UNIVERSITÄTSBIBLIOTHEK TÜBINGEN

ÜBERWIESEN
VON DER NOTGEMEINSCHAFT
DER DEUTSCHEN WISSENSCHAFT

1928

N12<526862362 021

ubTÜBINGEN

A.GRIESSHABER
Buchbinderei
TÜBINGEN
Telf.529

# SCHOLASTIK

## Vierteljahresschrift für Theologie und Philosophie

Herausgegeben von den Professoren des Ignatiuskollegs in Valkenburg

II. JAHRGANG

1927
FREIBURG IM BREISGAU
HERDER & CO. G.M.B.H. VERLAGSBUCHHANDLUNG

Alle Rechte vorbehalten




Buchdruckerei von Herder & Co. G.m.b.H. in Freiburg i. Br.

Gd 861

# Inhalt des II. Jahrgangs


**Abhandlungen** Seite

Das Widerspruchsprinzip und der Satz vom hinreichenden Grunde. Von Franz M. Sladeczek S. J. . . . . 1

Vom Hohen Lied und seiner kriegerischen Braut. Von Franz Xaver Kugler S. J. . . . . 38

Fides pia und sententia pia. Von August Deneffe S. J. . . . . 53

Aszese und Mystik des sog. Dionysius Areopagita. Von Joseph Stiglmayr S. J. . . . . 161

Der Kampf um das Naturrecht. Von Viktor Cathrein S. J. . . . 208

Der Sohn des Menschen im Johannesevangelium. Von Hermann Dieckmann S. J. . . . . 299

Absolutionspflicht und altchristliche Bußdisziplin. Von Joh. B. Umberg S. J. . . . . 321

Alois v. Schmid und die vatikanische Lehre vom Glaubensabfall. Von Hermann Lange S. J. . . . . 342

Bedeutung, Ursprung und Sein der Gefühle. Von Emmerich Raitz v. Frentz S. J. . . . . 380

Der Semipelagianismus im Schriftstellerkatalog des Gennadius von Marseille. Von † Alfred Feder S. J. . . . . 481

Bibel und Bulle Sixtus' V. Von August Merk S. J. . . . . 515

Die Wesenheiten der Dinge und ihre Erkenntnis. Von Kaspar Nink S. J. 541

**Kleine Beiträge**

Lehräußerungen der Kirche . . . . . 78 248 412 562

Die Schrift: De adhaerendo Deo. Kritisches zur Textüberlieferung und zur Autorenfrage. Von Emmerich Raitz v. Frentz S. J. . . 79

Die Bedeutung der Sentenzenvorlesung für die theologische Spekulation des Mittelalters. Ein Zeugnis aus der ältesten Oxforder Dominikanerschule. Von Franz Pelster S. J. . . . . 250

Wann ist der Traktat des hl. Thomas „De articulis fidei et ecclesiae sacramentis" entstanden? Von Franz M. Sladeczek S. J. . . . 413

Bemerkungen zur „Staatslehre Leos XIII." Von Franz Hürth S. J. 563

**Besprechungen** . . . . . 93 256 416 581

**Aufsätze und Bücher**

Allgemeines. Geschichte der Philosophie . . . . . 117 442

Logik. Erkenntnislehre. Metaphysik . . . . . 139 459

Naturphilosophie. Psychologie . . . . . 149 470

Ethik und Rechtsphilosophie . . . . . 477

Allgemeines. Fundamentaltheologie . . . . . 275 595

Dogmatik und Dogmengeschichte . . . . . 290 604

Moral und Kirchenrecht . . . . . 312 624

# Verzeichnis der Mitarbeiter


Browe, Peter S. J. (Frankfurt a. M.) 267.

Brust, Karl S. J. (Valkenburg) 631 f.

Cathrein, Victor S. J. (Valkenburg) 208.

Claßen, Lambert S. J. (Valkenburg) 103 119 137 142 146.

Deneffe, August S. J. (Valkenburg) 53 258 294 ff. 306 310 ff. 427 587 605 f. 608 ff. 619 621 624.

Dieckmann, Hermann S. J. (Valkenburg) 93 229 256 275 ff. 285 ff. 595 ff.

† Feder, Alfred S. J. (Valkenburg) 120 129 145 f. 283 f. 293 481.

Fröbes, Joseph S. J. (Valkenburg) 112 ff. 132 151 ff. 156 ff. 436 f. 442 471 ff. 477 593.

Gemmel, Jakob S. J. (Valkenburg) 273 439 f. 477 ff.

Grimm, Karl S. J. (Valkenburg) 284 293 472.

Hentrich, Wilhelm S. J. (Valkenburg) 117 ff. 124 131 ff. 442 444 f. 455 f. 458 f. 468 ff.

Hürth, Franz S. J. (Valkenburg) 271 312 ff. 320 435 480 563 622 626 ff.

Klein, Wilhelm S. J. (Valkenburg) 456 ff.

Koffler, Hubert S. J. (Valkenburg) 604.

Kugler, Franz Xaver S. J. (Valkenburg) 38 101.

Lange, Hermann S. J. (Valkenburg) 95 290 296 ff. 342 428 446 586 607 ff. 611 ff. 624.

Lennerz, Heinrich S. J. (Rom) 293 588 606.

Merk, August S. J. (Valkenburg) 259 291 416 515 581.

Meyer, Karl S. J. (Valkenburg) 292.

Nink, Kaspar S. J. (Frankfurt a. M.) 541.

Pelster, Franz S. J. (Rom) 120 ff. 146 250 292 432 443 f. 446 ff. 589 619 ff. 624 ff.

Raitz v. Frentz, Emmerich S. J. (Valkenburg) 79 156 f. 159 268 299 319 f. 380 456 472 475 f.

Rembold, Albert S. J. (Valkenburg) 276 318.

Schmitz, Hermann S. J. (Valkenburg) 150 470.

Schuster, Johann B. S. J. (Pullach) 479 f.

Sladeczek, Franz Maria S. J. (Valkenburg) 1 94 119 121 133 f. 136 f. 140 ff. 147 ff. 413 446 f. 454 f. 459 ff.

Stiglmayr, Joseph S. J. (Dillingen a. d. Donau) 161.

Umberg, Johann B. S. J. (Innsbruck) 258 321.

Vetter, Anton S. J. (Pullach) 470.

Weisweiler, Heinrich S. J. (Valkenburg) 98 290 f. 307 ff.

Willwoll, Alexander S. J. (Pullach) 151 154 ff. 473 ff.

Zirwes, Albert S. J. (Bonn) 149.

# Verzeichnis der Verfasser

## besprochener Arbeiten


Abid Husain S. 458.
Adam K. 604.
Aillet G. 479.
Albertario E. 151.
Alès A. d' 282 616.
Allers R. 160.
Andres Fr. 607.
Arquillière H. X. 281.
Assenmacher J. 120 464.
Aster E. v. 312.
Aufhauser J. B. 278.
Auweiler C. J. 444.
Bačić A. 127.
Baeumler A. 457.
Balič C. 131.
Balthasar N. 117.
Barcelona M. de 454.
Barcena F. A. 281.
Bardenhewer O. 583.
Bardy G. 277.
Barth B. 446.
Barth K. 585.
Barth P. 457.
Bartmann B. 423.
Bauch B. 151.
Bäuerle a Neukirch M. 618.
Baumann E. 581.
Baur B. 295.
Baur L. 124.
Beckmann J. 307.
Behn S. 141.
Beltrán de Heredia V. 128 f.
Benrubi J. 134.
Berendts, A. 278.
Bergmann W. 630.
Betzendörfer W. 306.
Beyerhaus G. 446.
Beyerl E. 474.
Biederlack J. 628.
Billerbeck P. 582.
Bittremieux J. 427.
Blanche F. A. 467 f.
Bleibtreu W. 280.
Blic J. de 299.
Bocksch H. 154.
Boeckl K. 309.
Böhm O. 467.
Böhmer G. 291.
Boldrini M. 151.
Bondioli P. 151.
Bordoy-Torrets 467.
Borne Cr. van den 287.
Botte B. 609.
Bover J. M. 294 f. 610.
Boyer C. 462.
Braun, J. 258.
Brehmer Fr. 156.
Brentano Fr. 135 153.
Breuer I. 150.
Breysig K. 145 463.
Brunner E. 268.
Brunsmann J. 289.
Bühler Ch. 473.
Bühler K. 155.
Bultmann R. 596.
Buntzel W. 314.
Buomberger F. 317.
Callebaut A. 122 f. 453.
Capelle W. 444.
Caspar E. 599.
Castioni G. B. 151.
Cathrein V. 477.
Cavallera F. 294.
Charles P. 117.
Chenu M. D. 449.
Chojnacki P. 273.
Clemen C. 282.
Cohn J. 151.
Cumont Fr. 283.
Dalmau J. M. 293.
Dehove H. 471.
Delaye E. 305.
Del-Negro W. 136 462.
Delorme F. 452.
Dempf A. 469.
Deneffe A. 610.
Denifle H. 126.
Destrez J. 129.
Diebolt J. 627.
Dieckmann H. 277 598.
Dobschütz, E. v. 602.
Donavan J. 282.
Driesch H. 137 470.
Dulau P. 306.
Dumoutet E. 294.
Dürr L. 280.
Dwelshauvers G. 158.
Egenter R. 131.
Ehmer W. 133.
Ehrenberg H. 456.
Eisler R. 277 279 442.
Elorriaga A. M. 306.
Engert J. 119 465 587.
Erisman Th. 472.
Ernst J. 58 ff.
Euringer S. 310.
Fahrion K. 148.
Fascher E. 596 598.
Feder A. 586.
Federhofer Fr. X. 131 f.
Fendt L. 291.
Ficker J. 297.
Frank S. 139.
Franses D. 611.
Freund E. 160.
Frieling R. 307.
Fries C. 144 462.
Friethoff C. 618.
Frohn, W. 475.
Fuetscher L. 606.
Gallerand H. 293.
Gall A. v. 279.
Gardeil A. 301 ff.
Garrigou - Lagrange R. 616 626.
Gartelmann H. 463.
Geerf C. van 119.
Geiselmann J. 267.
Gemelli A. 151.
Gemmel J. 479.
Gerkan A. v. 601.
Gerster a Zeil Th. 312.
Geßner J. 148.
Geyer B. 121.
Geyser J. 103 460.
Gillmann F. 599.
Gilson E. 443.
Girgensohn K. 287.
Glorieux P. 123.
Goebel S. 288
Gordillo Carrasco M. 294.
Görland A. 134.
Gorphe F. 114.
Götze B. 309.
Graber O. 595.
Grabmann M. 79 ff. 129 271 320 432 451.
Graß K. 278.
Grautoff C. 137.
Gruber R. 458.
Gruehn W. 476.
Gspann J. Chr. 296 612.
Guibert J. de 588.
H. E. 460.
Haack 595.
Haefeli L. 277.
Haeger B. 279.
Hänel J. 277.
Haring J. 275.
Häring Th. 584.
Harmignie P. 117.
Hartmann L. 150.
Headlam A. C. 425.
Heigl B. 276.
Heiler Fr. 276.
Heinermann Fr. 119.
Henning H. 153 436.
Hentrich W. 598.
Henze Kl. M. 609.
Héris Ch. V. 467.
Hermann J. 473.
Hermann R. 298.
Herrmann J. 290.
Herzog J. 455.
Heß H. 134.
Heymans G. 473.
Hildebrand D. v. 478.
Hocedez E. 451.
Höffding H. 142.
Hoffmann P. 136.
Holtum Gr. v. 472.
Honecker M. 141 157.
Honnef J. 292.
Hontheim J. 465.
Hoppe H. 299.
Hormaeche F. 611.
Horten M. 120.
Hug A. 446.
Huyben J. 79 ff.
Jacoby G. 146.
Janot E. 621.
Jansen B. 144 446 454.
Janssen A. 314.
Jehle E. 424.
Jenkins F. D. 300.
Johnson G. 136.
Jordan H. 472.
Jugie M. 604.
Jung E. 480.
Kaim E. 292.
Kälin B. 148.
Kampers F. 277.
Katz D. 156.
Kaufmann C. M. 279.
Keller Fr. 317.
Kerkhofs L. 609.
Keseling P. 283.
Kesseler K. 147.
Keusch K. 319.
Kisky W. 117.
Klauser Th. 601.
Klein J. 624.
Kleinst H. 157.
Koch H. 155.
Koch J. 589.
Koester W. 279.
Köhler E. 159.
Kohn-Schächter A. 157.
Krause Fr. 159.
Krauß St. 154 474.
Kremer R. 117.
Kroh O. 474.
Kroner R. 472.
Kronfeld A. 437.
Kühle H. 439.
Lacombe R. 152.
Lagrange M. J. 284.
Laible H. 278.
Lajeunie E. M. 117.
Landgraf A. 130 614 f. 625.
Landmesser Fr. X. 440.
Lang A. 256.
Laporta G. 302.
Lasson G. 457.
Lavaud L. 124.
Lebreton J. 284.
Lechner J. 98.
Leclercq J. 316.
Legrand L. 117.
Lehmann-Haupt C. F. 277.
Leipoldt J. 424.
Lennerz H. 94.
Lenoir V. 622.
Lercher L. 608.
Leufkens J. 285.
Lewin K. 158.
Lieb Fr. 456.
Liechtenstein Chr. v. 144.
Liertz Rh. 629.
Lietzmann H. 601.
Lindworsky J. 153.
Little A. G. 123 447.
Lohmann H. 281.
Longpré E. 448.
Lorenz B. 465.

