenstand der „fides theologica“ die gegenteilige Meinung durchaus ausschließen; es gibt wohl

auch keinen Theologen, der diese hielte. Vielleicht aber sollen die beiden ersten Conclusiones der dritten den Weg bereiten, die allerdings stärksten Bedenken unterliegt: III. „*Doctrina S. Thomae in rebus fidei et morum tuto teneri potest ac debet, assensu simplici, relicta etiam sententia opposita alterius scholae vel doctoris*“ (694). Diese Conclusio entbehrt der Begründung und läßt sich mit der von Pius XI. in der Enzyklika „*Studiorum ducem*“ bestätigten und geforderten Freiheit für die verschiedenen theologischen Schulen nicht vereinigen. Die Fassung: „*doctrina S. Thomae in rebus fidei et morum*“, d. h. „*quae ab eo proprie asseritur (non tantum dubitative vel opinative proponitur), et maxime quae ad corpus vel systema doctrinae S. Thomae pertinet*“ (695), ist zu unbestimmt und zu weit. Zu weit geht auch die Forderung: „*teneri debet*“, in dem Sinn, „*ut secundum regulas theologicas teneri possit ac debeat, ut e contrario qui eam non tenuerit, contra regulas theologicas vigentes peccet*“ (695), ausgenommen den Fall, daß für die gegenteilige Ansicht wenigstens „*rationes stringentes theologicae sive ex Sacra Scriptura sive ex traditione desumptae*“ (695) vorliegen. Als solche gelten aber nicht „*doctrina opposita scholae vel doctoris alterius*“ (695). Der Beweis für diese Aufstellung soll aus der „*approbatio specialissima*“ der Lehre des Heiligen, also aus der Ansicht und Absicht des kirchlichen Lehramtes folgen; angeführt werden die „*approbationes*“ fast aller Päpste seit Thomas, CIC 1366, § 2; „*praxis Ecclesiae quae sc. ipsa doctrinam S. Thomae sequitur eamque suam fecit*“ (696). Insbesondere werden dann die Empfehlungen Pius' X., Benedikts XV. und Pius' XI. angeführt (696 ff.).

Die Tatsache der „*approbatio specialissima*“ steht fest; kein Theologe und kein Kirchenlehrer ist solcher Auszeichnung seitens der Kirche gewürdigt worden wie der hl. Thomas, der „*Doctor Communis*“, wie unser Heiliger Vater ihn in seiner Thomas-Enzyklika nennt. Die einzigartige Ehrung, die in dem angezogenen Kanon des kirchlichen Gesetzbuches ausgesprochen wird, ist der Niederschlag der Verehrung der früheren Jahrhunderte wie der Jetztzeit. Damit ist der hl. Thomas als Führer anerkannt und in wirksamer Weise für alle katholischen Schulen aufgestellt. In der Tat gibt es wohl auch keine Richtung innerhalb der katholischen Theologie, die sich dieser Führerschaft entzieht. P. Schultes selbst hat das für die Gesellschaft Jesu anerkannt in dem kritischen Bericht über das von Pater General W. Ledóchowski verfaßte, für die Stellung der Gesellschaft Jesu zum hl. Thomas maßgebende, durch die höchste Autorität Benedikts XV. bestätigte Rundschreiben „*De doctrina S. Thomae magis magisque in Societate fovenda*“ (vgl. ZKathTh 42 [1918] 207 ff.). In seinem gleichbetitelten Aufsatz (Katholik 98 [1918 II] 1 ff.) erklärt sich P. Schultes mit den Richtlinien und Grundsätzen einverstanden. „Auch die Thomistenschule, der Predigerorden nicht ausgenommen, verstehen und vertreten keine andere Autorität des hl. Thomas“ (8), wenn auch Unterschiede

seien in der Art und Weise, wie die einzelnen Schulen dem Aquinaten folgen; so zwischen dem Predigerorden und der Gesellschaft Jesu (14 f.). „Schulunterschiede“ erkennt er ausdrücklich als berechtigt an (12 f.). Sollen diese nur zu Recht bestehen in Fragen, in denen „sententia S. Thomae fuerit incerta vel ambigua vel desideratur“ (De Ecclesia 698)?

In diesem Zusammenhang beruft sich Schultes auf die Worte der Enzyklika „Studiorum ducem“ vom 29. Juni 1923 (AAS 15 [1923] 309 ff.) über die Freiheit der theologischen Schulen.

Die Worte sind folgende: *Scilicet inter amatores S. Thomae, quales omnes decet esse Ecclesiae filios qui in studiis optimis versantur, honestam illam quidem cupimus iusta in libertate aemulationem unde studia progrediuntur, intercedere, at obtrectationem nullam, quae nec veritati suffragatur et unice ad dissolvenda valet vincula caritatis. Sanctum igitur unicuique eorum esto quod in Codice iuris canonici praecipitur . . . atque ad hanc normam ita se omnes gerant ut eum ipsi suum vere possint appellare magistrum. At ne quid eo amplius alii ab aliis exigant, quam quod ab omnibus exigit omnium magistra et mater Ecclesia: neque enim in iis rebus, de quibus in scholis catholicis inter melioris notae auctores in contrarias partes disputari solet, quisquam prohibendus eam sequi sententiam quae sibi verisimilior videatur“ (AAS I. c. 323 f.).*

Sinn und Absicht dieser Worte scheinen klar; einen zuverlässigen Kommentar besitzen wir überdies in der Rede des Kardinals Ehrle vom 10. März 1924¹, die über die Stellung des hl. Thomas vom Standpunkt der Geschichte aus handelt und sich ausdrücklich auch mit der Enzyklika Pius' XI. befaßt:

„Zum Schluß verdienen unsere ganz besondere Aufmerksamkeit auch die sehr beredten Worte, mit welchen der glücklich regierende Papst Pius XI., alles von seinen Vorgängern über diese Sache Gesagte bestätigend, allen katholischen Schulen eine derartige Nachfolge des heiligen Lehrers in seiner Methode und seinen Prinzipien einschärft, daß sie ihn in aller Wahrheit ihren Führer nennen können. Aber er will wie seine Vorgänger, daß diese Nachfolge für einen sowohl den Lehrern wie auch, innerhalb der gebührenden Schranken, den Schülern wohlthätigen und ehrenhaften Wettstreit Raum lasse. Diese angemessene Freiheit will er ausgedehnt wissen auf alle Lehren, welche unter den angesehenen Autoren der verschiedenen Schulen immer strittig gewesen sind“ (ZKathTh a. a. O. 26).

Mit diesen Ausführungen stimmt die Erklärung überein, in der Bischof Janssens, der Vorsitzende des ersten Thomistenkongresses zu Rom (15.—20. April 1925), unter dem Beifall der Teilnehmer die Stellung zum hl. Thomas grundsätzlich aussprach; sie erfolgte auf die von P. S. Szabó O. Pr. eingebrachte *Propositio II*: „Fundamentum

¹ Osservatore Romano vom 10./11. März 1924. Die wichtigsten Stellen hat in deutscher Übersetzung zusammengestellt P. Gächter, Die Bedeutung des ersten Thomistenkongresses in Rom 1925 (ZKathTh 50 [1926] 4—26); dort finden sich auch die Hinweise auf andere Äußerungen Kardinal Ehrles.

omnis congressus philosophici thomistici sunt 24 propositiones a Sancta Sede approbatae et praescriptae, a quibus in publicis sessionibus in thesi recedere nemini licet“ (Angelicum 2 [1925] 338 f.). Gemeint sind die 24 von der S. Congregatio de Seminariis et de Studiorum Universitatibus aufgestellten (AAS 6 [1914] 383 ff.) und als „tutae normae directivae“ erklärten (AAS 8 [1916] 156 f.) Thesen. Die Akten des Kongresses berichten wie folgt:

„Absoluta Voti propositione, Exmus D. Janssens, qua Conventus praeses, haec duo profert, quae tanto plausu excipiuntur ut mens communis Congressus iure haberi possint: 1. summa devotione atque incondicionado assensu directiones Sanctae Sedis de doctrina S. Thomae fideliter sequenda ab omnibus recipi; 2. pari animi docilitate monita pontificia acceptari de iusta disputandi libertate in iis de quibus disputari licet, quae inter catholicos semper viguit, sancte retinenda.“ (Acta primi Congressus Thomistici Internationalis 310; vgl. ZKathTh a. a. O. 7.)

Damit war das Votum Szabós abgelehnt (vgl. ZKathTh 50 [1926] 7).

Dieser Stellungnahme entspricht die Praxis der Kirche in Vergangenheit und Gegenwart. Es möge genügen, auf die Zeit der neueren Scholastik im 16. und 17. Jahrhundert hinzuweisen mit ihrem Wettbewerb der verschiedenen Schulen, auch derer, die dem hl. Thomas als Führer folgten. An den spanischen Universitäten wie an denen des Kirchenstaates bestanden bis gegen Ende des 18. Jahrhunderts neben den Lehrstühlen des hl. Thomas andere, auf welchen die Lehre des Skotus und der Nominalisten vorgetragen und erläutert wurde¹. Die oben erwähnten Bestimmungen Benedikts XV. und Pius' XI. sind also nichts Neues und Fremdes, sondern der Ausdruck der vom Heiligen Stuhl in Bezug auf die Meinungsverschiedenheiten der theologischen Schulen von jeher eingenommenen Stellung. Diese kommt auch in der Approbation der in den verschiedenen Orden und Schulen zu befolgenden Lehren und Lehrer zum Ausdruck. Es genüge, auf zwei Beispiele aus neuester Zeit hinzuweisen. In den am 26. August 1921 von der S. Congregatio de Religiosis gutgeheißenen „Regula et Constitutiones Generales Fratrum Minorum“ lesen wir: „In doctrinis philosophicis et theologicis scholae Franciscanae ex animo inhaerere studeant, ceteros scholasticos, Angelicum praesertim Doctorem D. Thomam, catholicarum scholarum coelestem patronum, magni faciant“ (Reg. 277). Gleiches Recht und gleiche Pflicht ist der Gesellschaft Jesu zugesprochen. Es seien zum Belege die Worte Benedikts XV. herausgehoben, in denen er das oben erwähnte Rundschreiben des Pater Generals W. Ledóchowski „De doctrina S. Thomae magis magisque in Societate fovenda“ bestätigt:

„Quo quidem in iudicio (quem ad modum oporteat a Sancti Thomae doctrinis esse) recte Nos te sensisse arbitramur, quum eos putasti Angelico

¹ Vgl. F. Ehrle, Grundsätzliches zur Charakteristik der neueren und neuesten Scholastik (Freiburg 1918) 17 ff.

Doctori satis adhaerere, qui universas de Thomae doctrina theses perinde proponendas censeant, ac tutas ad dirigendum normas, nullo scilicet omnium amplectendarum thesium imposito officio. Eiusmodi spectantes regulam, possunt Societatis alumni iure timorem deponere ne eo quo par est obsequio iussa non prosequantur Romanorum Pontificum, quorum ea constans sententia fuit, ducem ac magistrum in theologiae et philosophiae studiis Sanctum Thomam haberi opus esse, integro tamen cuique de iis in utramque partem disputare de quibus possit soleatque disputari. Haec si fiant, illa certe summopere probanda consequentur bona, ut, quum fratrum caritas ab offensione custodiatur, tum debita in Vicarium Christi observantia venerationeque vigeat; quae quidem, si nulli non praecepta christiano est, at vero peculiari quodam officio censenda est Societatem Iesu perstringere. Nos autem, compositis dissidiis additisque cognitioni veri animis, non modo sacrarum disciplinarum exstituram inde progressionem speramus, verum etiam Sodalitatem ipsam, tam bene de Ecclesia meritam, profecturam, exemploque et Angelici Doctoris asseclis et caritatis divinae studiosis futuram confidimus“ (ZKathTh 42 [1918] 206 f.).

In diesen Worten kommt beides zum Ausdruck: die Gefolgschaft des „Doctor Communis“ und die Freiheit der Schulen, die ihn zum Führer erwählten. Allen soll der hl. Thomas Führer sein in seiner Forschungsmethode, in der Klarheit seines Lehrvortrages und in jenen Lehrmeinungen, die zum Gemeingut der Schulen geworden sind¹. Aber innerhalb der freien Meinungen möge ein friedlicher Wettstreit der Schulen und Theologen die heilige Wissenschaft fördern, in gegenseitiger Achtung und Liebe, in genauer Abgrenzung dessen, was Lehre der Kirche und was Meinung der Schule ist, was dem Schulbetrieb dient und der Forschung nützt, in Gehorsam gegen die Leitung der Kirche. Sie ist aller Lehrerin und Führerin; sie kann allein allgemein verbindliche Richtlinien aufstellen, beurteilen, verurteilen, billigen und loben und vorschreiben. Die einzelnen Schulen aber und Richtungen und Meinungen sollen nicht mehr voneinander verlangen, mahnt Pius XI., als die Kirche verlangt, und sollen sich hüten vor jedem Werturteil, das der von Pius XI. verbotenen „obtrectatio“ ähnlich sähe. So dient die Wahrheit der Liebe und die Liebe der Wahrheit, und beide der heiligen Kirche und damit Jesus Christus.

Diesem Wunsche des Heiligen Vaters gab Chr. Pesch Ausdruck in der vierten Auflage des fünften Bandes seiner *Praelectiones* (1916) am Schlusse des Anhangs, der den geschichtlichen Verlauf des Gnadenstreites skizziert (346 ff.): „In cursu quidem theologiae haec quaestio suo loco tractanda est. Sed extra scholam hac nostra aetate sunt aliae doctrinae multo maioris momenti ad quas defendendas omnes theologos catholicos conspirare convenit; et sunt errores periculosissimi, in quibus evertendis milites Ecclesiae omnes consociare foedus debent. Pro sancta Dei civitate in hac terra militante ibi maxime unitis viribus pugnandum est, ubi hostium impetus gravius urget.

¹ F. Ehrle, Grundsätzliches 21 ff.

Pace obtenta ad amabilia intra muros certamina redire licebit“ (363). Den gleichen Wunsch spricht Schultes aus in dem angezogenen Artikel des „Katholik“; sein Buch „*De Ecclesia Catholica*“ ist Zeuge, daß es ihm Ernst ist; so möge er die vorstehenden Erörterungen als „certamen amicabile“ aufnehmen, das die Einheitsfront des „in omnibus caritas“ nicht stört.

Hermann Dieckmann S. J.

Zwei unbekannte philosophische Traktate des Robert Grosseteste

Seitdem L. Baur für seine Ausgabe der philosophischen Werke des großen Oxforders Lehrers und Bischofs von Lincoln Robert Grosseteste († 1253) die Bibliotheken Englands, Deutschlands und Italiens durchforscht hat, sind keine weiteren Werke Roberts ans Tageslicht gekommen. So mag es nicht unwillkommen sein, wenn kurz auf zwei bisher unbekannte Opuscula hingewiesen wird, die sich in der Munizipalbibliothek von Assisi unter den Handschriftenbeständen des „Sacro Convento“ finden.

Es handelt sich um cod. 138 (membr. fol. 292, 30, 4 × 22, 8 cm [2 col.] saec. 13 med.). Die Hs weckt vor allem deshalb Interesse, weil sie neben einigen Fragen anderer Lehrer¹ sehr viele unveröffentlichte Quaestiones des Alexander von Hales enthält. Dadurch ist sie zumal bei ihrem hohen Alter eine willkommene Ergänzung zu den in Bologna, Padua, Toulouse, Paris und Oxford gefundenen Fragen des großen Franziskaners².

An dieser Stelle jedoch seien zwei andere Abschnitte hervorgehoben: Fol. 261^v lesen wir die Bemerkung: „*De accessione maris. Grosseteste*“. Die zugehörige Frage wird behandelt auf fol. 261^v bis 262^r. Sie beginnt: „*Intendentes de accessione et recessione maris intendimus primo de causa materiali.*“ Unten steht von der Hand des Schreibers die Be-

¹ fol. 116^r steht bei der Frage „*Quesitum est de resurreccione quid resurget*“ am Rand *Questio Guerriici*. Wahrscheinlich gehört dem gleichen Verfasser wenigstens auch die folgende Frage fol. 116^v an: „*Quesitum est, utrum colores resurgent.*“ Wahrscheinlich ist der Magister Guerriicus aus dem Dominikanerorden gemeint († vor 1245; vgl. den Katalog der Dominikanermagistri, Archiv für Lit. und Kirchengesch. 2 [1886] 206 und Quéatif-Echard, *Scriptores ord. praed.* 1 [Lutetiae Parisiorum 1719] 113 f.). — fol. 165^v wird die *Quaestio* „*an peccata dimissa redeant per recidivum*“ als *Questio Girardi* (?) bezeichnet. — fol. 286^v—291^v haben wir die auch sonst, z. B. in Padua und Toulouse vorhandene Frage des Pariser Kanzlers Walter von Château-Thierry: fol. 286^v „*Queruntur hic plura secundum magistrum Galterum de Castro Theoderici de officio predicacionis doctrine.*“

² Vgl. F. Pelster, Literargeschichtliche Probleme im Anschluß an die Bonaventuraausgabe von Quaracchi (ZKathTh 48 [1924] 504—509). Zu den dort genannten Hss kommen noch cod. Bodleianus 292 (Sum. Cat. 2446) der Bodleiana zu Oxford (membr. fol. 411, 46 × 26, 8 cm [2 col] saec. 14, fol. 220^r—364^v) und der obengenannte cod. Assis. 138.

merkung: „De fluxu et refluxu maris a magistro R[oberto Exon]ie in scolis suis determinata.“ Es handelt sich also um eine Schrift über Ebbe und Flut. Grosseteste macht auch in der echten Schrift „De impressionibus aeris“ unter den gleichen Bezeichnungen „fluxus“ und „refluxus“ einige kurze Bemerkungen über Ebbe und Flut¹. Bei dem Alter und der Güte der Hs kann an der Richtigkeit der Zuteilung kaum ein Zweifel entstehen. Die Verwechslung zwischen Exonia (Exeter) und Oxonia (Oxford) zählt durchaus nicht zu den ungewöhnlichen Erscheinungen.

Unmittelbar auf dieses Schriftchen folgt, fol. 262^r bis 263^r, die Abhandlung „Quibus modis res subsistere habent in actu sive in seipsis, in intellectu, in mente divina.“ Die Schrift beginnt: „In seipsis sine subsistencia transeunt, in intellectu hominis subsistunt quidem, sed tamen inmutabiles non sunt.“ Am Rand findet sich die gleichzeitige Bemerkung „Magister R[obertus Grosseteste“.

An der Echtheit ist aus demselben Grund wie bei der vorigen Abhandlung nicht zu zweifeln. Beide Schriften sind in den bisher veröffentlichten Abhandlungen nicht aufzufinden. Auch J. Bale² bringt keine Hinweise auf eines der Werke. Wir haben es also mit zwei neuen Schriften zu tun, von denen jedenfalls die erste, wahrscheinlich aber beide der Zeit angehören, da Grosseteste noch in Oxford lehrte, also der Zeit vor 1235.

Eine Frage sei zum Schluß angedeutet. Diesen Quaestionen, die wohl sicher Grosseteste angehören, gehen von fol. 249^r bis 261^r Fragen über die Seele voraus, z. B. fol. 252^r „De anima vegetativa et sensitiva“; fol. 254^r „De obiecto auditus“; fol. 254^v „De voce“; fol. 255^r „De odore“; fol. 255^v „De sapore“; „De tangibili“; fol. 256^v „De virtute motiva“; fol. 257^r „De virtute imaginativa“; fol. 261^r „De virtutibus animae rationalis“. Haben wir es hier mit einem Bruchstück des Robert zugeschriebenen Werkes „De potentiis animae“ zu tun? Es ist dies vorläufig nur eine Frage, die es aber vielleicht verdient, näher verfolgt zu werden.

Franz Pelster S. J.

Die intellektuelle Erfassung der sinnfälligen Einzeldinge — entwickelt aus der Erkenntnismetaphysik des hl. Thomas von Aquin

Die Erkenntnislehre, die der hl. Thomas von Aquin in der „Summa theologica“ entwickelt, ist eine Erkenntnismetaphysik. Thomas geht aus vom Wesen der menschlichen Seele als des Lebensprinzips eines

¹ L. Baur, Die philosophischen Werke des Robert Grosseteste. Baeumker, Beiträge 9 (1912) 48.

² Scriptorum illustrium maioris Britanniae Catalogus, Basileae 1559. Da Bales Werk mir augenblicklich nicht zur Hand ist, so habe ich den Abdruck des Schriftenverzeichnisses bei den Centuriatores Magdeburgenses (Cent. 13, c. 10) eingesehen.

vernunftbegabten Sinneswesens (*animal rationale*) und sucht aus ihm das Wesen des menschlichen Intellectes als einer bestimmten Lebensfähigkeit und der intellektuellen Akte als bestimmter Lebensbetätigungen zu ermitteln. Aus dieser Erkenntnismetaphysik ergibt sich naturgemäß die Auffassung von der intellektuellen Erfassung der sinnfälligen Einzeldinge, die wir als die Ansicht des Aquinaten in seinem Hauptwerke dargetan haben. Nach ihr erkennt der Verstand in seinem ersten bewußten Akte die absolut betrachtete Wesenheit in und mit einem sinnfälligen Einzelobjekt; die absolut betrachtete Wesenheit ist das Formalobjekt des Verstandes, das sinnfällige Einzelding sein Materialobjekt¹.

Es sei zunächst die Erkenntnismetaphysik des Aquinaten in ihrem organischen Aufbau entwickelt und dann gezeigt, wie aus ihr die eben gekennzeichnete Auffassung von der intellektuellen Erfassung der sinnfälligen Einzeldinge naturgemäß fließt.

Thomas bestimmt die Eigenart der menschlichen Erkenntnis aus der Natur der menschlichen Seele. Das Wesen der Seele überhaupt besteht darin, daß sie substanzielles Prinzip aller Lebenstätigkeiten ist². Die menschliche Seele ist das Lebensprinzip des Menschen als eines vernunftbegabten Sinneswesens. Als Prinzip der intellektuellen Tätigkeiten muß sie geistig, d. h. in ihrer intellektuellen Betätigung unabhängig von der Materie und in sich subsistierend sein³. Als Lebensprinzip des Menschen, der ein Sinneswesen ist (*animal*), muß die geistige Seele Form des Körpers sein⁴. Thomas setzt bei dieser Wesensbestimmung der Seele die Prinzipien des peripatetischen Systems voraus, zu denen Aristoteles durch metaphysische Untersuchungen des Werden- und in Verbindung damit des Wesensproblems gekommen ist, so vor allem im ersten Buche der Physik und im siebten bis neunten Buche der Metaphysik, und die er dann auf die Seele in seiner Schrift „Über die Seele“ anwendet. Diese Prinzipien müssen hier als bekannt vorausgesetzt werden.

Aus dem Wesen der Seele wird nun die Eigenart der Seelenvermögen und ihrer Akte als Lebensfähigkeiten und Lebensbetätigungen der Seele ermittelt. Wir erkennen die Eigenart der einzelnen Lebens-

¹ F. Sladeczek S. J., Die intellektuelle Erfassung der sinnfälligen Einzeldinge nach der Lehre des hl. Thomas von Aquin. Diese Zeitschrift. (1926) Heft 2, S. 184 ff.

² S. th. 1, q. 75, a. 1 c. Vgl. In 1 de an. lect. 1; In 2 de an. lect. 1 3. C. gent. l. 2, c. 65.

³ S. th. 1, q. 75, a. 2 c. Vgl. In 3 de an. lect. 7; De an. a. 1 14; De spirit. creat. a. 2; De pot. q. 3, a. 8 ad 7; a. 9 11.

⁴ Necesse est dicere quod intellectus, qui est intellectualis operationis principium, sit humani corporis forma. S. th. 1, q. 76, a. 1 c. Vgl. S. th. 1, q. 76, a. 4; In 2 de an. lect. 4; In 3 de an. lect. 7; C. gent. l. 2, c. 56—59 68—71; De an. a. 1 2 9; De spirit. creat. a. 2 3; De unit. intell. Comp. theol. c. 90; Quodl. 1, q. 4, a. 1.

betätigungen aus ihren Objekten — diese sind uns zuerst gegeben —, und aus den einzelnen Lebensbetätigungen erkennen wir die entsprechenden Lebensfähigkeiten und das Wesen der Seele¹. Die Objekte der einzelnen Lebensbetätigungen stehen aber in Proportion zur Eigenart der entsprechenden Lebensfähigkeiten, soweit diese durch das Wesen der Seele bestimmt werden². So finden alle Lebensbetätigungen und -fähigkeiten ihren letzten Erklärungsgrund im Wesen der Seele³. Daraus läßt sich auch das dem menschlichen Intellekt entsprechende Objekt bestimmen. Sofern er überhaupt Intellekt ist, erfafst er alles unter der Rücksicht des Seins als solchen und damit wesenhaft⁴. Als einer Fähigkeit der menschlichen Seele, die Form des menschlichen Körpers ist, sind die ihm entsprechenden Objekte die Wesenheiten der Körper⁵.

Die Wesenheiten der Körper erkennt der Intellekt aber nicht von Anfang an; er muß diese Erkenntnisse sich erst erwerben. Auch das ist in seiner Natur begründet. Die Fähigkeiten und Lebensäußerungen der Seele sind nämlich nicht dasselbe wie die Seele selbst. Wäre dies der Fall, so müßten alle Lebensäußerungen der Seele von Anfang an ständig aktuell in der Seele verharren, was der Erfahrung unmittelbar widerspricht. Nur in Gott sind die Lebensäußerungen dasselbe wie seine Substanz und darum ebenso ewig und unveränderlich wie diese. Die Seele hingegen ist nur in Potenz zu ihren Lebensäußerungen⁶.

Das gilt insbesondere vom menschlichen Intellekt⁷. Er ist von Anfang an, wie Aristoteles sagt, gleich einem unbeschriebenen Blatte und muß erst zu den einzelnen Erkenntnisakten bestimmt werden⁸. Er ist darum ein leidender Verstand (*intellectus possibilis*); denn die bewußten Erkenntnisakte, deren der Verstand fähig ist (*in potentia ad actum*), müssen in ihm erst verursacht werden; der Verstand muß

¹ S. th. 1, q. 77, a. 3c. *Genera potentialium animae distinguuntur secundum obiecta*. S. th. 1, q. 78, a. 1. Vgl. In 2 de an. lect. 6.

² *Obiectum cognoscibile proportionatur virtuti cognoscitivae*. S. th. 1, q. 85, a. 1. Vgl. S. th. 1, q. 80, a. 2; q. 84, a. 7.

³ *Manifestum est, quod omnes potentiae animae, sive subiectum earum sit anima sola, sive compositum, fluunt ab essentia animae sicut a principio*. S. th. 1, q. 77, a. 6c. Vgl. S. th. 1, q. 77, a. 5.

⁴ *Primo in conceptione intellectus cadit ens, quia secundum hoc unumquodque cognoscibile est, in quantum est actu, ut dicitur (9 Met. c. 9; vgl. lect. 10); unde ens est proprium obiectum intellectus et sic est primum intelligibile*. S. th. 1, q. 5, a. 2c. Vgl. S. th. 1, q. 78, a. 1c; q. 79, a. 2c; Sladeczek a. a. O. 213.

⁵ S. th. 1, q. 55, a. 2; q. 76, a. 5; q. 84, a. 17; q. 85, a. 1; q. 87, a. 3. Die folgenden Darlegungen bringen eine eingehende Begründung.

⁶ S. th. 1, q. 77, a. 1c. Vgl. S. th. 1, q. 54, a. 3; De an. a. 12; De spirit. creat. a. 11; Quodl. 10, q. 3, a. 1.

⁷ S. th. 1, q. 79, a. 1.

⁸ De an. l. 3, c. 4 (vgl. lect. 9).

erst zu ihnen aktuiert werden. Dieses Aktuiertwerden bezeichnet Thomas als ein Erleiden (*pati*)¹.

Wodurch wird nun der leidende Verstand zu den ihm entsprechenden Erkenntnisakten bestimmt? Demokrit und andere Naturphilosophen nehmen an, daß allein die sinnfälligen Einzeldinge die intellektuelle Erkenntnis verursachen. Das ist aber nach Thomas unmöglich, weil sonst die intellektuelle Erkenntnis sich von der sinnlichen Erkenntnis in keiner Weise unterscheiden würde. Die geradezu entgegengesetzte Ansicht finden wir bei Plato. Er stellt jede ursächliche Abhängigkeit der Verstandeserkenntnis von der sensitiven Erkenntnis und ihren Objekten in Abrede. Der Aquinate hält mit Aristoteles die Mitte zwischen beiden Ansichten. Entsprechend dem Wesen der Seele als Form des Körpers sind der eigentliche Gegenstand der Verstandeserkenntnis nicht die von aller Materie losgelösten Formen (Ideen), wie Plato annahm, sondern die Wesenheiten der materiellen Einzeldinge. Von ihnen muß der leidende Verstand (*intellectus possibilis*) bestimmt werden, um sie erkennen zu können. Doch nichts Materielles und darum nichts Sinnfälliges kann den Verstand hinreichend bestimmen, der, wenn auch mit dem Körper zu einer Substanz verbunden, so doch innerlich unabhängig ist von der Materie. Unmöglich können darum die individualisierten Wesenheiten der körperlichen Dinge der hinreichend genügende Grund dafür sein, daß sie vom Verstande erkannt, und zwar wie es der Verstandeserkenntnis nach Thomas eigen ist, wesenhaft erkannt werden. Es muß also im Verstande selbst eine Kraft sein, die die individuellen körperlichen Wesenheiten erst intellektuell d. h. wesenhaft erkennbar macht. Diese Kraft ist der tätige Verstand (*intellectus agens*). Er macht die Wesenheiten der sinnfälligen Einzeldinge dadurch intellektuell erkennbar, daß er die „Formen“ von der individualisierenden Materie, die durch die sinnlichen Vorstellungen erkannt wird², oder, wie Thomas an einer andern Stelle sagt, die „species“ von ihren materiellen Bedingungen abstrahiert³, wobei den sinnlichen Vorstellungen eine gewisse instrumentale Ursächlichkeit zukommt⁴. Es handelt sich hier um die sogenannte „species impressa“. Thomas nennt sie „species intelligibilis“. Diese ist nach ihm Prinzip des bewußten intellektuellen Erkenntnisaktes und muß darum, wie er ausdrücklich sagt, vom „inneren Worte“, der sogenannten „species expressa“, unterschieden werden, da das „innere Wort“ erst durch den bewußten Erkenntnisakt selbst gebildet wird⁵. Die durch den tätigen Verstand abstrahierte „species“ aktuiert den leidenden Verstand und befähigt ihn so zu einem bestimmten bewußten Erkenntnisakte. Der ganze Vorgang ist selbst

¹ S. th. 1, q. 79, a. 2 c.

² S. th. 1, q. 85, a. 1.

³ S. th. 1, q. 79, a. 3.

⁴ S. th. 1, q. 84, a. 6.

⁵ Quodl. 5, a. 9 (2). Vgl. De pot. q. 8, a. 1; S. th. 1, q. 79, a. 2 3; q. 84, a. 6 7. Opusc. de natura verbi intellectus.

unbewußt — Thomas sagt es ausdrücklich¹; er ist das letzte Glied in der Kette der seelischen Vorgänge, die den ersten bewußten Erkenntnisakt unseres Verstandes verursachen.

Welches ist nun der Gegenstand dieses ersten bewußten intellektuellen Erkenntnisaktes? Den Ursachen entsprechend, denen die menschliche Verstandeserkenntnis ihre Entstehung verdankt, erfährt der Intellekt in seinen ersten bewußten Akten die Wesenheiten der sinnfälligen Einzeldinge in und mit diesen Einzeldingen selbst. Es entspricht dies ganz dem Wesen der menschlichen Seele als Form des Körpers. Die Wesenheiten als solche erfährt der Verstand; denn er ist eine geistige Fähigkeit, jede sinnliche Fähigkeit unvergleichlich überragend. Diese Wesenheiten aber erfährt der Verstand in und mit den sinnfälligen Einzeldingen; denn er ist eine Fähigkeit der Seele, die Form des Körpers ist.