Lorenz S. 455.
Lother 296.
Lottin O. 121 624.
Mandonnet P. 126 128 450.
Manigk A. 208 ff.
Marbe K. 154.
March J. M. 130.
Marconcini F. 480.
Marić J. 293.
Maritain J. 442 475.
Mark, H. van de 459.
Masure E. 609.
Merck S. 140.
Metz R. 133.
Meyenberg A. 416.
Mjöen Fr. 155.
Mitzka F. 604 611.
Moers M. 477.
Montes J. 631.
Moog W. 458.
Muckermann F. 459.
Müller A. 140.
Müller G. E. 154.
Munnynck M. de 149.
Murillo L. 602.
Naville A. 477.
Neber E. 156.
Nell-Breuning O. v. 317.
Neveut E. 304 613.
Ninck J. 426.
Noël L. 117 134.
Noldt F. 156.
Ohm Th. 611.
Olgiati F. 151.
Oliger L. 448.
Oppermann H. 120.
Oudenrijn M. A. van den 277.
Palma R. de 608.
Papini G. 422.
Passiljanin 290.
Pastè, R. 610.
Paulus N. 627.
Peisker M. 298.
Pelster Fr. 131 306 454.
Périer P. M. 150.
Pesch Chr. 93 258.
Petzoldt J. 155.
Picard G. 152.
Pichler H. 140.
Pieper K. 292 602 604.
Pohl W. 124 445.
Poschmann B. 319.
Preisker H. 595.
Premm M. 311.
Przywara E. 268.
Rabeau G. 275.
Rademacher A. 117 318.
Raimann E. 159.
Raus J. B. 95.
Reatz A. 419.
Révész G. 156.
Rignano E. 473.
Rintelen F. J. v. 135.
Rivière J. 282 619.
Roennecke E. 602.
Rogosić R. 293.
Roland - Gosselin M. D. 146 313 449.
Rolfes E. 466.
Roos J. 315.
Rosenmöller B. 478.
Rozwadowski A. 464.
Rücker A. 310.
Rückert H. 615.
Rümke H. C. 112.
Rüther Th. 608.
Salgueiro Tr. 428.
Sanders N. 609.
Sauer W. 468.
Sawicki Fr. 1 ff. 445.
Schestow L. 139.
Schilling O. 435.
Schiltz E. 418.
Schlick M. 142.
Scholl R. 474.
Schuck J. 319.
Schultes R. M. 307.
Schultze - Soelde W. 119.
Schulze G. 297.
Seeberg R. 287.
Segarra F. 311.
Selz O. 155.
Seng H. 597.
Sestili J. 612.
Siegmund G. 464.
Simmel G. 469.
Simoneit M. 474.
Simons Ph. G. 309.
Simrak J. 284.
Smet A. de 632.
Soden H. v. 279.
Soiron Th. 292.
Söhngen G. 141.
Somma I. di 447.
Somogyi J. 139.
Souter A. 259.
Spáčil Th. 308.
Spalanzani C. 619.
Spindler J. 134.
Staab K. 602.
Stapper R. 314.
Steinmann A. 292.
Stephan H. 455.
Sternberg K. 461.
Steubing H. 622.
Stingeder Fr. 292.
Stohr A. 292 606.
Stolz A. 604.
Störring G. 157 f.
Strack H. L. 582.
Straubinger H. 595.
Strauß O. 444.
Stufler J. 617.
Swoboda J. 466.
Synave P. 128 617.
Sztern M. 471.
Taille M. de la 310.
Teetaert A. 621.
Teixidor A. 619.
Templer B. 309.
Ternus J. 459 461.
Théry G. 120.
Thurston H. 277.
Thyssen J. 145.
Tischleder P. 563.
Tobac E. 300.
Tondelli L. 421.
Tredici G. 117.
Tromp S. 282.
Tummers J. H. 150.
Tusquets J. 117.
Ubach J. 312.
Umberg J. B. 286 620.
Utitz E. 593.
Valpertz L. 599.
Vermeersch A. 117.
Vilain R. 295.
Völlmecke A. M. 599
Volz P. 292.
Vosté I. M. 287.
Voß Th. 477.
Wach J. 145.
Wagenmann J. 602.
Wais K. 472.
Wallis P. 471.
Walther, G. 475.
Walz A. 125 f.
Weber H. E. 289.
Weinhandl F. 133 143.
Weißkopf J. 285.
Wentscher E. 136.
Wernick E. 138.
Weyl H. 149.
Willwoll A. 115 160.
Wilmart A. 305 446.
Wißmann E. 621.
Wittekindt W. 101.
Wohleb L. 279.
Wulf M. de 117 443.
Wulf Th. 470.
Xiberta B. M. 132 281.
Zellinger J. 607.
Zorell Fr. 286.

# Abkürzungen der angeführten Zeitschriften

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

# Das Widerspruchsprinzip und der Satz vom hinreichenden Grunde

Von Franz Maria Sladeczek S. J.

Die Bedeutung des Satzes vom hinreichenden Grunde steht außer Zweifel. Damit ist auch die ganze Tragweite der Frage gegeben: Woraus schöpft der Satz vom hinreichenden Grunde seine Gewißheit? Gerade in unseren Tagen wird diese Frage viel erörtert[1]. Die Kernfrage ist dabei: In welchem Verhältnis steht der Satz vom hinreichenden Grunde zum Widerspruchsprinzip? Bevor sich diese Frage beantworten läßt, muß aber erst eine Vorfrage gelöst werden. Die Gegner der Ableitung des Satzes vom hinreichenden Grunde aus dem Widerspruchsprinzip leugnen die Möglichkeit dieser Ableitung deswegen, weil sie das Widerspruchsprinzip mit dem tautologischen Identitätsprinzip identifizieren. Es muß darum zunächst die Frage untersucht werden: Sind denn das Identitätsprinzip und das eigentliche Widerspruchsprinzip dasselbe Prinzip, und welches von beiden ist das grundlegendste Prinzip? Dann erst läßt sich die Frage lösen: In welchem inneren Zusammenhang steht der Satz vom hinreichenden Grunde zum Widerspruchsprinzip, und ist seine Ableitung aus diesem Prinzip möglich?

## I. Widerspruchsprinzip, nicht Identitätsprinzip — die Grundlage aller Prinzipien.

Das Widerspruchsprinzip in seiner grundlegenden Bedeutung gegenüber dem bloßen Identitätsprinzip hat zum erstenmal ausdrücklich dargelegt Fonseca[2]. Ihm folgt Suarez[3]. Sachlich

---

[1] Hingewiesen sei vor allem auf das neueste Werk von Professor Dr. Fr. Sawicki, Die Gottesbeweise (Paderborn 1926), das in dieser Zeitschrift 1 (1926) 467 bereits kurz besprochen wurde. Die von uns aufgeworfene Frage bildet auch in dieser Schrift die Kernfrage. Weitere Literatur wird im letzten Kapitel angegeben werden.

[2] In 4 Metaph. c. 3.

[3] Disp. metaph. 1, disp. 3, sect. 3.

ist die Frage im wesentlichen schon bei Plato[1] und Aristoteles[2] gelöst.

Fonseca sah sich zu dieser Untersuchung veranlaßt, weil der Skotist Antonius Andreas[3] nicht im Widerspruchsprinzip, sondern im Identitätsprinzip das grundlegendste aller Prinzipien erblickte. Dem Identitätsprinzip gibt Antonius Andreas den Ausdruck: „Ens est ens — jedes Ding ist mit sich selbst identisch." Das Widerspruchsprinzip ist nicht einfach der negative Ausdruck des Identitätsprinzips: „Ens non est non-ens — jedes Ding ist nicht mit sich nicht-identisch." Diesen Satz könnte man den Satz der Nicht-Identität nennen, aber das Widerspruchsprinzip ist er nicht[4]. Das Widerspruchsprinzip fand seine vollendete Prägung durch Aristoteles, der hierin von Plato[5] abhängig ist. Es lautet: „Es ist unmöglich, daß ein und dasselbe einem und demselben in einer und derselben Beziehung zugleich zukomme und nicht zukomme."[6]

Im Gegensatz zu Aristoteles sieht Antonius Andreas nicht im Widerspruchsprinzip, sondern im Identitätsprinzip das erste Prinzip. Drei Gründe führt er dafür an: das erste Prinzip muß ein einfaches Prinzip sein. Ein solches ist das Identitätsprinzip, während das Widerspruchsprinzip vielfach zusammengesetzt ist. — Ferner muß das erste Prinzip positiv sein. Das Identitätsprinzip ist nun aber im Gegensatz zum negativen Widerspruchsprinzip ein positives Prinzip. — Endlich ist das Identitätsprinzip seiner Natur nach leichter und unmittelbarer einzusehen als das Widerspruchsprinzip. Darum ist es das grundlegendste aller Prinzipien.

Sind die Gründe, die Antonius Andreas vorbringt, durchschlagend? — Zunächst weist Fonseca mit Recht darauf hin,

---

[1] Vor allem in den Dialogen „Phaedon" und „Über den Staat", Buch 6 und 7.

[2] 4 Metaph. c. 3 sqq.; 11 Metaph. c. 5 sq. Vgl. S. Thomas, In 4 Metaph. lect. 6.

[3] In Metaph. q. 5.

[4] Fonseca, der sonst ganz Aristoteles folgt, drückt sich hierin nicht klar genug aus.

[5] Sophistes c. 17, p. 230; Respublica c. 4, p. 436.

[6] Τὸ γὰρ αὐτὸ ἅμα ὑπάρχειν τε καὶ μὴ ὑπάρχειν ἀδύνατον τῷ αὐτῷ καὶ κατὰ τὸ αὐτό. 4 Metaph. c. 3 (1005 b, 19 f.).

daß das Identitätsprinzip überhaupt kein wahres Prinzip ist. Es ist ja nichts anderes als eine nichtssagende Tautologie, und darum wendet keine Wissenschaft es als ein Prinzip an, aus dem etwas gefolgert, oder auf das etwas zurückgeführt wird. Dann führt Fonseca den Grund an, aus dem allein erkannt werden kann, welches eigentlich das grundlegendste Prinzip sein muß. Das grundlegendste Prinzip kann nur jenes Prinzip sein, das selbst kein anderes Prinzip voraussetzt, selbst aber die Grundlage[1] aller sicheren Wahrheitserkenntnis bildet. Das ist aber das Widerspruchsprinzip. Diese Begründung findet sich schon im wesentlichen bei Aristoteles[2]. Der Sicherheitsgrund jedes wahren Urteils ist die erkannte Unvereinbarkeit des Urteilsinhaltes mit seinem kontradiktorischen Gegensatze. Man könnte auch sagen, es sei die erfaßte objektivnotwendige Wahrheit des Urteilsinhaltes. Diese objektiv-notwendige Wahrheit wird aber nicht rein positiv von uns erfaßt, weil wir die Gegenstände infolge der Unvollkommenheit unseres Verstandes nicht rein positiv wesenhaft erfassen können[3]. Deswegen kann die objektiv-notwendige Wahrheit nicht erkannt werden, ohne daß die Unvereinbarkeit eines Sachverhaltes mit seinem kontradiktorischen Gegenteile wenigstens einschließlich erfaßt wird. Das bloß tatsächliche Bewußtwerden eines Sachverhaltes schließt eben die Irrtumsmöglichkeit nicht aus und kann darum keine Sicherheit geben. Sonst wären falsche Erkenntnisse ganz unmöglich, was den Tatsachen widerspricht. Die schlechthinnige Unvereinbarkeit kontradiktorischer Gegensätze drückt nun aber das Widerspruchsprinzip aus. Sein objektiver Inhalt ist somit die Grundlage jeder sicheren Wahrheitserkenntnis, selbst der objektiv sicheren Erkenntnis des einfachen Identitätssatzes: „Jedes Ding ist mit sich identisch." Nicht dieses ist darum das grundlegendste Prinzip, sondern das Widerspruchsprinzip.

Die Gegner der Ableitung des Satzes vom hinreichenden Grunde aus dem Widerspruchsprinzip beachten nicht — und

[1] Deswegen ist es nicht das Motiv jeder sicheren Wahrheitserkenntnis.
[2] 4 Metaph. c. 4.
[3] Vgl. S. Thomas, S. th. 1, q. 84, a. 6; q. 85, a. 1; q. 89, a. 14. Siehe diese Zeitschrift 1 (1926) 184, Anm. 2; 577 ff.

zwar durchgehend — den tiefgreifenden Unterschied zwischen dem bedeutungsvollen Widerspruchsprinzip und dem nichtssagenden Identitätsprinzip. Alle Gründe, die sie vorbringen, zeigen nur, daß der Satz vom hinreichenden Grunde sich nicht aus dem tautologischen Identitätsprinzip ableiten läßt. Darin ist ihnen völlig zuzustimmen. Damit ist aber in keiner Weise dargetan, daß der Satz vom hinreichenden Grunde nicht aus dem vom bloßen Identitätsprinzip wesentlich verschiedenen Widerspruchsprinzip abgeleitet werden könne. Ob eine solche Ableitung möglich ist, kann nur eine eingehende Analyse des Widerspruchsprinzips im Gegensatz zum tautologischen Identitätsprinzip zeigen.

## II. Die Natur des kontradiktorischen Gegensatzes (Widerspruchs).

Das Widerspruchsprinzip drückt die absolute Unvereinbarkeit kontradiktorischer Gegensätze aus. Eine Analyse dieses Prinzips, die seinen Sinn ermitteln soll, muß darum zunächst feststellen, worin eigentlich der kontradiktorische Gegensatz besteht.

Kontradiktorischer Gegensatz ist zwar eine Nicht-Identität, aber Nicht-Identität und kontradiktorischer Gegensatz decken sich keineswegs. Es gibt Gegensätze, wie der konträre und privative Gegensatz, die wohl eine Nicht-Identität besagen, aber keinen kontradiktorischen Gegensatz, wenn auch alle wahren Gegensätze irgendwie am kontradiktorischen Gegensatze teilnehmen. Aristoteles war es, der die verschiedenen Gegensätze in systematischer Zusammenstellung erörtert und so den Unterschied des kontradiktorischen Gegensatzes von den anderen Gegensätzen und Nicht-Identitäten dargetan hat[1]. Wir untersuchen zunächst 1. worin der kontradiktorische Gegensatz in sich besteht, und 2. wie er sich von den andern Gegensätzen und Nicht-Identitäten unterscheidet.

1. Der kontradiktorische Gegensatz waltet ob zwischen einem Sachverhalt (oder einer Sache) und seiner Verneinung. Daraus ergibt sich, daß sich die kontradiktorischen Gegen-

[1] Categ. c. 10 sqq.; De interpret. c. 6 sqq.

sätze gegenseitig schlechthin ausschließen. Aus der Wahrheit des einen folgt die Falschheit des andern und aus der Falschheit des einen die Wahrheit des andern.

Thomas unterscheidet nun in seinem Werke über die vier Gegensätze einen dreifachen kontradiktorischen Gegensatz. Entweder beruht der kontradiktorische Gegensatz auf der Verneinung eines Sachverhaltes schlechthin (z. B. es ist nicht wahr, daß Sokrates weiß ist), dann liegt der eigentliche kontradiktorische Gegensatz vor — oder er beruht auf der Verneinung eines Sachverhaltes in einem vorhandenen Gegenstande, Subjekte (z. B. Sokrates ist weiß — Sokrates ist nicht weiß). Diesen Gegensatz nennt er einen kontradiktorischen Gegensatz, der am konträren Gegensatz teilnimmt[1]. Er fällt nicht mit dem eigentlichen kontradiktorischen Gegensatze zusammen. Der Satz: „Sokrates ist nicht weiß", ist keineswegs gleichbedeutend mit dem Satze: „Es ist nicht wahr, daß Sokrates weiß ist"; — denn dieser Satz läßt auch die Möglichkeit zu, daß Sokrates überhaupt nicht existiert. Das Widerspruchsprinzip gilt nur von den eigentlichen kontradiktorischen Gegensätzen, von den anderen nur soweit, als sie an dem eigentlichen kontradiktorischen Gegensatze teilnehmen.

Der eigentliche kontradiktorische Gegensatz, der auf der Verneinung eines Sachverhaltes schlechthin beruht, kann nun wieder ein nur materieller oder formeller kontradiktorischer Gegensatz sein. Der nur materielle kontradiktorische Gegensatz liegt vor, wenn ein Sachverhalt nur in sich, aber nicht durch sich unvereinbar ist mit der Verneinung dieses Sachverhaltes unter einer bestimmten Rücksicht. Ist der Sachverhalt aber durch sich selbst unvereinbar mit dieser Negation, dann haben wir einen formellen kontradiktorischen Gegensatz[2].

[1] „Et ideo, cum dicitur, Socrates est albus, Socrates non est albus, non est contradictio absolute, sed contradictio participata in contrariis" (De quattuor oppositis c. 2).

[2] „Contradictio simpliciter est secundum se non habens medium; unde minime conveniunt contradictorie opposita et maxime opponuntur" (De quattuor oppositis c. 1) — „Esse et non esse sunt extrema contradictionis" (ibid. c. 4). — „Non esse, quod est alterum extremum contradictionis, opponitur ipsi esse absolute primo et per se, ei autem ad quod sequitur ipsum esse simpliciter, sicut formae substantiali vel etiam materiae, ex consequenti solum opponitur" (ibid. c. 1).

Im engeren Sinne spricht man nur dann von einem formellen kontradiktorischen Gegensatze, wenn etwas durch sich transzendent das Kontradiktorium ausschließt. Die Eigenart des materiellen und formellen kontradiktorischen Gegensatzes und ihr Wechselverhältnis zueinander läßt sich aus den ersten intellektuellen Erkenntnissen ermitteln.

Schon früher wurde in dieser Zeitschrift dargetan, wie nach der Ansicht des hl. Thomas der menschliche Verstand in seinen ersten Erkenntnisakten sinnfällige Einzeldinge wesenhaft erfaßt, d. h. er erkennt die absolut betrachteten Wesenheiten in und mit den sinnfälligen Einzeldingen. Der hl. Thomas folgt hierin Aristoteles[1]. Die Ansicht wird nicht nur durch die alltägliche Erfahrung, sondern auch durch die Ergebnisse der neueren experimentellen psychologischen Forschung bestätigt[2]. Selbst wenn die eben gezeichnete intellektuelle Erfassung der Erfahrungstatsachen nicht der erste intellektuelle Akt wäre, so wäre sie in den späteren Akten notwendig; denn ohne sie wäre ein Erfahrungsurteil überhaupt nicht möglich. Würde der Verstand z. B. Sokrates nicht als Menschen erfassen, so könnte er das Urteil nicht fällen: „Sokrates ist ein Mensch." Hier haben wir also die Grundlage aller Erfahrungsurteile und damit aller menschlichen Verstandeserkenntnis, weil der Verstand alle seine Erkenntnisse letztlich aus der Erfahrung schöpft nach dem alten Grundsatze der Scholastiker: „Nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu[3].

Welche Elemente oder besser Teilrücksichten lassen sich nun in der intellektuellen Erfassung der Erfahrungsgegebenheiten unterscheiden? Wir nehmen z. B. das Schlagen einer

---

[1] Fr. Sladeczek S. J., Die intellektuelle Erfassung der sinnfälligen Einzeldinge nach der Lehre des hl. Thomas von Aquin: Diese Zeitschrift 1 (1926) 184 ff., bes. 214 f.; Die intellektuelle Erfassung der sinnfälligen Einzeldinge, entwickelt aus der Erkenntnismetaphysik des hl. Thomas von Aquin: ebd. 573 ff.

[2] J. Fröbes S. J., Lehrbuch der experimentellen Psychologie I[3] (Freiburg 1923) 429 ff. 441 ff.; II (1920) 184 ff.; von der daselbst angegebenen Literatur sei besonders hervorgehoben: Moore, The process of abstraction (1910); Messer, Die Apperzeption als Grundlage der pädagogischen Psychologie (1915). Vgl. auch A. Willwoll, Begriffsbildung (1926).

[3] Vgl. S. Thomas, S. th. 1, q. 85, a. 1. Siehe diese Zeitschrift 1 (1926) 576 ff.

Uhr wahr, oder wir nehmen ein Blatt als grün wahr. Dabei können wir unterscheiden:

a) Den wahrgenommenen Gegenstand, die Uhr bzw. das Blatt selbst. Wir nennen den wahrgenommenen Gegenstand das Materialobjekt der Wahrnehmung;

b) die Rücksicht, unter der der Gegenstand wahrgenommen wird: das Schlagen (der Uhr), das Grünsein (des Blattes), rein in sich betrachtet — das Formalobjekt;

c) die Einheitsbeziehung zwischen Formalobjekt und Materialobjekt, durch die das Schlagen als Schlagen der Uhr, das Grünsein als Grünsein des Blattes erfaßt wird. In konkreter Weise kann diese Einheitsbeziehung auch in der sinnlichen Wahrnehmung erkannt werden. Schon früher wurde darauf hingewiesen, daß es in der sensitiven Erkenntnis eine gewisse Abstraktion gibt, die eine konkrete Relationserkenntnis zwischen dem ganzen wahrgenommenen Gegenstande und seinen besonders beachteten Teilen in sich schließt. So wird schon durch die sinnliche Wahrnehmung das „Grün" konkret wahrgenommen als „Grün des Blattes" [1]. Dagegen schließt die intellektuelle Wahrnehmung ein vollkommenes Beziehungserfassen zwischen Formalobjekt und Materialobjekt in sich. Hier liegt der wesentliche Unterschied zwischen sinnlicher und intellektueller Wahrnehmung. Es wird darum gefordert

d) ein Erfassen der Einheitsbeziehung zwischen Formalobjekt und Materialobjekt als solcher im wirklichen Sein als solchem. Was den Verstand dazu befähigt, soll später dargetan werden. Der Verstand erfaßt nicht nur konkret das Ticken der Uhr, sondern das Ticken ausdrücklich als Ticken der Uhr und nimmt das Grün des Blattes ausdrücklich als Grünsein des Blattes wahr. Er erfaßt, wie früher gezeigt, die Einzeldinge unter allgemeingültigen Rücksichten oder mit anderen Worten die absolut betrachteten Wesenheiten in den Einzeldingen [2].

Dieses Erfassen der Einzeldinge unter allgemeingültigen Rücksichten läßt uns den Unterschied zwischen formellem und

[1] So erklärt z. B. Gelb die Gestaltwahrnehmung: ZPsych 58 (1911) 1 ff. Siehe diese Zeitschrift 1 (1926) 193 f.

[2] Vgl. S. 6 Anm. 1.

materiellem kontradiktorischem Gegensatz erkennen. Insofern der Verstand die absolut betrachtete Wesenheit als solche im Einzelding erkennt, erfaßt er das Blatt als etwas Grünes überhaupt. Insofern diese Wesenheit aber als eine Bestimmung dieses Blattes erkannt wird, erfaßt der Verstand das grüne Blatt als dieses Grün. Das Blatt als etwas Grünes überhaupt läßt uns den Unterschied zwischen materiellem und transzendent formellem kontradiktorischem Gegensatz — der Ausdruck soll später erklärt werden — ermitteln, das Blatt als dieses Grün den Unterschied zwischen materiellem und nur tatsächlich formellem kontradiktorischem Gegensatz.

Der Unterschied zwischen materiellem und tatsächlich formellem kontradiktorischem Gegensatz wird uns vor allem klar beim Vorgange der Veränderung, der ebenso unmittelbar wahrgenommen werden kann wie ein ruhender Gegenstand[1]. Auf Grund dieser Veränderungs-Wahrnehmung gibt Thomas treffend eine phänomenologisch-beschreibende Definition des Veränderungsvorganges. „Die Natur der Veränderung besteht darin, daß ein und dasselbe (Substrat) sich jetzt anders verhält als vorher.“[2] Thomas berücksichtigt dabei alle Veränderungen, nicht nur die kontinuierlichen Veränderungen oder gar nur die Ortsbewegung. Zur Veränderung wird also 1. ein sich gleichbleibendes Substrat erfordert, 2. eine Bestimmung des Substrates, die durch die Veränderung aufhört (terminus a quo) und 3. eine Bestimmung dieses Substrates, die das Ergebnis der Veränderung ist (terminus ad quem). Nicht die Bestimmungen sind es, die sich verändern, außer wenn man im uneigentlichen Sinne jedes Aufhören und Anfangen eines Dinges eine Veränderung nennen würde, sondern das sich gleichbleibende Substrat verändert sich; z. B. nicht dieser oder jener Erkenntnis- oder Willensakt in der Seele verändert sich, sondern die Seele selbst, insofern sie jetzt diesen und dann jenen Erkenntnis- oder Willensakt setzt. Die Seele selbst ist es ja, die denkt und will.

---

[1] J. Fröbes a. a. O. I[3] 413 ff.

[2] „De ratione mutationis est, quod aliquid idem se habeat aliter nunc et prius“ (S. th. 1, q. 45, a. 2 ad 2).

Nun entsteht das Problem, wie kann ein Substrat, wie kann die Seele sich gleichbleiben und doch verändern und damit gleichzeitig sich nicht gleichbleiben? Hier scheint eine unlösbare Schwierigkeit vorzuliegen. Heraklit findet diese Schwierigkeit so groß — Hegel und seine Anhänger, Bergson und andere Philosophen folgen ihm hierin — daß er das Widerspruchsprinzip leugnet; denn die unleugbare Tatsache des Werdens scheint ihm die schlechthinnige Unvereinbarkeit kontradiktorischer Gegensätze aufzuheben. „In denselben Fluß" — drückt Heraklit seine Gedanken greifbar aus — „steigen wir und steigen wir nicht; wir sind und sind nicht." [1]

Die unhaltbaren Folgerungen, zu denen die Erklärung des Werdens durch Heraklit führte, erkannten klar Parmenides und die Eleaten. Mit der Leugnung des Widerspruchsprinzips, mit der Leugnung der absoluten Unvereinbarkeit kontradiktorischer Gegensätze, fällt jede Grundlage einer absolut sicheren Wahrheitserkenntnis, folgt notwendig der absolute Skeptizismus. Aber wie das Werden sich vereinigen ließe mit der Unvereinbarkeit kontradiktorischer Gegensätze, sah auch Parmenides nicht. Deswegen erklärte er alles Werden für Schein und nahm nur ein einziges, unveränderliches, sich gleichbleibendes Sein an. Er vertritt den ontologischen Pantheismus in seiner reinsten Form [2]. Mit den unleugbaren Tatsachen der Veränderung steht er in offensichtlichem Widerspruch. Weder Heraklit noch Parmenides sahen eben den Unterschied zwischen Identitätsprinzip und Widerspruchsprinzip, zwischen kontradiktorischem Gegensatz und Nicht-Identität, sie kannten nicht den Unterschied zwischen materiellem und formellem kontradiktorischem Gegensatz. Es gehörte der geniale Blick eines Plato [3] dazu, diesen Unterschied zu entdecken. Sein größter Schüler Aristoteles hat ihn dann geklärt und systematisch begründet [4]. Freilich erst der christlichen pa-

[1] H. Diels, Die Fragmente der Vorsokratiker I [2] (Berlin 1906), Fragment 49a (S. 69); vgl. Fragment 12 91 67 88 10 50 51 57—60 62 103 106. Vgl. Aristoteles, 4 Metaph. c. 5; Hegel, Werke IV (Berlin 1834) 66 f.; Bergson, L'évolution créatrice (Paris 1907, deutsch Jena 1912).