Beides führt der Aquinate treffend aus. „Das Erkenntnisobjekt entspricht der Erkenntniskraft. Wir können aber eine dreifache Erkenntniskraft dem Grade nach unterscheiden. Die eine Erkenntniskraft ist Akt eines körperlichen Organs, nämlich der Sinn; in folgedessen ist das Objekt jeder sinnlichen Fähigkeit die Form, so wie sie in der körperlichen Materie existiert. Weil nun diese Materie das Prinzip der Individuation ist, deswegen kann jede sinnliche Fähigkeit nur Einzeldinge erkennen. — Es gibt aber auch eine Erkenntniskraft, die weder Akt eines körperlichen Organs noch irgendwie mit der körperlichen Materie verbunden ist, so z. B. der Engelsverstand; Objekt dieser Erkenntniskraft ist die Form, die ohne Materie subsistiert. Wenn auch die Engel Materielles erkennen, so erkennen sie es nur in immateriellen Wesenheiten, wie in sich selbst oder in Gott. — Der menschliche Verstand hält aber die Mitte zwischen beiden; er ist nämlich zwar kein Akt irgend eines Organs, aber doch eine Kraft der Seele, die Form des Körpers ist. Deswegen ist es ihm eigen, die Form zu erkennen, die zwar in der körperlichen Materie individuell existiert, aber nicht so zu erkennen, wie sie in dieser Materie ist. Dasjenige, was in der individualisierenden Materie ist, erkennen, es aber zugleich nicht so erkennen, wie es in dieser Materie ist, das heißt die Form von der individuellen Materie, die durch die sinnlichen Vorstellungen dargestellt wird, abstrahieren. Deswegen müssen wir sagen: unser Verstand erkennt das Materielle durch Abstraktion von den sinnlichen Vorstellungen; durch das so aufgefaßte Materielle gelangen wir zu einer gewissen Erkenntnis des Immateriellen; während

¹ S. th. 1, q. 86, a. 1. Vgl. S. th. 1, q. 84, a. 7 8; q. 85, a. 2 3. Opusc. de principio individuationis. Außer der Abstraktion durch den tätigen Verstand, die ein unbewußter Vorgang ist, kennt Thomas auch eine bewußte Abstraktion, die eine Tätigkeit des durch die „species intelligibilis“ aktuierten leidenden Verstandes ist, worüber früher eingehend gehandelt wurde. Sladeczek a. a. O. 191.

hingegen die Engel das Materielle durch das Immaterielle erkennen¹. Diese von der individuellen Materie abstrahierten Formen, d. h. die Wesenheiten als Wesenheiten (die absolut betrachteten Naturen) erfaßt der Verstand aber nur in den sinnlichen Vorstellungen (*se convertendo ad phantasmata*); er ist ja eine Kraft der Seele, die Form des Körpers ist. „Es besteht nämlich“, sagt der Aquinate, „eine Proportion zwischen Erkenntniskraft und Erkenntnisobjekt. Deswegen entspricht dem Verstande des Engels, der ohne irgend welche substantielle Verbindung mit einem Körper (also rein geistig) ist, als Objekt die intelligible (rein geistige) Substanz, die in keiner substantiellen Verbindung mit einem Körper steht; durch sie erkennt der Engelsverstand auch das Materielle. Dagegen hat der Verstand des Menschen, weil er mit dem Körper (substantiell) verbunden ist, zu seinem eigentümlichen Objekt die Wesenheit oder die Natur, die in der körperlichen Materie existiert. Dieser Wesenheit ist es eigentümlich, daß sie in einem Individuum existiert, das nicht ohne körperliche Materie ist; wie es z. B. zur Natur des Steines gehört, daß sie in diesem Steine ist, und zur Natur des Pferdes, daß sie in diesem Pferde ist usw. Infolgedessen kann die Wesenheit des Steines oder irgend eines materiellen Dinges nicht vollständig und wirklich erkannt werden außer als in einem Individuum existierend. Das Individuelle aber erfassen wir durch den Sinn und die Phantasie. Damit der Verstand das ihm eigentümliche Objekt wirklich (*actu*) erkenne, ist es infolgedessen notwendig, daß er sich dem Phantasma zuwende, um so die allgemeingültige Wesenheit in einem Individuum existierend zu erfassen.“² Der Verstand als Kraft der Seele, die Form des Körpers ist, erkennt also nach dem Aquinaten in seinen ersten bewußten Erkenntnisakten die absolut betrachteten Wesenheiten in und mit den sinnfälligen Einzeldingen, d. h. er erkennt die sinnfälligen Einzeldinge selbst, aber unter allgemeingültigen, wesenhaften Rücksichten, z. B. diesen Stein als Stein usw. Die absolut betrachtete Wesenheit ist sein Formalobjekt, das sinnfällige Einzelding sein Materialobjekt. Die erste bewußte Verstandeserkenntnis, wie wir sie gezeichnet haben, ergibt sich also naturgemäß aus der ganzen Erkenntnismetaphysik des hl. Thomas. Aus ihr ergeben sich alle andern

¹ S. th. 1, q. 85, a. 1.

² S. th. 1, q. 84, a. 7. Wie früher bereits dargetan, kann der Verstand die absolut betrachtete Wesenheit in und mit einer Vorstellung der Bildungskraft erkennen, soweit sie ein sinnfälliges Einzelobjekt darstellt, ohne daß dabei dieses Objekt selbst wahrgenommen wird. In seinen ersten Akten erkennt aber der Verstand, wie Thomas klar sagt, die absolut betrachtete Wesenheit in und mit dem sinnlich wahrgenommenen Einzelobjekte selbst, ohne daß hier im einzelnen untersucht werden soll, welche sinnliche Erkenntnisfähigkeiten dabei mitwirken können. Vgl. Sladeczek a. a. O. 207; auch S. th. 1, q. 78, a. 3 4.

intellektuellen Erkenntnisse des Menschen; auf sie sind wie auf ihre Quelle alle andern Erkenntnisse zurückzuführen¹. Sie ist wesentlich begründet in der Natur der menschlichen Seele, in dem Wesen der Seele als Lebensprinzip eines vernunftbegabten Sinneswesens — des Menschen.

Franz Sladeczek S. J.

Um die Definierbarkeit der Himmelfahrt Mariä

In Heft 2 dieser Zeitschrift wurde unter diesem Titel die Frage erörtert, ob jemals eine „*sententia communis theologorum*“ gegen das Geoffenbartsein der leiblichen Himmelfahrt Mariä bestanden habe. Und zugleich wurde der Nachweis erbracht, daß es eine solche allgemeine theologische Ansicht nicht gegeben hat, woraus des weiteren folgt, daß einer dogmatischen Definition jedenfalls das Hindernis einer „*contraria sententia communis theologorum*“ nicht entgegensteht. Diese Feststellungen haben unabhängig von jeglicher Polemik ihre Berechtigung. Tatsächlich schloß sich aber der Artikel an das Büchlein von Dr. Ernst an: „Die leibliche Himmelfahrt Mariä historisch-dogmatisch nach ihrer Definierbarkeit beleuchtet“, worin ich die These zu finden glaubte, daß früher eine „*sententia communis*“ gegen den Offenbarungscharakter dieser Lehre bestanden habe. Zu dieser Auffassung konnten Veranlassung geben Sätze wie folgende: „Die leibliche Himmelfahrt Mariä ein Gegenstand ‚frommen Glaubens‘, der ‚*fides pia*‘, nicht der ‚*fides dogmatica*‘“ (S. 19), oder „Das leere Mariengrab erscheint hiernach als das eigentliche traditionelle Fundament der Lehre von der *Assumptio corporalis Beatae Mariae Virginis*, nicht eine nachweisbare göttliche Offenbarung“ (S. 23), oder „Die Scholastik in ihrer Blütezeit steht wohl einmütig für den Ehrenvorzug der leiblichen Aufnahme Mariä ein, aber als ein Artikel dogmatischen Glaubens wird dieses Gnadenprivilegium durchgängig nicht erklärt, sondern als wohlbegründete ‚*fides pia*‘, als ‚*thesis probabilissima*‘“ (S. 27).

In einer Zuschrift an die Schriftleitung erklärt nun Dr. Ernst, daß er die These von einer den Offenbarungscharakter der *Assumptio* leugnenden „*sententia communis*“ weder aufgestellt noch vertreten habe: „Nach meiner Auffassung behauptet die ‚*sententia communis theologorum*‘ keineswegs die Nichtangehörigkeit der Lehre von der

¹ Per materialia sic considerata in immaterialium aliqualem cognitionem devenimus. S. th. 1, q. 85, a. 1; vgl. S. th. 1, q. 84, a. 7. Die Lehre von dem Erfassen der absolut betrachteten Wesenheiten in und mit den Erfahrungstatsachen, auch wenn man ihre weitere Ausgestaltung, wie sie sich bei Thomas findet, nicht halten sollte, gibt die Grundlösung des Problems, das Kant in seiner Kritik der reinen Vernunft entwickelt und schon in der Einleitung zur Kritik darlegt. Kant, Kritik der reinen Vernunft (Ausg. der Berl. Akademie) III 28 ff.; IV 17 ff. Vgl. Fr. Sladeczek S. J., Kants Lehre vom Bewußtsein: PhJb 26 (1913) 490 ff.; B. Jansen S. J., Kants Lehre von der Einheit des Bewußtseins, ebd. 32 (1919) 341 ff.

„corporalis assumptio Beatae Mariae“ zur göttlichen Offenbarung und apostolischen Tradition, sie leugnet nicht die Möglichkeit einer solchen Angehörigkeit, aber sie bezweifelt eine solche Wirklichkeit, weil aus den Offenbarungsquellen nicht erweisbar oder wenigstens bis jetzt noch nicht erwiesen.“ Seine Auffassung sei, „daß die durchgängige Lehre der Theologen einen solchen Offenbarungscharakter nicht als sicher in den Offenbarungsquellen enthalten annimmt“. Trotzdem konnten diese Theologen „zugeben, daß die kirchliche Entwicklung sich mit der Zeit so gestalten könne, daß sie die nötigen Vorbedingungen für eine Dogmatisation schaffe, und daß die theologische Wissenschaft in Zukunft die peremptorischen Erweise für den Offenbarungscharakter der „corporalis assumptio“ ans Tageslicht bringen kann. Deshalb erhebe ich auch keinen Widerspruch gegen P. Deneffes Ausführung, daß „für Suarez und nach dem damaligen Stand der Wissenschaft die Glaubensquellen nicht klar genug flossen“. Aber ich bestreite, daß es bis jetzt der theologischen Wissenschaft gelungen ist, solche peremptorische Beweise beizubringen; vielmehr ist sie über die bis zur Zeit Suarez' für den Offenbarungscharakter der Lehre von der „corporalis assumptio“ beigebrachten oder versuchten Argumente im wesentlichen nicht hinausgekommen“. Dr. Ernst verweist für die weitere Darlegung seines Standpunktes auf zwei demnächst erscheinende Artikel in der ThPrQschr und in der BonnZThS.

Wir machen von dem Inhalt dieser Zuschrift den Lesern um so lieber Mitteilung, als sie zeigt, daß der verdiente Gelehrte mit unserer eigentlichen These, deren Nachweis das sachliche Ziel unseres Artikels ist, übereinstimmt. Inwieweit allerdings bis heute die Zugehörigkeit der Himmelfahrt Mariä zum Glaubensschatz positiv bewiesen ist, darüber können gewiß die Meinungen der Theologen verschieden sein.

August Deneffe S. J.

Besprechungen

Hermannus Dieckmann S. J., *De Ecclesia. Tractatus historico-dogmatici*. 2 Bde. (Theologia fundamentalis.) gr. 8° Bd. I: (XVIII u. 554 S., 2 Karten) *M* 14.—; geb. *M* 15.50. Bd. II: (XII u. 308 S.) *M* 10.—; geb. *M* 11.50. Freiburg 1925, Herder.

Gleich die erste Abhandlung „Über Gottes Reich“ ist vielleicht die wertvollste von allen. Bedeutet sie doch in dieser Art wissenschaftlicher Lehrbücher etwas Neues, und die Darstellung selbst benützt in musterhafter Weise alle Quellen und die ganze Literatur erschöpfend und kritisch.

Bei einigen schwer zu deutenden Aussprüchen Christi, z. B. den eschatologischen, und solchen, die Jesu Stellung zum Alten Bund kennzeichnen, ist die methodische Frage bedeutsam, welcher Sinn aus diesen Stellen geholt wird, wenn man, wie P. Dieckmann, den Beweis für den unfehlbaren Gottgesandten bereits als erbracht voraussetzt, oder wenn man an die Deutung dieser Texte vor jenem apologetischen Beweisgang herantritt; die Frage also, ob man zuerst alle Aussprüche Christi über seine Person, Sendung und sein Wissen gleichsam auf gleiche Linie stellen und sie gegeneinander harmonisieren soll, so daß kein Text, auch für sich allein, rein historisch betrachtet, aus dem unmittelbar vorliegenden Wortsinn heraustritt, oder ob man gleich ein System in die Textgruppen hineinbringen soll und die mehrdeutigen Texte erst interpretiert, nachdem man aus den andern ein klares Bild der Person Christi gewonnen hat. Allerdings hätte diese apologetische Tendenz vom rein wissenschaftlichen Standpunkt eine gewisse Schwierigkeit. Diese methodische Untersuchung, die sehr schwer und sehr langwierig wäre, brauchte P. Dieckmann, der ganzen Anlage seines Buches nach, nicht anzustellen; als Einleitung zu einer Apologetik der ganzen Messiaserscheinung ist sie aber ganz wesentlich; leider noch niemals ausführlich entwickelt.

Auch der zweite Abschnitt, über die Organisationsform der Kirche, bietet viele Ausführungen und Gesichtspunkte, die neue Zusammenstellungen, wie sie sonst ähnliche Traktate nicht bieten, ermöglichten; so im Kapitel über das Apostolat.

Der Felsentext wird trefflich behandelt.

Die im 2. und 3. Kapitel dieses Traktats gegebene Entwicklung der Kirchenverfassung ist meisterhaft vollständig in Quellenbenützung und Problementwicklung.

Im 4. Kapitel, über die Kirche nach ihrem jetzigen Bestand, bemüht sich der Verfasser der gewaltigen Schwierigkeiten des Beweises Herr zu werden. Es scheint mir, daß man bei Zählung der Katholiken die geringe Zahl jener in Erwägung ziehen muß, die wirklich glauben und nach ihrem Glauben leben. Die Menge ist an sich nicht beweiskräftig.

Die Beweisführung aus der schnellen Verbreitung des Christentums birgt in sich Probleme, die meiner Ansicht nach noch niemals abschließend behandelt wurden. Zunächst die Frage, ob Gott in seiner unendlichen Weisheit unter den Millionen denkbaren Kombinationen nicht eine Möglichkeit herstellen könnte, die einmal nur natürliche Kräfte in außerordentlich passender Anordnung in die Verbreitung eingreifen läßt, die sodann dem überlegenden, kritischen Menschenverstand wegen des ungeheuer verwickelten Tatbestandes und des aus Millionen Einzelheiten bestehenden Räderwerkes als natürlich unmöglich erscheint, ohne es aber tatsächlich zu sein. Bevor diese metaphysisch-psychologische Hypothese vollkommen ausgeschaltet ist, bleibt die Beweisführung unvollständig. Daß

diese Hypothese streng wissenschaftlich ent wurzelt werden kann, leugne ich natürlich nicht, es ist aber eine Arbeit, die allein schon einen starken Band erfordern würde; es wären Tausende von Kombinationen bis in die letzten Atome zu zerlegen; und dann hätte man erst einen sehr unvollständigen Induktionsbeweis.

Ähnliche noch ungelöste Probleme bieten, wie mir scheint, die Kennzeichen der wahren Kirche. Aber P. Dieckmann hat sich hier nach der Einleitung Beschränkungen auferlegt. Im 2. Band sind wieder die geschichtlichen Ausführungen und Überblicke zum Kirchenregiment besonders wertvoll.

In der sorgfältigen Untersuchung über das Befehlsrecht der Römischen Kongregationen erscheint die Ansicht des Paters Christian Pesch (791) ausgezeichnet tragbar, während mir, im Gegensatz zum Verfasser, Choupins Auffassung in manchen Punkten (vgl. 792, 9) praktisch unmöglich dünkt. Und noch eine Frage erscheint mir als so wichtig, daß sie wenigstens auf eine Andeutung Anspruch hätte. Der Würde der göttlichen Offenbarung widerspricht die leichtfertige Behauptung, daß etwas zum Glauben gehört, genau so wie die leichtfertige Leugnung; das „zu viel“ ist um nichts weniger verwerflich als das „zu wenig“. Die logischen Folgerungen aus jenem Plus sind um nichts weniger verhängnisvoll als die aus dem Minus; mögen die psychologischen Bedingungen noch so verschieden sein in beiden Fällen. Die Oberflächlichkeit im Annehmen von Glaubenssätzen ist ebenso sündhaft wie die Oberflächlichkeit im Ablehnen.

Am Schluß des 2. Bandes findet sich eine sehr dankenswerte, wenn auch knappe Zusammenfassung der dogmatischen Sätze zum Kirchenglauben. Hier wird auch dem „corpus Christi mysticum“ der ihm gebührende erstklassige Platz eingeräumt.

Bei einer Rückschau auf das ganze Werk stellt man fest, daß die neue Dreiteilung, die der Verfasser befolgt, ausgezeichnet geeignet ist, die historischen Erörterungen gründlich und nach ihrem wirklichen Zusammenhang zu behandeln, so daß die dogmatischen Streiflichter jedesmal erst dort angebracht werden, wo sie auf einem rein geschichtlichen Boden aufgebaut werden können. Jeder Zirkelschluß, der sich sonst so leicht in manches Kapitel der Apologetik einschleicht, ist hier sorgfältig vermieden.

Die trefflichen Literaturangaben ermöglichen eine selbständige Nachprüfung. Die Sprache ist flüssig und leicht verständlich. Sehr erwünscht wäre eine deutsche Ausgabe des Werkes.

Stanislaus v. Dunin Borkowski S. J.

R. M. Schultes, *De Ecclesia Catholica praelectiones apologeticae*. 8^o (VIII u. 776 S.) Paris 1926, Lethielleux. Fr. 40.—.

Wie die „*Introductio in historiam dogmatum*“ (Paris 1922) ist auch das vorliegende, umfang- und inhaltreiche Buch „*De Ecclesia Catholica*“ aus Vorlesungen am Collegium Angelicum in Rom hervorgegangen. Es trägt seine Empfehlung in sich selbst. Die aus der Fülle der Zeugnisse schöpfende Darstellung und Beweisführung berücksichtigt ebenso die dem schulmäßigen Aufbau des Traktates wesentlichen Forderungen wie die Ergebnisse der stetig fortschreitenden Forschung und die Schwierigkeiten, die aus den Strömungen unserer Zeit entstehen.

Die in *sectiones* geteilten 10 *capitula* zerfallen in 79 *articuli*, die je füngliedrig (1) die Frage stellen und umgrenzen, dann (2) die gegnerische und (3) die eigene Ansicht darstellen und (4) beweisen, schließlich (5) die Einwände lösen (24 f.). Der Aufbau folgt logischen Gesichtspunkten. Grundlegend sind die Fragen nach dem Ursprung (*De causis Ecclesiae*, 26—143), den Merkmalen (*De notis*, 144—259), den Wesenseigenschaften (*De perfectione et dotibus Ecclesiae in ordine societatis*, 260—332) und Ge-

walten der Kirche (De potestate Ecclesiae, 333—367). Besondere Beachtung beanspruchen die Untersuchungen über Primat (368—487) und Ökumenisches Konzil (488—511). Das VIII. Kapitel bietet unter der Überschrift „De fontibus doctrinae Ecclesiae“ (512—604) eine vollständige Behandlung des Traktates „De S. Scriptura“ (Inspiration, Kanon, Sinn, Wahrheit und Deutung der Heiligen Schrift) und „De traditione“. Daran schließt sich (IX. „De Ecclesia ut regula fidei“) Lehrautorität der Kirchenväter und -lehrer, Dogmen- und Dogmenentwicklung, Stellung der ratio, der Philosophie und Geschichte im theologischen Beweis. Abschließend untersucht das X. Kapitel (De relationibus Ecclesiae ad extra) die Beziehungen der Kirche zum Staat (743 ff.) und zur triumphierenden Kirche (753—758). Diese Anlage hat den Vorteil, daß sie, weit gespannt, die Gesamtheit der Fragen einheitlich umfaßt; einen Nachteil könnte man vielleicht darin sehen, daß sie hie und da sachlich Zusammengehöriges trennt (vgl. das zum Lehramt der Kirche Gehörige: S. 283 ff. 359 ff. 457 ff. 605 ff.). Freilich kann diese Wiederaufnahme und Weiterführung im lebendigen Lehrvortrag zum Vorteil werden, insofern sie den Begriffen und Erkenntnissen Zeit läßt zur Klärung, Sicherung und vollen Aneignung.

Aus der großen Zahl der in dem Werk behandelten Fragen mögen nur einige herausgehoben werden, die meines Erachtens besondere Aufmerksamkeit beanspruchen dürfen, sowie einige andere, die von verschiedenem Gesichtspunkt verschiedene Lösungen finden, unbeschadet der Zustimmung zum Buche als Ganzes. — Zur ersten Gruppe gehören die Untersuchung über das Reich Gottes (38—47) und sein Verhältnis zur Kirche (41), die Definition der Kirche (142 f.), die eingehende Behandlung der Merkmale der Kirche wegen der Vorteile, die sie bietet (158), allerdings nur denen gegenüber, „qui fidem christianam profitentur“ (162). Die Merkmale werden als „notae positivae“ gefaßt, die zwar zu Zeiten „minus conspicue elucere possunt“, aber nicht so verdunkelt werden können, „ut iam aliquando cognosci nequeant“ (161). Mit diesem Wege der Merkmale wird der empirische (ex consideratione Ecclesiae, Vat. sess. 3, c. 3), der auch Ungläubigen gegenüber wirksam ist (162), verbunden (vgl. 174 182 191 197). Bezüglich der Frage, ob und inwiefern der Primat als Kennzeichen angesehen werden darf, läßt sich trotz der Ablehnung Sch.' (163; vgl. DivThom [Fr] 1 [1914] 71 ff.) wohl zu einer beiderseits befriedigenden Fassung gelangen, da ja auch Sch. die unleugbare enge Verbindung des Primates mit der „nota apostolicitatis“ hervorhebt (192 235 ff. 413: „in hac numquam interrupta et publica successione Romanorum Pontificum nota apostolicitatis elucet“). Besondere Aufmerksamkeit wendet Sch. mit Recht der Entwicklung innerhalb der Kirche (293 ff.) und besonders innerhalb ihrer Lehre zu. Die Begriffsbestimmungen des Dogmas (296 ff. 624 ff.) und der „conclusio“ (quoad se = illativae, quoad nos = explicativae, 308 629 ff.) sind klar und eindeutig. Das Verhältnis der definierten „conclusiones“ zum „dogma fidei“ bestimmt Sch. dahin, daß zwar „conclusiones explicativae“, nicht aber „illativae“ Glaubenssatz werden können; letztere erfordert „fides ecclesiastica“ (614: „ratio formalis et immediata huius assensus est infallibilitas Ecclesiae“). Wertvoll ist die Untersuchung über den Lehrwert des Syllabus (652 f.) und des CIC (321 655 f.) und die Zusammenstellung der unfehlbaren Lehrurteile der letzten Päpste (653 ff.). Über den begrifflichen Untersuchungen wird die geschichtliche Seite nicht vergessen. Zeuge sind die reichen Belege für den Primat Petri (391 ff.), den Primat (414 ff.) und die Unfehlbarkeit der römischen Päpste (470 ff.). Das maßvolle, gut begründete Urteil über Cyprian als Primatszeugen (428) u. a. Mit einem Großteil neuerer Theologen nimmt Sch. die psychologische Verbalinspiration an (535). Dankbar wird unsere Zeit die kurzen inhaltreichen Hinweise auf das Verhältnis der Kirche zu Jesus Christus und seiner heiligen Mutter sowie zum Heiligen Geiste begrüßen (713 ff.).

Gegenstand der Erörterung, die in den meisten Fällen wohl zum vollen Einverständnis führen würde, in andern zur Anerkennung, daß es an Anlässen zu friedlicher Auseinandersetzung nicht fehlt, könnte vielleicht folgendes sein. „Excommunicati . . . desinunt esse membra Ecclesiae usque ad reconciliationem“ (97). — Mit den Ausführungen über die „Seele“ der Kirche S. 97 („pars spiritualis et supernaturalis scilicet fides, caritas, gratia, potestas et auctoritas divinitus data et omnis influxus spiritualis Christi et Spiritus S.“) ist zu vergleichen S. 757: „Spiritus S. recte dicitur anima Ecclesiae.“ — Das Verhältnis von „primatus“ und „apostolatus“ dürfte besser wohl so gefaßt werden, daß der Primat als die Fülle der von Christus ausgehenden Sendung (missio, apostolatus) Apostolat im Vollsinn ist, an welchem die andern Mitglieder der „Zwölf“ Anteil und damit den Apostolat im wahren Sinn erhalten haben. Daß den Aposteln außer dem „munus ordinarium et essentialia apostolatus“ gewisse Privilegien zuteil geworden sind, die nicht auf ihre Nachfolger, die Bischöfe, übergingen, soll nicht gelegnet werden (vgl. 371). — Durch ein Druckversehen ist der christliche Apologet Makarius Magnes statt des von ihm bekämpften Philosophen (Porphyrius?) zum Heiden geworden; vielleicht könnten an dieser Stelle (380) auch die andern von Harnack beigebrachten Zeugen aufgezählt werden, vor allem Tatian-Ephräm, und die treffliche Kritik Euringers in der „Festgabe Ehrhard“ (141 ff.). — Über den Begriff der Überlieferung und ihr Verhältnis zum Lehramt herrscht leider keine einheitliche Auffassung, zumeist wohl wegen verschiedener Sprechweise. So darf man wohl auch die Anmerkung 2, Seite 576 verstehen; sachlich wird sich kaum ein Unterschied von den dort bezeichneten Theologen ergeben, die mit dem Verfasser sagen: „... ordinaria regula fidei statuitur fides vel praedicatio Ecclesiae . . . (quae) consideratur tamquam continuatio vel transmissio praedicationis Domini et Apostolorum“ (583).

Etwas eingehendere Behandlung scheinen zwei Fragen zu verlangen; die erste betrifft die Methode der Fundamental-Theologie, die zweite die Lehrautorität des hl. Thomas nach der Enzyklika Pius' XI. „Studiorum ducem“. Da aber von dieser letzteren schon oben (S. 567 ff.) die Rede war, so mögen hier nur einige Hinweise auf die lehrreichen methodischen Ausführungen Sch.' folgen. Sch. faßt die zur Erörterung stehenden Fragen nach der Methode der FTh (= Fundamental-Theologie) unter vier Gesichtspunkten zusammen: 1. Dogmatische oder rationale Methode? 2. Ist die Heilige Schrift als inspirierte oder nur als geschichtliche Quelle zu verwerten? 3. Steht die FTh als solche unter positiver oder negativer Leitung des Glaubens und der Kirche? 4. Gehört die FTh zur dogmatischen Theologie oder bildet sie einen eigenen Wissenszweig? (6). — Die Antwort auf die vierte Frage stellt fest, daß die FTh zwar ein Teil der dogmatischen Theologie sei, der aber seine Beweise nicht aus der Lehrautorität der Kirche nimmt, sondern aus der natürlichen Erkenntnis, also rational vorangeht (7). Weil nämlich die Dogmatik neben den (dogmatischen) Autoritätsbeweisen (aus Schrift und Lehramt) auch (rationale) Vernunftbeweise (ex ratione, philosophia, historia) benützt, so kann aus praktischen Gründen eine Trennung zwischen den beiden Beweisgruppen erfolgen. So sei es bezüglich des Glaubenssatzes von der Kirche geschehen und die rationale Betrachtungsweise ein Teil der FTh geworden. Die Schwierigkeit gegen diese Auffassung liegt vor allem in dem Satze: „Theologia igitur dogmatica omnes quaestiones quae in apologetica tanguntur, et omnia argumenta quae ibi afferuntur, absolvere potest, ac quidem eo modo ac eadem ratione qua in apologetica tractantur“ (7). Ist nicht doch die „ratio formalis“ und der „modus proprius“ ein anderer in der Dogmatik, ein anderer in der FTh? Und zwar insofern, als in der ersteren die Lehrautorität Prinzip, Quelle und Norm des Beweises ist, während sie in dem (material gleichen) FTh-Beweis als „norma negativa“ auftritt („Theologia apolo-

getica . . . ex auctoritate Ecclesiae argumentari non potest“, 7). Diese Lehrautorität macht sich in der Dogmatik auch in den Beweisen „ex ratione“ geltend, fehlt aber methodisch in allen Beweisen der FTh, auch in denen, die aus der Heiligen Schrift und den Eigenzeugnissen der Kirche entnommen werden.

Das letztere wird Sch. allerdings wohl nicht in vollem Umfange gelten lassen; denn er beantwortet die zweite Frage dahin, daß die FTh als solche (per se) die Inspiration der Heiligen Schrift voraussetze (9). Die Frage aber, welche Bücher inspiriert sind, beantwortet die Kirche (539): „*canon enim librorum inspiratorum est dogma revelatum sicut alia dogmata fidei catholicae*“ (541). Allerdings versteht Sch. das „per se“ in dem Sinne, daß Gegnern gegenüber, die die Inspiration nicht anerkennen, diese („per accidens“) nicht vorausgesetzt werden könne (9). Aber es wäre doch zu erwägen, ob es nicht methodisch geboten ist, von der — wie Sch. mit Recht hervorhebt, vom „*theologus apologeticus subiective*“ (8) festgehaltenen — Inspiration der Quellen abzusehen, bis die Lehrautorität der Kirche bewiesen ist, wie es viele Autoren tun. Praktisch ist indes die Verschiedenheit der Auffassung ohne Einfluß, da auch Sch. in einem gewissen Gegensatz zu seiner Theorie verlangt, daß in der FTh „*sensus et doctrina S. Scripturae sub lumine rationis*“ untersucht werde (11).

Die dritte Frage, ob die FTh unter positiver oder nur negativer Leitung des Glaubens und der Kirche stehe, beantwortet Sch. in ersterem Sinne, insofern der Glaube und die Kirche Ziel und Mittel der FTh bestimmt. Und sicher bietet die Offenbarung die Tatsachen, die zur Untersuchung stehen, fordert die Prüfung ihrer Ansprüche, daß sie Gotteswort, schlechthin abschließend, allgemein gültig und, weil heilsnotwendig, allgemein verpflichtend sei. Dadurch bestimmt sich Inhalt und Methode der FTh. Nicht das gleiche läßt sich von der Kirche sagen. Zwar verlangt auch sie Prüfung und Erweis ihres Offenbarungscharakters; aber diese Forderung erhebt sie nicht kraft ihrer göttlichen Autorität, die ja methodisch noch in Frage steht, sondern als geschichtliche Tatsache, als Religion, die das Gottessiegel der Wunder trägt (Vat. sess. 3, c. 3). So läßt sich die Stellung der FTh zur Dogmatik und zur Kirche vielleicht wie folgt umschreiben: Ihrem Zwecke und ihrer Stellung nach gehört die FTh zur Dogmatik, insofern sie: 1. im Dienste der Kirche steht wie die Dogmatik; 2. im Dienste der Dogmatik steht als deren notwendige Grundlage, aber eben deswegen von ihr methodisch und als Disziplin verschieden ist; 3. zum großen Teil dieselben Wahrheiten behandelt wie die Dogmatik und dieselben Beweismittel und Beweisquellen benützt, aber in methodisch verschiedener Weise. Wie weit freilich die FTh-Methode sich erstrecken soll, ist eine von den verschiedenen Autoren verschieden gelöste Frage, die wohl nie einheitliche Beantwortung finden wird. Rücksichten auf Hörer und Anforderungen werden entscheiden, manchmal auch die Strömungen der Zeit, wie sie in den letzten Jahren einer abgekürzten FTh das Wort reden, um möglichst bald mit der dogmatischen Behandlung beginnen zu können.

So ergeben sich denn einige Unterschiede in der Auffassung der Methode der FTh, die aber die Übereinstimmung über die wesentlichen Züge des Aufbaues nicht mindern. Als dankenswerte Ergänzung der eingangs behandelten methodischen Fragen dient die sectio IV des 9. Kapitels (de auctoritate rationis, art. 74—77, S. 705 ff.). Sie weist der ratio ihren Ehrenplatz in der Theologie an, betont die wesentliche Bedeutung der Philosophie, zumal der scholastischen, die im Doctor Angelicus ihren glänzendsten Vertreter fand, und der Geschichte, die nicht nur eigene theologische Lehrfächer schuf wie Kirchen-, Dogmen-, christliche Literatur- und Religionsgeschichte, Archäologie und biblische Theologie, sondern im Beweisgang der Dogmatik notwendig ist (735 ff.). Hier wäre eine Erweiterung in dem

Sinn willkommen, als gegenüber einem ziellosen Kampf gegen den „Historismus“ die Stellung der katholischen Theologie und zumal der FTh dar-
gelegt werden könnte.

Hermann Dieckmann S. J.

J.-V. Bainvel, *De Ecclesia Christi*. 8° (244 S.) Paris 1925, Beauchesne.
Fr. 24.—; geb. 28.40.

Mit diesem Bande ist die „*Theologia fundamentalis*“ abgeschlossen. Früher erschienen die Traktate über Tradition und Heilige Schrift (*De magisterio vivo et traditione*, 1904; *De Scriptura sacra*, 1910), sodann *De vera religione et apologetica* (1914). Wie in der früheren erweist sich der Verfasser auch in diesem Werk als Meister der inhaltreichen, knappen und klaren Darstellung. Umfassende Übersicht über die Quellen, sorgsame Verwertung und ebenso sorgfältige Bewertung¹ der alten wie der neuen Literatur, begründete Stellungnahme zu allen einschlägigen Fragen, besonnenes, theologisch sicheres, an der kirchlichen Lehre orientiertes Urteil, eine warme Liebe zur Kirche sind Vorzüge des Buches. Zu seiner Eigenart gehört auch die häufige Berufung auf die wegweisenden Lehr-Rundschreiben der letzten Päpste, besonders Leos XIII.

Der Aufbau des Werkes ist durch seine Einordnung in die Fundamentaltheologie bestimmt. Der I. Teil (*De ipsa Ecclesia*, 23—176) behandelt im 1. Abschnitt „*magis apologetice*“ die Stiftung (23—43) und die Merkmale der Kirche (44—81); im 2. „*magis scholastice*“ und dogmatisch Wesen und Verfassung (82—105), Glieder (106—120), Gewalt der Kirche (121—146) und ihr Verhältnis zur Staatsgewalt (147—176). Der II. Teil (*De Romano Pontifice*, 177—232) begründet Petri Primat (188 ff.) und seiner Nachfolger, der römischen Päpste (194 ff.), samt Unfehlbarkeit (210 ff.); anschließend die Lehrgewalt des allgemeinen Konzils und der Bischöfe und deren Hirten-gewalt (218 ff.); zuletzt die Unabhängigkeit des Papstes von der Staats-gewalt (229 ff.). Aus der Übersicht ergibt sich, daß Art und Wesensrecht der Fundamentaltheologie gewahrt sind, so zwar, daß zugleich das Gesamt-bild der Kirche gezeichnet wird, „ut dum catholicam doctrinam omnibus ostendimus, auctoritatem mere humanam documentorum apud Rationalistas, apud genuinos Protestantos solius Scripturae divinam vindicemus“ (3). Dem Textbuch ist die bewährte Form gewahrt: These, Beweise, Scholia, in denen nicht nur Schwierigkeiten gelöst, sondern auch Ergänzungen ge-boten werden, die nach Umfang und Bedeutung den Thesen nicht selten gleichwertig sind (vgl. 36 ff.: über den Namen der Kirche, Art der Stiftung, Eschatologismus, Charisma und Amt; oder 161 ff.: Konkordate, Verhältnis der Kirche zu nichtkatholischen Staaten, zu verschiedenen Staatsformen).