[2] H. Diels a. a. O. 113 ff. [3] Vgl. vor allem den Dialog „Phaedon".

[4] Vor allem im 1. Buche der Physik und im 7. und 9. Buche der Metaphysik.

tristisch-scholastischen Philosophie war es vorbehalten, ihn ganz widerspruchsfrei zu entwickeln[1].

Es ist die Lösung des peripatetischen Systems. Es kommt hier nur auf die Grundlinien dieses Systems an, wie sie auch von der ganzen patristisch-scholastischen Philosophie[2] übernommen worden sind, nicht auf seine weitere Ausgestaltung, die von vielen scholastischen Schulen nicht anerkannt wird. Ja die Einheitslehre des Aristoteles, die diese weitere Ausgestaltung wesentlich bedingt, wird von fast allen griechischen Kirchenvätern abgelehnt[3].

Wie löst Aristoteles die scheinbar unlösbare Schwierigkeit, die mit der unleugbaren Tatsache des Werdens gegeben ist? Das Substrat, das sich verändert, bleibt nach Aristoteles in gewisser Beziehung sich gleich, in gewisser Beziehung nicht sich gleich. Gleich bleibt es sich als dieses Substrat, nicht gleich bleibt es sich als so oder so bestimmt. Das setzt freilich im Substrat außer dem Substratsein eine Bestimmbarkeit unter dieser oder jener Rücksicht voraus, die Aristoteles treffend mit dem Ausdruck passive Potenz bezeichnet[4]. Wäre das Substrat durch sich und in sich völlig bestimmt, dann wäre freilich jede Veränderung eine innere Unmöglichkeit, dann müßte man entweder mit Heraklit das Widerspruchsprinzip leugnen oder mit Parmenides die Tatsache des Werdens in Abrede stellen. Das völlig Bestimmte schließt die Möglichkeit zu kontradiktorischen Gegensätzen aus, das Bestimmbare aber nicht. Ein Gegenstand, der am Orte C ist, kann nicht gleichzeitig nach dem Orte A und B hinbewegt werden, dagegen hat er die Möglichkeit in sich, vom Orte C aus nach dem Orte B hinbewegt zu werden und gleichzeitig die Möglichkeit zum Orte A hinbewegt zu werden

---

[1] Vgl. Fr. Sladeczek S. J., Die Auffassung des hl. Thomas von Aquin in seiner Summa theol. von der Lehre des Aristoteles über die Ewigkeit der Welt: PhJb 35 (1922) 38 ff. Bei Aristoteles lassen sich infolge seiner Auffassung von der Ewigkeit der Materie die materiellen kontradiktorischen Gegensätze nicht restlos auf die formellen zurückführen.

[2] Aug., Bonav., Alb. Magn., Thomas, Suarez und anderen. Vgl. J. Urráburu S. J., Cosmologia 549 ff.

[3] Darüber soll später in dieser Zeitschrift eigens gehandelt werden.

[4] 9 Metaph. c. 1.

(simultanea possibilitas contradictorii). Ohne diese Bestimmbarkeit, ohne diese passive Potenz, die durch sich noch nicht bestimmt ist, und umgekehrt ohne eine Bestimmung (actus)[1], durch die diese Potenz in sich bestimmt werden kann, wäre jedes Werden, jede Veränderung unmöglich.

Dieses Verhältnis von in sich bestimmbarem Substrat und der Bestimmung selbst, durch die das Substrat bestimmt wird, wird nicht nur in der Veränderungs-Wahrnehmung einschließlich miterfaßt, sondern in allen intellektuellen Wahrnehmungen von Erfahrungsgegenständen. Es ist die Einheitsbeziehung zwischen Materialobjekt und Formalobjekt des Wahrnehmungsgegenstandes[2], die dann im Erfahrungsurteil durch die Aussage (Prädikation) des Formalobjektes vom Materialobjekte ausgedrückt wird, z. B. in dem Satze: „dieses Blatt ist grün." Dieses Einheitsverhältnis von Material- und Formalobjekt, im Urteil ausgedrückt, ist Identität. Zu beachten ist freilich, daß Identität von vielen Logikern in einem engeren Sinne verstanden wird. Es handelt sich hier aber nur um eine Frage des Sprachgebrauches. „Was ausgesagt wird von einem anderen, bezeichnet man als mit ihm identisch", sagt Thomas im Anschluß an Aristoteles[3]. Diese Identität ist keineswegs eine bloße Tautologie. Das zeigte uns die Analyse der Veränderung. Sie ist die Einheit zwischen einem Gegenstand (Materialobjekt) und seiner Bestimmung (Formalobjekt) im Sein. Sie läßt uns — darauf kommt es ja in unserer Untersuchung an — den Unterschied zwischen materiellem und formellem kontradiktorischem Gegensatz erkennen.

Wir nehmen z. B. ein grünes Blatt als etwas Grünes wahr und fällen das Urteil: „Dieses Blatt ist grün." Das Grünsein ist dem Blatt identisch in dem oben dargelegten Sinne; denn es wird vom Blatte ausgesagt; das Blatt ist eben durch das Grün in sich grün bestimmt. Es ist aber nicht formell, sondern nur materiell identisch mit dem Grün, d. h. in sich ist es grün, aber aus sich (in sua ratione formali) könnte es ebensogut rot — wie es tatsächlich im Herbst ist — und da-

[1] Ebd. c. 6. [2] Vgl. S. 7.
[3] In 5 Metaph. lect. 11.

mit nicht grün sein; denn durch sich ist es ja nicht grün bestimmt, sondern hat die Möglichkeit (Potenz, Bestimmbarkeit) in sich, grün oder nicht grün zu sein[1]. Das Blatt ist also aus sich indifferent gegenüber „grün" und „nicht grün", in sich aber, als grün bestimmt, ist es nicht indifferent gegenüber dem „nichtgrün". Dieses Verhältnis bezeichnet man als materielle Identität. Ihr entspricht der materielle kontradiktorische Gegensatz. Kontradiktorische Gegensätze sind unvereinbar. Das grün bestimmte Blatt ist in sich unvereinbar mit dem „nichtgrün"; denn als grünes Blatt kann es nicht ein nichtgrünes Blatt sein. Durch sich ist es aber nicht unvereinbar mit dem „nichtgrün"; denn durch sich (in sua ratione formali) schließt es die Möglichkeit in sich, auch nicht grün zu sein. Es ist also nicht durch sich, sondern nur in sich dem „nichtgrün" kontradiktorisch entgegengesetzt. Das bezeichnet man als materiellen kontradiktorischen Gegensatz.

Anders verhält es sich mit der Bestimmung „grün" selbst. Diese Bestimmung des Blattes ist mit dem Prädikatsinhalt „grün" formell identisch. Durch sich ist sie „grün"; es ist ihr Wesen, grün zu sein. Durch sich ist sie unvereinbar mit dem „nichtgrün", durch sich schließt sie die Möglichkeit aus, nicht grün zu sein, während das Blatt selbst die Möglichkeit, nicht grün zu sein, in sich schließt. Sie ist darum nicht wie das Blatt materiell, sondern formell, wesenhaft, dem „nichtgrün" kontradiktorisch entgegengesetzt. Bei diesem formellen kontradiktorischen Gegensatz können wir dann noch unterscheiden zwischen diesem konkreten Grünsein und dem Grünsein überhaupt, der absolut betrachteten Wesenheit „grün". Das konkrete Grünsein könnte auch nicht sein, und dann wäre es nicht grün. Sein wesenhafter Gegensatz zum „nichtgrün" ist somit nur ein tatsächlicher (physischer), kein transzendenter (metaphysischer), wenn er auch an diesem teilnimmt. Die absolut betrachtete Wesenheit „grün" ist aber transzendent (metaphysisch) wesenhaft dem „nichtgrün" kontradiktorisch entgegen-

[1] Es handelt sich hier nur um ein Beispiel. Die Frage, ob die Sinnesqualitäten sich formell in den Dingen vorfinden, soll damit in keiner Weise berührt werden.

gesetzt und mit ihm unvereinbar, was später eingehend dargetan werden wird.

Die Unvereinbarkeit materieller und formeller kontradiktorischer Gegensätze ist somit nicht schlechthin dieselbe. Jeder materielle kontradiktorische Gegensatz muß aber zurückgeführt werden auf einen formellen kontradiktorischen Gegensatz. So ist z. B. das Blatt nur dadurch unvereinbar mit dem „nichtgrün", weil es durch das Grün, das selbst formell (wesenhaft) dem „nichtgrün" entgegengesetzt ist, bestimmt wird. Sonst wäre eben das Blatt in sich unvereinbar mit dem „nichtgrün", und doch wäre nichts da, womit diese Unvereinbarkeit gegeben wäre. Diese Zurückführung des materiellen kontradiktorischen Gegensatzes auf den formellen, wesenhaften kontradiktorischen Gegensatz ist gerade für die Ableitung des Satzes vom hinreichenden Grunde ausschlaggebend; später wird das gezeigt werden.

Hier sollte nur dargetan werden, was der kontradiktorische Gegensatz in sich besagt, und wie sich der materielle und formelle kontradiktorische Gegensatz voneinander unterscheiden. Der kontradiktorische Gegensatz besagt die Verneinung eines Sachverhaltes (einer Sache). Schließt der Sachverhalt durch sich selbst (wesenhaft) das Kontradiktorium aus, dann haben wir einen formellen kontradiktorischen Gegensatz; ist der Sachverhalt nur in sich unvereinbar mit dem Kontradiktorium, dann waltet ein nur materieller kontradiktorischer Gegensatz ob. Der kontradiktorische Gegensatz ist somit in seiner Eigenart gezeichnet. Kurz soll noch der Unterschied von den anderen Gegensätzen und Nicht-Identitäten angegeben werden, damit die Eigenart des kontradiktorischen Gegensatzes um so schärfer sich hervorhebe.

2. Aristoteles zählt in seinen Schriften außer dem kontradiktorischen Gegensatze noch drei andere eigentliche Gegensätze auf, den privativen, relativen und konträren Gegensatz.

1) Der privative Gegensatz ist der Gegensatz des Mangels (privatio, hier im weiteren Sinne als carentia, „Fehlen") einer Bestimmung in einem Substrate, und dieses Substrates zu der Bestimmung selbst, z. B. des Blinden zu dem ihm mangelnden Augenlichte. Dieser privative Gegensatz kommt dem kontradiktorischen Gegensatze zwar am nächsten, aber die absolute Unvereinbarkeit zwischen dem Substrat,

dem die Bestimmung (das Augenlicht) mangelt, und dieser mangelnden Bestimmung selbst ist nicht da. Ja im Gegenteil, das Substrat schließt die passive Möglichkeit zu dieser Bestimmung und damit die Vereinbarkeit mit dieser Bestimmung in sich. Der Blinde kann auch wieder sehend werden. Der kontradiktorische Gegensatz hingegen ist gerade durch die Unvereinbarkeit der Kontradiktorien gekennzeichnet. Wohl haben wir beim privativen Gegensatz eine Nicht-Identität; aber er ist kein kontradiktorischer Gegensatz, wenn er auch am kontradiktorischen Gegensatz zwischen der Bestimmung und ihrer Verneinung, z. B. „sehen und nicht sehen" teilnimmt. Das Sehen ist vom Blinden nicht aussagbar und darum nicht identisch mit ihm, ihm aber nicht kontradiktorisch entgegengesetzt. Der privative Gegensatz beleuchtet somit den tiefgreifenden Unterschied zwischen Widerspruchsprinzip und dem tautologischen Identitätsprinzip[1].

2) Am klarsten wird dieser Unterschied wohl durch den relativen Gegensatz. Auch hier haben wir es wieder mit letzten Gegebenheiten zu tun. Gemeint sind die eigentlichen Relationen, die sog. Prädikamentalrelationen. Sie besagen nichts anderes als das reine Bezogensein auf einen Terminus (pure respicere terminum). Der Ausdruck Prädikamentalrelation ist nicht ganz zutreffend; er ist historisch begründet. Die Transzendentalrelation soll hier nicht eigens berücksichtigt werden. Ihre Eigenart läßt sich ermitteln aus der Natur der Prädikamentalrelation und der Natur der Bestimmbarkeit, der passiven Potentialität eines Substrates. Aristoteles hat die Relation in ihrem eigentlichen Wesen nicht ganz erfaßt[2]. Es war dem genialen Geiste eines Augustinus[3] vorbehalten, das eigentliche Wesen der Relation durch Analyse der geistigen Bewußtseinsakte, besonders der Selbsterkenntnis und Selbstliebe herauszuarbeiten. Thomas[4] hat dann, fußend auf Augustin, begrifflich scharf die Eigenart der Relation gezeichnet. Nur die Züge sollen hier wiedergegeben werden, die den Unterschied zwischen relativem und kontradiktorischem Gegensatz klar hervortreten lassen. Die Relation in ihrem Wesen besteht im eigent-

---

[1] Das Widerspruchsprinzip ist also auf den privativen Gegensatz zunächst nur anwendbar, soweit er am kontradiktorischen Gegensatz teilnimmt. Indirekt freilich hängt er mit der notwendigen Zurückführung jedes materiellen kontradiktorischen Gegensatzes auf einen formellen kontradiktorischen Gegensatz zusammen, — einer Zurückführung, die von ganz grundlegender Bedeutung ist.

[2] Vgl. A. Horváth O. P., Metaphysik der Relationen (Graz 1914). Er gibt einen geschichtlichen Überblick über die Entwicklung des Relationsproblems.

[3] De Trin. l. 8 sqq. Vgl. Th. Gangauf O. S. B., Des hl. Augustinus spekulative Lehre von Gott dem Dreieinigen (Augsburg 1865).