Die Kürze der Darstellung ermöglichte es dem Verfasser, eine Reihe der brennendsten Fragen zu behandeln (so das Verhältnis von Kirche und Staat, 147 ff.: *potestas directa, indirecta, directiva*; Verhältnis der Kirche zu katholischen Staaten [158 ff.] und nichtkatholischen [162 ff.]; Liberalis-mus [164 ff.], Kirche und Schule [170 ff.]; weltliche Unabhängigkeit des Papstes und Kirchenstaat [229 ff.]), und zu zahlreichen offenen, im Streit der Meinungen stehenden Fragen Stellung zu nehmen. Einige seien hier kurz aufgezählt: Die Bewertung der Merkmale der Kirche, deren Behandlung er als „*valde theologicam et traditionalem*“ (47) rühmt; mit Recht. Mit besonderer Liebe zeichnet er die Kirche als den mystischen, von Gottes

¹ Es sei auf ein Urteil hingewiesen, das zugleich B.s Schreibart kenn-zeichnet: „His (den vorher genannten katholischen Werken) liberet an-numerare, et quidem optimo loco ob insignem rerum cognitionem ceterasque historici dotes L. Duchesne, *Histoire ancienne de l'Église*, nisi quaedam minus recte scripta dignum magna laude librum dignum quoque ecclesia-stica censura fecissent“ (12).

Heiligem Geiste beseelten Leib Christi; zur Kennzeichnung des Verhältnisses Christi bzw. des Heiligen Geistes zur Kirche schlägt er das Wort „intentionalis“ (96) vor; aber es könnte scheinen, als ob dieser Terminus anderweitig festgelegt ist. Daß der Verfasser von „Marie, Mère de grâce“ auch das Verhältnis Marias zur Kirche berührt (97 f.; vgl. 116), danken wir ihm eigens. Daß die „excommunicati vitandi“ nicht zur Kirche gehören (109 ff.), wird S. 113 in etwa zurückgenommen. Die dreifache Aufgabe der Kirche verlangt eine zweifache Gewalt, „ordinis et iurisdictionis“ (124), die „ratione tituli“ eingeteilt wird „in ministerialem“ (so wird die „vicaria“ bezeichnet) und „propriam“ (124). Die Iurisdiktionsgewalt wird den Bischöfen nicht unmittelbar von Gott (consecratione), sondern vom Papst gegeben (inunctione, 225 ff.). B. zieht die Ansicht vor, daß es in der Kirche zwei Träger der Unfehlbarkeit gebe: Papst, und Papst mit den Bischöfen (224). Definitionen von Wahrheiten, die nicht geoffenbart sind, verlangen einen „assensus fidei, sed ut videtur, formaliter intellectae, non materialiter“; B. verwirft die „fides ecclesiastica“ (142 ff.). Lehrentscheidungen Römischer Kongregationen haben zunächst die „securitas doctrinae“ im Auge, nicht „veritas“ oder „falsitas“ (145–216).

Das Buch ist somit nicht ein Kompendium, das zusammenfassend unterrichten will, sondern steht mitten im Fluß der Lehrentwicklung und bedeutet selbst einen Fortschritt in der Lehre von der Kirche.

Hermann Dieckmann S. J.

P. Synave, Le problème chronologique des Questions disputées de S. Thomas d'Aquin: RevThom 9 (1926) 154–159; BullThom 3 (1926) 1–8 59–60.

S. gibt eine Übersicht über die Chronologie der Quaestiones disputatae, wie er diese zeitliche Aufeinanderfolge sieht, wobei die wichtigsten Gründe für seine Annahme, die später weiter ausgeführt werden sollen, angedeutet werden. Neu ist die Hypothese, daß alle Artikel von „De anima“ der ersten italienischen Lehrzeit angehören sollen — „De spiritualibus creaturis“ verlegt S. in den zweiten Pariser Aufenthalt —, ferner daß Thomas nur von 1265 bis 1268 in Italien disputiert habe, und endlich daß er nicht um Ostern 1272, sondern erst zu Schluß des Schuljahres nach Italien zurückgekehrt sei. Die letzte Vermutung hat eine gewisse Wahrscheinlichkeit für sich. Dagegen glaube ich, daß die übrigen von S. vertretenen Hypothesen wenig Aussicht auf Erfolg haben werden. Es sei der eine oder andere Punkt, den ich früher bereits ausgeführt hatte, der aber durch S.s kritische Besprechung und Darstellung (BullThom 1926, 2–3 59–66) für seine Leser verdunkelt ist, von neuem hervorgehoben.

„De spiritualibus creaturis“ gehört höchst wahrscheinlich dem italienischen Aufenthalt 1259–1269 an. Gründe: das alte völlig eindeutige Zeugnis des Cod. lat. Mon. 3827 (Greg 6 [1925] 237), das S. ungenau wiedergibt und „rédigé si obscurement“ nennt. Es steht in dieser Hs von der Hand des Schreibers (saec. 13 ex.) auf dem unteren Rand von fol. 115^v, auf welchem die Quaestio disputata beginnt: „Hic incipiunt quaestiones fratris Thome de Aquino disputate in Ytalia“. Für jeden, der mit den Schreibgewohnheiten der Zeit bekannt ist, scheint dieses Zeugnis eindeutig. Daran ändert auch gar nichts der spätere belanglose Zusatz „De spiritualibus creaturis“, der freilich die Harmonie des Satzes stört, aber eben nichts ist als ein späterer und ganz überflüssiger Zusatz. Solche Zeugnisse sind aber für jeden besonnenen Kritiker so schwerwiegend, daß er nur aus sehr gewichtigen Gründen davon abweicht. Diese existieren aber nicht. Daß gegen averroistische Thesen disputiert wird, worauf Mandonnet und Synave sich stützen, ist ziemlich belanglos, da seit etwa 1250 der Averroismus in den Schulen immer wieder erörtert wurde. Vgl. die Sentenzenkommentare von

Albert und Thomas, die große Disputation Alberts von 1256, „De aeternitate mundi“ des hl. Thomas. Die einzige ernst zu nehmende Schwierigkeit, die in der Erwähnung von Sequana in a. 9 ad 10 läge, glaube ich einstweilen dadurch beseitigt zu haben, daß ich zeigte (Greg 7 [1926] 232 bis 235), die Lesart Sequana sei erschüttert — in Hss findet sich neben Sequana auch Corezia, Renus und kein Name. — Wenn ich dann Renus als die wahrscheinlichere Lesart annahm, so geschah dies keineswegs durch verständnislose Anwendung der Regel des bekannten großen Bibelkritikers Bengel „Lectio difficilior praestat“, die S. als Stern und Kern meiner textkritischen Kenntnisse ansieht. — Über die Tragweite und Einschränkungen hat übrigens Bengel bereits in seinem Apparatus Besseres gesagt, als in den Elementarbüchern der Textkritik zu finden ist. — Es leitete mich vielmehr in erster Linie das sehr schwerwiegende Zeugnis der Münchener Hs, das für den italienischen Ursprung, also für Reno spricht, ferner die Erwägung, daß die Veränderung des Renus in Sequana durch eine Pariser Schreiberhand leichter erklärlich schien als die Abänderung von Sequana in Renus. — Wenn S. meint, für den Fall des italienischen Ursprungs sei die Lesart Sequana „difficilior“ und deshalb nach meiner einzigen kritischen Regel anzunehmen, so übersieht er, daß die Frage lautet, welche Lesart ist für den Pariser Schreiber „proclivior“, da es sich ja in erster Linie um Hss handelt, deren Exemplaria nach Paris zurückgehen. Was sodann den Einwand angeht, die Hss hätten fast einmütig Sequana, so ist dies nicht ganz richtig. Von den zwölf von mir angeführten Hss haben drei eine andere Lesart. Ferner hätte S. bedenken sollen, daß es außer dem „Lectio difficilior praestat“ auch ein Prinzip gibt, das heißt: Die Textzeugen sind nicht zu zählen, sondern zu wägen. Daß aber in der Annahme einer alten Pariser Verderbnis bei weitem die Mehrzahl der Zeugen Sequana hat, ist, wie ich bereits hervorgehoben habe, bei der einzigartigen Stellung, die Paris auf dem scholastischen Büchermarkt einnahm, gar nicht zu verwundern. So dürften die Lesart Renus und damit der Bologneser Ursprung dieses Artikels der Quaestio disputata trotz der Kritik S.s von ihrer Wahrscheinlichkeit nichts verloren haben.

Ein weiterer Grund für den italienischen Ursprung der Frage ist die Zitation von „De animalibus“ in der arabisch-lateinischen Form dieser Bücher. Wenn S. über diese „autre raison importante“ spottet, so ist ihm dabei ein arges Mißgeschick unterlaufen. Ich hatte geltend gemacht, daß Thomas sich beim Gebrauch von „De animalibus“ in der Summa der Zitationsweise der griechisch-lateinischen Übersetzung bedient, während er in den sicher älteren Schriften nach der arabisch-lateinischen Übersetzung zitiert, daß also der Gebrauch der einen oder andern Übersetzung eine gewisse Hilfe für die Zeitbestimmung der betreffenden Schrift biete. Demgegenüber weist S. darauf hin, daß in l. 2 Sent. d. 30, a. 2 und a. 1, „De spiritualibus creaturis“ a. 3, „De potentia“ q. 5, a. 8 zu gleicher Zeit „De animalibus“ und „De generatione“ genannt seien. Die erste Stelle hätte schon nachdenklich machen sollen; denn zur Zeit der Abfassung des Sentenzenkommentars existierte die griechisch-lateinische Übersetzung von „De animalibus“ noch gar nicht. In Wirklichkeit hat Aristoteles außer den Büchern „De generatione animalium“ auch ein Werk „De generatione et corruptione“ verfaßt. Und um letzteres handelt es sich in sämtlichen von S. angeführten Fällen. Damit soll jedoch nicht behauptet werden, daß sich aus der Zitationsweise ein absolut durchschlagender Beweis formen lasse. Man muß sich immer gegenwärtig halten, daß Thomas wie in andern Fällen, so auch hier im einzelnen Falle beide Übersetzungen nebeneinander gebrauchen konnte. Aus all dem Gesagten dürfte hervorgehen, daß die Annahme, „De spiritualibus creaturis“ sei während der ersten italienischen Lehrzeit entstanden, auch nach der Kritik Mandonnets und Synaves die größere Wahrscheinlichkeit für sich in Anspruch nehmen darf.

„De anima“ dagegen soll nach S. 1265—1266 in Italien entstanden sein (also in Rom). Ich hatte als wahrscheinliche Vermutung ausgesprochen, daß „De anima“ kein einheitlich entstandenes Ganze bilde, sondern eine etwas spätere Sammlung von zu verschiedenen Zeiten gehaltenen Disputationen, von denen einzelne, z. B. a. 2, der italienischen, andere der Pariser Zeit angehören. Dafür, daß a. 2 von „De anima“ vor dem ersten Teil der Summa, also in Italien geschrieben sei, hatte ich zwei Gründe als Wahrscheinlichkeitsmomente geltend gemacht (Greg 6 [1925] 245), die beide von S. verworfen werden. Über den ersten: die Zitierweise von „De animalibus“ und den Widerlegungsversuch S.s ist bereits das Nötige gesagt. Da bei S. das Beweismoment des zweiten Grundes gar nicht hervortritt, so hebe ich es noch einmal heraus. Im Autograph des Bombolognus, das in S. Domenico in Bologna geschrieben wurde und heute die Hss 1506 und 1508 der dortigen Universitätsbibliothek bildet, findet sich auch von gleichzeitiger Hand des 13. s. a. 2 von „De anima“ als völlig selbständige Quaestio. Sie ist also zu Bologna eingetragen. Außerdem fügt eine andere Hand hinzu, Bombolognus sei „contemporaneus . . . fratris Thome de Aquino eiusdem ordinis predicatorum“ gewesen, „qui nondum fecerat summam in theologia“. In dem „contemporaneus“ zugleich mit dem letzten Teil „qui nondum“ usw. sehe ich eine offensichtliche Andeutung, daß die beiden Lehrer einmal in näherer Beziehung zueinander standen zu einer Zeit, da Thomas die „Summa“ noch nicht geschrieben hatte. Da aber Bombolognus zu Bologna lehrte, wird diese Bekanntschaft wohl an diesen Ort geknüpft sein. Wenn nun Thomas zu jener Zeit den a. 2 disputierte, so wäre das Auftreten dieser versprengten Quaestio im Autograph des Bombolognus gut erklärt. Das Ganze will, wie ausdrücklich gesagt wurde, nicht ein zwingender Beweis sein, sondern nur eine unter Umständen nützliche Beobachtung. Und als solche dürfte sie auch nach der Kritik S.s ihren Wert behalten, zumal da jetzt ein früherer Aufenthalt Thomas' zu Bologna durch eine Adventspredigt glaubhaft gemacht wird, die Mandonnet meines Erachtens fälschlich nach 1268 datiert hat, die aber, wie ich a. a. O. zeige, viel eher in die erste Hälfte des Jahrzehntes zu verlegen ist. Unterdessen hat F. Sladeczek darauf hingewiesen, daß aus Gründen der Lehrentwicklung auch a. 20 in eine ältere Periode gehöre. — Die mit ihm zusammenstehenden a. 18 und 19 haben die alte Zitationsweise von „De animalibus“. Auf der andern Seite zitiert Thomas a. 10 die Schrift „De iuventute et senectute“, eine Neuübersetzung Wilhelms von Moerbeke, ebenso a. 11 dreimal „De animalibus“ in der Fassung „De generatione animalium“. Ferner scheint ein Vergleich von a. 12 mit a. 11 von „De spiritualibus creaturis“ entschieden zu Gunsten der Priorität der letzteren Fragen zu entsprechen. — Zu beachten wäre auch, daß Thomas in a. 12 als mutmaßlichen Verfasser von „De spiritu et anima“ einen Zisterzienser nennt, während er „De spiritualibus creaturis“ a. 11 einfach sagt „cum eius auctor ignoretur“. Endlich findet sich in dem aus Mainz stammenden cod. Laud. misc. 480 der Bodleiana zu Oxford ein Reportatum von „De anima“ a. 14. Wurde dieser Artikel in Paris disputiert, so scheint es wohl leichter möglich, daß ein solches Reportatum — das einzige, das wir bis heute von den Quaestiones disputatae kennen — nach Mainz kam, als wenn der Artikel in Italien disputiert wäre. Das sind die Gründe, die mich auch heute noch zu der Behauptung veranlassen, es sei wahrscheinlich, wenngleich noch keineswegs völlig sicher, daß ein Teil von „De anima“ in Italien disputiert sei, während andere Artikel dieser Quaestio nach „De spiritualibus creaturis“ und wohl in Paris erörtert wurden. „De unione verbi incarnati“ verlegt S. in den zweiten Pariser Aufenthalt, wie ich es zuvor in den „Archives de philosophie“ getan hatte. Allerdings glaubt er, ich habe im ersten Teil meiner Abhandlung nur bewiesen, daß „De unione verbi“ zu Paris ediert, nicht aber den wesentlichsten Punkt, nämlich daß es dort disputiert sei.

Und doch ist gerade dies ausdrücklich gesagt und bewiesen worden. Aus den Hss tue ich dar, daß „De unione“ einen integrierenden Bestandteil der Sammlung „De virtutibus“ bildet. Dann fahre ich fort: Wir haben jetzt das Mittel, das Datum der Quaestio festzustellen. Darauf führe ich die besten Zeugen: den Mailänder Katalog der Schriften des Heiligen, den Logotheten und Nikolaus Trivet an, die sämtlich sagen, daß „De virtutibus“ in Paris „disputiert“ sei. Es ist allerdings richtig, daß ich hier den Untersatz: Nun aber ist „De unione“ ein integrierender Teil von „De virtutibus“, auf dessen Beweis ich gerade vorher fünf Seiten verwandt hatte, nicht noch einmal wiederhole. Diesem Beweis hat S. nichts Neues hinzugefügt.

Der methodische Grundfehler der ganzen Arbeit liegt wohl darin, daß S. in einer großen Synthese sofort das ganze Problem bewältigen möchte, anstatt sich zuerst einmal über die Tragfähigkeit der Grundlagen und Voraussetzungen klar zu werden. Ich nenne einige Punkte, deren Klärung notwendig versucht werden müßte, bevor man so sehr ins einzelne gehende Ergebnisse erzielen kann, wie Mandonnet und Synave es wollen. Welchen Beweis haben wir dafür, daß Thomas 1256—1259 zweimal in der Woche und später einmal wöchentlich disputierte? Woher wissen wir, daß jedesmal nur ein Artikel erörtert wurde und nicht mehrere am gleichen Tage? Welche Bürgschaft haben wir dafür, daß nicht einige Artikel erst bei der Sammlung hinzugefügt wurden? Wer sagt uns, daß die Ordnung der edierten und disputierten Quaestiones und Artikel in allen Fällen die gleiche ist? Wie sollen wir die zufällig nicht in das Corpus aufgenommenen Quaestiones disputatae in das arithmetische Schema einfügen? Haben wir einen irgendwie sichern Beweis dafür, daß Thomas bereits im Januar 1269 seine Vorlesungen wieder aufnahm? Fr. Pelster S. J.

Magistri Gandulphi Bononiensis Sententiarum libri Quatuor. Edidit Ioannes de Walter. gr. 8° (CXXXI u. 655 S.) Wien 1924, E. Haim & Co. M 56.—

Mit diesem Werke hat der Rostocker Professor eine ausgezeichnete Ausgabe des in den letzten 25 Jahren so oft genannten Bologneser Theologen und Kanonisten geboten. In außerordentlich sorgfältiger philologischer Arbeit sind die Textvarianten wie auch die Quellenangaben beigegeben, so daß man mit Recht von einer nach unsern heutigen Forschungsmethoden erstklassigen Edition sprechen kann.

J. v. Walter hat für seine Ausgabe die zwei Turiner Hss und den von Professor Grabmann gefundenen Heiligenkreuzer Kodex 242 benützt, der zeitlich und inhaltlich zwischen den beiden Turiner Schriften (Mitte des 13. Jahrhunderts) liegen dürfte (xxiii). Zu ihnen kommt noch der Auszug aus der Bamberger Bibliothek, der wohl in den Anfang des 13. Jahrhunderts fällt. Leider hat sich die Befürchtung W.s schon allzusehr bewahrheitet, daß sich trotz all seines Suchens in etwa 400 französischen, italienischen, englischen und deutschen Katalogen doch noch bisher unbekannte anonyme Hss finden würden. De Ghellinck hat auf einen solchen Fund in Cambridge schon in RechScRel 14 (1924) 293 aufmerksam gemacht. Und auch Professor Grabmann konnte auf seiner Italienreise im Herbst 1925 eine neue anonyme Gandulphhandschrift feststellen.

Aus den Fragen der Einleitung verdient der Beweis für Gandulph auch als Glossator des Dekrets Beachtung (xxiii ff.). Überzeugend ist hier mit De Ghellinck dargetan, daß nicht der Lombarde von Gandulph abhängig ist, sondern Gandulph von ihm. Auch die Beweisführung der Abhängigkeit Peters von Poitiers von Gandulph dürfte v. Walter einwandfrei festgestellt haben. Damit ist als Entstehungszeit der Sentenzen 1160—1170 gegeben (Lxviii).

In der Textausgabe selber sind besonders die Schrift- und Väterquellen mit seltener Genauigkeit angegeben und im Text durch Anführungszeichen

bis auf die einzelnen Worte gekennzeichnet. Demgegenüber dürften aber wohl die mittelalterlichen Quellen etwas zu wenig berücksichtigt worden sein. Und doch wäre das gerade für die dogmengeschichtliche Einstellung G.s viel wichtiger gewesen.

Walter hat diese Einstellung in der „Analyse“ der Gandalphsentenzen im letzten Teil der Einleitung untersucht. Kurz und knapp ist hier das Wesentliche der Sentenzen herausgehoben. Dem Leser kommt es unwillkürlich zum Bewußtsein, daß in Zukunft der Forscher des 12. Jahrhunderts an dieser Ausgabe nicht mehr vorübergehen kann. Man braucht ja nur hinzuweisen auf den Nihilianismus der Christologie, wo Walter wohl mit Recht G. als „den Systematiker der nihilianistischen Schule“ bezeichnet (xcii). Selbständig ist G. auch im ersten Buch: seiner Gotteslehre. — Es ist selbstverständlich, daß ein solcher kurzer Überblick nicht jede Einzelheit bis ins Kleinste verfolgen kann. Daher wird wohl z. B. in der Sakramentenlehre eine Nachprüfung hie und da notwendig sein. Das gilt z. B. von dem von Walter behaupteten „krassen, an der Formel und dem äußern Vollzug klebenden Sakramentalisten“, als den er G. bezeichnet (cii). In § 38 ist nicht die Nennung nur einer Person der Trinität bei der Taufe als schwere Sünde bezeichnet, sondern das Abgehen vom kirchlichen Ritus des Untertauchens. — Wie sehr von G. die Ersatztaufe in der wahren Herzensreue als möglich betont wird, sagt nicht nur § 49, sondern auch die §§ 50 51 52. Diese Reue kann die Taufe wohl in jedem „articulus necessitatis“ ersetzen, da der Fall des Sterbenden doch wohl nur als ein Beispiel von G. angeführt ist. — Da in § 170 auch der „malus sacerdos“ die „potestas clavium“ hat, obschon ihm die „scientia“ fehlt, muß die Aussage G.s in § 167 wohl im kollektiven Sinn verstanden werden: „Bei der Weihe empfangen nicht alle beide Schlüssel bzw. den einen qualifizierten der ‚discreta potestas‘.“ — Auch dürfte es recht fraglich sein, ob man einen Unterschied in der „potestas absolventi“ zwischen Petrus Lombardus und Gandalph in den §§ 167 und 169 feststellen kann, wenn man sie mit L. 4, d. 18, c. 6 des Lombarden vergleicht. Für beide besteht diese „potestas“ in der „potestas ostendendi ligatos vel solutos“ (nicht „faciendi solutos“). Diesen Gegensatz wollen beide an dem Beispiel des „leprosus“ zeigen. Daß G.s Folgerung aus diesem Beispiel dieselbe ist wie die des Lombardus, zeigt auch die bei Walter folgende Auslegung von Matth. 16, 19 (cviii).

H. Weisweiler S. J.

M. de la Taille S. J., *Esquisse du Mystère de la Foi suivie de quelques éclaircissements*. Deuxième Édition. 8° (IX u. 282 S.) Paris 1924, Beauchesne.

Das handliche Büchlein enthält nach einem Auszug aus dem bekannten großen Werk „Mysterium Fidei“ Ausführungen über den allgemeinen Opferbegriff, über das Verhältnis des einzigen Opfers Christi zur Darbringung der vielen Messen durch Christus, über den „Angelus sacrificii“ und das himmlische Opfer, über die Meßstipendien, die wirkliche Gegenwart Christi und ihre sakramentale Bedeutung. Hier sei nur auf die bekannte Opfertheorie des Verfassers hingewiesen und festgestellt, daß die in der ZKathTh 47 (1923) 283–288 geltend gemachten Bedenken den Standpunkt des Verfassers nicht zu erschüttern vermochten. Zur weiteren Klärung seien darum hier die Hauptgründe gegen die Zulässigkeit von de la T.s Meßopfertheorie in aller Kürze angegeben. 1. Der Hauptgrund dürfte in ihrer Unvereinbarkeit mit dem Tridentinum liegen. Wo das Konzil Kreuz- und Meßopfer miteinander vergleicht (sess. 22, c. 2), betont es bekanntlich neben der Gleichheit von Opfergabe und Opferpriester ausdrücklich die Verschiedenheit der Darbringungsart: „Sola offerendi ratione diversa“ (Denz. n. 940). Nach de la T. hingegen ist die „ratio offerendi“ in beiden Opfern durchaus dieselbe: wie der blutige Kreuzestod durch die

eucharistische Doppelkonsekration im Abendmahlssaale „dargebracht“ wurde, so wird auch jetzt im Meßopfer derselbe blutige Kreuzestod durch die eucharistische Doppelkonsekration „dargebracht“; beim Abendmahl vollzog Christus die „oblato hostiae immolanda“, in der Messe vollzieht er durch den Priester die „oblato hostiae immolatae“: die Kirche „offre à Dieu ce que le Christ lui a offert: sa mort et sa passion; et comme il le lui offrit: dans le rite d'une immolation sacramentelle ou mystique...“ (Esquisse S. 17). — 2. Der wesentliche Inhalt der ganzen Überlieferung ist zusammenfaßbar in den kurzen Ausdruck: das Kreuzesopfer war ein „sacrificium cruentum“, die Messe hingegen ist ein „sacrificium incruentum“. Dasselbe sagt übrigens auch das Tridentinum mit dem Satze: „In divino hoc sacrificio, quod in Missa peragitur, idem ille Christus continetur et incruente immolatur, qui in ara crucis semel se ipsum cruento obtulit“ (Denz. n. 940). Nach de la T.s Theorie jedoch müßte dieser Unterschied folgerichtig aufgegeben werden; Meßopfer und Kreuzesopfer sind ihr gemäß in ganz gleicher Weise „blutig“ und „unblutig“, blutig wegen der „immolatio“ am Kreuz, unblutig wegen der „oblato“, die sowohl beim Abendmahl als in der Messe unblutig war bzw. ist. Bei der Besprechung vom „Mysterium Fidei“ in der ZKathTh wurde (S. 284) dieses Bedenken in folgende Worte gefaßt: „Wenn diese Ansicht richtig ist, darf die Messe nicht ein ‚sacrificium incruentum‘ genannt werden; denn entweder versteht man unter ‚Messe‘ die täglich auf unsern Altären wiederholte liturgische Feier, und dann ist sie nur eine ‚oblato (incruenta)‘, weil die zum Wesen des Opfers (auch vom Verfasser) geforderte ‚immolatio‘ in ihr nicht stattfindet; oder aber man versteht unter ‚Messe‘ unsere tägliche Feier mit formellem Einschluß der blutigen am Kreuze vollendeten ‚immolatio‘, und dann ist die Messe allerdings ein ‚sacrificium‘, aber ein sacrificium ‚cruentum‘.“ — 3. Sodann unterliegt der Unterbau der Opfertheorie de la T.s, wonach jedes Opfer seinem Begriffe nach als eine eigentliche Schenkung an Gott zu fassen sei, den allerschwersten Bedenken, wie P. Franz Tümmers S. J. in den Studiën 99 (1923) 237 ff. gegen de la T. mit vollem Rechte betont hat. — Weitere Bedenken hier anzuführen, verbietet der Raum. Aber die genannten dürften allein schon hinreichen, um trotz der vielen dem Verfasser zuteil gewordenen Anerkennung auf dem „leider unannehmbar“ zu bestehen.

J. B. Umberg S. J.

J. Mausbach, Thomas von Aquin als Meister christlicher Sittenlehre unter besonderer Berücksichtigung seiner Willenslehre. (Der Katholische Gedanke Bd. X.) 8^o (162 S.) München-Rom 1925, Theatiner-Verlag. M 3.—

Das Buch bietet eine Sammlung von Vorträgen, die der Verfasser im Jubiläumsjahr des hl. Thomas gehalten hat; es verfolgt den Zweck, nicht nur der wissenschaftlichen Klärung und Förderung zu dienen, sondern auch einiges zur religiösen Anregung und Vertiefung beizutragen. Mittel dazu soll sein, leitende Gedanken des Aquinaten im Geistesleben der katholischen Menschheit zu verbreiten und zur Geltung zu bringen. Der erste Vortrag „Über Geist und Methode der Ethik des hl. Thomas“ bietet mehr allgemeine Leitgedanken. Den Kern des Vortrages bildet die Erörterung der Lehre des Doctor Angelicus über die Norm des Guten und Bösen, über sittliche Werte und Wertordnung und über die Verwirklichung der sittlichen Norm durch das freie menschliche Handeln. Abschließend folgen einige Gedanken über die soziale Ethik des Heiligen. — In den beiden folgenden Vorträgen „Natur und Übernatur“ wird ein allgemeiner Grund- und Aufbau des Gedankenbaues der Seins- und Lebenskreise, wie er bei Thomas überall hervortritt, gegeben, die wundervoll gegliederte, unermeßliche Leiter der natürlichen und übernatürlichen Werte, die von der Erde zu Gott führt, vom unvollkommensten natürlichen Sein der „materia prima“ bis zur höchsten

übernatürlichen Vollendung im Gottmenschen. Sodann wird die organische Verbindung von Natur und Übernatur im thomistischen Aufbau an Einzelbeispielen gezeigt: am Glauben, am ernstesten Streben nach dem höchsten Gut, am Lieben Gottes und des Nächsten, am Sinn und Gebrauch der Sakramente, insbesondere des Altarssakramentes und der Ehe. Mit Recht wird hier auch darauf aufmerksam gemacht, wie nach erlangtem Gebrauch der Vernunft das „opus operatum“ in seiner sakramentalen Wirkkraft, ohne aufzuhören, was es ist, in mannigfache Beziehung und Wechselwirkung tritt zum „opus operantis“, d. h. zur Disposition des Empfängers.

Die beiden Vorträge sind auch geeignet, die tiefere Einsicht zu geben, in welchem Sinn die bei einzelnen beliebte Forderung nach „edler Menschlichkeit“, nach „weltaufgeschlossener Diesseitsbejahung“, nach „gottzugewandtem Weltdienst“ usw. nicht der Ausdruck eines neuheidnischen Humanismus, sondern tiefchristliches Erfassen und Werten ist; oder — um eine andere Redeweise anzuführen — in welchem Sinn alles natürlich Wahre, Gute, Schöne und sein Erfassen durch den Menschen „katholisch“ genannt werden kann, und in welchem nicht. „Katholisch“ kann es unter verschiedener Rücksicht genannt werden: einmal insofern die katholische Lehre den natürlichen Wert von all diesem als wahr und wirklich in der Ordnung anerkennt, in der er liegt; sodann auch insofern, als der Katholizismus schon in dem natürlich Wahren und Guten einen Ausfluß der unendlichen Vollkommenheit Gottes und Mittel erblickt, die dem Menschen zur Erfüllung seiner gottgewollten Aufgaben zur Verfügung gestellt sind (vgl. Conc. Vatic. sess. 3, cap. 1 u. 4; Denz. n. 1783 u. 1799 f.); endlich in dem Sinn, daß sich der Katholik auch das natürlich Gute und Wahre im Streben nach seinem übernatürlichen Endziel dienstbar machen soll und jeden Gebrauch oder Verzicht natürlicher Werte diesem übernatürlichen und einzigen Endziel unterordnen muß. Das natürlich Wahre, Gute, Schöne kann aber nicht insofern „katholisch“ genannt werden, als ob es mit seiner Fülle von Werten und von Sein ein Teil der Übernatur, wenn auch nur ein ihr gleichartiges und wesentlich-gleichwertiges Fundament wäre. Ein Mensch, der sich dies ganze Reich, aber auch nur dieses, zu eigen machte, wäre wohl die vollendete Verwirklichung jenes „edlen Menschentums“; aber objektiv und im katholischen Sprachgebrauch wäre er, nach Sein und Gesinnung, ein „edler Heide“: unfähig, sein Ziel zu erreichen; nicht weil er diese edle Menschlichkeit hat, sondern weil er nur sie hat und kein übernatürliches Leben sein eigen nennt. Während umgekehrt ein Katholik, dem vieles von jener natürlichen Vollendung fehlt, der aber das Leben der Gnade besitzt, die dem Menschen wesentlichste Einstellung auf sein Ziel hat und insofern dem vollendetsten bloß natürlichen Menschen überlegen ist; nicht weil er weniger natürliche Vollendung besitzt, sondern weil er die Gnade hat.

Was im besondern die natürliche Sittlichkeit betrifft, so mag man sie „christlich“ oder „katholisch“ nennen, einmal, insofern sich ihre naturnotwendigen Gebote und Verbote, inhaltlich gleichlautend, im Reiche der Übernatur wiederfinden. Denn durch die Erhebung in die übernatürliche Ordnung werden die in der Menschennatur gelegenen wesentlichen Beziehungen — (z. B. die Unterordnung des Geschöpfes unter den Schöpfer; die Pflicht der Unterordnung unter die rechtmäßige Autorität; die Überordnung des Geistes über den Leib usw.) — ihrem materiellen Inhalt nach nicht geändert. Ferner mag man die natürliche Sittlichkeit, auch soweit sie über das Gebotene und Verbotene hinausreicht, insofern in die übernatürliche, christliche und katholische Sittlichkeit einbegreifen, als sie, auch nach Bestellung der übernatürlichen Ordnung und nach Erhebung des Menschen in den übernatürlichen Gnadenstand, ihre natürliche Normgemäßheit behält, und als das natürlich Gute dem vom Glauben erleuchteten und durch die Gnade erhobenen Menschen dienen kann im Streben nach seinem über-

natürlichen Ziel. Dagegen ist die ganze Fülle des objektiv sittlich Guten, die die natürliche Sittenordnung bietet, und seine vollständigste Verwirklichung durch den natürlichen Menschen, nicht genügend, um das natürlich Gute zum übernatürlich Guten, den natürlich vollendeten Menschen zum übernatürlichen, zum Christen und Katholiken zu machen. Zielsetzung, Zielaufweisung, Mittel und Weg zum Ziel, Lebensprinzip und Lebenstat sittlichen Wirkens mag man in den beiden Ordnungen, der natürlichen und der übernatürlichen, in gewissem Sinn als in gleicher Richtung liegend und durch psychologisch-gleiches subjektives Tun zu vollziehen bezeichnen (insofern nämlich, als in beiden Ordnungen Gott das Endziel und im freien sittlichen Handeln des Menschen das persönliche Hinstreben zum Endziel sich vollzieht); aber Ziel und Hinstreben liegen trotz dieser gewissen Gleichheit bezüglich der Richtung und des rein-psychologischen Geschehens in wesentlich verschiedenen Ebenen, die ein unendlicher Abstand trennt, so daß niemals und an keinem Punkt eine noch so große Erhebung und Vollendung in der Ebene des Natürlichen auch nur an die unterste Grenze des Übernatürlichen hinaufreicht. Einzelheiten bieten die Ausführungen des Verfassers namentlich im zweiten dieser unter dem gemeinsamen Titel „Natur und Übernatur“ zusammengefaßten Vorträge.

Der folgende Vortrag „Der menschliche Wille und die Erfassung der Werte“ bringt die Auffassung des hl. Thomas über die Zweiteilung der Seelenvermögen in der Höhen- und Breitenlinie, d. h. die Unterscheidung des Geistigen und Sinnlichen für das ganze Seelenleben und die Unterscheidung des Erkennens und Strebens, als der beiden Grundkräfte, sowohl im Sinnlichen wie im Geistigen des Menschen. Der Verfasser erläutert und verteidigt diese Auffassung gegenüber neueren Theorien, die eine Mehrteilung, häufig eine Dreiteilung der Seelenvermögen aufstellen: Erkennen, Streben (Wollen) und Fühlen. Besondere Aufmerksamkeit wird der von der scholastischen, speziell thomistischen abweichenden Ansicht über den Begriff des „Wertes“ und die „Werterfassung“ durch den Menschen zugewandt. — Im vierten Vortrag wird unter dem Sammeltitle „Die Kraft des Wollens; die Steigerung der Gottesliebe“ die Frage nach der innern, im Willen selbst, nicht nur im Motiv gründenden Kraftsteigerung und dauernden Kraftfestigung des Willens behandelt. Der Verfasser setzt sich hier in seiner vornehm wissenschaftlichen Art mit der neueren Ansicht einzelner auseinander, die bei gleicher Motivierung und gleicher Erfassung der Motivkraft keine Verschiedenheit der innern Willens- oder Wollensintensität zugeben; die also alle Festigkeit und Spannkraft des Wollens einzig aus den Motiven und deren Erfassung und Handhabung durch den Menschen herleiten und dahinein verlegen. Mit Recht weist der Verfasser darauf hin, daß diese neuere Ansicht in dieser Allgemeinheit und Absolutheit weder bewiesen ist, noch genügt, um alle Erscheinungen und eine Reihe der einfachsten, jedem zugänglichen Erfahrungen zu erklären; daß darum kein Grund vorliegt, die ältere von Thomas und der ganzen Scholastik angenommene Lehre des eigentlichen Willenshabitus und der Unterscheidung von „actus intensi“ und „actus remissi“, bei gleicher Motivierung und Motiverfassung, beiseite zu schieben; soviel Gutes und Wertvolles im übrigen die neuere Theorie für das tiefere Verständnis der Motivwirkung hat. Es ist zu begrüßen, daß der Verfasser aus der Fülle seiner Kenntnis des hl. Thomas diese eingehende Auseinandersetzung mit der genannten neueren Theorie vorgenommen hat. Namentlich geben seine Ausführungen zu dem letzten Teile des Vortrages „Die Steigerung der Liebe zu Gott“ klareres und tieferes Verständnis für den Sinn und die Tragweite der genannten Kontroverse. Hier zeigt der Verfasser, wie die Liebe als Willenshingabe, also als typische Funktion der Innenbewegung des Willens zum Objekt, zu fortdauernder, also habitueller Einwurzelung in der Seele neige; wie ferner, was Abstufung und Steigerung der aktuellen und habi-

tuellen Liebe angeht, bei gleicher Wertung des Objekts die Energie der Willenshingabe, d. h. die Intensität des subjektiven aktiven Vollzugs der Liebe eine sehr verschiedene sein kann und nicht selten ist, wie das Wachstum des Habitus der Liebe im wesentlichen nicht in der Linie der Motivwirkung, sondern der volleren Willenserschließung liegt.

Der abschließende Vortrag über „Die Glut der Liebe als Wirkung der heiligen Kommunion“ führt diesen Gedankenkreis weiter und vertieft ihn. Die eigentliche „*gratia sacramentalis*“ sieht der Verfasser, im Anschluß an Thomas, in der Mehrung der Liebe zu Gott, nicht nur als Steigerung des Habitus, sondern auch und, wie es scheint, fast hauptsächlich als Steigerung der aktuellen Liebeshingabe. Dieses letztere Moment bedürfte vielleicht, um nicht mißverstanden zu werden, einer etwas ausführlicheren Darlegung und Umgrenzung, wenn man diese nicht bereits in den trefflichen und tröstlichen Worten sehen will, die S. 152 ff. sich finden. Hier wird betont, daß „die Liebe zu Gott als Christentugend wesentlich Wille ist, geistiges Wertschätzen und Umfassen Gottes, freie, opferbereite Selbsthingabe an Christus und sein Reich“; aber „nicht notwendig Gefühls-erregung, Herzenswonne, friedvolles Ruhen, fühlbare Schaffenslust und Schaffenskraft“. Die unmittelbar vorhergehende pastorelle Beobachtung und Bemerkung, daß manche Christen trotz ihrer häufigen Kommunion in ihren Fehlern keine Besserung zeigen in ihrer „Eitelkeit und Empfindlichkeit, der Geschwätzigkeit und sinnlichen Äußerlichkeit“, wird man zugeben müssen, jedenfalls, was eine nach außen merkbare Besserung angeht. Aber ob auch nach der Innenseite hin, d. h. was das Verknüpftsein des Willens mit diesen Fehlern, die Willenshingabe an sie angeht, keine Besserung eintritt, und ferner, ob dieser Mangel an Besserung durchschnittlich wirklich zu dem Rückschluß berechtigt — wie der Verfasser es anzudeuten scheint (S. 151) —, daß das Wesentliche der von der Kirche geforderten „*recta mens*“, der rechten Absicht, mangle, dürfte wohl nicht ohne weiteres feststehen, zumal wenn man bedenkt, wie tief manche Fehler der genannten Art mit gewissen Charakteranlagen verkettet sind und welche mitunter heroische Anstrengung in solchen Fällen auch eine nur kleine Besserung dieser für die Mitmenschen so peinlichen Mängel und Fehler fordert. Aber auch in diesem Punkt bieten die eben erwähnten nachfolgenden Bemerkungen das nötige Korrektiv und schützen so vor pastorellen Fehlgriffen und vor einem vorschnellen Aburteilen über andere, wozu eine Überwertung und Übersteigerung des Erfolgsprinzips — (gemeint ist der sichtbare Erfolg) — leicht führen könnte.

Wer nach aufmerksamer und wiederholter Lektüre die Schrift aus der Hand legt, wird es mit einem Gefühl des Dankes und der Hochschätzung tun. Das Buch gehört zu denen, die eine Fülle von Anregung bieten, indem sie die einschlägigen Probleme berühren, ohne sie in ermüdender Breite auszuführen, die die persönliche Auffassung des Verfassers klar und sachlich vorbringen, ohne sie aber dem Leser aufzwingen zu wollen. Es ist ein Buch, das sich nicht einseitig an den Verstand wendet und nur wissenschaftliches Verständnis fordert, sondern gleichzeitig auch dem Willen und Gemüte Rechnung trägt. Das Werk wird ohne Zweifel erreichen, was der Verfasser im Vorwort als seinen Zweck angibt, daß es nicht nur der wissenschaftlichen Klärung und Förderung dienen, sondern auch einiges beitragen möge zur religiösen Anregung und Vertiefung. Fr. Hürth S. J.

Henri Delacroix, *Le langage et la pensée*. 8° (602 S.) Paris 1924, Alcan. Fr. 30.—.

Das von der Kritik sehr günstig aufgenommene Werk des auf dem Gebiet der Religionspsychologie rühmlich bekannten Forschers behandelt mit seltener Gründlichkeit alle Probleme der Sprachpsychologie. Das Werk gliedert sich in vier große Bücher: Buch I über die allgemeineren Be-

dingungen der Sprache; Buch II (121 ff.) das materielle und formale System der Sprache, d. h. Sprachlaute und Sprachform; Buch III (261 ff.) die Bildung der Sprache; endlich Buch IV (453 ff.) die Sprachstörungen.

Der einleitende Überblick über die sich entwickelnden Ideen der Sprachforscher von Schlegel und Grimm bis zur Jetztzeit ist naturgemäß etwas schwer verständlich. — Zweifellos kommt bei der Sprache der Gesellschaft eine wichtige Rolle zu, da sie dem Individuum die Sprache mitteilt und auferlegt; doch ist die Übertreibung neuerer Soziologen, daß die Gesellschaft dem einzelnen auch Verstand und allgemeine Begriffe gebe, gut zurückgewiesen. — Für das Mitteilungsbewußtsein, die Grundlage der Sprache, sind die Affektäußerungen wegführend. Unsere Mimik wird von andern verstanden; indem wir das bemerken, wiederholen wir sie dann, um verstanden zu werden. Sehr gut wird die Tiersprache gewertet. Auch das Tier „versteht“ die Mimik der andern; will ein Affe von einem andern begleitet sein, so zieht er ihn bei der Hand und macht, während er ihn anblickt, Gebewegungen in der gewünschten Richtung. Aber das Tier weiß nicht, was ein Zeichen ist; es drückt nur sein Streben mit natürlichen Mitteln aus, die uns als Zeichen erscheinen; das Tier scheint unfähig zur Analyse, die das Urteil verlangt. Die neueren Versuche, eine Art Tierintelligenz zu beweisen, wie die von Thorndike und besonders die klassischen Experimente von Köhler, beweisen in Wirklichkeit kein logisches Denken, sondern nur eine Vorstellungskombination, die rein sinnlich verständlich ist. Für die menschliche Sprache genügt das tierische Seelenleben nicht; dafür müssen erst Relationen erkannt werden, um das Zeichen aufzufassen.

Bei dem materiellen Teil der Sprache, den Lauten, ist die große Frage: wie ist die allmähliche Veränderung der Laute im Leben der Sprache verständlich, etwa diejenige, die aus dem Latein die heutigen romanischen Sprachen hat entstehen lassen. Die Lautveränderungen werden in Gruppen geordnet: bisweilen wird der Klang verändert unabhängig vom Sinn, wie etwa der Schlußvokal eines beliebigen Wortes; bisweilen liegt zwischen Elementen desselben Wortes eine Wechselwirkung vor, wie in der Dissimilation; bisweilen auch eine allgemeine Tendenz, wie die Schwächung der Konsonanten zwischen Vokalen. Die Behauptung von der Ausnahmslosigkeit der phonetischen Gesetze wird als übertrieben bezeichnet; die Gesetze sind Mittelwerte aus den Verschiedenheiten von Ort und Zeit. Für die psychologische Erklärung werden mancherlei Deutungen besprochen, aber kein durchgreifender Lösungsversuch gegeben. Hier hätten die dem Verfasser unbekannt gebliebenen Untersuchungen der Marbeschen Schule über Schreibfehler mehr Positives geboten; ganz abgesehen von den neueren verheißungsvollen Forschungen von Heinz Werner. Über die große Frage, wie die regelmäßige Weiterentwicklung der Sprache sich erklärt, ist kaum etwas Erhebliches zu nennen.

Zum formalen System der Sprache gehört der Satz mit seinen wesentlichen und unwesentlichen Teilen, ferner die grammatischen Kategorien. Die ganze Sprachentwicklung erschien den älteren Sprachforschern als ein Verfall; nach dem Verfasser könnte man aber mit gleichem Recht von einem Fortschritt reden, von dem Bestreben nach der größten Leistung mit geringster Anstrengung; es wird beständig vereinfacht, aber zugleich beständig neu geschaffen für stärkere Wirkung. Das Verschwinden der Flexionen macht neue Wörter nötig. Die bekannte Dreiteilung der Sprache verliert ihren Wert, da man die Elemente der Flexion, Agglutination und Isolierung in allen Sprachen nachweisen kann; dabei spielt übrigens auch die Art der Schrift eine nicht kleine Rolle.

Für die Erwerbung der Sprache hat die neuere Psychologie der Kindersprache ein gewaltiges Material beigebracht, das hier nur in seinen Hauptlinien vorgeführt werden kann. Gegenüber der Tendenz, die ersten

Worte rein affektiv aufzufassen, darf man das darin enthaltene Feststellen von Tatsächlichem nicht übersehen; freilich ist die Verbindung des Sinnes mit einem Wort anfangs recht vorläufig und veränderlich. Piaget gibt mit Recht an, daß das Kind meist für sich selbst spricht; auch bei Erwachsenen ist es ja nicht selten, daß sie in Gesellschaft eigentlich mehr für sich, als für andere reden. — Zu den schon bekannten werden viele neue Fälle gesammelt, wo Kinder untereinander eine eigene Sprache ausbildeten und damit jahrelang zufrieden waren. Die Geheimsprachen der Erwachsenen (die Gaunersprache, auch die „Marssprache“ in dem bekannten Fall von Flournoy, oder manche Systeme der sogenannten Glossolalien) zeigen sehr klar ihre Abhängigkeit von der Muttersprache, in Phonetik, Grammatik und Syntax.

Für die Erlernung fremder Sprachen wird die direkte und indirekte Methode auseinandergesetzt, aber ihr relativer Wert nicht besprochen. Sehr eingehend ist die Entwicklung der Schrift behandelt; ebenso die Erziehung der Taubstummen usw.

Von besonderer philosophischer Bedeutung ist das Kapitel über die psychologischen Funktionen der Sprache (361 ff.): die Rolle des Gedächtnisses (des „Automatismus“) für die Laut- und Sprechgewohnheiten und für den grammatischen Ausdruck der Beziehungen. Die Ausführungen über die intellektuellen Gewohnheiten oder das Verstandesgedächtnis werden den scholastischen Psychologen sehr interessieren: ohne Gedächtnis müßte der Verstand immer von neuem schaffen; im Gedächtnis dagegen besitzt er Systeme von Begriffen und Urteilen und besonders von Arbeitsmethoden, die Kunst, eine Schwierigkeit zu behandeln, die Regeln zur Analyse, die Gesichtspunkte. — Auch der Gefühlsausdruck der Sprache findet eine selten reiche Durchführung: die musikalischen Mittel neben den stilistischen. Vorzüglich ist die Behandlung der philosophischen Frage, die von jeher die Denkpsychologie beschäftigt, ob es ein „Denken ohne Worte“ gebe. Das Bild macht nie den Sinn aus, es muß erst selbst durch Begriffe verstanden werden. Andererseits ist der Gedanke nie rein; er setzt immer das dunkle Bewußtsein von Objekten und ihren Beziehungen voraus, wenn auch die Objekte in den Zeichen oder Schemata stark verdichtet sind; so daß wir wohl irrig meinen, Beziehungen ganz ohne ihre Endglieder zu denken.

Die Frage, wie der Gedanke sich zum Satz entwickelt, hat schon bei Wundt und James vorläufige Antworten gefunden, die aber recht unbestimmt bleiben. Nach Pick wird der zunächst unbestimmte Gedanke später distinkt; dann erscheint das grammatische Schema, das schließlich durch die richtig gewählten Worte ausgefüllt wird. Nach dem Verfasser wäre in den einfachen Fällen der Übergang vom Gedanken zum Satz direkt mit Hilfe des Gedächtnisses, oft in stereotypen Formeln. Die indirekte Methode ist klarer beim Schriftsteller zu sehen, der den Gedanken zerlegt, dann den Wortausdruck konstruiert. — Wenn hier das Verstehen ganz allgemein erklärt wird als Einordnen in ein System, das wieder aus andern Systemen verstanden wird, so gibt das gewiß häufig den Sachverhalt wieder. Aber schließlich mußte das Verstehen einmal anfangen, ohne in Früheres eingeordnet zu werden.

Das vierte Buch geht auf die Sprachstörungen ein. Das Bestreben, die Worthalluzinationen möglichst in Illusionen aufzulösen, geht auf ein Scheinproblem, das auf der falschen Grundlage beruht, eine wahre Halluzination müsse eine Erregung der äußeren Sinnesorgane einschließen. — Die Geschichte der Aphasietheorien wird hier bis zur Gegenwart herab verfolgt, während sich die Lehrbücher heute noch mit der „klassischen Theorie“ und einigen Zweifeln daran zu begnügen pflegen. Gegenüber dieser klassischen Theorie, wie sie Dejerine, wenn auch schon verbessert zusammenfaßt, weist schon Hughlings Jackson auf die intellektuellen Störungen hin; ganz besonders aber die Reaktion von Pierre Marie,

der in der wahren (sensorischen) Aphasie einen intellektuellen Mangel sieht, in der motorischen nur etwas Peripheres (eine Art Anarthrie). Pick rückte dann die Störung des Agrammatismus in den Vordergrund. Besonders aber ist Head auf Grund seiner Beobachtungen an sonst gesunden Kriegsverletzten zu einer völligen Umordnung der Sprachstörungen gekommen. Neben der verbalen Aphasie (der alten motorischen) und der syntaktischen Aphasie (dem alten Agrammatismus) findet er noch eine nominale Aphasie, die auf die Worte der Sprache gehe, und eine semantische Aphasie, wo die Bildung der Gesamtheiten angegriffen ist. Hiermit sind höhere geistige Leistungen in den Vordergrund gerückt, die neben der Sprachbildung sich auch in anderem tätig zeigen, wie Head durch verschiedene Tests zeigen konnte.

Im letzten großen Kapitel rechnet endlich Delacroix in vorbildlicher Weise mit den neuen Einstellungen in der Aphasielehre ab. Aus den vielen Einwendungen gegen die klassische Theorie ist berechtigt, daß es sich nicht bloß um eine allgemeine Sprachfähigkeit handelt, die an einer Stelle des Gehirns ihren Sitz hat, sondern es sind auch eine Reihe allgemeinerer Funktionen des Geistes angegriffen, die sich neben der Sprache in vielem andern offenbaren. Dieses allgemeinere ist aber nicht, wie Marie meinte, die Intelligenz selbst. Die Aphasie ist ja keine Demenz oder Idiotie, wie Marie selbst zugeben muß. Die Intelligenzstörung des Aphasischen ist vielmehr stark spezialisiert, was nicht auf eine allgemeine Fähigkeit weist, sondern auf eine Technik. Noch weiter führt die Beobachtung, daß besonders das unmittelbare Behalten und die Aufmerksamkeit gestört sind. So erklärt sich, daß oft Worte verstanden werden, aber nicht längere Sätze, daß beim Satzbilden vielleicht der Anfang vergessen wird, daß der Aphasische einen Intelligenztest nicht löst, den das fünfjährige Kind beherrscht, nämlich den „Test der drei Aufträge“. Infolgedessen ist auch gestört die Fähigkeit des Kombinierens, die Tätigkeit im ganzen, während Stücke noch gelingen.

Das Gesagte möge genügen als Überblick über dieses reichhaltige und für die psychologische Theorie bedeutungsvolle Werk. Um auch einer Ausstellung Raum zu geben, so erschweren manchmal die langen geschichtlichen Einführungen mit den teilweise schiefen Theorien, die darin berichtet werden, das Verständnis, das erst durch die viel späteren Ausführungen des Verfassers wieder gewonnen wird. Der Übelstand ist natürlich schwer zu vermeiden. Der Leser kann ihm begegnen, indem er solche Stellen im Lichte der gebotenen Erklärung später nochmals vornimmt.

J. Fröbes S. J.

Georg Katona, *Psychologie der Relationserfassung und des Vergleichens*. gr. 8^o (IV u. 114 S.) Leipzig 1924, Barth. M 3.—

Lange Jahre bildete das klassische Büchlein von Brunswig über das Vergleichen die Hauptquelle für diesen in der Verstandespsychologie grundlegenden Prozeß. Brunswig behandelt sein Thema in mehr philosophischer Weise, setzt sich aber auch vorzüglich mit der experimentellen Literatur auseinander, soweit sie damals vorlag. Katonas Arbeit ist verfaßt auf das Anschreiben der Göttinger Universität hin als „Gesamtdarstellung des Vergleichens, die eine auf eigenen Experimenten beruhende zusammenfassende theoretische Behandlung dieses ganzen Erscheinungskreises biete“. Die Fakultät erkannte der Arbeit nur einen zweiten Preis zu, da nicht eine vollständige Berücksichtigung aller Feststellungen einschlägiger Art vorliege. Man wird zugestehen müssen, daß das Buch sein Problem in mannigfacher Weise weiterführt und einen wesentlichen Fortschritt bedeutet. Die Benutzung eigener Experimente zu theoretischen Folgerungen mag manchem rein philosophisch eingestellten Leser anfangs etwas Schwierig-

keiten bereiten. Doch ist die Darlegung so übersichtlich, daß man dadurch sich nicht abschrecken lassen sollte.

In bekannter Weise wird der unmittelbare und mittelbare Vergleich einander gegenübergestellt. Der erstere bildet das Hauptthema. Eine besondere Schwierigkeit machte da von jeher der Sukzessivvergleich, etwa von zwei nacheinander gehobenen Gewichten. Man hat den Eindruck, das unmittelbar entscheiden zu können, und fragt sich doch: wo ist im Augenblick des zweiten Reizes der erste, mit dem man vergleichen soll? Die naheliegende Vermutung, der sei in einem Vorstellungsbild gegenwärtig, hat sich als seltener Ausnahmefall erwiesen. Als Ersatz boten sich dagegen Nebeneindrücke, z. B. daß scheinbar die erste kürzere Strecke aus der später erscheinenden längeren ein Mittelstück herauszuschneide; durch Assoziation lerne man, diese Erscheinung als Zeichen des Größerseins aufzufassen. In andern Fällen schien die an zweiter Stelle erscheinende längere Grade sich auszudehnen, als werde das Wachsen von der ersten kleinen zur zweiten großen gesehen. Besonders diese letzteren „Übergangserlebnisse“ wurden in der Folge als entscheidend für das Vergleichsurteil anerkannt. Auch Katona erblickt in diesen Verwandlungsbewegungen nicht bloße willkürliche Zeichen, wie noch Brunswig meinte, sondern natürliche Angaben der wahren Relation. In diesem letzten Punkt liegt wohl eine der wichtigsten Feststellungen gegenwärtiger Arbeit.

In seinen eigenen Versuchen läßt Verfasser Figuren von wenig verschiedener Größe vergleichen, nachdem sie ganz kurze Zeit teils simultan teils sukzessiv dargeboten wurden, teils in gleicher Lage, teils in gedrehter Lage. Immer erwies sich die Größenvergleiche leichter und sicherer bei gleicher Lage als bei verschiedener. Darin sieht er eine Widerlegung der Gestalttheorie, nach der die Auffassung der Beziehung schon in der Auffassung der Objekte liegen soll. — Wichtiger sind die Ergebnisse für den Prozeß der unmittelbaren Relationswahrnehmung selbst. Meist wurde das Vergleichsurteil unmittelbar mit der Wahrnehmung selbst gegeben, womit gemeint ist, ohne Beobachtung einleitender Prozesse. Das Auffallendste ist dabei dieses: mit dem zweiten Reiz (B) kommt häufig sofort die Wahrnehmung der Relation zwischen B und A (dem ersten Reiz); bisweilen auch verbunden mit der Wahrnehmung dieser beiden Objekte (A und B); drittens bisweilen nur die unklare Wahrnehmung von etwas, das sofort in das Vergleichsurteil übergeht. Auch in den ersten beiden Fällen folgt das Vergleichsurteil unmittelbar; im dritten sind nur wegen der Geläufigkeit die Glieder weniger bewußt. Das Hauptergebnis ist, daß mit dem zweiten Reiz sofort das Urteil fertig ist. Es heißt wohl, das Größersein werde unmittelbar gesehen, abgelesen, bisweilen selbst vor den Objekten und ohne sie. Tatsache ist also, daß für den subjektiven Eindruck das absolute Objekt ganz zurücktritt, das Größersein oder gar seine Formulierung im Urteil allein klar wird.

Weiter schließt Katona aus seinen Versuchen, daß das Übergangserlebnis (etwa die Ausdehnungsbewegung) immer vorhanden sei, wenn es auch nicht immer manifest werde. Es gehört zur Wahrnehmungsmasse des zweiten Reizes; braucht nicht erst gedeutet zu werden auf ein Größersein des B, sondern aus dem Größerwerden bemerken wir unmittelbar das Größersein. Das Übergangserlebnis verlangt zu seiner Entstehung übrigens unter anderem, daß die beiden Vergleichsobjekte nicht durch ein drittes, mit dem sie auch verglichen werden müssen, getrennt seien, während fremde Zwischenreize oder Verschiedenheit des Ortes nicht wesentlich stören. So werden vier Bedingungen für den unmittelbaren Vergleich mittels Übergangserlebnissen zusammengestellt.

Sind die beiden Vergleichsobjekte an Größe sehr stark voneinander verschieden, so wird nach Katona keine Relation, kein Verhältnis erfaßt, sondern nur ein Unterschied, was keine Relationswahrnehmung sei; man

erlebt hier keine Vergrößerung usw. — Diese Behauptung wird Befremden erregen. Ist denn nicht ein Unterschied notwendig eine Relation, ein großer ebenso gut, wie ein kleiner, eben merkbarer? Es scheint, daß der Verfasser seine vorige Hypothese, wonach in gewissen Versuchen Übergangserlebnisse entscheidend sind, hier unbewußt verallgemeinert dahin, daß nie unmittelbare Relationswahrnehmung vorliegt, wenn nicht Übergangserlebnisse da sind. Das ist aber unbewiesen und nicht wahrscheinlich. Dem Eindruck nach erkenne ich zwei disparate Dinge, wenn ich auf Vergleich eingestellt bin, unmittelbar (nach Verfasser = ohne Beobachtung einleitender Prozesse) als verschieden, viel unmittelbarer als kleine Unterschiede, für die eine Übergangsbewegung nötig ist. — Verfasser wendet ein, man habe hier ein Nebeneinander einer Wahrnehmung von B und einer Erinnerung an A, woran sich dann erst weitere Vorstellungen anschließen. Aber dasselbe gilt bei seinem unmittelbaren Sukzessivvergleich mit der Pause zwischen A und B. Gewiß tritt nach der Pause wieder das A am Anfang der Vergrößerungsbewegung auf B zu auf; aber nicht dieses zweite A wird mit B verglichen, sondern das erste durch die Pause von ihm getrennte.

Brunswig hatte neben der Aufmerksamkeitsrichtung auf die zu vergleichende Eigenschaft noch eine Vergleichungsrücksicht verlangt. Katona leugnet das; mindestens sei das nicht ein psychischer Prozeß, sondern nur der „Sinn“ des Vergleichungsvorganges; es gebe keine eigenartige Vergleichungstätigkeit, worin er Condillac beistimmt. — In diesem Punkte dürfte Brunswig Recht behalten. Man kann die Größe zweier Objekte auch absolut betrachten, ohne zu vergleichen, kann die Aufmerksamkeit darauf richten, etwa um die Größe zu bewundern. Die Verweisung auf den „Sinn des Prozesses“ erinnert an Titcheners Versuch, die sogenannten „logischen Gedanken“ aus der Psychologie zu verweisen. Aber was in meinem Bewußtsein nicht vorkommt, kann nicht den bewußten Vergleichsprozess ausmachen.

Beim mittelbaren Vergleich wird gut im Anschluß an Stumpf die Bildung des absoluten Eindruckes geschildert. Die Unkenntnis dieser Verhältnisse veranlaßte Brunswig zu seiner sonderbaren Ansicht von dem eingliedrigen Vergleich, dessen anderes Glied latent, nicht bewußt gegeben sei.

Auch beim simultanen Vergleich, selbst wenn er nicht subjektiv in eine Sukzession verwandelt wird, nimmt Verfasser in den Fällen der unmittelbaren Relationswahrnehmung Übergangserlebnisse an, man sehe oft die Figur sich ausdehnen oder zusammenschrumpfen. Eine merkwürdige Ausnahme ist der Fall, daß die Lage des zweiten Objektes vorher bekannt ist. Da springt einem die Relation (das Größersein) wohl unmittelbar entgegen, als ob in der Auffassung der Objekte die ihrer Beziehungen enthalten sei; hier wird die einzige unbekannte Eigenschaft, auf die es ankommt, zur Struktur der Gesamtgestalt, dem Größersein der einen Figur. — Hier wäre eine eingehendere Erklärung dringend erwünscht, inwiefern im Größersein die Struktur der Gestalt liege.

Der vorletzte Paragraph berührt eine Grundfrage der Denkpsychologie, nämlich ob die Relation in der Wahrnehmung sinnlich erfaßt werde wie die Empfindungen oder unanschaulich durch eine höhere Tätigkeit. Die Entscheidung hängt, wie Verfasser richtig bemerkt, nicht davon ab, ob bisweilen Wahrnehmung der Inhalte ohne die der Relation vorkomme oder auch wohl umgekehrt; denn beides beweist allein noch nicht die verschiedene Höhe dieser Tätigkeiten. Verfasser sieht, wie wir wissen, das Besondere bloß in der verschiedenen Aufmerksamkeitsrichtung, was wir schon als ungenügend zurückgewiesen haben. Eine andere Form der Streitfrage ist die, ob die Relationen uns gegeben sind, vorgefunden werden oder erst erzeugt werden müssen. Wenn Katona im Übergangserlebnis eine Reak-

tion auf die äußern Umstände sieht, genau wie in der Empfindung, so kann man das zugeben; aber Übergangserlebnis fällt mit der Relations-
erfassung nicht zusammen. Übergangserlebnis wie die Ausdehnungsbewegung
sieht auch ein Tier; Erkenntnis der Relation, des Größerseins, Vergleichs-
urteil dagegen hat es nicht. Und eben hierin kann man mit Recht eine
höhere Leistung sehen, die trotzdem so innig mit den andern der Wahr-
nehmungsmasse verknüpft ist, daß man für den subjektiven Eindruck von
einer unmittelbaren Relationswahrnehmung reden mag.

Die lange Darlegung wird das Interesse bezeugen, das diese experi-
mentell vorzüglich fundierte Arbeit verdient, trotz gewisser Mängel, die
auf dem heute noch recht allgemein verbreiteten Sensismus beruhen. Das
Studium des Werkes kann jedem, der den Prozeß des Vergleichens er-
forschen möchte, nur angelegentlich empfohlen werden. J. Fröbes S. J.

Aufsätze und Bücher

1. Fundamentalthologie

373. B. Geyer, Der Begriff der scholastischen Theologie. Synthesen in der Philosophie der Gegenwart. Festgabe Adolf Dyroff (Bonn 1926, Röhrscheid) 112—125. — Der Vortrag, gehalten auf der Thomasgedenkfeier zu Breslau am 20. Februar 1924, will den hl. Thomas verstehen im Zusammenhang der scholastischen Theologie. Was bezeichnet „Scholastik“ wesentlich neues gegenüber der Theologie der Väter, und inwieweit können die verschiedenen theologischen Systeme des Mittelalters unter diesem Begriff zusammengefaßt werden? (112.) Die Antwort ergibt sich aus der geschichtlichen Entwicklung der Scholastik (113 ff.). Die ihr charakteristische Form der Quaestio (114 ff.) macht die gegebene religiöse und wissenschaftliche Tradition zum Ausgangspunkt und Gegenstand wissenschaftlicher Untersuchung (116 ff.). Die Erörterung des Problems „Glauben und Wissen“ brachte die grundsätzliche Anerkennung der Philosophie als selbständiger Wissenschaft trotz ihrer Unterordnung unter die Theologie (118 f.), sowie der berechtigten, wenn auch durch die Eigenart der Religion und der Offenbarung beschränkten Rolle der „ratio“ innerhalb der Theologie (119). Die Theologie schuf sich ein System durch Aufweis der innern Zusammenhänge der Offenbarungslehren und vereinigte die quaestiones mit den articuli zu einem Ganzen, „summa theologica“ (122 f.). Diese Arbeit wird geleistet von der „Schule“ (daher „Scholastik“) und einem eigenen Stand berufsmäßiger Theologen (123 f.). Obgleich zeitgeschichtlich bedingt, ist die Scholastik doch von dauernder Bedeutung für die organische Entwicklung der Theologie. „Darum kann auch der weitere Fortschritt der Theologie in der Gegenwart nur erhofft und erstrebt werden durch sorgsamste Wahrung und Weiterbildung der in der Scholastik gewonnenen Erkenntnisse, und der hl. Thomas wird wie der hl. Augustinus stets der große Lehrer der Kirche sein“ (125). Dieckmann.

374. A. Bielmeyer O.S.B., Die Stellungnahme des Hervaeus Natalis O.P. († 1323) in der Frage nach dem Wissenschaftscharakter der Theologie: DivThom(Fr) 3 (1925) 399—414. — Bekanntlich hat der hl. Thomas in der S. th. 1, q. 1, a. 2 im Anschluß an den augustinischen Wissenschaftsbegriff die Theologie als eine Wissenschaft bezeichnet, „quia procedit ex principiis notis lumine superioris scientiae, quae scilicet est scientia Dei et beatorum“. Im Glauben, ihrem Meister zu folgen, gingen einige Vertreter der ältesten Thomistenschule, wie vor allem ein Joh. Quidort von Paris O. P. so weit, daß sie die Theologie als Wissenschaft im eigentlichen und wahren Sinne hinstellten. Zurückhaltender war Hervaeus Natalis O. P., sonst einer der eifrigsten Verteidiger des Lehrgutes des Aquinaten. Ausgehend vom aristotelischen Wissenschaftsbegriff stellte er die Sätze auf: Aus zwei geglaubten Prämissen läßt sich nie ein Wissen im eigentlichen Sinne gewinnen; zum eigentlichen Wissen genügt es auch nicht, wenn dasselbe auf eine geglaubte und eine gewußte Prämissen aufgebaut wird. Indem Hervaeus andererseits den Glauben als habitus bestimmt, „der uns instand setzt, aus den durch den Glauben erfaßten Prinzipien die entsprechenden Folgerungen zu ziehen und durch jene Wahrheiten, die wir vermöge des Glaubens von Gott erkennen, andere zu erschließen“, so ergab sich für ihn sofort die Folgerung, daß er die Theologie nicht als „scientia proprie dicta“ bezeichnen konnte. Indem er ferner den Begriff der „scientia subalterna“ schärfer und enger faßte als der Aquinate, gelangte er zum Ergebnis, daß die Theologie auch nicht als „scientia subalterna“ im eigentlichen Sinne bezeichnet werden

dürfe, sondern nur „*largo modo*“, insofern sie einige Ähnlichkeit besitze mit der Unterordnung unter die „*scientia beatorum*“. Nun sei dies aber tatsächlich nicht mehr eine „*subalternatio scientiae ad scientiam*“, sondern das Verhältnis eines „*habitus creditivus*“ zu einem „*habitus evidens*“. So muß denn die Ausdrucksweise des Hervaeus von der „*scientia subalterna largo modo*“ nur als ein Zugeständnis an die oben genannte Betrachtungsweise des hl. Thomas betrachtet werden. Er selbst verneint in Wirklichkeit jeglichen Wissenschaftscharakter der Theologie, indem er ihr die Wesensbestimmung gibt: „*theologia nihil aliud est quam quidam habitus creditivus discursivus faciens fidem de his quae virtualiter et implicite in fidei articulis continentur*.“ Feder.