[4] S. th. 1, q. 28; De pot. q. 8. Klar stellt die Relationen im engsten Anschluß an Thomas dar Kard. L. Billot S. J., De Deo Uno et Trino[3] (Romae 1897) 371 ff.

lichen Bezogensein („esse ad"). Dieses Bezogensein, das eine positive aber nicht absolute Bestimmtheit des bezogenen Seins ist, schließt an sich gar keinen Seinsunterschied von diesem Sein („esse in") in sich. Darauf beruht es, daß der relative Gegensatz, obschon er ein wahrer Gegensatz ist, an sich gar keine Negation des Seins in sich schließt, was sonst bei jedem Gegensatz der Fall ist. Augustinus zeigt das treffend am Akte der Selbsterkenntnis. Das Ich als Subjekt der Selbsterkenntnis ist relativ dem Ich als Objekt der Selbsterkenntnis entgegengesetzt; — es handelt sich um das „Ich" im „Erkanntsein", „in esse cognito", dementsprechend muß auch das Ich als „Subjekt" hier aufgefaßt werden; — als Subjekt ist das Ich nicht Objekt, und als Objekt nicht Subjekt, und doch ist es dasselbe Ich; denn das Sein des Ich als Subjekt ist schlechthin dasselbe Sein wie das Sein des Ich als Objekt. Im Sein negieren sich das Ich als Subjekt und das Ich als Objekt in keiner Weise. Diese relativen Gegensätze sind letzte Gegebenheiten im Sein. Ohne sie wäre die Welt voller Widersprüche. Die angeblichen Antinomien in der Welt, die von so manchen Philosophen, z. B. von Kant, aufgestellt werden, beruhen tatsächlich in erster Linie auf einem Übersehen oder Nichtverstehen der Eigenart des relativen Gegensatzes. Ein Doppeltes ergibt sich aus dem relativen Gegensatz.

a) Das Widerspruchsprinzip muß nicht nur den absoluten, sondern auch den relativen kontradiktorischen Gegensatz berücksichtigen. Schon Plato hat das an einem Beispiel klargemacht. Von Simmias zu sagen, er wäre gleichzeitig klein und groß und damit nicht klein, wäre offenbar ein Widerspruch, aber nur dann, wenn man diese Bestimmungen im absoluten Sinne nimmt. Nimmt man sie dagegen im relativen Sinne, dann bedeuten sie keinen Widerspruch. Simmias ist klein gegenüber Sokrates, groß gegenüber Phädon. Ein Widerspruch wäre nur dann da, wenn man behaupten würde, unter derselben Rücksicht, also Phädon gegenüber, ist Simmias groß und klein[1]. Diesen relativen Widerspruch berücksichtigt auch das Widerspruchsprinzip in der Prägung, die es durch Plato und Aristoteles gefunden.

b) Der relative Gegensatz nimmt zwar teil am relativen kontradiktorischen Gegensatz, an sich aber nicht am absoluten kontradiktorischen Gegensatz; denn an sich schließt er keine Negation des Seins in sich, während im absoluten kontradiktorischen Gegensatze wesensmäßig eine solche enthalten ist. Ferner, wenn der relative Gegensatz auch am relativen kontradiktorischen Gegensatze teilnimmt, so fällt er doch nicht mit ihm zusammen. Die Relation besagt eben nicht nur einen Gegensatz, sondern auch ein Bezogensein von Subjekt und Terminus aufeinander, — ein Bezogensein, das eine Einheit zwischen Subjekt und Terminus bedingt, die bei voller Wahrung der

[1] Plato, Phaedon c. 50, p. 102.

Selbständigkeit und damit wenigstens relativen Nicht-Identität dieser beiden besteht. Wir haben hier somit einen Gegensatz und damit eine Nicht-Identität, die keineswegs eine absolute Unvereinbarkeit besagt, sondern im Gegenteil eine gegenseitige Vereinigung in sich schließt. So hebt gerade der relative Gegensatz den tiefgreifenden Unterschied zwischen dem bloßen Identitätsprinzip und dem Widerspruchsprinzip hervor. Außerdem zeigt gerade er treffend die Unbestimmtheit und damit die wissenschaftliche Unbrauchbarkeit des Identitätsprinzips. Würde das Identitätsprinzip von jedem Dinge die schlechthinnige absolute Identität aussagen, so würde es die unleugbaren Tatsachen relativer Gegensätze leugnen und wäre geradezu falsch. Läßt es aber dahingestellt, ob etwas nur relativ mit sich identisch ist, dann ist es ein völlig unbestimmtes Prinzip und wissenschaftlich unbrauchbar. Das Widerspruchsprinzip hingegen, so wie es von Plato und Aristoteles aufgestellt worden ist und die Grundlage jeder sicheren Wahrheitserkenntnis bildet, berücksichtigt voll und ganz auch die relativen Gegensätze und wird durch sie in seiner Allgemeingültigkeit in keiner Weise beeinträchtigt.

3) Nur kurz sollen noch die anderen Gegensätze erwähnt werden, die sich zum Teil auf die bisher besprochenen Gegensätze zurückführen lassen. Auch sie zeigen, daß kontradiktorischer Gegensatz und Nicht-Identität keineswegs sich decken. Der konträre Gegensatz besteht zwischen Begriffsinhalten (Bestimmungen), die unter einem gemeinsamen höheren Begriff (genus) am weitesten voneinander abstehen; z. B. weiß und schwarz. Im weiteren Sinne gelten auch die dazwischen liegenden Farben als konträr entgegengesetzt. Beim konträren Gegensatz gilt nicht wie beim kontradiktorischen Gegensatz, daß aus der Falschheit des einen die Wahrheit des anderen Teiles folgt. Es kann sein, daß ein Körper weder schwarz noch weiß ist, obschon er die Bestimmbarkeit (Potenz) zu beiden in sich trägt. Ferner kommen die konträr entgegengesetzten Bestimmungen unter allgemeineren Rücksichten miteinander überein, schließen sich also nicht schlechthin gegenseitig aus. So kommen weiß und schwarz unter der Rücksicht der Farbe überein, während die kontradiktorischen Gegensätze sich schlechthin ausschließen[1].

4) Etwas Ähnliches wie vom konträren Gegensatz gilt von dem disparaten Gegensatz, z. B. zwischen „weiß-sein" und „vernünftig-sein". Es handelt sich hier um Bestimmungen, die nach keinem bestimmten Gesetz einander entgegengesetzt sind. Außer den Gegensätzen gibt es noch Nicht-Identitäten, die keinen Gegensatz, wohl aber eine Verschiedenheit bedeuten. Es gilt dies von allen Begriffs-

[1] Wie die konträren Gegensätze letztlich mit der Kontingenz und Begrenztheit des geschaffenen Seins und den mit ihm gegebenen Transzendentalrelationen zusammenhängen, soll hier nicht näher ausgeführt werden.

inhalten (Bestimmungsinhalten), die miteinander vereinbar sind, ohne sich zu decken, z. B. „Sinneswesen" und „vernunftbegabt" (animal rationale). Beide schließen sich begriffsinhaltlich aus, sind also an sich (formell) nicht identisch, und doch sind sie miteinander vereinbar und können demselben Substrat, dem Menschen, zukommen und von ihm ausgesagt werden. Alle diese Verschiedenheiten und Gegensätze zeigen, welch tiefgreifender Unterschied zwischen Nicht-Identität und kontradiktorischem Gegensatz bestehen kann und dementsprechend zwischen Widerspruchsprinzip und dem tautologischen Identitätsprinzip wirklich besteht. Was kontradiktorischer Gegensatz bedeutet, ist somit in sich und im Gegensatz zu den anderen Nicht-Identitäten festgestellt. Was besagt nun das Widerspruchsprinzip selbst?

## III. Der Sinn des Widerspruchsprinzips.

Das Widerspruchsprinzip drückt die absolute Unvereinbarkeit kontradiktorischer Gegensätze in der wirklichen Seinsordnung aus.

1. Es behauptet die Unvereinbarkeit, nicht nur die Nicht-Identität kontradiktorischer Gegensätze und zwar eine a) tatsächliche, b) kategorische (unbedingte) und c) allgemeingültige (transzendente) Unvereinbarkeit. Es ist im Gegensatz zum tautologischen Identitätsprinzip ein Modalsatz, der die innere metaphysische Notwendigkeit ausdrückt, mit der kontradiktorische Gegensätze sich gegenseitig ausschließen.

2. Diese absolute Unvereinbarkeit behauptet das Widerspruchsprinzip von allen kontradiktorischen Gegensätzen, den materiellen und formellen kontradiktorischen Gegensätzen, wenn auch ihrer Natur entsprechend in durchaus verschiedener Weise. Aristoteles sagt nicht: „Es ist unmöglich, daß ein und dasselbe sei und nicht sei"; sondern er sagt: „Es ist unmöglich, daß ein und dasselbe einem und demselben in einer und derselben Beziehung zugleich zukomme und nicht zukomme." Dadurch werden alle kontradiktorischen Gegensätze berücksichtigt, freilich ihrer Natur entsprechend in verschiedener Weise. Das Identitätsprinzip berücksichtigt hingegen in keiner Weise diese Unterschiede. Es ist darum, wie bereits gezeigt, ein durchaus unbestimmtes und damit nichtssagendes Prinzip. Würde man es als ein in sich völlig bestimmtes Prinzip auffassen, so wäre es, wie ebenfalls gezeigt worden ist, geradezu ein falscher Satz.

3. Die Unvereinbarkeit kontradiktorischer Gegensätze gilt von der wirklichen Seinsordnung. Jede weitere Gültigkeit des Widerspruchsprinzips ist auf seine absolute Gültigkeit in der wirklichen Seinsordnung zurückzuführen.

4. Das Widerspruchsprinzip behauptet einschließlich (implicite), daß alle materiellen kontradiktorischen Gegensätze zurückgeführt werden müssen auf formelle, wesenhafte kontradiktorische Gegensätze, letztlich auf den formellen kontradiktorischen Gegensatz zwischen „wirklich-sein" (actu esse verbaliter spectatum) und „nicht-sein" [1]. In dieser notwendigen Zurückführung aller kontradiktorischen Gegensätze auf die wesenhaften kontradiktorischen Gegensätze liegt einschließlich (implicite) der Satz vom hinreichenden Grunde mitausgesprochen. Daß alle die aufgezählten Rücksichten notwendig zum Inhalt des Widerspruchsprinzips gehören und diesen Inhalt ausmachen, ergibt sich zwingend aus der Eigenart des Widerspruchsprinzips als der letzten, unzurückführbaren, absolut notwendigen Grundlage jeder absolut sichern Wahrheitserkenntnis. Mit dem Widerspruchsprinzip steht und fällt jede sichere Erkenntnis. Im einzelnen soll das im folgenden Abschnitt erhärtet werden.

## IV. Die objektiv-transzendente Gültigkeit des Widerspruchsprinzips.

Die Transzendenz des Widerspruchsprinzips in ihrem vollsten Sinne umfaßt alle Teilrücksichten, die wir als zum Inhalt des Widerspruchsprinzips gehörig entwickelt haben. Zunächst ist

---

[1] Man beachte hier den Unterschied zwischen „Ens nominaliter sumptum" (Dingsein) und „actu esse verbaliter spectatum" (das „Wirklichsein" seinem Seinsgehalt nach) und „esse copulae" (die bloße „Tatsächlichkeit" des Seins), wie ihn Thomas dargelegt hat In 1 Sent. dist. 33, q. 1, a. 1 ad 1: „Sciendum est, quod esse dicitur tripliciter. Uno modo dicitur esse ipsa quidditas vel natura rei, sicut dicitur, quod definitio est oratio significans, quid est esse; definitio enim quidditatem rei significat. Alio modo dicitur esse ipse actus essentiae, sicut vivere, quod est esse viventibus, est animae actus; non actus secundus, qui est operatio, sed actus primus. Tertio modo dicitur esse, quod significat veritatem compositionis in propositionibus, secundum quod est dicitur copula; et secundum hoc est in intellectu componente et dividente quantum ad sui complementum; sed fundatur in esse rei, quod est actus essentiae."

es die tatsächliche Unvereinbarkeit kontradiktorischer Gegensätze, die vom Widerspruchsprinzip behauptet wird. Worauf beruht sie?

Gehen wir aus von einer unmittelbar erfaßten Erfahrungsgegebenheit, z. B. einem unmittelbar bewußten Erkenntnisakt oder einem unmittelbar erlebten Bewußtseins-Phänomen, wie z. B. dem Phänomen einer Oase in der Wüste, wobei dahingestellt bleibt, ob es sich um eine wirklich gesehene Oase oder eine Fata Morgana oder eine Halluzination handelt. Was ist erforderlich, daß der Verstand die unmittelbare Erfahrungsgegebenheit mit absoluter Sicherheit erfasse?