375. M. Peisker, Zur Wunderfrage: ZThK 7 (1926) 130—142. — Die Wunderfrage wird nicht im geschichtlichen, sondern im philosophisch-theologischen Sinn gefaßt: „Dürfen wir an einen Gott glauben, der Wunder tut?“ (130). Die Antwort ist bejahend. Wunder sind ein „Tun Gottes, das außerhalb des naturgesetzmäßigen Geschehens steht“ (131). Der Begriff des naturgesetzmäßigen Geschehens ist im Laufe der Zeit enger bzw. weiter gefaßt worden; man hat den geistigen Kräften größeren Einfluß auf die materielle Welt zugestanden und versucht, auch die neutestamentlichen Wunder zu naturgemäßen Erscheinungen zu machen (133). Aber diese Entwicklung, die alles Geschehen in eine geschlossene unabänderliche Kausalkette eingliedert, bedeute für die „Frömmigkeit“, für den religiösen Menschen keinen Gewinn (134) und widerspreche dem „christlichen Wunderglauben“ (135). Hinter der Ursachenkette steht ein „überempirischer, unverursachter Gotteswille“ (135). „Das Geschehen ist in jedem Augenblick der Ausfluß seines freien Willens, der ... für gewöhnlich zwar in einer Ordnung handelt, die von uns als Naturgesetz erkannt ist, aber auch anders handeln kann, ... wenn es ihm für sein Reich nötig erscheint ... entweder rein aus sich ... oder ... weil Menschen ihn gebeten haben“ (137). Der „religiöse Determinismus“, der alles Geschehen unabänderlich von Gott bestimmt sein läßt, widerspricht zwar nicht dem Wunderglauben (137 ff.), bietet aber doch größere Schwierigkeiten als die Ansicht, daß Gott den Menschen die Freiheit läßt (139). Diese Freiheit vermag auch eine Vorstellung vom „Wie“ des Wunders zu geben. Wie sie „Neuanfänge, erste Ursachen“ in die Geschehnisreihe einsetzt, so „bedeutet das Wunder, daß Gott an irgendeinem Punkte des Ablaufs der Dinge anders als sonst wirkt, ja anders als die von ihm geschaffenen Ursachen es sonst vermittelnderweise bewirken“ (140). Ein Beispiel (141 f.) veranschaulicht die Darlegung, die in ihren wesentlichen Zügen Zustimmung verdient. Dieckmann.

376. W. Kuhaup, Die okkulten Erscheinungen und das Wunderbare um die Person Jesu. 8^o (156 S.) Braunschweig 1925, Wollermann. M 2.—; geb. M 3.— — Das Buch, das von protestantischer Seite (J. Rupprecht in ThLitBl 47 [1926] 65—68) zustimmend aufgenommen wurde, sei hier angezeigt als Versuch, den Okkultismus „als Waffe für die christliche Weltanschauung“ gegen Materialismus (73 ff.) und Rationalismus (Wunderscheu; 91 ff.) zu verwenden. Gegen eine derartige Wertung des Okkultismus erheben sich erste Bedenken: 1. Die Tatsachenfrage, wieweit kritisch gesicherte „okkulte“ (d. h. wegen und in der in ihnen mitwirkenden geistigen Ursache geheimnisvolle; 10) Tatsachen vorliegen, ist noch zu wenig geklärt; der Verfasser läßt im ersten Teil („Die okkulten Erscheinungen“; 7—88) der Kritik zu wenig Raum und Einfluß. — 2. Die Frage der Deutung derartiger Vorgänge ist ebensowenig gelöst (52 ff.); K. weist selbst auf die Gefahren hin, die in der wahl- und kritiklosen Beschäftigung mit diesen Dingen liegt (66 ff.); er verwirft die animistische und spiritistische Erklärung (52 ff.), wie es scheint auch dämonische Einflüsse (62 ff.), und neigt zur Ansicht, daß die okkulten Kräfte jedem Menschen eignen, aber, wenn

nicht ausgelöst, „in den unteren Regionen unseres Wesens“ (112) schlummern. Abschließendes lasse sich nicht sagen. Trotzdem sollen diese dunklen Dinge „Wegweiser nach einer höheren Welt“ (65) sein. — 3. Der im zweiten Teil „Das Wunderbare um die Person Jesu“ (89—156) durchgeführte Vergleich der okkulten Vorgänge mit den Wundern Jesu kommt über einen Gradunterschied nicht hinaus, d. h. leugnet das Wunder als solches oder doch seinen Beweischarakter. Die Wunder werden final als Anpassungen (Gottes an die Menschen) gedeutet (98 ff.), wie sie zumal der damaligen Zeit (Christi) entsprachen (102 f.; vgl. 116). Ihre Wirkursache ist die „Kraftfülle des Ewigen“ in Christus (133), der „ihm innewohnende souveräne göttliche Gestaltungswille“ (134; vgl. „Ausstrahlungen des Glaubens“ 114). In diesem Glauben liege der Unterschied; physikalisch könne es Übereinstimmung geben zwischen okkulten Vorgängen und Wundern, z. B. Materialisation und Auferstehung Christi (134); ähnlich wird Dematerialisation zur Deutung der Himmelfahrt Jesu zur Wahl gestellt (141), „unterschwellige Verbindung“ zwischen Jesus und Johannes dem Täufer angenommen zur Erklärung der Ankündigung des Vorläufers (106). Zwar betont K. wiederholt den Unterschied der christlichen Wunder von okkulten Vorgängen (vgl. 68 106 113), verwischt aber diesen Unterschied zur Unkenntlichkeit. Schließlich bleibt nur die glaubenstärkende Kraft (vgl. 142 f.). Mit diesem dehnbaren und deutbaren Begriff ist der Theologie nicht gedient. — Eine Ergänzung bietet desselben Verfassers Artikel in „Der Geisteskampf der Gegenwart“ 62 (1926) 286—291.

377. W. Brandt, Simon Petrus. Der Jünger und Apostel des Herrn. Ein Bibelstudium. 8 (71 S.) Berlin 1925, Furche-Verlag. M 1.80. — Das Büchlein steht „ganz jenseits der Fragestellungen historisch-kritischer Bibelbetrachtung“ (3). Aber es ist nicht ohne wissenschaftlichen Wert. Der Versuch, „den biblischen Tatbestand als ein organisches Ganze zu verstehen“ (3), führt zu Ergebnissen, die tief erfaßt und gut herausgearbeitet, an mancher Stelle inhaltlich und formell sich mit den Ansichten katholischer Exegese nahe berühren. Dem „Ruf Jesu“ (5 ff.) entspricht die „Gehorsamstat der Jünger“. „Eigenes Tun und doch Gabe!“ (7). „Schöpferische Gnade“ (10 ff.) macht Petrus zum „Führer unter den Jüngern“ (10). „Der Name (Kephass) gibt den königlichen Willen Jesu über Petrus an, der schöpferisch sein. ‚Werde‘ sprechen will . . . wo, menschlich gesprochen, am wenigsten zu hoffen war“ (11). Wachsende „Erkenntnisse“ (18 ff.) als Frucht der Seelsorgsarbeit Jesu wandeln allmählich das Denken Simons; aber als „Sturmeszeichen“ (24 ff.) bleiben neben Höhen- auch Tiefpunkte (Matth. 14, 28 ff.; 16, 13 ff.; 22 f.). „Der Fall“ (29 ff.), der Zusammenbruch falscher Sicherheit in menschlicher Ohnmacht, wird durch Jesu Treue zu „Neuem Leben“ (36 ff.) mit neuem Berufe (Joh. 21, 15 ff.), „zum Dienst an der Gemeinde“ (41), „im ständigen Geführtwerden zu einem Tode, der Gott preist“ (43). Als „der Führer der Gemeinde“ (45 ff.) tritt Petrus in der Apg. auf, als solcher anerkannt von den Christen, verfolgt von den Juden, ausgestattet mit Wundergabe, geführt und belehrt vom Geiste Gottes. Die Auseinandersetzung zwischen „Petrus und Paulus“ (54 ff.) in Antiochien wird als Folge innerer Unsicherheit Petrus' gedeutet; Paulus ist „Werkzeug der Gnade“ für Petrus. „Der erste Petrusbrief“ (57 ff.) weist „tiefe innere Zusammenhänge“ auf mit der „innern Lebensgeschichte des Petrus“ und rechtfertigt so seinen Namen. Petrus schreibt als Apostel; aber als „Mittältester“ steht er „mit den Empfängern des Briefes völlig auf einer Stufe“ (58), der „Herde verantwortlich“ (63). Ein „Rückblick“ (67 f.) faßt die Gegensätze und Spannungen des Lebens Petrus' in ihrem „Einheitspunkt“ zusammen: in der „Treue Gottes über Petrus in Jesus Christus“ (67). — Eine Frage möchte man am Schlusse der Lesung stellen: Welche Stellung nahm denn nun Petrus nach Jesu Willen und nach der Auffassung der Christen in der Urkirche ein?

D.

378. J. P. Kirsch, Die beiden Apostelfeste Petri Stuhlfeier und Pauli Bekehrung im Januar: Jahrbuch für Liturgiewissenschaft 5 (1925) 48—67. — Der erste Teil (48—58) untersucht das Verhältnis der beiden im Martyrologium Hieronymianum verzeichneten Feste der Cathedra Petri am 18. Januar und 22. Februar, die im gallischen Archetypus (um 600) enthalten waren (48 f.). Das seit dem 4. Jahrhundert am 22. Februar begangene Fest ist stadtrömischen Ursprungs, aber um 600 nicht mehr gefeiert (50 f.), wohl deswegen, weil ein „Fest allgemeinen Charakters wie das der Cathedra Petri . . . neben dem (seit dem 5. Jahrhundert eingeführten) Stationsgottesdienst kaum bestehen“ konnte (53). Das Fest des 18. Januar ist nach K. „rein gallikanischen Ursprungs und Charakters“ (55). Unter dem Einfluß der römischen Liturgie sei in Gallien und Spanien mehr und mehr der 22. Februar statt des 18. Januar in Übung gekommen. Der älteste Redaktor des Martyrologium Hieronymianum fand beide Angaben und vereinigte sie so, daß er das Fest im Januar auf die Cathedra Antiochena bezog, das vom 22. Februar auf die Romana (57 f.). — Der zweite Teil (58—65) betont im Gegensatz zu den früheren Forschern, daß das Paulusfest am 25. Januar nicht römischer (es feiere die Übertragung der Gebeine des Apostels von der Via Appia nach der Ostiensis; Duchesne 59 f.), sondern rein gallikanischer Herkunft sei, als Fest der Bekehrung Pauli (translatio der ältesten Zeugen = conversio; 63 f.). — Der dritte Teil (65—67) folgert aus dem gemeinsamen gallikanischen Ursprung der beiden Apostelfeste ihre Zusammengehörigkeit: „die Einsetzung beider Apostel in ihr besonderes Amt durch Christus“ (65). Die Wahl des 18. Januar (mit seinem Oktavtag: 25. Januar; vgl. P. Batiffol, Natale Petri de Cathedra in: JThStud 26 [1924/25] 399 ff.; Schol. Aufsätze u. Bücher Nr. 197) kann auf den Einfluß orientalischer Liturgie zurückgehen (65 f.). D.

379. P. Batiffol, Les recours à Rome en Orient avant le Concile de Chalcedoine: RevHistEcl 21 (1925) 5—32. — Der Artikel soll einen Exkurs zu Batiffols Buch „Le Siège apostolique“ 359—451 (1924) bilden und zudem die verwandte Studie von P. Bernardakis, „Les appels au Pape dans l'Eglise grecque jusqu'à Photius“, in den Echos d'Orient 6 (1903) 30 118 249 ergänzen und vertiefen. B. gruppiert die geschichtlichen Fakta um die Namen Athanasius, Eustathius von Sebaste (366), Petrus von Alexandrien, den Nachfolger des hl. Athanasius (373—378), Flavianus von Antiochien (382—393), Isaias (393), Bagadius und Agapius (394), Johannes Chrysostomus (404), Nestorius (430), Eutheries von Tyana und Helladius von Tarsus (433), Iddua von Smyrna (437), Eutyches (448), die Priester Basilius und Johannes (451). Feder.

380. E. Caspar, Die älteste römische Bischofsliste: Papsttum und Kaisertum. Forschungen zur politischen Geschichte und Geisteskultur des Mittelalters, Paul Kehr zum 65. Geburtstag dargebracht (München 1926), Verlag der Münchner Drucke 1—22. — Der Beitrag bringt das Ergebnis einer gleichnamigen größeren Arbeit des Verfassers (Schriften der Königsberger Gel. Ges. Geisteswiss. Klasse 5 [Berlin 1925], Deutsche Verlagsges. für Politik und Geschichte). C. geht von der Überzeugung aus, daß die alten Namensverzeichnisse keine „Bischofslisten“ sind, die Datierungszwecken dienen, sondern die Träger der apostolischen Sukzession aufweisen, mit dem Zwecke, sowohl das höhere Alter der reinen Lehre gegenüber den Ketzern darzutun, als auch die Tatsache, daß die Sukzession der Ketzer der Diadoche der reinen Lehre parallel geht (6 ff.). Diese Listen folgen zwei Überlieferungswegen. Der erste geht auf Julius Africanus zurück und ist von Eusebius übernommen (Rekonstruktion S. 10/11); der zweite geht aus von Hippolyt (gegen Ad. Bauer), der seinerseits Irenaeus benützt, und findet seine Fortführung im Liberianischen Katalog, bei Epiphanius und dem Verfasser des pseudotertullianischen Buches „Adv.

Marcionem“ (Rekonstruktion S. 13/14). Die Entwicklung brachte mannigfache Unterschiede mit sich; die Stellung des Klemens im Katalog, die Spaltung des Anencletus, der 25jährige Episkopat Petri in Rom werden in diesem Zusammenhang besprochen (14—17). Die Bedeutung der neuen Erkenntnis sieht C. in diesen drei Punkten: 1. Die Namenliste ist echtes, altes Überlieferungsgut; 2. ihr Ursprung ist ural, sowohl in Jerusalem, wo unter den „Säulen“ besonders Jakobus als Bruder des Herrn (leibliche Sukzession!) hervorragt und den Primat inne hat „als das monarchische Haupt der Gesamtkirche“ (19), als auch in Rom, wo Petrus und Paulus als „Säulen“ gelten (erster Klemensbrief) und der Begriff der (geistigen) Sukzession der Apostel sich in der Reihe Linus, Anencletus, Klemens verkörperte (20); 3. es ist streng zu unterscheiden zwischen den Trägern der apostolischen Sukzession und den Trägern der kirchlichen Verfassung und des Rechtes, den Bischöfen. Erst später sind beide miteinander verschmolzen. Dieckmann.

381. H. Dieckmann, *La Chronique d'Arbèle*: *NouvRevTh* 53 (1926) 511—518. — Eine Übersicht über die bislang erschienenen Beiträge, die sich mit der „Chronik von Arbela“ beschäftigen. Außer A. Mingana, dem Entdecker und Herausgeber (*Sources Syriaques*, Mossoul-Leipzig 1907) hat E. Sachau nebst einer deutschen Übersetzung einen wertvollen Kommentar gebracht (Abhandl. der Kgl. Preuß. Akad. der Wissensch., Berlin 1915). A. Baumstark (*Die christl. Liter. des Orients*, Sammlung Götschen, Leipzig 1911; *Gesch. der syr. Liter.*, Bonn 1922). A. Allgeier (*Der Katholik* 96 [1916 I] 393 ff.; 98 [1918 II] 229 ff.). H. Dieckmann (*Antiochien ein Mittelpunkt urchristlicher Missionstätigkeit*, Aachen 1920). F. Haase (*ThQschr* 101 [1920] 262 ff.). A. v. Harnack (*Die Mission und Ausbreitung des Christentums II* 4 683 ff.) haben die „Chronik“ als wertvolle Quelle für die älteste Zeit des Christentums im Orient eingeschätzt; P. Peeters (*AnalBoll* 43 [1925] 263 ff.) macht Bedenken geltend. Weitere Arbeiten erforschen das Zeugnis der „Chronik“ für bestimmte Einrichtungen und Lehren des Christentums: bischöfliche Verfassung der Kirche (H. Dieckmann, *ThGl* 17 [1925] 65 ff.), Sakramente (J. B. Umberg, *ZKathTh* 49 [1925] 497 ff.). Hinzugefügt sei der Hinweis von K. Pieper „Zum Alter des christlichen Kirchengebäudes“ (*ThRev* 25 [1926] 27 f.). D.

382. K. Graf Preysing, *Römischer Ursprung des „Edictum peremptorium“?*: *ZKathTh* 50 (1926) 143—150. — Der Beitrag ergänzt die früheren (1914 1917 1918 1919) in der gleichen Zeitschrift veröffentlichten Untersuchungen über Hippolyts „Philosophumena“. Gegen H. Koch verteidigt P. nicht nur den amtlichen Charakter des Wortes *ἐδικτοῖα*, sondern auch die in seiner letzten Arbeit (*ZKathTh* 43 [1919] 358 ff.) vertretene Ansicht, daß das von Hippolyt erwähnte (Phil. 9, 12) Dekret Kallists nicht mit dem von Tertullian angezogenen „edictum peremptorium“ (De pud. 1, 6) identisch und auch nicht römischen Ursprungs sei. Hippolyt habe das „edictum peremptorium“, falls es auf Kallist zurückgehe, kennen und unverändert nennen müssen (145 ff.). Tatsächlich aber nennt das von Hippolyt erwähnte Dekret Kallists die Unzuchtssünden nicht. Also sind die beiden Erlasse nicht identisch; weiterhin ist das „edictum peremptorium“ nicht in Rom entstanden. — Dieses Ergebnis P.s ist der Form nach negativ; es läßt zwischen den beiden, inhaltlich immerhin nahe verwandten Erlassen nur die Beziehung der Gleichzeitigkeit bestehen. D. Franses' Aufsatz (*StudCath* 1 [1925] 248 ff.), den P. nicht berücksichtigen konnte (149), weist auf die Möglichkeit der Abhängigkeit des afrikanischen vom römischen Dekret hin, die um so mehr eingehende Prüfung verdient, als die Wortwahl Tertullians offiziell römisches Gepräge trägt. D.

383. R. Molitor, *Liturgie und Leben*: *ThGl* 17 (1925) 783—807. — Der Aufsatz ist eine grundsätzlich klärende, die Erörterung erfolgreich

weiterführende Arbeit. Liturgie ist Leben als Gebet und als Werk Christi wie seiner Kirche, in der er fortlebt, ist Leben in der Welt und für die Welt, um sie umzugestalten in Gottes Reich (783—786). Andererseits bedarf das Leben der Liturgie, das öffentlich-kirchliche wie das persönliche des Einzelnen (786 ff.); in Frage steht das „Wie“ und das „Wieweit“. Allgemein gilt, daß Liturgie und Leben in Wechselbeziehung stehen; die Liturgie im engeren Sinne ist Mittel des religiösen Lebens, und das Leben muß sich einordnen in die Verherrlichung Gottes, als die große stete Liturgie (787 ff.). Die Anwendung muß unterscheiden zwischen mittelbarer und unmittelbarer Beeinflussung, zwischen Gebot und Rat, zwischen Sakraments- bzw. Opfer- teilnahme und Stundengebet, zwischen Grundgedanken und Einzelformen (789 f.), vor allem zwischen dem „religiösen Leben der Kirche als Gesellschaft“ und dem „der Glieder als Einzelpersonen“ (790). Nur das erstere hat eigentlich liturgische Akte, gesetzt „im Auftrag Christi und ... als Handlung der Gesamtkirche“ (791). Aber diese schließen andere religiöse Handlungen nicht aus. Die Liturgie will nicht „alles private religiöse Leben verdrängen oder in sich aufnehmen“ (791). Beide Betätigungen bestehen nebeneinander. So nach dem Zeugnis der Evangelien, der Kirche, der alten Mönchsregeln, der Väter, die nicht lehren, „daß jedes christliche Gebet ein gemeinschaftliches oder liturgisches sein muß“ (793), so die späteren Lehrer. Allerdings sollen sie auch nicht getrennt werden, sondern in lebensvolle Verbindung treten. Denn in der Liturgie fließen die Quellen des Lebens (796); sie verleiht den frohen festlichen Geist, die Auswirkung des Gebetes für Kirche und Welt, die Teilnahme am innersten Leben der Kirche, das Bewußtsein der Gemeinschaft, die Vereinigung mit Christus (ohne „starres Festhalten an längst erstorbenen Werten und Ideen“; 802). Sie ist Tat sowohl Christi wie der Kirche wie des Empfängers (des Sakramentes). Verlangt wird innere Teilnahme, Offenhalten der Seele, daß die Liturgie ihre Wirksamkeit entfalten kann (805 f.). „Allen ist die Liturgie notwendig und nützlich, doch nicht allen in gleicher Weise“ (807). D.

384. I. Herwegen, Kirche und Seele. Die Seelenhaltung des Mysterienkultes und ihr Wandel im Mittelalter (Aschendorffs zeitgemäße Schriften 9). 8° (31 S.). Münster i. W. 1926, Aschendorff. M 1.— Mysterium. Gesammelte Arbeiten Laacher Mönche. Erste Folge. Münster 1926, Aschendorff. 8° (130 S.). M 4.25; geb. M 5.50. — Im engen Rahmen eines Vortrages (Trier, 22. September 1925) und darum in „scharf zugespitzter Formulierung“ (6) legt H. seine Auffassung dar über die verschiedene religiöse Einstellung des alten Christentums und des Mittelalters. Im christlichen Altertum ging das Streben dahin, das „eigene innere, persönliche Leben ganz aus dem Mysterienleben zu gestalten“ (13); dem „opus operatum“ war der Vorrang eingeräumt vor der menschlichen Leistung (vgl. 4). Das Mittelalter (15—24) dagegen stellte das Sittliche als Eigenziel auf, das menschliche Denken und Tun (16), das „opus operantis“ (23) in den Vordergrund. Die Mysterienhandlung wird von privaten Andachten überwuchert. Diese Richtung sei bis heute herrschend geblieben (25 ff.). — Diese so überaus weittragenden Aufstellungen bedürfen sorgfältiger Prüfung und eingehender Begründung sowohl für das Altertum wie für das Mittelalter und die Seelenhaltung unserer Zeit. Die Bedenken, die K. Adam geltend macht (Kirche und Seele, in ThQschr 106 [1925] 231—239), werden durch H.s Entgegnung (unter dem gleichen Titel, ebd. 239—248) nicht ausgeräumt. — Ähnlichen Bedenken unterliegt das Sammelbuch „Mysterium“, auf das H. verweist, in einigen seiner Beiträge und Ideen. J. Brinktrine hat auf die Unhaltbarkeit der Auffassung des „Mysterium“ hingewiesen (ThGl 18 [1926] 290). Von den sieben Beiträgen sind die drei ersten (O. Casel) geschichtlich-theologisch eingestellt. „Altchristlicher Kult und Antike“ (9—28) gewinnt aus der Untersuchung der Liturgie der ersten drei Jahrhunderte die Anschauung: „die antike Form war die schützende Hülle für den evan-

gelischen, urchristlichen Kern“ (28). Als gemeinsam werden hervorgehoben: die zentrale Stellung des Kultes (11 ff.) und die Verbindung von Wortgottesdienst (Eucharistia; 16 ff.) mit der Kulthandlung (19 ff.), die als Gedächtnis zugleich Mysterium ist (20), geheimnisvolle Gnadenwirkung hinter der Handlung (23). — Der zweite Beitrag „Die Messe als heilige Mysterienhandlung“ (29–52) hat zum Ziel, den Prozeß der „sog. Vergeistigung des religiösen Lebens“ aufzuweisen, d. h. die Individualisierung und materialistische Einstellung der Frömmigkeit seit der Zeit der Renaissance, seitdem sich „das Verständnis für die immer lebensvolle, konkrete Liturgie verlor“ (32). Mysterium wird als heilige Handlung definiert: „liturgischer Vollzug der christlichen Heilstatsachen“ (32/33), wie er in der Messe sich findet (38 ff.) und als solcher von der Liturgie bezeugt wird (46 ff.); — hier sei an des Verfassers inhaltsreichen, in der Ablehnung wohl zu weitgehenden Aufsatz „Das Wort ‚sacramentum‘“ (ThRev 24 [1925] 41 ff.) erinnert —, vor allem das Christumysterium im Meßopfer (53–62); daneben, mit Beziehung auf dieses, die Märtyrer-, Confessores- und Virginesmysterien. Erst seit dem Hochmittelalter finden sich Feste, die sich nicht organisch einfügen in das Kirchenjahr (61). „Das Kirchenjahr“ legt nach Sinn, Zweck, Aufbau dar S. Stricker; A. Wintersig „Die Selbstdarstellung der heiligen Kirche in ihrer Liturgie“ (79–194); A. Hammenstede „Liturgische Erneuerung und Kirchenkunst“ (105–118). I. Herwegens Einleitungsworte „Kirche und Mysterium“ (1–8) bestimmen das Wesen der Kirche: „Erfüllt zu sein von dem göttlichen Leben Christi durch seine heiligen Mysterien, die wir in der Liturgie feiern dürfen“ (8). Der Satz ist (vgl. S. 4 f.) im positiven, nicht im exklusiven Sinne zu verstehen; aber es wäre gut, dieses im Interesse der Leser eigens hinzuzufügen, damit das Verhältnis der „potestas sanctificativa“ der Kirche zur „doctrinalis“ und „regiminis“ klar hervortritt. D.

385. H. Dieckmann, Corpus Christi Mysticum: ZAM 1 (1926) 120 bis 131. — Der Aufsatz legt zunächst die Belege aus dem N. T. vor. Christus hat das Leben gebracht, nicht nur den einzelnen, sondern seiner Religion als Kirche, als lebendem Organismus, in ihr und durch sie den Seelen. Petrus spricht vom lebenden Gottesbau; Paulus kennt das gleiche Bild, dazu den Vergleich mit dem Leibe, dessen belebendes Haupt Christus ist. Er nennt die Kirche ferner die Braut Christi, wie Christus sich als Bräutigam bezeichnet hat, aber ebenso als Weinstock, von dessen Saft die Reben leben. — Der zweite Teil betrachtet die Kirche unter dem Bilde des Leibes als Organismus. Als solcher hat sie feste äußere Formen (Hierarchie, Primat, Organe der Gnadenvermittlung durch das heilige Opfer und die Sakramente; S. 125 ff.) und inneres, flutendes Leben, Wachstum und Entwicklung; letztere nicht zwar in den von Christus selbst festgelegten Wesenszügen, wohl aber in anderer Beziehung (Zeremonien, Liturgie, Andachten, Feste, Theologie und Dogmenentfaltung; S. 127 ff.). D.

386. N. Sanders, Missiärlarbeit en de ware Kerk: StudCath 2 (1925/26) 289–294. — Im Anschluß an den früheren gleichnamigen Aufsatz (StudCath 1 [1924/25] 285–296; vgl. Schol, Aufsätze u. Bücher Nr. 204) wird die Frage untersucht, ob die Missionsarbeit und die Missionserfolge der Nichtkatholiken das der wahren Kirche zukommende Kennzeichen der Heiligkeit zu verdunkeln imstande seien. Die Frage wird verneint; zwar braucht die Mitwirkung der Gnade wie bei jeglichem übernatürlich gutem Werk, so bei der in gutem Glauben unternommenen protestantischen Missionsarbeit nicht geleugnet zu werden; aber es ist festzuhalten: 1. daß dieser übernatürliche Faktor als solcher in ihr nicht in klare Erscheinung tritt; die natürlichen Faktoren reichen zur Erklärung aus (291 ff.); 2. daß das seinem Wesen nach universale Missionswerk im Widerspruch steht zum Protestantismus (293/94). D.

387. A. Ehrhard, *Urchristentum und Katholizismus. Drei Vorträge.* 8° (153 S.) Luzern 1926, Räder & Cie. Fr 3.90; geb. Fr 5.50. — Die im Jahre 1922 in Luzern gehaltenen, in Einzelheiten erweiterten populärwissenschaftlichen Vorträge stellen das Urchristentum in drei „Lebensstadien“ dar: 1. Das „Judenchristentum“ (5—55), vor allen nach Angabe der Apostelgeschichte, in der Zeit von 29/30 bis zum Jahre 70 (Verfassung, Kult, soziales Leben, Gefahr der Verkümmern). 2. Das „paulinische Heidenchristentum“ (56—103) entwirft ein Bild des hl. Paulus (nach Bildungsgang, Lehre, Missionstätigkeit) und der von ihm gegründeten Kirchen (Verfassung, Glaubensleben, Gottesdienst, praktisch religiöses Leben; 83 ff.); Stellung Pauli in der innern Entwicklung des Urchristentums (99 ff.). 3. Das „johanneische Universalchristentum“ ist die „Grundlegung des Katholizismus“, nicht zwar im Sinne Sohms; denn vor Johannes findet sich der Gedanke der katholischen Kirche bei Paulus und in der Apostelgeschichte und in den Evangelien als Plan und Wille Christi. Den Abschluß bildet ein knapper Aufriß des Katholizismus (Dogma, Opfer- und Sakramentsgedanke, Hierarchie und Primat; 146 ff.). Erörterungen über die Quellen und ihre Zuverlässigkeit, Berichte über den Stand der Forschung, Berücksichtigung der gegnerischen Ansichten geben den Vorträgen einen besonderen Gegenwartswert. Ihre Art brachte es mit sich, daß die Linien stark ausgezogen (vgl. 144 f.), die Stufen der Entwicklung scharf getrennt erscheinen und der eine oder andere Ausdruck (z. B. „Grundlegung des Katholizismus“ durch Johannes) eine eigene Deutung erfährt; andererseits ermöglicht sie dem Verfasser, manches in neuem Lichte zu zeigen und weite Durchblicke zu eröffnen. D.

388. E. Krebs, *Dogma und Leben. Die kirchliche Glaubenslehre als Wertquelle für das Geistesleben. Zweiter Teil (Katholische Lebenswerte 5).* 8° (XXXIX u. 766 S.) Paderborn 1925, Bonifatius-Druckerei. Lw. M 10.— E. Schmidt, *Magnalia Dei. Ein Aufriß der christlichen Gedankenwelt.* 8° (170 S.) München 1926, Kösel-Pustet. M 2.50; geb. M 3.50. — K. folgt im zweiten Teil der bewährten Art, die Darlegungen im engsten Anschluß an die Entscheidungen der Kirche, die im Wortlaut mitgeteilt werden, zu geben. Eine klare edeleinfache Sprache, die Berücksichtigung der Zeitströmungen (Liturgie 94; Bewegungen im Protestantismus 145), der Gefahren und Angriffe (Sakramente und Magie 69 ff.; Gnade und Gefühl 127 177 180 ff. 311 ff.; falsche Mystik 116 u. a.), der seelsorgerischen Nöte (vgl. 317 321 332), Verwertung der neuesten Literatur zeichnen den Band aus. Sein Eigenstes allerdings ist der Aufweis des Lebens und der Lebenswerte des Dogmas; er will das „Fortwirken Christi durch die Kirche“ (xiii) schildern in den verschiedenen Lebensfunktionen des „Leibes Christi“, im Lehramt (27 ff.), Priesteramt (53 ff.) und Hirtenamt (509 ff.). Zusammenfassend behandelt der vierte Abschnitt die vier „Weseneigenheiten der alleinseligmachenden Kirche“ als die „Vollkommenheit des mystischen Leibes Christi auf Erden“ (539 ff.). Den Abschluß bilden das „Fortwirken Christi in den Jenseitsreichen der Kirche“ (Reinigungsort und Himmel, die Gemeinschaft der Heiligen; 571 ff.) und Christi glorreiche Wiederkunft. „Der Gesamtsinn der Weltgeschichte in seiner Erfüllung: Gott alles in allem“ (649 ff.). Daß in der einen oder andern Frage neben der vom Verfasser vertretenen Auffassung auch andere geltend gemacht werden können, deutet K. selbst an (vgl. 210 218 269 ff. 311 441 ff. u. a.). Dankbar werden die beiden dogmengeschichtlichen, die neueren Forschungen verwertenden Anhänge über die Übung der Beichtpflicht im Laufe der Jahrhunderte (335—364) und den Ablass (370—391) aufgenommen werden. — Für Suchende und Fragende, Katholiken und Nichtkatholiken, schrieb Exp. Schmidt: *Magnalia Dei* als „bescheidenes Hilfsmittel ... all denen ... die das Wesen der Kirche verstehen wollen“ (7), aber für Bücher wie die Adams und

Guardinis „noch nicht aufnahmefähig“ (5) sind, aus der Sorge für die Seelen, für die Seelsorge und Seelsorger. D.

389. K. A d a m, Das Wesen des Katholizismus. Dritte Auflage. 8° (260 S.) Düsseldorf 1926, Schwann. M 8.—; geb. M 10.— K. D. Schmidt, Vom Wesen des Katholizismus: ZSystTh 3 (1925/26) 785—797. — Schmidts kritische Besprechung der zweiten Auflage von A.s „Wesen des Katholizismus“ will im ersten Teil (787 ff.) an Einzelbeispielen zeigen, daß das von A. entworfene Bild des Katholizismus durch starken Eklektizismus, durch Sublimierung und Spiritualisierung zum Idealbild geworden sei, das der katholischen Wirklichkeit nicht entspreche. Die Beispiele sind Heiligenverehrung (787 f.), Ablaß (788 f.), Sakramente, besonders Beichte (789 ff.), Messe (792), Askese (792), Rechtfertigungslehre (793). Schmidts Versuch, die ergänzenden Linien zu ziehen, zeigt, daß er im Banne der irrigen Meinungen steht, die zuletzt durch Heiler („Der Katholizismus“) ihren zusammenfassenden Ausdruck gefunden haben; nur so können Ausdrücke wie „örtlich gebundene ... örtlich differenzierte Mächte“ für die Muttergottesverehrung an verschiedenen Orten und unter verschiedenen Titeln, die Heiligenverehrung führe zu „Polytheismus, Magie und Idolkult“ (788), „kirchliche Pornographie“ (!; 790) u. a. erklärt werden. — Der zweite Teil will weiterführend den Beweis erbringen, daß diese Sublimierung „eine möglichst große Anpassung an den Protestantismus“ (795) zum Ziele habe, sei es, daß A. „etwa selbst innerlich durch die lutherischen Kirchen beeinflusst ist oder ... nur eine Angleichung vorliegt, die bewußt propagandistischen Zwecken dienen soll“ (796); „jedenfalls geht die Stärke der katholischen Theologie, die strenge scholastische Bestimmtheit ihrer Terminologie, hier verloren“ (797). Als Beispiele werden angeführt: „freudige Naturbejahung“, Unfähigkeit des Menschen zur natürlichen Gotteserkenntnis, allgemeines Priestertum, Rechtfertigungslehre (als Tat Gottes „ohne Verdienst“), sittliche Autonomie neben Nomismus (795 f.). Diese Beispiele beruhen, wie im ersten Teil, teilweise auf Mißverständnis katholischer Lehre, teilweise auf Verkenntnis der Absicht A.s und seines allerdings weitgehenden sprachlichen Entgegenkommens. — Die inzwischen erschienene dritte Auflage des Buches von A. ist der zweiten gegenüber im Text nicht verändert. Das Vorwort (9 ff.) macht auf einige im Buche behandelte Fragen aufmerksam, die seither auch von anderer Seite Beachtung oder Bearbeitung gefunden haben, so das Verhältnis des subjektiven Gewissens zu der im kirchlichen Lehramt gegebenen objektiven Norm, die Möglichkeit eines „unverschuldeten Abfalls“ eines Katholiken von der Kirche; dazu ist jetzt zu vergleichen F. Hürth, De inculpabili defectione a fide (Greg. 7 [1926] 3—27 203—224), Möglichkeit der natürlichen Gotteserkenntnis, allgemeines Priestertum. D.

390. P. G ä c h t e r, Die Bedeutung des ersten Thomistenkongresses in Rom 1925: ZKathTh 50 (1926) 4—26. — Verfasser hebt unter Hinweis auf die offiziellen „Acta primi Congressus Thomistici internationalis“ dessen Bedeutung hervor für „den Zusammenschluß aller dem hl. Thomas als ihrem Führer folgenden Schulen“ (4). Im einzelnen wird die Stellungnahme des Kongresses zu den „24 Thesen“ der Studienkongregation dargelegt; er trat für Freiheit ein (5—8), mit Recht, wie sich aus dem Rückblick auf die Geschichte dieser Thesen und die diesbezüglichen Äußerungen Benedikts XV. und Pius' XI. ergibt (8 ff.). Eine ähnliche Freiheit nahm der „Doctor communis“ für sein Forschen in Anspruch und vererbte sie auf die Folgezeit, auch auf die zweite Hochblüte der Scholastik im 16. Jahrhundert (13 ff.). Aus dieser Sachlage erklärt sich die Bezeichnung der Thesen als „tutae“ (15 ff.), wie sie von Kardinal Ehrle dargelegt wurde: L'Agostinismo e l'Aristotelismo nella Scolastica del secolo XIII (Xenia Thomistica [Roma 1925]) 75 f., und eingehend in der am 10. März 1924 bei Eröffnung der Konsultationsbibliothek der „Gregoriana“ gehaltenen Rede, die St. Thomas als Führer der kirchlichen Wissenschaft feiert (18—28). D.

2. Dogmatik und Dogmengeschichte.

391. J. Lenz, *Kantianismus und Katholizismus*: PastBon 36 (1925) 40—58. — Die mit guten Literaturangaben ausgestattete Darlegung behandelt die Stellung des Katholizismus zum Kantianismus in Vergangenheit, Gegenwart, Zukunft. Zeigte und zeigt sich auch bei einigen Katholiken Kantfreundlichkeit, so ist doch die Grundhaltung ablehnend, und sie muß es sein. Der Kantianismus ist „eine in seiner Grund- und Gesamttendenz dem Katholizismus feindliche Philosophie“ (S. 57). Kurze, klare, dabei tiefgehende Darlegung des Kantischen Systems. Deneffe.

392. Greg. de Holtum O. S. B., *S. Thomae doctrina de cognitione Dei quoad actus liberos in causalitate et aeternitate*: XeniaThom Vol. II (1925) 65—96. — Der Wille Gottes, durch den er Mögliches auf die aktuelle Existenz hinordnet, wird, so der Verfasser, mit Recht „*decretum praedeterminans*“ genannt. „Sicut et iure actus voluntatis regis quo cives aliqui ad patriae defensionem vocantur et destinantur, decretum efficax, praedeterminans appellari potest“ (77). Was in der gegenwärtigen Ordnung tatsächlich geschieht, hängt von Gottes freiem Willen ab, auch bezüglich der Art, wie es geschieht, ob frei oder notwendig; und so ist die Wahrheit der zukünftigen freien Akte in Gottes Willen begründet, wird von Gott in seinem Willen, den Dekreten erkannt. — Das alles kann richtig verstanden werden, wenn auch sehr viel guter Wille dazu gehört, zu finden „S. Thomam docere etiam expressis verbis cognitionem Dei futurorum liberorum actuum fundari in decretis suis efficacibus et praedeterminantibus“ (72). Aber damit ist der Kernpunkt der Frage noch nicht berührt, ob nämlich die dem ewigen göttlichen Dekret entsprechende Bewegung des menschlichen Willens eine *praedeterminatio physica*, d. i. eine ohne Rücksicht auf den Entscheid des menschlichen Willens von Gott gegebene physische (nicht moralische), die freie Fakultät nur zu einem ganz bestimmten Akte determinierende Vorausbewegung sei oder nicht. Dementsprechend bekommt eben auch das „*decretum praedeterminans*“ einen verschiedenen Sinn. Gerade aus der Annahme der „*praedeterminatio physica*“ ergeben sich die bekannten unlöslichen Schwierigkeiten (Freiheit des Menschen, Heiligkeit Gottes), und so hätte man wohl eine eingehende Behandlung dieses Punktes in der vorliegenden Arbeit erwarten dürfen. Man könnte in neuester Zeit fast den Eindruck gewinnen, als werde in erster Linie das „*decretum divinum*“ betont und die „*praedeterminatio physica*“ werde etwas in den Hintergrund gedrängt. Darum scheint es gut, darauf hinzuweisen, daß eben die Annahme oder Nichtannahme der „*praedeterminatio physica*“ den Kernpunkt der ganzen Frage bildet. Lennerz.

393. J. Lebreton, *La Théologie de la Trinité d'après saint Ignace d'Antioche*: RechScRel 15 (1925) 97—126 393—419. — Zu Beginn der ersten Artikelserie weist L. zunächst hin auf die Eigenart der Theologie der apostolischen Väter, die, noch unabhängig von jeder gelehrten Spekulation, nur den praktischen Bedürfnissen der Seelsorge diene. Dann gibt er die Gründe an, weshalb er seine Aufmerksamkeit vor allem den Zeugnissen des hl. Ignatius von Antiochien (und Klemens von Rom) zuwende. Da der hl. Ignatius von rationalistischer Seite häufiger beschuldigt wird, daß er in seiner Trinitätslehre einen gewissen Modalismus vorgetragen habe, daß er keine ewige Sohnschaft kenne, sondern die Sohnschaft Jesu einzig von der Geburt im Fleische ableite, so geht L. in seinen beiden Artikeln bei der Darstellung der trinitarischen Lehre des großen Märtyrers stufenweise voran, um zu zeigen, daß seine Theologie völlig auf dem Boden der neutestamentlichen Offenbarung steht: Unzertrennbares Prinzip unseres Heiles sind Vater und Sohn, der Vater insofern, als von ihm uns alle Güter zufließen wie von der ersten Quelle, der Sohn, indem er uns

diese Güter mitteilt (101—109); Christus eignet die Mittlerrolle (109—115), auch er besitzt die wahre göttliche Natur (115—126); Vater und Sohn sind zwar eins, aber in der Person sind sie geschieden und dies nicht nur bei der Menschwerdung, sondern von Ewigkeit (393—400); Christus besitzt nämlich die wahre göttliche Sohnschaft von Ewigkeit (400—407). Bekannt ist Ignatius auch der Glaubenssatz, daß Christus das Wort des Vaters ist (408—415). Die Stellen, die Ignatius über den Heiligen Geist vorlegt, sind zwar nicht zahlreich, aber sie zeigen, daß er den Heiligen Geist als eine dritte göttliche Person anerkennt und daß somit sein Glaube an die Dreieinigkeit völlig dem Offenbarungsglauben entspricht. Feder.

394. J. Lebreton, *La Théologie de la Trinité chez saint Clément de Rome*: Greg 6 (1925) 369—404. — In diesem umfangreichen Artikel entwickelt L. folgende Gedanken: Unter den vornizänischen Zeugnissen für den Glauben an die Dreieinigkeit bildet der Brief des hl. Klemens von Rom eines der hervorragendsten Dokumente. Es enthält klar die alte gemeinsame Glaubensüberlieferung, wie sie besonders in den liturgischen Gebeten sich kristallisiert hatte. Gott wird dargestellt als Vater, der alle seine Werke mit wunderbarer Güte und Weisheit geschaffen hat, der vor allem jene mit Liebe umfaßt, die er durch Christus zur Erbschaft berief, von ihren Sünden reinigte und mit besonderer Sorge umgibt. Christus, der Sohn Gottes, wiewohl er das „Zepter der Majestät Gottes“ war, verdemütigte sich derart, daß er unsertwegen Leiden und Tod auf sich nahm; er ist unser Herr und Erlöser und Priester; ihm bringt die Kirche dieselbe Anbetung dar wie dem Vater. Ähnlich wie der Sohn Gottes offenbart der Heilige Geist die göttlichen Geheimnisse, inspiriert er die Propheten, hegt und regiert er die Kirche, indem er die Apostel und Bischöfe und die einzelnen Gläubigen mit seinem Lichte erleuchtet und mit Tugenden schmückt. Alle Auserwählten bekennen diese drei göttlichen Personen und setzen ihre Hoffnung auf sie. F.

395. J. de la Vaissière, *Le sens du mot „Verbe mental“ dans les écrits de saint Thomas*: ArchPh 3, 2 (1925) 168—175. — Der Sinn des Ausdrucks „geistiges Wort“, „verbum mentis“, wird durch die Hauptstellen im Sentenzenkommentar, in *De ver.*, *De pot.*, *Summa th.*, in *Io.*, verfolgt. Dabei wird eine Entwicklung zu größerer Genauigkeit und Bestimmtheit und zur endgültigen Festlegung aufgewiesen. Im Sentenzenkommentar wird z. B. noch die Möglichkeit einer „relatio rationis“ des „Wortes“ zu dem, dessen das Wort ist, offen gelassen; in *De ver.* wird die „relatio realis“ als notwendig anerkannt. Der Verfasser schließt daraus, daß man nicht ohne weiteres den vollendeten Gedanken des großen Lehrers in seinen Jugendwerken suchen dürfe. Deneffe.

396. M. Rackl, *Der hl. Thomas von Aquin und das Trinitarische Grundgesetz in Byzantinischer Beleuchtung*: XeniaThom Vol. III (1925) 363—390. — Verfasser zeigt, wie das trinitarische Grundgesetz in der Fassung des hl. Thomas, vor allem *Summa c. g. 4, 24* (*divinae personae distingui non possunt nisi oppositione relativa secundum originem*) von unionsfeindlichen und unionsfeindlichen byzantinischen Theologen aufgefaßt wurde, und bringt dazu die Bestreitung dieses Gesetzes durch Neilos Kabasilas, sowie die Verteidigung des hl. Thomas durch Demetrios Kydones. Lennerz.

397. H. Koch, *Zur Lehre vom Urstand und von der Erlösung bei Irenäus*: ThStudKrit 96/97 (1925) 183—214. — Böhlinger, Wendt und Harnack sahen bei Irenäus schwere Widersprüche zwischen einer gnostisch-realistischen Rekapitulationslehre, die in der Erlösung die Wiederherstellung eines durch die Sünde verlorenen Urzustandes der Vollkommenheit und Unvergänglichkeit erblickt, und einer apologetisch-moralistischen Gedankenfolge, die einen derartigen Zustand nur als Ziel und Bestimmung des Menschen kennt. K. versucht eine Milderung dieses Widerspruchs. Irenäus

habe die Rekapitulationslehre in die moralistische Betrachtungsweise eingebaut, so jedoch, daß der Gedanke einer ursprünglichen Verwirklichung der menschlichen Vollkommenheit ihm fremd geblieben sei. Auch K. hält mit den Genannten daran fest, daß Irenäus die „Ähnlichkeit“ mit Gott und den „Geist“ dem ersten Menschen noch nicht als wirklichen Besitz, sondern nur als Ziel und Bestimmung zugesprochen habe. Seine Redeweisen „verlieren“, „wiederherstellen“ usw. lassen sich auch von einem unterbrochenen Entwicklungsgang verstehen. — Die vorgelegten Gründe sind wenig überzeugend. Strucker, der auffallenderweise mit keinem Worte erwähnt wird, hat sie in seiner Arbeit „Die Gottebenbildlichkeit des Menschen in der christlichen Literatur der ersten zwei Jahrhunderte“ (Münster 1913), längst geprüft. Die Schwierigkeiten schwinden und die scheinbaren Widersprüche lösen sich befriedigend auf, wenn man verschiedene Stufen der Gottähnlichkeit und des Geistbesitzes, verschiedene Arten der Vollkommenheit unterscheidet. Vervollkommnung schließt einen ursprünglich gegebenen, anfänglichen Besitz nicht aus. Etwas anderes ist, den Geist überhaupt haben und ihn als unverlierbaren Besitz haben. Das „posse non peccare“, „posse non mori“, um augustinisch zu reden, konnte durch die Sünde zu einem „non posse non peccare (mori)“ und durch die vollendete Erlösung zu einem „non posse peccare (mori)“ werden. — Übrigens gewinnt man den Eindruck, daß es K. doch nicht so sehr darum zu tun ist, „eine gewisse einheitliche Grundlinie herzustellen“, als wieder gerade „die zahlreichen Unstimmigkeiten und Widersprüche“ bei Irenäus zu unterstreichen: „In der Tat kann einen dieser ‚doctor constructivus et confusus‘ des Frühkatholizismus zur Verzweiflung bringen, wenn man klare und scharfe Begriffe bei ihm sucht . . . er hat eben keine Begriffe, sondern Bilder, Schattungen, Eindrücke, Stimmungen, manchmal auch nur Worte . . . Worte drücken bei ihm durchaus nicht immer denselben Gedanken aus. . . Auch kommt es ihm nicht darauf an, was er das eine Mal als Ursache oder Voraussetzung betrachtet, ein andermal als Wirkung hinzustellen und umgekehrt. Das sind Grundfehler, die als Erbsünde vom Vater der Dogmatik auf seine Nachkommen übergegangen sind“ (213 f.). Sind das wissenschaftliche Feststellungen oder tendenziöse Behauptungen? Lange.

398. Fr. Garrigou-Lagrange, *Utrum gratia sanctificans fuerit in Adamo innocente dos naturae, an donum personale tantum*: Angel 2 (1925) 133 bis 144. — Ersteres anzunehmen erfordert der „obvius sensus“ des Arausicanum can. 2 und des Tridentinum sess. 5, can. 2 und 5. Auch das dem Vatikanischen Konzil vorgelegte Schema faßt die Frage in diesem Sinne (Collectio Lacensis VII 517). Thomas hat die entgegengesetzte Ansicht schon im Sentenzenkommentar für weniger probabel gehalten, ist später mehr und mehr von ihr abgerückt und bringt in der S. th. keinen einzigen klaren Text zu ihren Gunsten. Daß die heiligmachende Gnade bloß eine äußerliche Wurzel der Ungerechtigkeit sei, lehnt er mehrfach ausdrücklich ab, besonders De malo q. 5, a. 1 ad 13. — In dieser seit einigen Jahren so viel behandelten Frage dürfte das Recht zweifellos auf Seiten des Verfassers sein. Seine Gegner scheinen unter dem Vorgeben, die echte Lehre des Aquinaten zu erneuern, tatsächlich zu dem Entwicklungsstadium vor Thomas zurückzukehren. Aus Anselm aber dürfte Verfasser wohl nicht mit Recht Gründe für seine Ansicht holen (vgl. S. 137). Hier hat eher Kors das rechte gesehen; aber es gilt auch, „que saint Anselme n'avait pas une conception nette de la distinction entre le naturel et le surnaturel“ (Kors, La justice primitive et le péché originel 27). Eine vollständigere Literaturangabe über die Streitfrage bietet Chr. Pesch, Prael. dogm. III, ed. 5 et 6 (1925) n. 223. Auf der Seite von Kors und Bittremieux stehen noch R. M. Martin und J. Koppens. Den entgegengesetzten Standpunkt nehmen mit Michel, van der Meersch und Garrigou-Lagrange auch E. Hugon, J. Naulaerts, J. Stufler, G. Huarte und Pesch ein. L.

399. R. M. Martin, *E primitiis scholae D. Thomae Aqu., Mag. Hervaei de Nedellec O. P. Tractatus de peccato originali: Xenia Thom Vol. III* (1925) 233—247. — Der zweifellos echte Traktat des Herväus Natalis verteidigt nicht bloß die Lehre des hl. Thomas, sondern weiß sie auch selbstständig zu beurteilen und zu vervollständigen. Die vier Quaestionen behandeln diese Gegenstände: 1. Eine Sünde kann auf die Nachkommen übergehen; die Freiwilligkeit der Erbsünde liegt allerdings ausschließlich im Willen Adams. 2. Nur Adam, das aktive Prinzip der Zeugung, nicht Eva, das bloß passive Prinzip, leitete die Sünde auf die „secundum rationem seminalem“ gezeugten Nachkommen über. 3. Das Wesen der Erbsünde (wie bei Thomas; der Sinn des materiale und formale wird gut erklärt). 4. Die Begierlichkeit, das materiale der Erbsünde, hat als Träger das sinnliche Strebevermögen; die zwei Meinungen über den Träger des formellen Elements kann man durch die Unterscheidung vereinbaren: Das „subiectum obligationis ad habendam iustitiam originale“ ist die Essenz der Seele, das „subiectum aptitudinis“ aber der Wille. — Es sei hier zugleich auf die eingehende Studie von Jos. Koch (in demselben Band S. 327—362; vgl. Schol. S. 459) hingewiesen, wo ebenfalls Herväus uns begegnet, und zwar als Gegner des Durandus in seiner Erbsünden- und Gnadenlehre. Durandus hatte in den ersten zwei Redaktionen seines Sentenzenkommentars ziemlich deutlich den eigentlichen Schuldcharakter der Erbsünde gelehrt und (wie Abälard) nur den „reatus poenae“ übrig gelassen. Von Herväus in die Enge getrieben, mußte er in den Avignoner Quolibeta q. 8 und 9 sich zu einem öffentlichen Widerruf verstehen. Der andere Hauptgegner des Durandus, Petrus de Palude O. P., will die Erbsünde nicht wie Thomas und die Zeitgenossen durchweg als „privatio iustitiae originalis“, sondern als „privatio gratiae gratum facientis“ auffassen (er erweist sich somit als Vorgänger von Dom. Soto, Bellarmin und Suarez). Jakob von Lausanne lehnt diese Meinung, weil gegen Thomas, ausdrücklich ab. In der Gnadenlehre hat Durandus dem späteren Nominalismus vorgearbeitet, aber Ockham ist viel weiter gegangen als er. Herväus hat auch hier die Sonderlehren des Durandus klar und scharf abgewiesen; doch in der Verteidigung des von Durandus geleugneten „meritum de condigno“ geht er so weit, daß er in offenem Gegensatz zu Thomas die Erteilung des Lohnes zur „iustitia commutativa“ rechnet. L.

400. G. Ghedini, *Luci nuove dai papiri sullo scisma meleziano e il monachismo in Egitto: ScuolCatt Ser. 6, vol. 6* (1925) 261—280. — Gegenstand des Artikels sind die zehn Papyrusdokumente, die Bell in seinem Sammelband „Jews and Christians in Egypt, The Jewish Troubles in Alexandria and The Athanasian Controversy“ (British Museum 1924) 38—99 unter n. 1913—1922 (Brit. Mus.) veröffentlichte und die dem Archiv eines meletianischen Mönchsklosters in Mittelägypten entstammen. Mit Ausnahme eines Kontraktes bestehen sie aus Briefen, die sehr interessante, die Geschichte des meletianischen Schismas betreffende Einzelheiten enthalten. Sie gehören den Jahren 330—340 an, also einer religiös sehr bewegten Zeit. Ghedini, der bekannte Herausgeber der *Lettere cristiane dai papiri greci del III e IV secolo*, sucht durch eingehende Analyse der Dokumente die Resultate festzustellen, welche deren Erforschung für die Geschichte des meletianischen Schismas und des ägyptischen Mönchtums ergibt. Feder.

401. A. E. Burn, *The Authorship of the Quicumque vult: JThStud* 27 (1925) 19—28. — Jahrzehnte schon wogt der Kampf um die Urheberschaft des sog. Athanasischen Symbols „Quicumque“. Manchmal wurden Theorien, die bereits früher verteidigt, dann aber wieder verworfen worden, von andern wieder aufgenommen. Mehrere Forscher selbst wechselten im Verlauf ihres Lebens ihre Ansicht. Die Heimat des Symbols suchte man

bald in Italien, bald in Gallien, bald in Spanien. Als Verfasser nannte man bald Ambrosius von Mailand, bald Vinzentius von Lerin, bald Honoratus von Arles, bald Cäsarius von Arles, bald vermutete man in ihm einen spanischen Antipriscillianisten. Als H. Brewer S. J. in seinem 1909 erschienenen Buch „Das sog. Ath. Glaubensbekenntnis ein Werk des hl. Ambrosius“ (= Forschungen zur christlichen Literatur- und Dogmengeschichte 9, 2) mit Aufwand großer Gelehrsamkeit wiederum die Autorschaft des großen Mailänder Bischofs verteidigte, fand er wenig Anklang. Es scheint nun, daß sich in manchen Gelehrtenkreisen in der Stellungnahme zu Brewer ein Umschwung vollzieht. Nicht nur hat sich R. Seeberg in der neuen Auflage seines Lehrbuches der Dogmengeschichte II 165 zur These Brewers bekannt, sondern auch der um die Erforschung jenes Symbols sehr verdiente englische Forscher A. E. Burn widmet der Verteidigung Brewers einen eigenen Artikel. Den Beweisstellen Brewers fügt er eine lange Reihe neuer Beweisstellen hinzu. Er schließt seine Studie mit den Worten: „we may congratulate him (F. Brewer) indeed on unravelling one of the most obscure problems of early Christian literature, and I hope that this theory that Ambrose was the author of the creed will receive universal recognition“.

F.

402. J. Stiglmayr, Das „Quicumque“ und Fulgentius von Ruspe: ZKathTh 49 (1925) 341—357. — Unter den in der letzten Zeit gebotenen Lösungsversuchen zur Frage nach dem Ursprung des Quicumque dürfte der genannte von Stiglmayr aufgestellte Versuch noch einen besondern Hinweis verdienen. Zwar kann auch St. sich nicht auf ein sicheres äußeres Zeugnis für den wahren Verfasser des Symbols berufen, aber immerhin zeigt die Übereinstimmung, die er zwischen den einzelnen Gliedern des Glaubensbekenntnisses und Stellen aus Fulgentius von Ruspe († 533) aufdeckt, daß eine engere Verwandtschaft zwischen Symbol und Fulgentius besteht. Dem sich da von selbst erhebenden Einwurf, daß das Bekenntnis für Fulgentius auch die Vorlage bilden konnte, sucht St. mit verschiedenen beachtenswerten Gründen entgegenzutreten.

F.

403. S. Szabó O. P., De scientia beata Christi commentatio theologica: XeniaThom Vol. II (1925) 349—491. — In dieser Abhandlung bietet der Verfasser einen eingehenden Beweis für die Tatsache, daß die Seele Christi vom ersten Augenblick ihres Daseins sich der seligen Anschauung Gottes erfreute; er legt dann die Beziehungen zwischen dieser Anschauung Gottes und der substantiellen und akzidentellen Gnade Christi dar, und behandelt schließlich die Fragen, wie zugleich mit der beseligenden Schau Gottes Leiden und Trauer in Christus sein konnten, sowie Möglichkeit und Gegenstand des Verdienstes Christi. Im Schlußabschnitt untersucht er den theologischen Wert dieser Lehre; sie sei „sine dubio catholica, contraria vero ad minus erronea, vel haeresim sapiens“ (491).

Lennerz.

404. P. Batiffol, L'idée de rédemption dans le christianisme primitif: ScuolCatt 53, 6 (1925) 321—336. — Der Artikel gibt einen Vortrag wieder, den B. auf der Tagung für religiöse Ethnologie 1925 gehalten hat. B. führt nach geschichtlicher Methode aus: Der christliche Erlösungsgedanke ist keine paulinische Schöpfung; denn Paulus hat ihn von der Urgemeinde überkommen: „quod et accepi“ (1 Kor. 15, 3; vgl. 1 Thess. 5, 9 10). Aber er hat ihn bereichert: Christus hat uns auch von der Erbsünde erlöst (Röm. 5, 12), er hat uns die Gerechtigkeit wieder erworben (Röm. 5, 17; 2 Kor. 5, 21), Christi Tod ist ein Opfertod (Röm. 3, 25), der Sünder wird Christo eingepflanzt. Die Quelle des urchristlichen Erlösungsgedankens ist Christi eigene Lehre; Mark. 10, 45 wird zum Beweis herangezogen und gegen die sog. Kritik verteidigt; desgleichen zeigen die Berichte über die Einsetzung der Eucharistie die Erlösungslehre Christi.

Deneffe.

405. A. Lemonnyer O. P., Cur Deus Homo?: XeniaThom Vol. II (1925) 311—318. — Aus 1 Kor. 15, 20—28 entnimmt Verfasser einen Be-

weis für die Ansicht, die Menschwerdung wäre nicht erfolgt ohne die Sünde. Denn Paulus spreche an dieser Stelle von dem „regnum Christi militans“ als von dem „regnum Christi verum et proprium“; er bringe also das Reich Christi schlechthin in Verbindung mit der Vernichtung der Sünde. „Hoc autem nihil aliud est quam ipsam Incarnationem Filii Dei ad reparationem peccati, sicuti ad proprium finem rationemque determinantem, alligare“ (318). Daraus ergebe sich ein Beweis, gegen den die Unterscheidung einer Menschwerdung überhaupt, und einer Menschwerdung in leidendem Fleische nicht geltend gemacht werden könne (313). Lennerz.

406. E. Commer, *Mater Dei sitne figura ecclesiae quaeritur: Xenia Thom Vol. II* (1925) 493—503. — Eine vierfache Ähnlichkeit besteht zwischen Maria und der Kirche: 1. Maria hat außer ihrer menschlichen Natur etwas Göttliches, da sie mit Gott verwandt ist; die Kirche besteht aus Menschlichem und Göttlichem. 2. Maria ist die Mutter aller Menschen, ähnlich wie die Kirche. 3. Maria ist Mutter und Jungfrau zugleich und 4. sie teilt die Gnaden aus, ähnlich wie die Kirche. — In einem zweiten Teil wird die Hochzeit von Kana im typischen Sinn dahin gedeutet, daß hier Christus durch sein Tun die Sakramente der Eucharistie, Ehe, Priesterweihe und damit die Kirche vorausverkündet, während die wirksame Fürbitte Mariä ihre Mitwirkung beim Werke Christi und ihre Stellung in der Kirche anzeigt. Deneffe.

407. P. Minges, *Der hl. Thomas über die Lehre von der Unbefleckten Empfängnis der Mutter Gottes: FranzStud 12* (1925) 297—311. — Der Aufsatz ist wertvoll, weil er viel Kontroversliteratur der letzten Jahrzehnte über die Stellung des hl. Thomas zur Unbefleckten Empfängnis beibringt und auf zwei neue in Amerika erschienene Schriften hinweist, einen Artikel des Dominikaners Peter Lumbrera (*Homiletic Review*, Dezember 1923) und ein hierauf antwortendes Buch des Franziskaners Hugolin Storff, *The Immaculate Conception*, St. Franzisko. Die Behauptung Lumbreras, daß die Lehre des hl. Thomas in Sachen der Unbefleckten Empfängnis nicht nur dem Dogma nicht widerspricht, sondern einzig die richtigen Grundlagen für die kirchliche Lehre bietet (S. 308 f.), empfindet P. Minges als ungerechtfertigten Angriff auf Skotus und die Franziskanerschule. D.

408. B. H. Merkelbach, *Quid senserit S. Thomas de mediatione beatæ Mariæ Virginis?: Xenia Thom Vol. II* (1925) 505—530. — I. Nach den Grundsätzen des hl. Thomas konnte Maria uns nicht alle Gnaden „de condigno“ verdienen, noch kann sie physische Wirkursache der Gnaden sein. II. Thomas lehrt drei Grundlagen der allgemeinen Gnadenvermittlung: 1. die Muttergotteswürde, durch die Maria auch an der Königswürde Christi teilhat; 2. eine gewisse Mitwirkung bei der Erlösung (S. 518; sermo dom. 15 u. fest. 58); 3. ihre Gnadenfülle. III. Thomas spricht die Lehre selbst aus, wenn auch nicht mit klaren Worten. Hier wird, außer auf den bekannten Text *De salut. angel.*, auf einige Predigten hingewiesen. Der Schluß ist: Die Lehre entspricht den Grundsätzen des englischen Lehrers. D.

409. E. Hugon, *S. Thomae doctrina de beatâ Mariâ Virgine mediatrice omnium gratiarum: Xenia Thom Vol. II* (1925) 531—540. — Aus den Grundsätzen des hl. Thomas läßt sich die Mittlerschaft Mariä ableiten. Sie ist Mittlerin, 1. weil sie die beiden äußersten Glieder, Gott und die Menschheit, berührt und zugleich zwischen ihnen steht; 2. weil sie Mittlertätigkeit ausübt, indem sie in ihrer Weise dasselbe Opfer wie Christus darbringt („filium obtulit, eo quod in eius mortem pro nostra salute consenserit, et cum ipso filio pro nobis passa fuerit“ 533 f.), indem sie ferner wegen ihrer Vereinigung mit Christus (vgl. S. th. 3. q. 27, a. 5 ad 1) uns alle Gnaden „de congruo“ verdiente und uns jetzt alle Gnaden erlehrt. Die Lehre von der allgemeinen Gnadenvermittlung durch Maria ist „ex mente S. Thomae“ definierbar (537). D.

410. F. H. Schüth, *Mediatrix. Eine mariologische Frage.* (354 S.) Innsbruck 1925, Marianischer Verlag. Sch. 6; M 4. — Dieses Buch hat das große Verdienst, daß es die Mitwirkung Mariä beim eigentlichen Erlösungswerk energisch hervorhebt und verteidigt. Es behandelt nicht die fürbittende Gnadenvermittlung, sondern eben jene Mittlertätigkeit Mariä, wodurch sie in Abhängigkeit von Christo uns alle Gnaden mitverdient hat. Es ist eine Streitschrift gegen Bartmann für Scheeben. Bartmann hat aber schon vor Erscheinen dieses Buches seine früheren Bedenken fallen lassen. Siehe das Vorwort zur 3. und 4. Auflage des Buches: *Maria im Lichte des Glaubens und der Frömmigkeit* (Paderborn 1925) S. vi ff.

In diesem Zusammenhang sei darauf hingewiesen, daß Pius XI. in einem amtlichen Schriftstück Maria die Mittlerin aller Gnaden nennt. In dem apostolischen Schreiben vom 14. Januar 1926, wodurch der Kirche von der Immerwährenden Hilfe in Santiago, Chile, der Rang einer Basilica minor verliehen wird, sagt der Papst mit Bezug auf die an ihn gerichtete Bitte: „Nos, quibus nihil antiquius est quam ut erga gratiarum omnium apud Deum sequestram Virginem christiani populi pietas magis magisque excitetur, optatis his annuendum ultro libenterque existimavimus“: *ActaApSed* 18 (1926) 313. Sequestra ist gleichbedeutend mit *Mediatrix*. Wörtlich denselben Titel enthält ein apostolisches Schreiben Benedikts XV. vom 28. März 1919 (a. a. O. 11 [1919] 227): „*Virginem Dei Matrem, gratiarum omnium apud Deum sequestram*“, während es in einem Brief desselben Papstes an Kardinal Gibbons vom 10. April 1919 (a. a. O. 173) heißt: „*Virgine Immaculata, gratiarum omne genus sequestra*“, und in einem apostolischen Schreiben vom 3. Januar 1919 (a. a. O. 67): „*Dei Genitricis, gratiarum apud Dominum sequestris*.“ D.

411. Fr. Gillmann, *Zum Probleme der Definierbarkeit der leiblichen Himmelfahrt Mariä*: *ArchKathKR* 105 (1925) 475—479. — G. ergänzt die Schrift von J. Ernst aus den mittelalterlichen Kanonisten. Huguccio († 1210) sagt von der leiblichen Himmelfahrt Mariä: „*pie creditur*“. Innozenz IV. erklärt in seinem Dekretalenkommentar, die Annahme sei frei; Hostiensis († 1271): „*hodie . . . communis opinio est*“; Baldus de Ubaldis († 1400): „*hodie est proximum haeresi*“ die leibliche Himmelfahrt zu leugnen. — Das Zitat aus Binterim, das G. nach Wilmers, *Lehrbuch der Religion III*⁵ 465 (nicht 428) anführt, findet sich nicht mehr in der von J. Hontheim besorgten 7. Auflage dieses Lehrbuches III (1911) 460 ff., wo die Lehre von der Himmelfahrt Mariä richtiger dargestellt ist, als früher bei Wilmers. D.

412. B. Capelle, *La fête de l'Assomption dans l'histoire liturgique*: *EphThLov* 3 (1926) 33—45. — Der erste Teil enthält eine exakte liturgiegeschichtliche Studie über das Fest Mariä Himmelfahrt. Die Einführung des Festes in Rom fand gemäß den Forschungen Morins kurz vor 650 statt. Die Entwicklung des Festes in Gallien vom 6. bis 8. Jahrhundert wird gezeigt und die Verschiebung des Datums vom 18. Januar auf den 15. August erklärt. Im zweiten Teil wird eine Deutung des römischen Formulars der Festmesse geboten. Das vielen Liturgien gemeinsame Evangelium, die Epistel und andere Stücke preisen die Jungfräulichkeit Mariä. Dem liegt wohl der Gedanke zu Grunde, daß diesem Vorzug die Nichtverwesung nach dem Tode entspreche (S. 41). Dabei wird auf parallele Berichte über den hl. Johannes hingewiesen und bei dieser Gelegenheit der Enkratit Leucius (um 150) als Urquelle der apokryphen Erzählungen über die *Assumptio* hingestellt. Die Frage, ob die Himmelfahrt Mariä formell oder nur virtuell geoffenbart sei, wird offen gelassen (S. 45). D.