Schon früher wurde dargetan, daß man im intellektuellen Akte, abgesehen vom erfaßten Gegenstande, den eigentlichen Denkakt und das innere Wort unterscheiden kann[1]. In diesem innern Worte (species expressa) wird der Gegenstand dargestellt, ähnlich wie ein Gegenstand in seinem Spiegelbilde, das gesehen wird, ohne daß man etwas vom Spiegel selbst bemerkt. Der im innern Worte dargestellte Gegenstand wird nun bewußt erfaßt durch den eigentlichen Erkenntnisakt als Akt. Es ist aber auch möglich, daß dieser Bewußtseinsakt den Gegenstand unmittelbar in sich erfaßt, nämlich dann, wenn er unmittelbar dem Bewußtsein gegeben ist. Das ist der Fall bei allen unmittelbar erlebten Bewußtseinstatsachen, wie z. B. den intellektuellen Erkenntnisakten selbst. Zu diesen Bewußtseinstatsachen gehören auch die oben beschriebenen unmittelbar erlebten Bewußtseins-Phänomene. Hier ist das innere Wort kein Spiegelbild des erkannten Gegenstandes, sondern das unmittelbare „Erfaßtwerden" und dementsprechend „Ausgedrücktsein" der unmittelbar gegebenen Bewußtseinstatsache durch den Bewußtseinsakt und in ihm. Wäre das nicht der Fall, dann hätten wir in der Erkenntnis einen Rückgang in das Unendliche (processus in infinitum) und würden nie etwas erkennen; nicht einmal der Schein der Erkenntnis wäre möglich. Gleichwohl genügt das unmittelbare Erfassen eines Gegenstandes nicht zur sichern Wahrheitserkenntnis. Auch in der sinnlichen Erkenntnis werden die Bewußtseins-Phänomene un-

[1] Vgl. diese Zeitschrift 1 (1926) 204 ff.

mittelbar bewußt erfaßt, und doch gibt es in ihr keine Wahrheitserkenntnis, keine untrügliche Sicherheit. Zur sichern Wahrheitserkenntnis genügt nicht nur das unmittelbare Erfassen eines Gegenstandes, eines Bewußtseins-Phänomens, sondern das unmittelbare Erfaßtsein des Gegenstandes muß selbst im Erkenntnisakt bewußt werden. Der Bewußtseinsakt muß nicht nur dem Gegenstande unmittelbar angeglichen sein, sondern auch dieser seiner unmittelbaren Angleichung an das Objekt unmittelbar sich selbst bewußt sein. Das ist nur im intellektuellen Bewußtsein möglich. Der intellektuelle Bewußtseinsakt kehrt vollkommen in sich selbst zurück und erfaßt so in sich selbst sein unmittelbares Angeglichensein an den unmittelbar gegebenen Gegenstand. Dadurch erkennt er den Gegenstand, so wie er in sich ist, als unmittelbar von sich selbst erfaßt. Der unmittelbar gegebene Gegenstand als solcher, das seiende Objekt als „wirklich seiend" wird so unmittelbar in sich erkannt. Der Verstand erkennt nicht nur eine phänomenale Realität, sondern die Realität des Bewußtseins-Phänomens und seines Erkenntnisaktes selbst. Er erfaßt das „Wirklichsein" als solches, das Sein als Sein. Mit diesem unmittelbaren Erfassen des „Wirklichseins" als solchen ist auch die Irrtumsmöglichkeit ausgeschlossen; denn der Irrtum besteht in der Nichtübereinstimmung des Erkenntnisinhaltes mit dem Gegenstande, wie er in sich ist. Das vollkommene Zurückkehren des Verstandes in sich selbst und damit das Erfassen des unmittelbar gegebenen Gegenstandes, wie er in sich ist, macht aber eine Nichtübereinstimmung schlechthin unmöglich. Es befähigt somit den Verstand zur absolut sichern Wahrheitserkenntnis [1]. Diese schließt nun

[1] Vgl. Aug., De Trin. l. 10, c. 10, n. 14; l. 14, c. 4, n. 7; l. 15, c. 12, n. 21; De civ. Dei l. 11, c. 26; De beata vita c. 2, n. 7 14; Soliloq. l. 2, c. 1, n. 1; De lib. arb. l. 2, c. 3, n. 7; De vera relig. c. 39, n. 72 u. a.; S. Thom., De verit. q. 1, a. 9 (vgl. Schol 1 [1926] 208 215 465 f. Nr 307); Liber de causis c. 14 (vgl. O. Bardenhewer, Die pseudoaristotelische Schrift „Über das reine Gute" [Liber de causis], Freiburg 1882); Στοιχείωσις θεολογική c. 43 83 186; J. Kleutgen S. J., Philosophie der Vorzeit I² (Innsbruck 1878) 166 ff. 429 464. Kleutgen sieht im Anschluß an Thomas, der selbst hierin von Augustinus und dem Liber de causis abhängig ist, in der Eigenart des intellektuellen Bewußtseins, vollkommen in sich selbst zurückzukehren, die Quelle jeder sichern Wahrheitserkenntnis.

die tatsächliche, kategorische und transzendente Unvereinbarkeit kontradiktorischer Gegensätze in sich, so wie sie das Widerspruchsprinzip ausdrückt[1].

1. Mit der absolut sichern Erkenntnis einer unmittelbar gegebenen Erfahrungstatsache ist zunächst die tatsächliche Unvereinbarkeit des Seins dieser Erfahrungstatsache mit dem Nichtsein gegeben. Würde nämlich das Sein der unmittelbar erfaßten Erfahrungstatsache jetzt, wo es ist, nicht unvereinbar sein mit dem Nichtsein, dann wäre die Möglichkeit nicht ausgeschlossen, daß es auch gleichzeitig nicht sei, die Möglichkeit, daß es wirklich in sich unmittelbar von mir erfaßt werde, und dabei gar nicht sei. Das ist aber dadurch ausgeschlossen, daß die Erfahrungstatsache als „wirklichseiend", so wie sie in sich ist, unmittelbar von mir erfaßt wird.

Mit dem unmittelbar erfaßten „Wirklichsein" einer Gegebenheit, das deren Nichtsein wenigstens tatsächlich schlechthin ausschließt, wird auch das „Sosein" dieser Gegebenheit erfaßt, aber zunächst, wie Moore sagt, unanalysiert[2]. „Das eigentliche Wahrnehmungsurteil", sagt Fröbes[3], „besagt nur die Existenz des in der Wahrnehmung unmittelbar Dargestellten, ohne Vergleich mit andern Gegenständen, ohne Einordnung in eine Klasse, ja selbst ohne Benennung. Es ist deshalb kaum sprachlich auszudrücken." Man kann es eigentlich nur mit den Worten ausdrücken: „das (darauf hinweisend) ist." In der analysierenden Wahrnehmung, wie Moore[4] sie nennt, werden dann die Wahrnehmungsgegenstände unter bestimmten Rücksichten aufgefaßt. Damit ist der materielle und wenigstens tatsächliche formelle kontradiktorische Gegensatz gegeben, sowie wir ihn bereits in seiner Eigenart und seinem gegenseitigen Wechselverhältnis gekennzeichnet haben[5]. In den

---

[1] Die im vorigen Kapitel angeführten ersten drei Punkte werden hier gleichzeitig erörtert, aber in der Weise, daß zunächst ihre tatsächliche, dann ihre kategorische und endlich ihre transzendente Gültigkeit dargetan wird. Der vierte Punkt, die notwendige Zurückführung der materiellen kontradiktorischen Gegensätze auf die formellen, wird dann eigens behandelt.

[2] Vgl. S. 6 Anm. 2.

[3] J. Fröbes a. a. O. I 435.

[4] Vgl. S. 6 Anm. 2.

[5] Vgl. S. 6 ff.

unmittelbaren Relationswahrnehmungen[1] erfassen wir relative kontradiktorische Gegensätze, wie wir sie an einem Beispiele aus Platos Dialog „Phädon" veranschaulicht haben[2].

2. Aber nicht nur die tatsächliche Unvereinbarkeit, sondern auch die kategorische, in sich unbedingte Unvereinbarkeit kontradiktorischer Gegensätze wird in den ersten intellektuellen Wahrnehmungen erfaßt. Worin besteht der Unterschied zwischen hypothetischer und kategorischer Notwendigkeit und dementsprechender Unvereinbarkeit? Diesen Unterschied kann man sich an bedingt-zukünftigen Vorgängen klarmachen. Nach dem Gravitationsgesetz muß ein Stein, den ich in der Hand halte, zu Boden fallen, wenn ich ihn loslasse. Diese Notwendigkeit ist aber keine kategorische. Sie ist nur bedingungsweise unvereinbar mit dem Kontradiktorium. Wirkt Gott ein Wunder, so wird der Stein nicht fallen. Nur unter der Bedingung, daß Gott kein Wunder wirkt, wird der Stein fallen. Aus der hypothetischen Unvereinbarkeit mit dem Kontradiktorium folgt noch nicht die tatsächliche Unvereinbarkeit. Sie kann unter bestimmten Bedingungen verhindert werden. „Condicio nil ponit in esse", heißt darum ein alter Satz der Logik. Bedingungssätze können nichts mit absoluter Sicherheit vom wirklichen Sein aussagen. Ist dagegen die Bedingung, von der das Eintreten eines Tatbestandes abhängt, erfüllt, dann ist mit Notwendigkeit der Tatbestand gegeben; wirkt Gott z. B. kein Wunder, dann wird absolut sicher der Stein fallen.

Die mit dem erfaßten Wirklich-sein einer Erfahrungstatsache gegebene Unvereinbarkeit mit dem Nichtsein ist somit eine kategorische, eine in sich unbedingte. Sonst wäre eben auch die bloß tatsächliche Unvereinbarkeit mit dem Nichtsein aufgehoben; dann könnte nämlich unter irgend einer Bedingung das Wirklichsein gleichzeitig nicht sein. Daß das unmöglich ist, ist bereits dargetan. Darum ist das Wirklichsein einer

---

[1] Vgl. Alfr. Brunswig, Das Vergleichen und die Relationserkenntnis (Leipzig 1910); J. Fröbes a. a. O. I 456. Siehe auch G. Katona, Psychologie der Relationserfassung und des Vergleichens (Leipzig 1924) und die Besprechung Schol 1 (1926) 598 ff.

[2] Vgl. S. 15.

unmittelbar erfaßten Tatsache kategorisch, unbedingt, unvereinbar mit dem Nichtsein. Es ist eine so unbedingte Notwendigkeit und Unvereinbarkeit, daß sie auch durch Gottes Allmacht nicht aufgehoben werden kann. Gerade diese unbedingte Notwendigkeit drückt das Widerspruchsprinzip aus. Diese kategorische Notwendigkeit wurde in der rationalistischen Philosophie bei den kontingenten Wesen ganz übersehen, was für die Ableitung des Satzes vom hinreichenden Grunde und des Kausalgesetzes von weittragender Bedeutung ist. Gewiß haben die kontingent-existierenden Wesen nicht durch sich, wesenhaft, die kategorische Notwendigkeit des Seins. Daraus folgt aber nicht, daß sie nicht in sich (materiell) kategorisch dem Nichtsein entgegengesetzt sind. Ein Beispiel möge das veranschaulichen. Unter Voraussetzung des Vitalismus lebt die Materie einer Pflanze ganz durch das Leben des die Materie informierenden Lebensprinzips. Bis zum letzten Tüpfelchen ihres Seins ist die Pflanzenmaterie lebend. Als wirklich informiert kann auch durch Gottes Allmacht die Pflanzenmaterie nicht nicht leben; sie ist in sich kategorisch, unbedingt lebend. Aber sie lebt nicht durch sich unbedingt; nur in sich ist sie unbedingt lebend; denn sie lebt nur dann, wenn die Bedingungen, von denen ihr Leben abhängt, erfüllt sind, wenn sie informiert ist durch ein Lebensprinzip, das (physisch) durch sich selbst lebt. Ähnlich verhält es sich beim kontingent-existierenden Sein. Es ist zwar nicht durch sich unbedingt dem Nichtsein entgegengesetzt und mit ihm unvereinbar, eben weil es kontingentes Sein ist, aber in sich ist es ebenso unbedingt dem Nichtsein entgegengesetzt, wie die tatsächlich informierte Pflanze unbedingt lebt; sonst könnte eben unter irgend einer Bedingung ein existierendes Ding gleichzeitig auch nicht existieren. So erfassen wir die unmittelbar gegebenen Erfahrungstatsachen als in sich unbedingt mit dem Nichtsein unvereinbar. Ob sie nun auch durch sich oder nur in sich kategorisch dem Nichtsein entgegengesetzt sind, bedarf einer eigenen Untersuchung.

3. Die kontradiktorischen Gegensätze sind in der Seinsordnung tatsächlich und unbedingt (kategorisch) unvereinbar. Ihre Unvereinbarkeit ist aber nicht nur eine tatsächliche

und unbedingte, sondern vor allem eine transzendente, allgemeingültige. Hier zeigt sich am meisten der tiefgreifende Unterschied zwischen dem Widerspruchsprinzip und dem tautologischen Identitätsprinzip. Bevor wir die Transzendenz des Widerspruchprinzips selbst untersuchen, soll zunächst festgestellt werden, in welchem Sinne das Wirklichsein einer unmittelbar erfaßten Erfahrungstatsache transzendent dem Nichtsein entgegengesetzt ist.

1) Dieser transzendente kontradiktorische Gegensatz zwischen dem Wirklichsein und dem Nichtsein wird zunächst nur einschließlich (implicite) determiniert (bestimmt), ausdrücklich (explicite) nur indeterminiert erkannt.

a) Was besagt zunächst der indeterminiert transzendente Gegensatz zwischen Sein und Nichtsein? Er besagt einen absoluten, uneingeschränkten Gegensatz, einen Gegensatz, der unter keiner Bedingung durch irgend eine Rücksicht irgendwie eingeschränkt oder aufgehoben werden kann, so daß es schlechthin nichts geben kann, was den Gegensatz zwischen dem Wirklichsein als Sein und dem Nichtsein irgendwie aufheben könnte. Nicht ist damit gesagt, daß das Wirklichsein einer Erfahrungstatsache durch sich, formell (jedenfalls nicht adäquat durch sich), in dieser Weise dem Nichtsein entgegengesetzt ist. Es genügt, daß es materiell, in sich transzendent kontradiktorisch in der angegebenen Weise mit dem Nichtsein unvereinbar ist. Außerdem behaupten wir nur, daß dieser Erfahrungstatsache dieser kontradiktorische Gegensatz zukommt, weil und soweit ihr das Wirklichsein zukommt und von ihr aussagbar ist, nicht weil ihr diese oder jene kontingente und begrenzte Wesenheit zukommt, wobei wir zunächst ganz dahingestellt sein lassen, ob diese Wesenheit schlechthin mit ihrem Wirklichsein zusammenfällt oder irgendwie objektiv von ihr verschieden ist[1]. Wie läßt sich nun dieser transzendente

[1] Man beachte hier, daß „Sein" in dreifacher Bedeutung verstanden werden kann, wie bereits S. 18 in Anm. 1 dargetan worden. Der transzendente Gegensatz zum „Nichtsein" wird nur vom „Wirklichsein" (actu esse verbaliter spectatum) behauptet, vom „Dingsein" (ens nominaliter sumptum) nur insoweit, als es durch das „Wirklichsein" verwirklicht ist. Ein objektiver Unterschied zwischen „Wirklichsein" und „Dingsein" (Dasein und Wesenheit) liegt auch dann vor, wenn eine distinctio virtualis

kontradiktorische Gegensatz zwischen dem Wirklichsein einer unmittelbar erfaßten Erfahrungstatsache und dem Nichtsein kritisch erhärten?