413. J. A. Jungmann, *Die Gnadenlehre im Apostolischen Glaubensbekenntnis und Katechismus*: *ZKathTh* 50 (1926) 196—219. — Das Symbolum umreißt den ganzen Umfang der katholischen Glaubenslehre, sein

dritter Teil die Lehre von der Gnade. Der „Heilige Geist“ ist die Fülle aller Gnaden, die höchste Gabe. Im Altertum, besonders im 2.—3. Jahrhundert war „Heiliger Geist“ der gewöhnlichste Ausdruck für „Gnade“. Der Gesamtbesitz an Gnade und Gnadenmitteln ruht nun im Schoße der „heiligen Kirche“. Eben dieser Gesamtbesitz an heiligen Gütern soll durch „communio sanctorum“ (Genetiv von „sancta“) ausgedrückt werden. Anteil daran („communio“) gewährt vor allem die Eucharistie. Als Juwel aus dem Gnadenschatz wird die „Nachlassung der Sünden“, in erster Linie durch die Taufe, hervorgehoben. Vollendung und Krönung des Gnadenlebens ist die glorreiche „Auferstehung der Toten“, die im jüngeren Text als „ewiges Leben“ weiter entfaltet wird. Wie die Gnaden- und Sakramentenlehre könnte der ganze catechetische Stoff leicht wieder in die Erklärung des Glaubensbekenntnisses einbezogen werden, die Lehre von den Geboten z. B. in die Schöpfungslehre. Lange.

414. A. d'Alès, *Prédéterminisme physique*: RechScRel 15 (1925) 267 bis 299. — Eine Antwort auf die Kritik seines Artikels „Providence“ im Dictionnaire Apologétique, die Garrigou-Lagrange in RevThom 1924 geübt hatte. Es ist vor allem die Rede von der „praedeterminatio physica“, der „scientia media“ und der Distinktion des „sensus compositus et divisus“. Thomas sieht den Begriff „determinatio ad unum“ als mit dem Begriff der Notwendigkeit unlöslich verbunden an (275). Der Vorwurf, nach dem Molinismus sei Gott nicht in anderer Weise Ursache der Determination zum Guten als der Determination zum Bösen, vertauscht die Rollen, da gerade im Bañezianismus infolge der Lehre von der „infallibilis determinatio ad materiale peccati“ diese Gleichheit zu bestehen scheint (280 f.). Einige neuere Thomisten kämpfen nur noch um das Wort „praedeterminatio“, erklären es aber durchaus metonymisch und zwar so, daß die Metonymie notwendig auch auf den Ausdruck „innerlich wirksame Gnade“ auszudehnen ist (284). Ein tiefgreifender Unterschied zwischen Molina und Bañez liegt darin, daß ersterer den Primat des göttlichen Wissens, letzterer den Primat des göttlichen Willens hervorkehrt. Das thomistische Adagium „Nihil volitum quin praecognitum“ spricht für Molina (289). Verfasser muß sehr vieles wiederholen, was er schon 1917 G.-L. klarzumachen sich ohne Erfolg bemüht hatte. „Ma conviction motivée est qu'il n'a jamais pris la peine d'étudier Molina.“ „Le Molina par lui présenté n'est celui d'aucun moliniste, vivant ou mort, de moi connu.“ Aus einer eingehenden Beschäftigung mit dem umfangreichen Werke Del Prados ist kein Nutzen für das Studium der molinistischen Frage zu erwarten. „Qu'il dorme en paix, sous la pierre tombale de l'oubli“ (295). L.

415. R. Petrone C. M., *Exegesis theologica circa quemdam textum S. Thomae* (1, 2, q. 9, a. 6 ad 3): DivThom(Pi) 28 (1925) 296—303. — F. Žigon, *De motione divina animadversiones*: ebd. 779—797. — R. Petrone, *Responsio Doctori Žigon*: ebd. 797—808. — Die Kontroverse geht in erster Linie um den berühmten Thomastext, der von der Bewegung des geschöpflichen Willens durch Gott handelt und bekanntlich von vielen als eine Hauptstütze des Bañezianismus angesehen wird. Außerdem kommt besonders der Text 1, 2, q. 111, a. 3 von der „gratia operans et cooperans“ zur Sprache. Ž. hatte in seinem Buche „Divus Thomas arbitrer controversiae de concursu divino“ (Goritiae 1923) und nach einer Besprechung desselben in den EphThLov 1 (1924) 407—409 durch J. Bittremieux ebd. 551—558 eingehende Erläuterungen zu den beiden Texten gegeben. Die „praedeterminatio physica“ werde hier wie überall von Thomas verworfen. P. bekämpft die Erklärung Ž.s. In dem ad 3 behaupte Thomas die Prädetermination nicht und er leugne sie auch nicht, sondern er sehe von ihr ab, so daß dieser Text weder für noch gegen sie geltend gemacht werden könne (301). Ž. hält seine Erklärung aufrecht. „Ultra triginta annos sine

ullo praeiudicio, frustra tamen aliquod in operibus S. Thomae testimonium quaerebam, in quo eiusmodi opinio proponeretur. Talem doctrinam potius Aquinas disertè negat* (793). Thomas lehre die Prinzipien, aus denen die „scientia media“, dieses „terriculum horribile“, logisch folgt. Das genüge P. schon zum Erweis der Unrichtigkeit seiner Thomasdeutung (794). Micheliß widerlegt die „scientia media“ mit der Behauptung, sie setze voraus, daß ein freier Akt vor dem Dekret des göttlichen Willens existiere. Wenn sie das wirklich voraussetzte, „statim et ego reiecta scientia media praedeterminationem physicam amplecterer“ (ebd.). — Über derartige unglaublich falsche Auffassungen, durch die allerdings aus der „scientia media“ ein Schreckbild wird, vgl. S. 556 f. dieses Heftes. Auch Marin-Sola bietet eine eigene Erklärung des ad 3 und stellt einen ganzen Aufsatz über diese Frage in Aussicht: *CiencTom* 33 (1926) 357 f., Anm. Er meint: „Von der Deutung dieses berühmten Textes kann man sagen: ‚quot capita, tot sententiae‘, auch innerhalb des Thomismus“ (ebd. 358). L.

416. F. Mitzka, Die Lehre des hl. Bonaventura von der Vorbereitung auf die heiligmachende Gnade: *ZKathTh* 50 (1926) 27—72 220—252. — Die göttliche Hilfe zur Disposition auf die Rechtfertigung heißt bei B. „gratia gratis data“. Ihr Wesen ist sehr verschieden in der „natura recta“ des Engels und ersten Menschen und in der „natura curva“ des Sünders. In der ersteren ist sie kein übernatürlicher Beistand Gottes, sondern gehört zur natürlichen, dem schuldlosen Geschöpf notwendig zu verleihenden „rectitudo“. Man wird an anerschaffene Tugenden zu denken haben, die eine „habilitas“ zur Gnade geben. Mit dieser uneigentlichen „gratia gratis data“, die allen Engeln anerschaffen wurde, haben sich die guten durch einen einzigen freien Akt positiv disponiert und so die heiligmachende Gnade „de congruo“ verdient. Der Sünder hat, da seine nicht mehr „rechte“, sondern „gekrümmte“ Natur aus sich Gott nicht über alles lieben und die reine Absicht nicht haben kann, eine Gnadenhilfe Gottes in eigentlicherem Sinne zur Bekehrung nötig. Von aktueller (wahrscheinlich innerer) Gnade ist sicher In 2, d. 28, a. 2, q. 1 die Rede. Doch rechnet B. weder hier noch sonst mit der Möglichkeit eines übernatürlichen Aktes, der nicht aus einem übernatürlichen Habitus hervorgeht. Sonst wäre seine Argumentation gegen die bekannte Ansicht des Lombarden von der „caritas infusa“ völlig unverständlich. (Hier bietet M. wichtige Beiträge zum Verständnis der Quaest. disp. de car. a. 1 des hl. Thomas, auf die durch die Kontroverse Stufler-Zigon die Aufmerksamkeit gelenkt wurde.) Da B. eine der Rechtfertigungsgnade vorausgehende Bekehrungsgnade im Sünder verlangt, so ist er kein Semipelagianer. Die kirchlichen Lehrentscheidungen der älteren Zeit hatten ja stets nur die gefallene Natur im Auge, und selbst mit den späteren Entscheidungen gegen Baius scheint B. nicht in unlösbarem Widerspruch zu stehen. Schwer zu sagen ist, wie B. sich die Vorbereitung auf die Rechtfertigung in einem Sünder denkt, der keine eingegossenen Habitus besitzt. Wahrscheinlich läßt er, wie auch Thomas, schon beim ersten Akt den entsprechenden „habitus informis“ eingegossen werden. Jedenfalls schließt er sich hier nicht der semipelagianischen Meinung Alexanders an, für den die „recta ratio“ die „gratia gratis data“ oder „disponens“ des Ungläubigen ist (S. th. 3, q. 61, m. 6, a. 3 ad 1). B. kennt eine natürliche Gottesliebe (dilectio), die der sündelosen Natur aus sich möglich ist, dem Sünder aber als „gratia gratis data“ geschenkt werden muß. Der Akt dieser Gottesliebe geht nicht aus einem eigenen eingegossenen Habitus hervor, sondern entsteht rein psychologisch aus den Akten der eingegossenen „habitus informes“. Seinem Wesen nach natürlich, doch „quoad modum“ übernatürlich, gehört auch er zu den disponierenden „gratae gratis datae“. Doch in erster Linie bestehen diese aus den eingegossenen „habitus informes“ des Glaubens, der knechtlichen Furcht, der Hoffnung und der „attritio“ oder „poenitentia informis“. Der Akt der letzteren ist die nächste Vorbereitung

auf die Gnadeneingießung; durch diese werden er und sein Habitus bereits formiert („ex attrito fit contritus“). Die unmittelbare Folge ist dann die Tilgung der Sündenschuld. B. wandelt jedenfalls mehr als sein Lehrer Alexander in den Bahnen des hl. Augustinus. — Die Abhandlung bietet weit mehr als ihr Titel ankündigt, insbesondere auch zahlreiche Parallelen aus andern Scholastikern, zumal aus Alexander von Hales, dann aber auch aus Albert, Thomas, Peter von Tarantasia, Richard von Middleton und nach ungedruckten Quellen aus Präpositinus, Nicolaus Occam, Wilhelm von Ware und einem anonymen Pariser Sentenzenkommentar des 13. Jahrhunderts. Bei den beiden letztgenannten findet M. bedeutsame Ansätze zur späteren molinistisch-suarezianischen Lehre von der äußern Erhebung der Heilsakte durch Assistenz des Heiligen Geistes.

Wenn Thomas nach Stufler keinen übernatürlichen Akt kennt, der nicht aus einem übernatürlichen Habitus hervorgeht, so beweist diese Studie, daß der Aquinate damit in voller Übereinstimmung mit B. und andern Zeitgenossen stehen würde. Es ist somit durchaus kein mit Entrüstung abzuweisender Vorwurf, wenn man sagt, Thomas sei wohl noch nicht zum klaren Begriff der innerlich übernatürlichen und den Heilsakt in die übernatürliche Seinsweise erhebenden aktuellen Gnade vorgedrungen. Für den Beweis des Gegenteils, den ich ThRev (1924) 352 von P. Schultes erbeten hatte, verweist mich dieser im DivThom (Fr 1925) 361 auf P. Huartes Ausführungen im Greg (1925) 81—114. Doch meines Erachtens hat Huarte vor allem dieses gezeigt: Thomas würde, auch wenn er keine „gratia actualis elevans“ kennen sollte, dennoch von der heutigen allgemeinen Lehre nicht gar so weit abweichen. Die Hauptsache ist, daß er innerlich übernatürliche Vorbereitungsakte auf die Rechtfertigung annimmt, mag er sie nun aus aktueller Gnade oder stets aus eingegossenen Habitus hervorgehen lassen. Wenn Huarte dann weiter auch zu beweisen versucht, daß Thomas tatsächlich die seinshaft übernatürliche aktuelle Gnade gelehrt hat, so erscheint mir sein Beweis mißlungen. Er nimmt den Satz des Aquinaten (S. th. 1, 2, q. 110, a. 2 ad 1), die Gnade als Qualität übe ihre Tätigkeit auf die Seele (agere in animam) nicht nach Art einer Wirkursache, sondern nach Art einer Formursache aus, in einem vom heiligen Lehrer ohne allen Zweifel nicht beabsichtigten exklusiven Sinn, um so überall, wo Thomas der Gnade ein „movere“ zuschreibt, folgern zu können: Hier denkt Thomas nicht an die habituelle, sondern an eine aktuelle Gnade. Aber Thomas lehrt doch überaus häufig, die heiligmachende Gnade sei nicht bloß ein Seins-, sondern auch ein Tätigkeitsprinzip, letzteres zwar nicht unmittelbar, sondern vermittelt der eingegossenen Tugenden. Wenn man dies beachtet, stürzt die ganze Beweisführung Huartes zusammen. P. Schultes kann sich also noch immer meinen Dank für einen schlüssigen Beweis verdienen, während Mitzkas Untersuchung die Möglichkeit eines solchen unwahrscheinlicher gemacht hat.

L.

417. E. Krebs, *Wesen und Wirken des Glaubens* (Wissen und Wirken 30. Bd.). 8° (32 S.) Karlsruhe 1926, Braun. M 1.20. — Klar und ansprechend wird das Wesen des Glaubens im katholischen Sinne, seine Übernatürlichkeit, sein vernünftiger Unterbau, sein Werden, sodann das Wissen im Glauben und das Leben im Glauben behandelt. Das Büchlein schließt sich eng an die Lehre des Vatikanums an, die es in guter Übersetzung vorlegt und treffend erläutert. Kurz zusammengefaßt finden sich hier die wertvollsten Gedanken, die Verfasser in dem umfangreichen Werke „Dogma und Leben“ ausführlich entwickelt hat.

L.

418. Fr. Hürth, *De inculpabili defectione a fide*: Greg 7 (1926) 3—27 203—224. — Da es sich hier um ein von Gott aufgestelltes positives Gesetz der Gnadenausteilung handelt, kann die Frage, ob ein Katholik ohne schwere Schuld den katholischen Glauben aufgeben könne, nicht ausschließlich

durch psychologische und ähnliche Gründe gelöst werden. Zur Festlegung des genauen Gegenstandes dieser Frage werden musterhaft klare Begriffsbestimmungen geboten und der Mißverständnis verursachende Doppelsinn einiger Ausdrücke erörtert (insbesondere: „objektiv und subjektiv gerecht“, „in seiner Ursache verschuldet“, „unüberwindlicher Irrtum“). Am eingehendsten wird untersucht, ob und wie das Vatikanum zu dieser Frage Stellung nimmt. Die Gründe, welche Granderaeth, Vacant u. a. zu Gunsten ihrer Erklärung des Konzils vorbrachten, werden als nicht durchschlagend abgelehnt. Aus der Prüfung der Akten und des Dekretes selbst ergibt sich: In keiner Weise steht fest, daß das Konzil nicht beabsichtigt habe, mit der allgemeinen Lehre der Theologen die Unmöglichkeit eines subjektiv schuldlosen Irrtums zu lehren, oder daß es in seinem Dekret diese Lehre tatsächlich nicht ausgesprochen habe. Im Gegenteil scheint sicher festzustehen, daß es jene Lehre, wenn schon nicht unmittelbar in sich und ausdrücklich feierlich definiert, so doch wenigstens authentisch und autoritativ gelehrt habe. Es handelt sich hier um eine ungemein tröstliche und beruhigende Wahrheit, auf die Millionen treuer Katholiken sich fest verlassen. Man darf nicht einem unbegründeten „theologischen Minimismus“ Konzessionen machen, um dadurch möglicherweise einigen Abgefallenen zu helfen, während zahllose Gläubige verletzt und beunruhigt werden. — Es ist nur zu bedauern, daß diese gründlichen Untersuchungen in einer lateinischen Fachzeitschrift erschienen sind und somit nicht in derselben Weise in die weite Öffentlichkeit dringen, wie das mit der hier widerlegten Ansicht zumal in Deutschland die letzten Jahre der Fall gewesen ist. Zur Vorgeschichte des vatikanischen Dekretes hoffe ich bald einen Beitrag liefern zu können, der eine neue Bestätigung für die hier verteidigte Auffassung des Konzils bietet. Die neulich in Philosophie und Leben 2 (1926) 132 vorgekommene Berufung auf Chr. Pesch als Vertreter der entgegengesetzten Ansicht beruht auf einem Mißverständnis. An der angeführten Stelle ist nicht die Rede von abgefallenen Katholiken, sondern von solchen Un- und Irrgläubigen, die sich von Anfang an außerhalb der Kirche befanden. Überdies hat P. Pesch noch kurz vor seinem Tode auf eine ausdrückliche Anfrage erklärt, daß man ihn zu Unrecht für einen Anhänger der hier von H. bekämpften Auffassung halte, was auch seine *Praelectiones dogmaticae* klar genug zeigen. L.

419. J. Klein, Die Lehre über die Hoffnung nach Joh. Duns Skotus: *FranzStud* 12 (1925) 312—346. — Neben weitgehender Übereinstimmung findet Kl. auch eine Reihe von Verschiedenheiten zwischen Thomas und Skotus in Bezug auf die Lehre von der Hoffnung. Nach Thomas ist der Gotteshaß die schwerste Sünde, nach Skotus die Verzweiflung. Nach Thomas kann man auch das ewige Heil anderer hoffen, nach Skotus nur die Vollendung des eigenen Ich durch das Unendlich-Gute. Nach Thomas ist die Hoffnung ein Erwarten der künftigen Seligkeit von Gott, nach Skotus ein Ersehen Gottes als des unendlichen Gutes für das Ich (S. 326). Ein besonderer Unterschied soll darin bestehen, daß Skotus die Hoffnung als Akt höchster Sittlichkeit auffaßt, der die Seligkeit an erster Stelle als höchste Heiligkeit des Willens ersehnt, während nach Thomas die Seligkeit ihrem Wesenskern nach Gottesschau ist, aus der dann freilich auch die Heiligkeit des Willens folgt (S. 323 346). Deneffe.

420. J. Keller O. P., De virtute caritatis ut amicitia quadam divina: *XeniaThom* Vol. II (1925) 233—276. — Thomas ist der erste, der die Tugend der Liebe unter der Rücksicht der Freundschaft des Menschen mit Gott untersucht. Erklärt werden In 3 Sent. d. 27, q. 2, a. 1 und besonders S. th. 2, 2, q. 23, a. 1. Die „communicatio“, die das Fundament der Freundschaft bildet, ist intransitiv zu verstehen als „convenientia in una eademque perfectione“ (vgl. 1, 2, q. 27, a. 3); in unserm Falle ist es die „beatitudo

divina nobis communicata“ (imperfecte in diesem Leben). Die heiligmachende Gnade würde hier minder gut genannt, da sie nur „vita in actu primo“ ist. In einer bloß natürlichen Ordnung könnte von eigentlicher Freundschaft zwischen Gott und Geschöpf nicht die Rede sein. Die Freundschaft mit Gott ist nicht etwa nur eine wesentliche Folge der Liebe, sondern deren eigentliches Wesen, so daß die caritas am besten durch die amicitia definiert wird. Diese Auffassung bildet bei Thomas mit Recht die Grundlage des ganzen Traktats von der Liebe. Sie ist auch bedeutungsvoll für die Apologetik, Katechetik, Aszetik und Mystik. — Man vergleiche mit dieser Hochschätzung der Lehre von der Freundschaft mit Gott bei Thomas und den Thomisten die geringe Achtung, die Eschweiler (Die zwei Wege 157 f) dieser angeblich molinistischen Auffassung entgegenbringt. Lange.

421. J. Puig de la Bellacasa, De Transsubstantiatione secundum S. Thomam. (31 S.) Barcinone 1926, Typogr. Catholica Casals, Caspe, 108. — In dieser zur Eröffnung des Studienjahres gehaltenen Rede zeigt der Verfasser gegen neue Ausleger (exegetae novissimi) des hl. Thomas — genannt werden Billot, Gihl, Manganot u. a. — Folgendes: 1. Der hl. Thomas lehrt, daß bei der transsubstantiatio zwar keine annihilatio, wohl aber eine destructio und corruptio panis et vini statfinde: „quod in alterum convertitur, semper transmutatur corruptione“ (In 4, d. 11, q. 1, a. 3. qc. 1. sol. 1). 2. Der hl. Thomas lehrt nicht, daß die transsubstantiatio eine „actio pure conversiva“ sei, sondern er lehrt, daß sie eine „actio productiva“ sei, etwas hervorbringe; „efficit scilicet corpus Christi praesens sub speciebus“, sagt der Verfasser (S. 11). Aus dem hl. Thomas werden dafür z. B. die Worte angeführt: „Ut faciat inde [ex pane et vino] corpus et sanguinem suum“ (S. th. 3, q. 75, a. 2 ad 1). Deneffe.

422. M. Grégoire, Sur l'unité du sacrifice rédempteur. A propos d'un ouvrage récent: EphThLov 2 (1925) 399—408. — Das in der Überschrift genannte „neue Werk“ ist Bernardi, Il santo Sacrificio della Messa, Treviso 1924. Bernardi stimmt der Behauptung De la Tailles bei, daß das Opfer des letzten Abendmahls (oblatio) und das Kreuzesopfer (immolatio) numerisch eins bzw. zwei Phasen eines einzigen Opfers seien; er geht über De la Taille hinaus, indem er auch absolute numerische Einheit von Meßopfer, Abendmahl und Kreuzesopfer behauptet und sagt, daß Christi Opferhandlung ewig fort dauere. Diese Auffassung Bernardis von der numerischen Einheit des Kreuzesopfers mit dem Meßopfer und von dem ewigen Opferakt Christi wird zurückgewiesen. Sie findet weder in der Heiligen Schrift noch bei den alten großen Theologen ihre Stütze. Die Tatsache, daß der Priester in der heiligen Messe „instrumentum Christi“ ist, setzt nicht voraus, daß Christus den Opferakt des Kreuzes in seiner Seele verewigt. Es genügt der Einfluß Christi „en tant qu'ayant offert, non pas du Christ en acte d'offrir“ (408). D.

423. J. B. Umberg, Die wesentlichen Meßopferworte: ZKathTh 50 (1926) 73—88. — Behandelt die Frage, ob die Worte, die zur Konsekration genügen, auch für den Opfercharakter der Messe hinreichen. Gegen einige Neuere, wie Boudinhon, Alf. Freericks, M. de la Taille stellt der Verfasser die These auf: Zur gültigen Konsekration und Opferung werden iure divino nur die Worte: „Hoc est corpus meum“, „Hic est sanguis meus“ erfordert. Browe.

424. J. B. Umberg, Die richterliche Bußgewalt nach Jo. 20, 23: ZKathTh 50 (1926) 337—370. — Ein neuer Versuch, die richterliche Natur der bei Joh. 20, 23 erteilten Gewalt aus dem Text ohne Zuhilfenahme der Überlieferung darzutun. Der Sinn des ἀφέναι als Nachlassen der zugezogenen Sündenschuld wird als von allen (Katholiken) zugegeben nicht weiter untersucht. Es handelt sich um die Bedeutung von κρᾶν (338 ff.), bezüglich dessen U. entwickelt, daß es der Sündenschuld gilt und ein positives

Tun im Rechtsbereich besagt. Die positive Wirkung des $\kappa\rho\alpha\tau\epsilon\upsilon\nu$ verlegt er darin, daß die durch die Sünde zwischen Gott und dem Sünder geschaffene Rechtslage, die durch die Selbstanklage des Sünders in der Beichte (d. i. die Anhängigmachung vor dem zuständigen Gericht) in einen labilen Rechtszustand überführt war, durch das $\kappa\rho\alpha\tau\epsilon\upsilon\nu$ des Priesters wieder in einen stabilen Zustand gebracht wird; eine Konstruktion, die der Schwierigkeit nicht entbehrt, wie der Verfasser (vgl. 367 f.) offenbar selbst empfunden hat. — An die Untersuchung des Sinnes von $\kappa\rho\alpha\tau\epsilon\upsilon\nu$ schließt sich eine Analyse des Begriffes der „potestas iudicialis“ (352 ff.). Sie hat nach U. als entscheidende Merkmale: (jurisdiktionelle) Autorität, Gebundenheit an die bestehenden Gesetze, Pflicht und Recht des autoritativen Erkennens und Befindens über den vorgelegten Rechtsfall, rechtschaffende Kraft des Urteils, Doppelfunktion mit jedesmal positiver Rechtswirkung (bifarietas potestatis). Wenn bezüglich dieses letzten Elementes gesagt wird (360 f.), daß es ein eigentliches „*proprium*“ der *functio iudicialis* sei und nicht in gleicher Allgemeinheit den beiden andern Funktionen der *potestas iurisdictionis* (d. h. der *legislativa* und *administrativa*) zukomme, so dürfte das kaum der Wirklichkeit entsprechen. Die angeführten Beispiele haben kaum Beweiskraft, da sie entweder gar keine Betätigungen der *potestas iurisdictionis* darstellen oder das rechtliche Moment in ihnen nicht richtig fassen. Was z. B. a. a. O. von der Ablehnung eines Gesetzentwurfes gesagt wird, verkennt die Rechtsnatur der öffentlichrechtlichen Gesetzesinitiative. Das andere Beispiel vom „Verhaften“ und „Nichtverhaften“ paßt nicht in den Zusammenhang. „Verhaften“ gehört unter die *functio iudicialis*, nicht die *administrativa*. Es muß vielmehr als allgemeiner Grundsatz gelten, daß jede Betätigung der Jurisdiktionsgewalt in jedem Fall in der Rechtsordnung eine Rechtswirkung hervorbringt und daß ein „rein negativer Nichtgebrauch“ der (legislativen oder administrativen) Jurisdiktionsgewalt eben kein Gebrauch dieser Gewalt ist, und darum über die Natur dieser Gewalt nichts dazutun vermag. Im übrigen hängt die Kraft des Gesamtargumentes, das der Verfasser entwickelt, von diesen untergeordneten Abwegigkeiten nicht ab. — Im letzten Teil (362 f.) wird sodann gezeigt, daß die bei Joh. 20, 23 erteilte Gewalt die fünf Merkmale der *potestas iudicialis* habe und diese Merkmale sich aus den Worten des Textes ohne Zuhilfenahme der Tradition herleiten lassen. — Der Artikel führt ohne Zweifel tiefer in das Verständnis der richterlichen Gewalt wie in den Sinn der Johannes-Stelle ein und ist als gründlicher Ausbau des Schriftargumentes für die judizielle Natur des Bußsakramentes zu begrüßen. Daneben ist es ohne Belang, daß der Jurist bezüglich einzelner juristischer Fassungen und Konstruktionen (z. B. bezüglich des labilen und stabilen sachenrechtlichen Verhältnisses bei Einleitung von Kaufverhandlungen) anderer Ansicht sein und eine andere Formulierung vorziehen würde. Hürth.

425. J. B. Bord, *Justification sacramentelle et extrasacramentelle*: *NouvRevTh* 52 (1925) 213—227 292—298. — Erörtert werden Tatsache, Abhängigkeitsverhältnis, übereinstimmende und abweichende Züge der sakramentalen und außersakramentalen Rechtfertigung. Die Tatsache, daß bei den Sakramenten des Neuen Bundes die Rechtfertigung nicht durch die „*fides fiducialis*“, sondern „*ex opere operato*“ durch das sichtbare Zeichen im „*subiectum non ponens obicem*“ bewirkt werde, wird aus Schrift und Tradition gezeigt (214 ff.). Ebenso steht die andere Tatsache fest, daß durch die übernatürliche, vollkommene Gottesliebe oder die vollkommene Reue die Rechtfertigung erlangt werden kann (*ex opere operantis*). Andere von Gott eingesetzte und positiv gewollte Mittel zur Rechtfertigung gibt es nicht (216 ff.). — Sakramentale und außersakramentale Rechtfertigung sind im Verhältnis zueinander keine parallel laufenden voneinander unabhängigen Wege der Rechtfertigung; vielmehr ist durch positive göttliche Anordnung der außersakramentale dem sakramentalen Weg so unter-

geordnet, daß es in der jetzigen Heilsordnung eine Rechtfertigung in völliger Loslösung (*re et voto*) von den Sakramenten nicht mehr gibt (218—227). — Eine ins einzelne gehende Gegenüberstellung zwischen sakramentaler und außersakramentaler Rechtfertigung (bezüglich der innern Natur beider, der verlangten subjektiven Disposition, der Leichtigkeit, Sicherheit, Nachhaltigkeit der erlangten Rechtfertigung) bilden den Abschluß (292—298). H.

426. Fr. Diekamp, *Melchioris Cani O. P. de contritione et attritione doctrina: Xenia Thom Vol. III* (1925) 423—440. — Was der hl. Thomas über contritio und attritio gelehrt, wurde in der Folgezeit von den Theologen des Predigerordens nicht immer vor Augen gehalten, sie kamen zum Kontritionismus. Zu den Dominikanertheologen, die in dieser Frage zu einem vollkommeneren Verständnis der Lehre des hl. Thomas zurückkehrten, gehört in erster Linie Melchior Cano; mit ihm beginnt die endgültige Wendung zum Attritionismus. Da zuweilen Canos Lehre nicht genau wiedergegeben wird, will der Verfasser diese Lehre darstellen. Melchior Cano verlangt formelle Reue, aber es genügt die unvollkommene Reue, die jedoch nicht allein auf der Furcht sich gründet, sondern auch auf Begierde-Lennez.

427. Ed. Hugon, *Autour du sacrement de l'ordre: RevThom 31* (1926) 263—266. — Die Darlegungen wenden sich in der Hauptsache gegen zwei Artikel von P. Quera S. J. in den *Estudios ecclesiasticos*. Sie betonen nochmals, daß heute die „*unica materia necessaria sacramenti ordinis*“ die „*traditio instrumentorum*“ sei, und sodann, daß der endgültige Text der einschlägigen Trienter Konzilskanones die Ansicht (des hl. Thomas) rechtfertige, nach der alle „*ordines*“ sakramentaler Natur sind. Gegenüber den Ausführungen von Quera wird darauf hingewiesen, daß schon vor dem Konzil von Florenz auf dem Wege der Gewohnheit die „*traditio instrumentorum*“ allmählich zu vorherrschender Geltung gekommen und dann durch den hinzutretenden Willen der höchsten kirchlichen Autorität verpflichtend und wesentlich geworden sei. Die Bemerkung Queras, das Konzil habe nichts Neues einführen wollen, sei daher richtig, aber ohne Beweiskraft für die von ihm verfochtene These. Bezüglich des „*decretum pro Armenis*“ will H. nicht behaupten, daß es eine Glaubensdefinition im eigentlichen Sinne sei; wohl aber sieht er in ihm eine konziliare Handlung und eine Lehrbetätigung, die nicht als irrig bezeichnet werden dürfe („*un acte conciliaire et un acte doctrinal, qu'on ne saurait qualifier d'erroné*“, 264). — Vgl. diese Zeitschr. 1 (1926) 314 ff., n. 253—256. Hürth.

428. M. Heimbucher, *Zeit und Zeichen des Weltendes: ThPrQschr 78* (1925) 314—325 461—474. — Der Aufsatz schließt sich an einen früheren über „die neuzeitlichen Sekten und ihre Bekämpfung“ (ebd. 76 244 ff.) an. Die Zeit des Weltendes hat Gott den Menschen verborgen. Die Worte Christi und der Apostel, die scheinbar ein nahes Ende besagen, haben diesen Sinn nicht. Die Ansicht einiger Väter (Barnabas, Hippolyt) über eine Weltdauer von 6000 Jahren wird der Ansicht anderer Väter und der Theologen gegenübergestellt. Als Zeichen werden aufgezählt: Allgemeine Verkündigung des Evangeliums, Bekehrung der Heiden und Juden, Abfall und Antichrist, außerordentliche Drangsale. Wann sie erfüllt sein werden und wie lange es nach ihrer Erfüllung bis zum Ende dauern wird, weiß Gott allein. Chiliasmus und falsche Weissagungen (z. B. Malachias) werden zurückgewiesen. Deneffe.

429. J. E. Endepols, *Middelnederlandsche beschrijvingen van de gebeurtenissen voor het einde der wereld: StudCath 1* (1924/5) 170—185 260—284. — Der Aufsatz, der mehr den Literar- und Kulturgeschichtler als den Theologen interessieren dürfte, befaßt sich mit niederländischen Schriften des 14. Jahrh. über den Antichrist und die „15 Vorzeichen“ des Weltgerichts. Derartige 15 Vorzeichen zählt auch der hl. Thomas auf (S. th.,

Supplem. q. 73, a. 1) mit der Beurteilung: „Valde parum verisimilitudinis habent.“ Dankenswert sind die Literaturangaben über die 15 Zeichen (276). D.

430. F. Segarra, *Identidad del cuerpo mortal y resucitado*: EstudEcl 1 (1922) 19—40 162—183; 2 (1923) 113—133; 3 (1924) 73—85 (cf. 86—89!) 282—304; 4 (1925) 20—42. — Der Verfasser hält zwei Fragen scharf auseinander: 1. Was würde an sich für die Identität des sterblichen Leibes mit dem Auferstehungsleibe genügen? 2. Welche Identität wird tatsächlich nach dem Willen Gottes gemäß den Quellen der Offenbarung vorhanden sein? Mag auch an sich die Identität der Seele, wenn sie die „materia prima“ informiert, genügen, so verlangt doch die einhellige Lehre der Väter und der Theologen mehr. Erst Durandus hat die Ansicht ausgesprochen, daß, auch theologisch, die Identität der Seele genüge, fand aber bei katholischen Theologen kaum ein Echo, bis seit Mitte des 19. Jahrh. mehrere Theologen die Identität der Seele als tatsächlich hinreichend zur Identität des Auferstehungsleibes erklärten. Der Verfasser weist entschieden auf die Lehre der Tradition hin. Er verteidigt auch (3, 86—88) Muncunill, der die Ansicht des Durandus als „temeraria“ bezeichnet. D.

431. F. Traub, *Die christliche Lehre von den letzten Dingen*: ZThK 6 (1925) 29—49 91—120. — I. Methodisches. Weder Philosophie noch Okkultismus liefern Beweise für ein ewiges Leben. Der Schriftbeweis kann nicht geführt werden durch einzelne Schriftstellen einfachhin (38), noch auch aus „dem Ganzen der Schrift“ (41), sondern nur aus solchen Schriftstellen, die „den Glauben an die Offenbarung zum Ausdruck“ bringen (41). Das Erkennungszeichen für solche Schriftaussagen scheint das Erleben zu sein (42). — II. Sachliches. Es gibt ein ewiges Leben, dessen Kern Gotteskindschaft und Nächstenliebe ist. Der Glaube geht über in Schauen (93). Jüngstes Gericht (111) und Hölle (114) sind nicht „glaubensnotwendig“. Das christliche Denken wird sich am liebsten für die Vernichtung der Verlorenen entscheiden (116). Eine Auferstehung von den Toten ist nicht anzunehmen, da die Seele nie ohne irgend einen Leib ist (117). Zwischen Tod und Endvollendung gibt es einen doppelten Zwischenzustand: 1. für die in Christo Entschlafenen, denen noch Sünden anhaften. Für sie wird „noch eine göttliche Erziehung stattfinden“ (116); 2. für die, die hier keine Gelegenheit zur Entscheidung für oder wider das Evangelium hatten. Sie werden im andern Leben sich entscheiden können (119). Man befürchte aber nicht, daß damit die katholische Lehre vom Fegfeuer wiederkehre. Es handelt sich „um eine Stätte göttlicher Erziehung und menschlicher Entscheidung“ (119). D.

432. F. Ogara, *Los justos de la última generación. ¿Morirán o no morirán?*: EstudEcl 4 (1925) 154—177. — Der Erlaß des Konzils von Trient über die Vulgata verlangt nicht, daß man die Lesart der Vulgata: „Omnes quidem resurgemus, sed non omnes immutabimur“ (1 Kor. 15, 51), für die beste halte. Die Ansicht, daß die Gerechten der letzten Zeit nicht sterben, sondern ohne vorhergehenden Tod zur Verklärung gelangen werden, ist von der Kirche gestattet; sie entspricht mehr der Tradition der östlichen Väter und wahrscheinlich auch mehr der Tradition der westlichen; sie entspricht auch besser der Textüberlieferung, dem Zusammenhang und den Parallelstellen (1 Thess. 4, 16. 2 Kor. 5, 2). Die Stellen aus Hieronymus, Augustinus, Tertullian, die zu Gunsten dieser Ansicht sprechen, werden gegen Méchineau besonders betont und ausführlicher behandelt. D.

433. J. Chr. Gspann, *Die Auferstehung der Toten im Kosmos der Glaubenswahrheiten*: PastBon 36 (1925) 424—433. — Um den Vater gruppieren sich auf Grund der „Appropriation“ die Dogmen von der Erschaffung, um den Sohn die Dogmen von der Erlösung, um den Heiligen Geist die Dogmen von der Heiligung. Allen drei Dogmengruppen ist die Auferstehung

zugeordnet. 1. Sie ist der Natur geschuldet kraft des Schöpfungstitels. Der Verfasser bringt philosophische Gründe für die Auferstehung aus Thomas und Athenagoras. 2. Die glorreiche Auferstehung ist eine Frucht der Erlösung. 3. Die Herrlichkeit des Auferstehungsleibes wird um so größer sein, je größer die Heiligkeit der belebenden Seele ist. D.

3. Moral und Kirchenrecht.

434. R. Garrigou-Lagrange, *Du caractère métaphysique de la théologie morale de saint Thomas, en particulier dans ses rapports avec la prudence et la conscience*: RevThom 30 (1925) 341—355. — Unter Hinweis auf die Moralthologie des hl. Thomas (S. th. 1, 2; 2, 2) betont der Verfasser mit Recht die Notwendigkeit, in der Moralthologie, wenn anders man eine einseitige Kasuistik ohne Kenntnis der tieferen Gründe vermeiden wolle, auch der metaphysischen Spekulation eingedenk zu bleiben und auf wissenschaftliches Durchdringen auszugehen. Moralthologie und Dogmatik sind nach Thomas keine zwei spezifisch verschiedene Wissensgebiete, da es sich bei beiden um das gleiche Subjekt, die Kenntnis Gottes, handelt (Gott in sich, Gott als Schöpfer, als Urheber der übernatürlichen Ordnung, als letztes Ziel allen menschlichen Handelns, als Gesetzgeber usw.). Die Überlegenheit der spekulativen Methode des hl. Thomas nach der systematischen wie nach der sachlichen Seite wird dann gezeigt an einzelnen Fragen aus der Lehre vom Gewissen, insbesondere an dem Zustandekommen des richtigen und sichern Gewissensurteils (347 ff.), worüber Thomas im „Traktat de prudentia“ handelt, und an der Erörterung, warum bei einzelnen Materien der Gebrauch einer „sententia probabilis“ zulässig ist, bei andern nicht. Der Verfasser verweist hier als auf den tieferen Grund auf das bei Thomas erörterte verschiedene „medium virtutis“ hin, das einzuhalten sei. Wo es sich darum handelt, das „medium rei“ innezuhalten, sei nur der Tutorismus zulässig; wo es genüge, das „medium rationis“ zu wahren, könne unter Umständen der Gebrauch einer nur probablen Ansicht erlaubt sein (352 ff.). — Den gründlichen Ausführungen des Verfassers folgt man mit wachsendem Interesse. Nur das über Scotus (S. 350 f.) angeführte Urteil lautet etwas schroff, zumal sich bei sorgfältigem Lesen und Überdenken der einschlägigen Texte der Summa (1, 2, q. 56, a. 3; q. 57, a. 1—3) der Zweifel regt, ob nicht der Verfasser den Worten des hl. Thomas bezüglich des eigentlichen Gewissensurteils eine stärkere voluntaristische Färbung gibt, als sie im Zusammenhang haben. Was L. S. 351 über das sittliche Takturteil sagt (ce jugement par inclination ou sympathie), soll der Tatsache nach nicht gezeugt werden; dagegen scheint die überwiegend voluntaristische Analyse und Deutung, die er diesem Takturteil gibt, in den aus Thomas angeführten Texten weder zwingend gefordert noch nahegelegt sein. Hürth.

435. Th. Pègues. *De l'erreur très pernicieuse du Laïcisme*: RevThom 30 (1925) 197—221. — Der Artikel bietet ein Referat, das der Verfasser bei einer feierlichen Sitzung der Thomas-Akademie in Rom gehalten hat. Einer Begriffsentwicklung des Laïcismus (198 f.) folgt die Darlegung und Zurückweisung dreier seiner Grundaxiome: Aus dem Leben des Einzelnen, der Familie, des Staates 1. Ausschluß jeder Metaphysik (205 ff.); 2. Ausschluß Gottes und jeder Rücksichtnahme auf Gott (209 ff.); 3. Ausschluß und schonungslose Bekämpfung der katholischen Kirche, ihrer Regierungs- und vor allem ihrer Lehrgewalt (214 ff.). Eine mildere Form begnügt sich mit der Forderung vollständiger Trennung des Staates von der Kirche. — Die Ausführungen nehmen öfter Bezug auf das Buch Ferd. Buissons, „La foi laïque“. — Zur Einführung in die Grundsätze und letzten Ziele des neueren Laïcismus leistet der Artikel sehr gute Dienste. H.

436. H. Dehove, *La responsabilité*: RevApol 40 (1925) 530—546; 41 (1925/26) 335—352. — Dehove untersucht in Besprechung des Werkes von M. Paul Fauconnet „*La Responsabilité. Étude de sociologie*“ (Paris 1920, Alcan) das Wesen der Verantwortlichkeit. Er erörtert mit großem Verständnis und Geschick den Gedankengang des Verfassers, um so den Leser in den Ideenkreis der Soziologie einzuführen. Nach Fauconnet besteht, soziologisch betrachtet, das Wesen der Verantwortlichkeit aufseiten des Verantwortlichen in der Tauglichkeit, als Symbol oder Stellvertreter des geschehenen Verbrechens, die Rolle des Opfers bei Anwendung der Strafe zu spielen, die gebieterisch durch den Selbsterhaltungstrieb der (menschlichen) Gesellschaft gefordert wird. Der Kausalnexus zwischen Tat und Täter, Verbrechen und Verbrecher kann für die Gemeinschaft wohl einmal Anlaß (occasion) sein, sich als Opfer der Strafe eher an den Täter als an einen andern zu halten; aber wesentlich für den Begriff und die Tatsache der Verantwortlichkeit ist dieser Nexus nicht. — D. geht auf die Gedanken des bekannten Soziologen mit großem Verständnis ein, erkennt das Gute und Beachtenswerte, wo es sich findet, an, lehnt aber die Verknüpfung des Kausalnexus und der freien Selbstbestimmung in ihrer Bedeutung für die Verantwortlichkeit ab. Er betont mit Recht, daß das Moment der freien Verursachung, d. h. die negative Normverwirklichung (d. i. Normverletzung), durch freie Selbstbestimmung ein für den Begriff der Verantwortlichkeit durchaus unentbehrliches ist. Hier hat D. sicher die Wahrheit und das gesunde Urteil aller auf seiner Seite. H.

437. E. Ramfrez, *Péché véniel et imperfection*: EphThLov 3 (1926) 177—199. — R. gibt den Inhalt seines Artikels in den drei Thesen: 1. Die Räte in sich genommen (les conseils en général) verpflichten nicht unter Sünde. 2. Wählen, was man mit voller Sicherheit als das für die eigene Seele geringere Gute erkennt, ist (läßliche) Sünde. 3. Eine Wahl, die ein dem erhaltenen Rat widersprechendes Objekt umfaßt, läßt infolge der psychologischen Mangelhaftigkeit menschlichen Wählens oft Raum zur Annahme sittlicher Unvollkommenheiten im eigentlichen Sinn (d. h. solcher, die nicht Sünde sind). Der Kernpunkt der Ausführung liegt in der 2. These. Als Beweis gelten dem Verfasser hauptsächlich zwei Gründe: in solchen Umständen das an sich sittlich weniger Gute wählen, verstoße einmal gegen das unter Sünde bindende natürliche Gesetz, vernunftgemäß zu handeln; sodann sei es unvereinbar mit dem unter Sünde verpflichtendem Gebot, Gott über alles zu lieben. Schon 1924 habe ich in einer kurzen Besprechung (Greg 5 [1924] 102) darauf hingewiesen, daß diese Gründe für sich allein nicht ausreichen, die aufgestellte These zu beweisen, daß vielmehr diese Argumente, die bald in dieser bald in jener Form vorgebracht werden, an irgend einer Stelle eine „petitio principii“ enthalten. Gewiß wäre es gegen die Vernunft, sich für das sittlich Geringere, wenn auch in sich Gute, zu entscheiden als sittlich geringer Wertiges (etwa, weil jemand nicht ein „Heiliger“ sein und nicht in den Ruf kommen will, danach zu streben), und darum wäre eine solche Wahl sündhaft. R. meint allerdings (184 A. 30), eine solche Wahl sei nicht nur unvernünftig, sondern unmöglich, weil sie gegen die innere Natur der Strebefähigkeit verstoße. Diese Entgegnung beruht auf einem Mißverständnis der Unterscheidung „eligere objectum quod minus bonum“ und „qua minus bonum“. Letzteres heißt nicht, die Negation des Guten (also das „objectum formale“ der Strebefähigkeit) als Negation wählen, sondern das geringere Gut wählen, insofern gerade die Minderung an sittlicher Gutheit unter anderer Rücksicht subjektiv als ein — wenn auch nicht sittliches — Gut erscheint (siehe obiges Beispiel). Das ist allerdings unvernünftig, aber weder begrifflich noch tatsächlich unmöglich. Sollte indes der Verfasser von der Auffassung ausgehen, der Mensch müsse überhaupt aus psychologischer Notwendigkeit heraus immer das wählen, was ihm, alles in allem ge-

nommen, „in actu primo“ als das „größere Gute“ (ratione sive utilitatis sive delectabilitatis sive honestatis) erscheine, so stehen dieser These, wie bekannt, gewichtige Gründe entgegen; aber für die Frage nach der sittlichen Erlaubtheit ist diese Auffassung zunächst ohne Belang. — Wie im übrigen die Wahl des sittlich geringeren Gutes positiv erklärt wird, darf als bekannt vorausgesetzt werden und ist auch im Gregorianum a. a. O. gesagt. — Der Beweis der These aus dem Gebot der Gottesliebe ist noch weniger durchschlagend. Gewiß ist richtig: „... avec Dieu principalement il faut être tout à fait, comme il faut“ (189); doch, soweit es sich um Verpflichtung unter Sünde (il „faut“) handelt zu etwas „hic et nunc“ sittlich Besserem, ist mit diesem Satz die These wiederholt, aber kein Beweis geliefert. Wenn schließlich R. (190) dem Zweifel Ausdruck gibt, ob die Verfechter der „milderen“ Ansicht auch in der Praxis und in der Seelenleitung ihrer Theorie zu folgen wagten, so ist ihm darin insofern beizustimmen, als kein gewissenhafter Seelsorger dazu ermuntern wird, das weniger Vollkommene zu tun, oder nicht positiv auffordern wird, sich nach Möglichkeit für das Vollkommenere zu entscheiden. Es ist ihm insofern nicht beizustimmen, als behauptet werden soll, kein gewissenhafter Seelenführer werde in der Seelenleitung sagen, die effektive Wahl des sittlichen Gutes bei gleichzeitiger klarer Erkenntnis des hier und jetzt Vollkommenen sei an sich keine „Sünde“.

H.

438. O. Lottin, *Le droit naturel chez saint Thomas et ses prédecesseurs*: EphThLov 1 (1924) 369—388; 2 (1925) 32—53 345—366; 3 (1926) 155—176. — Ziel der Untersuchung ist zu zeigen, inwieweit Formulierung und Inhalt des Naturrechtes (im objektiven Sinn des Naturgesetzes) bei Thomas übernommenes Erbgut, inwieweit sie Sonder- und Eigengut sind. In einem historischen Überblick werden Definition und Eigenarten des Naturrechtes zunächst bei den älteren Juristen und Kanonisten, dann bei den Theologen vor Thomas untersucht. Den Theologen stellt der Verfasser für diesen Zeitraum das Zeugnis aus, daß sie bezüglich des Problems des Naturrechtes im Schlepptau der Kanonisten waren, die das Problem stellten und behandelten. — Der zweite Abschnitt der Arbeit bringt die Ansichten von fünf Theologen vor Thomas: Wilhelm von Auvergne, Wilhelm von Auxerre, Alexander von Hales, Bonaventura, Albertus Magnus. — Das dritte und letzte Kapitel bietet Fassung und Auffassung des Naturrechtes bei Thomas selbst. Der Verfasser findet beim Doctor Angelicus einmal einen konservativen Zug, insofern Thomas bis in seine letzten Schriften gewisse in den Schulen eingebürgerte Ausdrücke und Gedanken (so das „Angeborensein“ des Naturgesetzes) beibehält; andererseits zeigt sich in einigen Punkten ein allmähliches Sichloslösen von geheiligten überkommenen Formeln (so bezüglich der Synderesis). Endlich fehlt es auch nicht an einem offenen, gleich von Anfang an vollzogenem Sichlossagen von der Schultradition. So bringt Thomas nach dem Verfasser das „ius naturae“ und „ius gentium“ des römischen Rechtes, das Dekretisten wie Theologen preisgegeben hatten, wieder zu Ehren. Es zeigt sich also bei Thomas eine Synthese von Überkommenem und von eigenem überlegenem Denken, in der Begriffsfassung des Naturrechtes, in der Aufweisung seiner hauptsächlichsten Eigenschaften, in der Anwendung auf den verschiedenen Betätigungsbereichen. — Die sehr umfangreiche Arbeit bietet eine Fülle von Material, hebt sehr wertvolle Momente hervor und gibt reiche Anregung zu weiterer Forschung. Über die vom Verfasser gezeichnete auf- und absteigende Linie der Begriffsfassung und Entwicklung des Naturrechtes wird ja wohl völlige Übereinstimmung nicht erzielt werden können. An ganz vereinzelter Stellen regt sich wohl einmal der Zweifel, ob nicht etwas zu schnell die Wandlung im Sinn eines „terminus“ oder einer „definitio“ als Wandlung in der Sache selbst gefaßt und gedeutet wird.

H.

439. N. Pfeiffer, *Doctrinae iuris internationalis iuxta Franciscum de Victoria O. P., celeberrimum studiorum D. Thomae saeculo XVI restauratorem: Xenia Thom Vol. III (1925) 391—421.* — In knapper Form werden in den „*Relectiones Theologicae*“ (lib. 1) die Auffassungen des Franz von Viktoria O. P. (1480—1546) über zwei Fragen des Völkerrechtes dargestellt, über das „Eroberungsrecht“ (d. h. das Recht der Besitzergreifung neuer Gebiete) und über das „Kriegsrecht“. Die „*Relatio de Indis prior*“ behandelt die Fragen: de dominio publico et privato Indorum; de titulis illegitimis Hispanorum in Indos; de legitimis titulis quibus barbari potuerunt venire in ditionem Hispanorum (Überschriften nach Pfeiffer, nicht nach De Victoria). — Die „*Relatio de Indis posterior*“ setzt sich eingehend mit dem „Kriegsrecht“ auseinander: 1. Ist für Christen Kriegführung überhaupt erlaubt? 2. Wem steht das Recht und die Gewalt der Kriegserklärung und Kriegsführung zu? 3. Welche Gründe sind erforderlich und genügend zu einem gerechten Krieg? 4. Was ist in einem gerechten Krieg dem Feinde gegenüber erlaubt und wie weit? Pf. macht im Verlauf der Darstellungen wiederholt Anwendungen der Lehre De Victorias auf die heutigen Verhältnisse und bekräftigt seine Ausführungen durch eine Reihe amtlicher Äußerungen der letzten Päpste. — In den romanischen Ländern haben die Thesen des Franz von Viktoria während des Weltkrieges mehrfach in den durch den Krieg geschaffenen Fragen Verwertung gefunden. Es wäre zu begrüßen, wenn die gründlichen Darlegungen des zu seiner Zeit weltberühmten Theologen auch in Deutschland Gegenstand eifrigen Studiums würden. H.

440. O. Schilling, *Die Staats- und Soziallehre des Papstes Leo XIII.* Köln 1925, J. P. Bachem G.m.b.H. 8° (188 S.): Rüstzeug der Gegenwart, VII. Bd. — Die beiden ersten Hauptabschnitte bringen die Gedanken Leos XIII. über das „Gesetz“ (Begriff und Einteilung; das sittliche Naturgesetz und das Naturrecht; das menschliche, insbesondere das staatliche Gesetz) und über „Ehe und Familie“. Der dritte Abschnitt erörtert die eigentliche Staatslehre. Hier dürften in der heutigen Zeit die Darlegungen über den „Ursprung der Staatsgewalt“ (28) und über „die moderne Lehre der Volkssouveränität“ (30) besonderes Interesse wecken. Es wäre aber an dieser Stelle vielleicht angebracht gewesen, zu bemerken, daß sich die Zurückweisung, die Leo der „Vertragstheorie“ zuteil werden läßt, nach Absicht des Papstes ausschließlich auf die Rousseausche, rationalistische bezieht und nicht auf die „scholastische“, wie sie von Bellarmin, Suarez u. a. vertreten wird. Der Verfasser ist zwar persönlich in diesem Punkte anderer Ansicht, wie sich unter anderem aus seinem Artikel „Die Frage der Volkssouveränität“ (ThQschr 105 [1924] 175 ff.) ergibt; trotzdem dürfte die von der Gegenseite vertretene Auffassung über Sinn und Absicht der päpstlichen Äußerung mehr der Wirklichkeit entsprechen (vgl. auch neuerdings Dr. P. Tischleder, *Die Staatslehre Leos XIII.* [M.-Gladbach 1925] 217 u. 473 A. 47). — Der vierte Abschnitt bietet die Hauptpunkte der Soziallehre. In der Jetztzeit wird man hier die einschlägigen Ausführungen über „die Eigentumslehre Leos im Verhältnis zur thomistischen“ (123 f.) mit besonderer Aufmerksamkeit lesen; ebenso den Abschnitt über „die Mitwirkung der Kirche“ bei Lösung der sozialen Frage. Die hier angeführten Gedanken des Papstes zeigen, wie wenig gewisse Bestrebungen eines modernen Laizismus, der neben anderem das Prinzip einer möglichststen Loslösung der Kultur- und Sozialfragen von den Aufgaben und der Autorität der Kirche vertritt mit Berufung auf die Eigenrechtlichkeit und Eigengesetzlichkeit dieser Gebiete und mit Verkennung des tiefen, letzten Verflochtenseins alles menschlichen Strebens und Handelns mit dem Reich des Sittlichen und Religiösen, der christlichen Auffassung von Kultur und Wirtschaft entsprechen. Das Zurückgreifen Pius' X. auf die hier angeführten Äußerungen Leos XIII. und sein scharfes Hervorkehren der Berechtigung und Pflicht der Kirche zur Mitwirkung auf sozialem Gebiet, wie es sich in dem päpst-

lichen Schreiben vom 15. August 1910 über den „Sillon“ findet (AAS 2 [1910] 607 ff.), läßt keinen Zweifel darüber, was hier katholische Auffassung und Norm ist. — Der Schlußabschnitt „Grundgedanken der Soziallehre Leos XIII.“ bietet eine willkommene Zusammenfassung. H.

441. O. Schilling, Die Eigentumslehre des hl. Thomas von Aquin und Leos XIII.: Xenia Thom Vol. I (1925) 461—474. — Der Behandlung der Eigentumslehre, wie sie sich bei Thomas und Leo XIII. findet, schickt Sch. einen Überblick über diese Lehre in der patristischen Zeit und bei den mittelalterlichen Juristen und Kanonisten voraus (461—465). Die pseudo-klementinische Stelle, „wonach die Sonderung des Privateigentums der Ungerechtigkeit ihren Ursprung verdanken soll“, gibt die Lehre der Väter nicht wieder. — Bei den mittelalterlichen Kanonisten und Juristen „herrscht vielfach unter dem Einfluß jener pseudo-klementinischen Stelle die Meinung, als wäre das Privateigentum erst durch die Sünde notwendig oder erlaubt geworden“. — Thomas (465—470) entzieht sich wieder dem verwirrenden Einfluß dieser Stelle; ihm ist Eigentum „Herrschaft über eine Sache“; diese Herrschaft „umfaßt näherhin Verwaltung . . ., Verfügung und den Gebrauch“. Die Berechtigung des Privateigentums wird erwiesen aus naturrechtlichen, individual- und sozialetischen Erwägungen. Aber Privateigentum gehört nach Thomas nicht zum Naturrecht im striktesten Sinn, sondern zum „ius gentium“; eine Unterscheidung, die beachtet werden müsse, um das Unbegründete gewisser Schwierigkeiten zu erkennen. An den Eigentumsbesitz knüpfen sich nach Thomas soziale Pflichten, die sich zwar aus naturrechtlichen Erwägungen ergeben, aber, abgesehen von der äußersten Not, nicht Pflichten der strengen Gerechtigkeit sind. Die soziale Rücksicht auf das Gemeinwohl kann einen Eingriff des Staates in das Privateigentum unter Umständen als berechtigt erscheinen lassen. Der Staat hat aber „nicht die Aufgabe und nicht das Recht, das Privateigentum zwangsweise mehr und mehr in Gemeingut zu verwandeln“. — Im engen Anschluß an Thomas hat Leo XIII. (470—474) die christliche Eigentumslehre zu voller Klarheit entwickelt (vor allem in der Enzyklika „Rerum novarum“). Das Privateigentum wird auch von ihm naturrechtlich begründet, „und zwar nicht etwa nur wegen der wirtschaftlichen, sozialen und ethischen Mißstände, die der Abschaffung des Privatbesitzes folgen müßten, sondern vor allem mit Rücksicht auf die menschliche Natur“. Der „Gebrauch“ des Eigentums ist sozial, und zwar pflichtmäßig gebunden durch die Rücksicht auf die Notleidenden und auf das Gemeinwohl; aber diese Bindung hebt das Herrschaftsrecht nicht auf. Die christliche Eigentumslehre „will einen freiwilligen [wenn auch pflichtmäßigen] Kommunismus des Gebrauches [so weit eben die Not des Nächsten oder das Gemeinwohl dies fordern], aber das Herrschafts- und Verfügungsrecht muß dem Eigentümer verbleiben“. H.

442. J. Mausbach, Ehe und Kindersegen vom Standpunkt der christlichen Sittenlehre. 4., verbesserte und stark vermehrte Aufl. 8° (136 S.) M.-Gladbach 1925, Volksvereins-Verlag. — Die gründliche und wegweisende Schrift liegt nun in vierter, verbesserter und bedeutend erweiterter Auflage vor; sie will vor allem Fragen und Schwierigkeiten, denen sich in der heutigen Nachkriegszeit der Seelsorger nur zu oft gegenüber sieht, Rede und Antwort stehen. Das am meisten Kennzeichnende dieser Auflage ist ein neu eingefügter Abschnitt „Neue Fragen und Einwände zum wichtigsten Eheproblem“, die nach Absicht ihrer Vertreter alle darauf abzielen, es glaubhaft zu machen, daß wenigstens unter Umständen den Eheleuten die geschlechtliche Vollbetätigung mit gleichzeitiger willkürlicher Ausschaltung des Kindersegens erlaubt sei. M. beweist die Unannehmbarkeit dieser Grundforderung aus der eindeutig klaren Stellungnahme der kirchlichen Autorität und aus dem innern Grund der unbedingten Zweckgerichtetheit und Zweckgebundenheit der Geschlechtsanlage, die der will-

kürlichen Betätigung dieser Fähigkeit durch den Menschen die unbedingt einzuhaltende Wegrichtung weist. Bezüglich der einzelnen Einwände legt der Verfasser mit vornehmer Sachlichkeit die Mehrdeutigkeit ihres Sinnes dar; erkennt als berechtigt an, was sich an Berechtigtem darin findet; deckt mit feinem psychologischen Verständnis den tiefern Grund auf, aus dem sie stammen, so z. B. das Mißverstehen eines in sich richtigen Prinzips; gewisse Einseitigkeit der Auffassung; Haften am Nächstliegenden ohne Einbeziehung der entfernteren beherrschenden Ziele und Zusammenhänge der sittlichen Ordnung usw. Es verdient höchste Anerkennung, daß der Verfasser sein Wissen und sein Ansehen in dieser vornehmen, verstehenden und doch eindeutig klaren Art für die volle Wahrheit und Anerkennung des christlichen Ehegesetzes und seiner unbeugsamen Gültigkeit einsetzt. H.

443. J. Salsmans, *L'Abolitionisme*: *NouvRevTh* 52 (1925) 551—565. — Die Gründe, die gemeinlich für die Berechtigung der Reglementierung angeführt werden, moralische, soziale, medizinische Gründe werden auf ihre Stichhaltigkeit geprüft und als nicht genügend bezeichnet, um irgend eine Form der Reglementierung durch die öffentlichen Behörden zu rechtfertigen. Die bestehenden Formen der Reglementierung sind mehr als ein bloßes negatives Mitwirken oder Geschehenlassen; sie sind tatsächlich eine Förderung und Anreizung zur Unsittlichkeit, eine Schädigung des öffentlichen Gewissens. Zudem fehlt es an entsprechend gewichtigen Gründen, die eine auch nur materielle und negative Mitwirkung zur öffentlichen Prostitution als zulässig erscheinen ließen. Eine gewisse Duldung der geheimen Prostitution mag man mit Gründen erhärten können; aber auch ihr gegenüber muß die Stellung der öffentlichen Behörde eine klar mißbilligende, nach Maß des Möglichen repressive sein; auch ihr gegenüber dürfen keine Maßnahmen getroffen werden, die praktisch eine Förderung der Unsittlichkeit sind. Über der Sorge um die Gesundheit muß die Sorge um die Sittlichkeit stehen, zumal Sittlichkeit der beste Schutz der Gesundheit ist. Dem Abolitionismus sollen darum nach dem Verfasser die Katholiken mit größerer Bestimmtheit zustimmen, da er einem öffentlichen Ärgernis mit Entschlossenheit entgegentritt. H.

444. Hier. Noldin, *Summa Theologiae Moralis, De Sacramentis*. Editio septima decima, quam recognovit et emendavit A. Schmitt S. J. 8° (716 S.) Oeniponte 1925. Fel. Rauch. M 8. — Es ist zu begrüßen, daß das von vielen mit Recht so hochgeschätzte Werk Noldins durch die gründliche und selbstlose Arbeit des Herausgebers auch über den Tod des Verfassers hinaus brauchbar erhalten und den heutigen Verhältnissen angepaßt wird. Die Anordnung des Stoffes ist im wesentlichen die gleiche geblieben, abgesehen von einigen kleineren Änderungen im Traktat „De ministro poenitentiae“ (de restrictione iurisdictionis) und einer Umstellung im Traktat „De matrimonio“ (de forma celebrationis und de effectibus matrimonii). — Die Einarbeitung des CIC und der späteren Entscheidungen ist vervollkommenet; in manchen Punkten ist auf die Verschiedenheit der Auffassungen mehr Rücksicht genommen; bei einzelnen Punkten sind für die Praxis nützliche Bemerkungen eingefügt. Die von anderer Seite bereits beanstandete „Nota de particulis dubie consecratis“ (n. 118, 1) erregt allerdings einiges Bedenken, trotz der S. 693 angefügten Antwort und Bemerkung. Wichtiger scheint aber ein anderer mehr allgemeiner Punkt, der die bis heute in den Textbüchern der Moraltheologie ziemlich allgemein gebräuchliche Art betrifft. Es wäre wohl zu erwägen, ob nicht eine größere Annäherung an das Dogma und eine innerliche tiefere Einarbeitung des Dogmas angestrebt werden müßte, sowohl bezüglich der Behauptungen und Lehren, die aufgestellt werden, als auch besonders bezüglich der typischen theologischen Beweisführung, d. h. der Beweisführungen aus den Offenbarungsquellen.

Hand in Hand müßte damit gehen eine spekulative Vertiefung. Es ist dies nicht in dem Sinne gemeint, daß die grundsätzliche und zugleich kasuistische Art einfach beiseite geschoben und entgegen den Ergebnissen einer berechtigten Eigenentwicklung der Moraltheologie die Praxis des 13. und 14. Jahrh. wieder eingeführt werden sollte, aber die Bedürfnisse der Praxis und das zu starke Nachgeben an sie, dazu die stille oder lautere Opposition der Praktiker und ihr starkes Sperren gegen gedankliche Vertiefung (die man gern als leere Theorie ohne Nutzen und Notwendigkeit für die realen Ziele des Lebens bezeichnet) haben die Moraltheologie doch zu weit von der Dogmatik und der spekulativen Durchdringung abgedrängt. In ihrer jetzigen Art haben die meisten Textbücher, vor allem aber die immer zahlreicheren und immer kleineren Epitomae und Summulae usw. (deren Nutzen und Gründlichkeit nicht bestritten werden soll) etwas Unbefriedigendes an sich, das wohl zum nicht geringen Teil seinen Grund in dem erwähnten Mangel dogmatischer Vertiefung und Begründung hat. H.

445. L. Oliger, *De confessionali Martin Bordet O. F. M., Maioricensis, auctoris ignoti saeculi XV: Anton 1 (1926) 245—249.* — Eine Beschreibung einer 1916 im Besitz von J. Rosenthal in München befindlichen Hs des bisher unbekannten Franziskaners Martinus Bordet. Die Schrift, welche 1841 vollendet wurde, bietet in zwei Teilen alles, was der Beichtende und der Beichtvater zum Empfang und zur Spendung des Sakramentes wissen müssen. Diese Frageverzeichnisse bieten stets viel des Interessanten, da sie einen Einblick in den Wissensstand des Klerus und in die moralischen Verhältnisse der Zeit gewähren. O. bietet zugleich in den Namen der zitierten Autoren ein Verzeichnis der damals am meisten benutzten Moraltheologen und Juristen. Pelster.

446. Franz Gillmann, *Kleine Beiträge aus dem Archiv für katholisches Kirchenrecht 1926, Bd. 106, Heft 1 u. 2.* Mainz 1926. — Die Beiträge behandeln Einzelfragen aus dem Gebiete der Glossenliteratur zu den mittelalterlichen Dekretaliensammlungen. Von den Veröffentlichungen des Jahres 1925, die in erweitertem Sonderabdruck erschienen, sei erwähnt: „Die Ordinationsbulle Bonifaz' IX. ‚Sacrae religionis‘ vom Jahre 1400“; aus den Beiträgen des Jahres 1926: „Die Ablasslehre des Vincentius Hispanus“ und „Romanus pontifex iura omnia in scrinio pectoris sui censetur habere“. Diese bekannten Worte des Papstes Bonifaz VIII. wollen nichts weiter besagen, als daß der Papst das gemeine kirchliche Recht — zum Unterschied vom kirchlichen Partikularrecht — zu kennen bzw. bei der Gesetzgebung vor seinem Geist gegenwärtig zu haben erachtet werde. Für diese Erklärung des Ausspruches bringt G. zu früher veröffentlichten weitere Belegstellen aus der Glossenliteratur bei. Die Auffassung, als habe Bonifaz mit dem Wort dem Papst eine schrankenlose Gewalt zugeschrieben, ist durchaus unhaltbar. Laurentius.

447. Ed. Eichmann, *Lehrbuch des Kirchenrechts auf Grund des „Codex Iuris Canonici“.* 2., verbesserte Auflage. Paderborn 1926, Schöningh. M 15; geb. M 17.— Ein gutes, praktisches Lehrbuch des Kirchenrechts, im engsten Anschluß an den „Codex Iuris Canonici“. Die neuen Erlasse und Entscheidungen des Heiligen Stuhles bis zum Ende des Jahres 1925 sind verarbeitet. Sehr gut werden die allgemeinen Grundsätze des CIC erklärt durch Einzelbestimmungen desselben Kodex. Die schwierige Frage von Kirche und Staat wird eingehend behandelt. Sehr nützlich sind die Hinweise auf das geltende deutsche Recht, auf die neue Reichsverfassung und die Verfassungen der Länder. Das Lehrbuch kann den Studierenden des Kirchenrechts durchaus empfohlen werden. — In can. 588, § 2 ist die Rede vom Spiritual, nicht vom Studienpräfekten (240). Brust.

1939 J 6444

31. JAN. 1961

31. JAN. 1961

- 6. FEB. 1961

18. MAI 1963

- 6. 9. 65

14. 2. 67

21. 9.

13. 1. 68

20. MRZ. 1968

18. MAI 1970

24. Jan. 1972

15. SEP. 1975