Wir gehen hierbei von der Natur der sichern Wahrheitserkenntnis[1] aus, wie wir sie bereits aus dem Erfassen einer unmittelbar gegebenen Erfahrungstatsache ermittelt haben. Aus ihr ergibt sich die transzendente Unvereinbarkeit von „Sein" und „Nichtsein" in dem oben gezeichneten Sinne. In doppelter Weise kann man diese Folgerung erhärten, zunächst mehr indirekt.

Gäbe es zwischen Sein und Nichtsein etwas Drittes, so würde aus der Verneinung des Seins nicht folgen, daß es nicht sei, und aus der Verneinung seines Nichtseins nicht folgen, daß es sei. Infolgedessen wäre die Möglichkeit nicht ausgeschlossen, daß ein Ding, soweit es ist, auch nicht sei, und soweit es nicht ist, auch sei, d. h. jede sichere Wahrheitserkenntnis wäre unmöglich, auch die Erkenntnis der bloßen Tatsächlichkeit einer unmittelbar erfaßten Gegebenheit, und der absolute Skeptizismus wäre die notwendige Folge. Also in dem intellektuellen Erfassen irgend einer unmittelbar gegebenen Erfahrungstatsache wird bereits der transzendente Gegensatz zwischen „Sein und Nichtsein" unmittelbar miterfaßt, der Gegensatz, der im Satze vom ausgeschlossenen Dritten seinen treffenden Ausdruck findet; ja der Verstand kann überhaupt nichts sicher erfassen, ohne den absoluten transzendenten Gegensatz zwischen „Sein und Nichtsein" mitzuerfassen. Mit ihm steht und fällt jede sichere Wahrheitserkenntnis. Denselben Gedanken drückt mehr positiv Aristoteles[2] aus in seiner Erörterung des Satzes vom ausgeschlossenen Dritten. Sein Beweisverfahren ist freilich so

---

intrinseca zwischen ihnen obwaltet. Dieser Unterschied wurde bereits in dieser Zeitschrift gekennzeichnet 1 (1926) 190 213.

[1] Die Natur der sichern Wahrheitserkenntnis, nicht ihre Erfüllung, ließe sich auch aus der Natur des unüberwindbaren Wahrheitsstrebens, wie es sich in jeder Seele äußert, ermitteln. Vgl. Aristoteles, 1 Metaph. c. 1 (Fr. Sladeczek S. J., Die erkenntniskritischen Grundlagen des kosmologischen Gottesbeweises: StimmZeit 99 [1920] 429); Aug., De lib. arb. l. 2, c. 9; De civ. Dei l. 8, c. 3; l. 19, c. 1 u. a.

[2] 4 Metaph. c. 7.

aphoristisch, daß man den eigentlichen Beweisgrund mehr herauslesen muß. Sehr klar hat ihn der hl. Thomas in seinem Kommentar zu dieser Stelle herausgeschält: Falsch ist, zu sagen, das Seiende sei nicht oder das Nichtseiende sei, wahr dagegen, das Seiende sei und das Nichtseiende sei nicht. Wer also sagt, etwas sei, sagt entweder etwas Wahres oder Falsches; denn entweder stimmt seine Aussage mit der Wirklichkeit überein, oder sie stimmt nicht überein; stimmt sie überein, dann ist die Sache wirklich so, wie es behauptet wird, und die Behauptung ist wahr; stimmt sie nicht überein, dann ist die Behauptung falsch, und es ist in Wirklichkeit nicht so, wie es behauptet wird. Entsprechend gilt dasselbe, wenn einer sagt, etwas sei nicht. Wer also sagt, etwas sei, sagt notwendig etwas Wahres oder etwas Falsches; das wäre aber unmöglich, wenn es zwischen kontradiktorischen Gegensätzen ein Drittes gäbe; d. h. wenn „Sein" und „Nichtsein" sich nicht schlechthin und damit transzendent ausschließen würden in dem oben gezeichneten Sinne[1].

b) Aus dieser Transzendenz folgt wie von selbst der absolute Gegensatz zwischen „Sein" und „Nichtsein" für die ganze Seinsordnung, mit andern Worten, der Verstand erkennt einschließlich (implicite) den transzendenten Gegensatz zwischen „Sein" und „Nichtsein" als positiv gültig für die ganze Seinsordnung, er erkennt die Unvereinbarkeit kontradiktorischer Gegensätze als determiniert transzendent, als positiv allgemeingültig. Damit wird freilich noch nicht erkannt, wie weit das Reich des Seins reicht; es wird noch nicht positiv und ausdrücklich erkannt, daß das Reich des Seins über die unmittelbar gegebene Erfahrungswelt sich hinauserstreckt[2]. Aus der positiven Transzendenz des Seins ergibt sich nur, daß, soweit das Reich des Seins reicht, die schlechthinnige Unvereinbarkeit von „Sein" und „Nichtsein" absolut notwendig ist, d. h. um es konkret auszudrücken, daß auch Gott für das ganze

[1] In 4 Metaph. lect. 16.

[2] Daß das Reich des Seins sich über die unmittelbar gegebene Erfahrungswelt hinausstreckt, muß erst aus der Kontingenz der Erfahrungswelt und der notwendigen Zurückführung aller materiellen kontradiktorischen Gegensätze auf die formellen erwiesen werden.

Reich des Seins den Gegensatz zwischen „Sein" und „Nichtsein" nicht aufheben kann. Deshalb kann Gott das Geschehene nicht ungeschehen machen, und das, was hier und jetzt wahr ist, ist nicht nur für hier und jetzt, sondern für immer und ewig wahr, mit andern Worten, der Relativismus ist absolut unmöglich. Umgekehrt folgt, daß die kontingenten Dinge nicht deswegen auch nicht sein können, weil sie wirklich seiend sind, sondern deswegen, weil sie kontingentes und begrenztes Sein sind, wobei der bereits dargelegte Unterschied von „Wirklichsein" (actu esse verbaliter spectatum) und „Dingsein" (ens nominaliter sumptum) zu beachten ist[1]. Endlich folgt aus der positiven Transzendenz des Seins als Seins, daß jedes Ding unter der Rücksicht des „Wirklichseins" in positiv transzendentalen Beziehungen zum ganzen Reiche des Seins steht.

Der determiniert transzendente Gegensatz zwischen „Sein" und „Nichtsein" läßt sich in zweifacher Weise erhärten. Er ist $1^0$ eine notwendige Folge des indeterminiert erfaßten schlechthinnigen Gegenstandes zwischen „Sein" und „Nichtsein", den wir bereits erwiesen haben, und $2^0$ ergibt er sich notwendig aus der innern Unmöglichkeit des Relativismus.

$1^0$ „Sein" und „Nichtsein" sind als solche unter keiner Rücksicht und unter keiner Bedingung vereinbar, wie es bereits erwiesen worden ist; d. h. es kann keine Rücksicht geben, für die dieser Gegensatz nicht gilt und die diesen Gegensatz aufheben könnte. Der Satz vom ausgeschlossenen Dritten spricht das ausdrücklich aus.

Wäre nun das Sein eines Dinges als solches nicht transzendent, d. h. allgemeingültig für die ganze Seinsordnung mit dem „Nichtsein" unvereinbar, dann müßte es eine Rücksicht oder überhaupt etwas geben, wofür der schlechthinnige Gegensatz zwischen „Sein" und „Nichtsein" nicht gelten würde, und wodurch folgerichtig dieser Gegensatz aufgehoben würde.

Das ist aber, wie bereits dargetan, schlechthin unmöglich und würde selbst das Erfassen der bloßen Tatsächlichkeit einer unmittelbar gegebenen Erfahrungstatsache unmöglich machen.

---

[1] Vgl. S. 18 Anm. 1 und S. 24 Anm. 1.

Also ergibt sich aus dem schlechthinnigen Gegensatz zwischen „Sein" und „Nichtsein" die positive Transzendenz, d. h. die Allgemeingültigkeit dieses Gegensatzes und aller kontradiktorischen Gegensätze für das ganze Reich des Seins[1].

2° Wahrheit besteht in der Übereinstimmung der Erkenntnis mit dem Objekte, wie es in sich ist; dies schließt somit ein Normiertsein der Erkenntnis durch das Objekt in sich. Bestünde nun der Relativismus zu Recht, so müßte ein und dasselbe Objekt hier und jetzt sein und nicht sein, da es zwei einander kontradiktorisch entgegengesetzte Behauptungen in gleicher Weise normieren würde, die gleich wahr wären.

Damit würde aber selbst die bloß tatsächliche Unvereinbarkeit von „Sein" und „Nichtsein" fallen.

Also schließt das Erfassen einer unmittelbar gegebenen Erfahrungstatsache (implicite) das Erfassen des schlechthinnigen Gegensatzes zwischen „Sein" und „Nichtsein" in seiner Allgemeingültigkeit für die ganze Seinsordnung in sich, d. h. die positive Transzendenz aller kontradiktorischen Gegensätze.

2) Mit und in dem transzendenten Gegensatz des Seins einer unmittelbar erfaßten Erfahrungsgegebenheit zum „Nichtsein" ist auch die transzendente Gültigkeit des Widerspruchsprinzips als Prinzips gegeben, d. h. alles, was ist und sein kann, ist

---

[1] Die positiv determinierte Transzendenz des Seins und damit der Wesenheiten überhaupt erkennen wir nicht rein positiv, sondern aus dem Gegensatz des Seins als Seins zur Begrenztheit des unmittelbar in der Erfahrung gegebenen Seins. Es hängt dies zusammen mit der Unvollkommenheit des menschlichen Verstandes, der die Wesenheiten durch Abstraktion erkennt im Gegensatz zum Engelsverstande, der die Wesenheiten anschaulich erkennt und darum aus den Wesenheiten auch ihre Determinationen (vgl. S. 3 Anm. 3). Der Kern unserer Wesenserkenntnis ist freilich auch positiv. Das indeterminierte Erfassen des Seins als Seins und der Seinsvollkommenheiten als solcher (perfectiones simplices) ist positiv. Das vollkommene Zurückkehren des intellektuellen Bewußtseins in sich selbst befähigt unsern Verstand dazu (vgl. S. 19 ff.). So kann Thomas sagen: „Ipsum esse absolute consideratum infinitum est" (C. gent. l. 1, c. 43), d. h. das Sein als Sein besagt aus sich (in sua ratione formali) keinerlei Beschränkung, wenn es auch in sich begrenzt sein kann durch die kontingente singuläre Wesenheit (vgl. S. 18 Anm. 1; S. 24 Anm. 1; S. 27 Anm. 1). Nach Thomas kann man darum das intellektuelle Erfassen des Seins als Seins und der Seinsvollkommenheiten als solcher (perfectiones simplices) und folgerichtig der absolut betrachteten Wesenheiten überhaupt eine abstraktive Intuition nennen. Vgl. De verit. q. 15, a. 1c und ad 7; q. 1, a. 12 u. a.

und kann nur insoweit sein, als das Sein von ihm aussagbar ist; es folgt dies unmittelbar aus dem schlechthinnigen Gegensatz vom „Sein" als „Sein" zum „Nichtsein". Das Widerspruchsprinzip ist somit ein metaphysisches Seinsgesetz, das für jedes auch nur mögliche und denkbare Sein absolut gültig ist, ein metaphysisches Seinsgesetz, das für das ganze Reich des Seins ausnahmslos gilt.

Freilich ist damit nicht gesagt, daß jedes Sein adäquat durch sich und damit formell, wesenhaft, mit dem „Nichtsein" unvereinbar ist. Es genügt, daß es materiell, in sich, dem „Nichtsein" kontradiktorisch entgegengesetzt ist, was die absolute Möglichkeit nicht ausschließt, daß es auch nicht sein könnte. Die entgegengesetzte Ansicht würde geradezu zur Aufhebung des Widerspruchsprinzips führen. Sie ist entweder ein ontologischer Monismus (Pantheismus), der am folgerichtigsten von den Eleaten durchgeführt worden ist, insbesondere von Parmenides und seinem Schüler Melissos[1], oder ein absoluter Pluralismus, wie ihn die atomistischen Systeme[2] vertreten oder die konzeptualistisch-rationalistischen Systeme des 17. und 18. Jahrhunderts, am folgerichtigsten die Monadenlehre Leibniz'[3]. Seine Gotteslehre steht freilich damit im Widerspruch; doch ist sie infolge der Monadenlehre deistisch[4].

Am konsequentesten führt der ontologische Pantheismus des Parmenides und Milessos[5] die Annahme durch, daß jedes Sein adäquat durch sich formell dem „Nichtsein" kontradiktorisch entgegengesetzt ist. Zwingend ergibt sich daraus, daß es nur ein einziges, absolutes, schlechthin notwendiges, unentstandenes, unvergängliches, ewiges, unteilbares, schlechthin unveränderliches Sein geben kann. Insbesondere ist eine Mehrheit des Seins unmöglich. Denn gäbe es mehreres Sein, so würde dieses, da das eine nicht das andere ist, ebenfalls durch ein Sein sich unterscheiden und so im Gegensatz zum Satz vom ausgeschlossenen Dritten das „Sein" als „Sein" das „Sein" selbst verneinen. Oder aber es würde sich durch ein schlechthinniges „Nichtsein" unterscheiden, und dann wäre das „Wirklichsein" mit dem „Nichtsein" nicht mehr absolut unvereinbar und das Widerspruchsprinzip und jede wahre Wahrheitserkenntnis wären unmöglich. Dieser konsequente Monismus steht aber mit allen Erfahrungstat-

---

[1] H. Diels a. a. O. I[2] 113 ff. 135 ff. Von späteren Systemen käme vor allem der Monismus Spinozas in Betracht.

[2] Leukippos (Diels a. a. O. 342 ff.); Demokrit (Diels a. a. O. 350 ff.); L. Büchner, Kraft und Stoff (Frankfurt 1855, [21]1904) u. a.

[3] Vgl. La monadologie 1714.

[4] Vgl. Brief an Arnauld vom 9. Oktober 1687.

[5] Diels a. a. O. 113 ff. 135 ff.

sachen, aus und in denen wir allein zur Wahrheitserkenntnis kommen, in schreiendstem Widerspruch und fällt darum, um den Skeptizismus zu überwinden, selbst in den absoluten Skeptizismus.

Der absolute Pluralismus sucht zwar den Tatsachen gerecht zu werden, kennt eine Vielheit des Seins, veränderliches, abhängiges Sein usw. an, ja gibt sogar, wie die Rationalisten, kontingentes Sein zu, verfällt aber aus den angeführten Gründen in innere Widersprüche, indem er einerseits am formell-transzendenten Gegensatz jedes Seins zum „Nichtsein" festhält, andererseits alles leugnet, was mit diesem transzendenten Gegensatz gegeben ist, insbesondere den Satz vom ausgeschlossenen Dritten, wie es sich zwingend aus den Erwägungen des Parmenides ergibt[1]. Folgerichtig wäre es dann, mit Heraklit das Widerspruchsprinzip überhaupt zu leugnen[2]. Damit sind wir aber dem absoluten Skeptizismus rettungslos preisgegeben. Es kann also unmöglich jedes Sein adäquat durch sich selbst dem „Nichtsein" transzendent entgegengesetzt sein. Auf Allgemeingültigkeit kann darum nur die Prägung des Widerspruchsprinzips Anspruch machen, die sowohl den materiellen wie formellen kontradiktorischen Gegensatz in ihrem Wechselverhältnis berücksichtigt, die Prägung, die das Widerspruchsprinzip im Anschluß an Plato durch Aristoteles gefunden hat und die auch grundlegend war für die patristisch-scholastische Philosophie.

Der Vollständigkeit halber wären noch die positivistischen und empiristischen Systeme zu erwähnen, die in anderer Weise den Unterschied zwischen materiellem und formellem Gegensatz leugnen. Nach ihnen — es ist dies vor allem die Grundvoraussetzung der ganzen Kritik der reinen Vernunft Kants, die insofern positivistisch ist, als sie jede noumenale, jede wesenhafte Erkenntnis leugnet[3] — sind die erlebten Erfahrungstatsachen schlechthin unter jeder Rücksicht kontingentes Sein. Die Unvereinbarkeit mit dem „Nichtsein" käme ihnen also überhaupt nicht zu. Das ist aber gleichbedeutend mit der Leugnung des transzendenten Gegensatzes zwischen „Sein" und „Nichtsein" überhaupt. Damit wäre, wie bereits eingehend gezeigt worden ist, jede absolut sichere Wahrheitserkenntnis schlechthin unmöglich. Jeder Positivismus ist darum nichts anderes als eine andere Form des absoluten Skeptizismus. Treffend sagt demgegenüber Thomas: „Nichts ist so kontingent, daß sich in ihm nichts Notwendiges fände. Diese Notwendigkeit in allen Dingen ist zurückzuführen auf den Wesensgrund der Dinge"[4].

---

[1] Daß Leibniz notwendig zur Leugnung des Satzes vom ausgeschlossenen Dritten kommen muß, hat neuerdings treffend dargetan H. Pichler, Vom Wesen der Erkenntnis (Erfurt 1926); vgl. die Besprechung dieser Schrift am Ende dieses Heftes. [2] Vgl. S. 9 Anm. 1.

[3] Werke III (Berlin 1904) 28 ff.; IV (1903) 17 ff. Vgl. diese Zeitschrift 1 (1926) 579.

[4] S. th. 1, q. 86, a. 3; vgl. diese Zeitschrift 1 (1926) 201 ff.

Das Widerspruchsprinzip bedeutet also eine Überwindung des absoluten Skeptizismus und ermöglicht eine absolut sichere Wahrheitserkenntnis nur in der Prägung, die für das ganze Reich des Seins die tatsächliche, unbedingte und transzendente Unvereinbarkeit der materiellen wie der formellen kontradiktorischen Gegensätze ausspricht, freilich entsprechend ihrer Natur und ihrem gegenseitigen Wechselverhältnis zueinander: in der Prägung des Aristoteles. Damit ist das Widerspruchsprinzip erhärtet als metaphysisches Seinsgesetz, das absolut gültig ist für das ganze Reich des Seins. Jede andere Gültigkeit des Widerspruchsprinzips wurzelt in ihm als einem absoluten Seinsgesetz. Es ergibt sich dies aus dem absoluten Gegensatz zwischen „Sein" und „Nichtsein". Für Begriffsinhalte hat darum das Widerspruchsprinzip nur so weit objektive Gültigkeit, als sie in der Seinsordnung verwirklichbar sind. So ist das Widerspruchsprinzip als absolutes Seinsgesetz kritisch erhärtet.

4. Es erübrigt sich noch das Wechselverhältnis zwischen materiellem und formellem kontradiktorischem Gegensatz zu untersuchen, das das Widerspruchsprinzip nur einschließlich (implicite formaliter) ausspricht; nach dem Widerspruchsprinzip muß jeder materielle kontradiktorische Gegensatz zurückgeführt werden auf einen formellen, einen wesenhaften, kontradiktorischen Gegensatz. Warum? Machen wir uns das an einem Beispiel klar. Setzen wir den Vitalismus voraus, so lebt die Materie einer Pflanze durch das Leben des Lebensprinzips. Ist also die Pflanzenmaterie durch das Lebensprinzip informiert, so kann sie unmöglich nicht leben. Soweit sie informiert ist, ist das Nichtleben schlechthin von ihr unaussagbar. Sie ist aber nicht durch sich lebend; denn auch als informiert bleibt sie aus sich indifferent gegenüber dem Leben und Nichtleben. Aus sich hat sie die Möglichkeit, zu leben und nicht zu leben. Unmöglich kann also mit der Materie der kontradiktorische Gegensatz zum Nichtleben gegeben sein, obschon sie in sich materiell kontradiktorisch dem Nichtleben entgegengesetzt ist. Aber auch mit der Information der Materie ist der kontradiktorische Gegensatz nicht adäquat gegeben. Diese Information ist ja etwas (transzendental) Relatives. Sie besagt, daß die Materie informiert wird durch

etwas, womit das Leben gegeben ist. Wäre nun nichts da, was durch sich lebt, was formell, wesenhaft, dem Nichtleben entgegengesetzt ist, so wäre auch nichts da, womit das Leben gegeben ist, nichts da, womit die Materie informiert ist und lebt; die Materie könnte dann unmöglich selbst leben. Erkennen wir also, daß die Pflanzenmaterie lebt, so ist damit die Notwendigkeit miterfaßt, daß etwas da sein muß, womit dieses Leben der Pflanze gegeben ist; ist es nicht mit der Pflanzenmaterie selbst gegeben, so muß außerhalb der Pflanzenmaterie etwas sein, was durch sich lebt, und wodurch die Pflanzenmaterie selbst in sich lebt. Mit dem Leben der Pflanzenmaterie ist also auch die Notwendigkeit gegeben, daß etwas da sein muß, was durch sich selbst unvereinbar ist mit dem Nichtleben, d. h. jeder materielle kontradiktorische Gegensatz ist zurückzuführen auf einen formellen kontradiktorischen Gegensatz. Der innere Grund dafür ist eben der, daß das, was nur materiell einem Kontradiktorium entgegengesetzt ist, aus sich indifferent ist gegenüber dem Kontradiktorium. Gäbe es aber nichts, was durch sich formell dem Kontradiktorium entgegengesetzt ist, so wäre nichts da, womit der absolute Gegensatz der Kontradiktorien überhaupt gegeben ist, nichts da, wodurch die Kontradiktorien sich schlechthin gegenseitig ausschließen. Alles, was seinem Kontradiktorium entgegengesetzt wäre, wäre gleichzeitig, weil aus sich indifferent, mit ihm vereinbar. Das bedeutet aber die Leugnung des Widerspruchsprinzips überhaupt. Also jeder materielle kontradiktorische Gegensatz ist zurückzuführen auf einen formellen kontradiktorischen Gegensatz. Das besagt das Widerspruchsprinzip als absolutes metaphysisches Seinsgesetz.

## V. Das Widerspruchsprinzip als metaphysisches Seinsgesetz — die Quelle des Satzes vom zureichenden Grunde.

Aus der notwendigen Zurückführung jedes materiellen kontradiktorischen Gegensatzes auf einen formellen und letztlich transzendent-formellen kontradiktorischen Gegensatz ergibt sich notwendig der Satz vom zureichenden Grunde.

Aus dem Widerspruchsprinzip ergibt sich nämlich, daß alles, was in sich (materiell) unter irgend einer Rücksicht dem

„Nichtsein" entgegengesetzt ist, sei es in sich, sei es außerhalb seiner, etwas voraussetzt, was durch sich (formell, wesenhaft) unter dieser Rücksicht mit dem „Nichtsein" unvereinbar ist, und wodurch es selbst in sich unter dieser Rücksicht dem „Nichtsein" entgegengesetzt ist.

Dasjenige nun, was durch sich (formell, wesenhaft) unter irgend einer Rücksicht mit dem „Nichtsein" unvereinbar ist, und wodurch etwas in sich in dieser Weise bestimmt ist, ist dasselbe wie der zureichende Grund. Zureichender Grund ist eben nichts anderes als das, wodurch etwas unter einer bestimmten Rücksicht im Sein determiniert ist und damit unter dieser Rücksicht dem „Nichtsein" kontradiktorisch entgegengesetzt ist.

Also alles, was unter einer bestimmten Rücksicht determiniert existiert, verlangt, sei es in sich, sei es außerhalb seiner, einen zureichenden Grund dafür.

Die großen griechischen Philosophen, die Väter und Scholastiker kannten den Satz vom hinreichenden Grunde gar nicht als eigenes Prinzip. Der Grund hierfür ist eben der, daß sein Inhalt, dessen Bedeutung, wie in der Einleitung gesagt, außer allem Zweifel steht, in jener notwendigen Zurückführung aller materiellen kontradiktorischen Gegensätze auf die formellen enthalten ist, die das Widerspruchsprinzip wenigstens einschließlich ausspricht. In dieser notwendigen Zurückführung ist auch letztlich das Kausalprinzip und die Lösung des Werdeproblems begründet[1].

Erst Leibniz hat den Satz vom hinreichenden Grunde als solchen geprägt[2]. Es ist aber, wenn auch von Nutzen, so doch aus den angeführten Gründen nicht notwendig, ihn als eigenes Prinzip aufzustellen, wie auch die größten Philosophen ihn als solches gar nicht gekannt haben. Leibniz mußte ihn, um nicht dem Skeptizismus zu verfallen, als eigenes Prinzip aufstellen, weil er infolge der Grundvoraussetzungen seines rationalistischen Systems das Widerspruchsprinzip nur als negativen Ausdruck des tautologischen Identitätsprinzips auffassen konnte, aus dem sich unmöglich der Satz vom hinreichenden Grunde entwickeln läßt. Bei den Grundvoraussetzungen des rationalistischen Systems[3] läßt sich aber unmöglich der Satz vom

[1] Vgl. Plato, Phaedon c. 50 ff.; p. 102 ff.; Arist., Phys. l. 1 ff.; S. Thomas, S. th. 1, q. 2., a. 3, arg. 1 3 (im Anschluß an Arist.) 4 (im Anschluß an Aug.).

[2] La monadologie n. 31 32; Essai de théodicée (1710): Essais sur la bonté de Dieu ..., 1re partie, n. 44.

[3] Vgl. B. Jansen S. J., Leibniz, erkenntnistheoretischer Realist (Berlin 1920). Die rationalistischen Grundanschauungen sind S. 63 ff. treffend gezeichnet.

hinreichenden Grunde mit objektiver Evidenz kritisch erhärten, ja es läßt sich nicht einmal eindeutig bestimmen, was „hinreichender Grund" bedeuten soll, und welches eigentlich genau der Sinn des Satzes vom hinreichenden Grunde ist. Nur aus den Prinzipien der patristisch-scholastischen Philosophie läßt sich eindeutig der Sinn des Satzes vom hinreichenden Grunde bestimmen und sein Inhalt mit objektiver Evidenz kritisch erweisen. Damit ist aber der innere Zusammenhang zwischen ihm und dem Widerspruchsprinzip gegeben, so wie wir ihn dargelegt haben, — dem Widerspruchsprinzip, das sich wesentlich vom tautologischen Identitätsprinzip unterscheidet. Die Ableitung des Satzes vom hinreichenden Grunde aus dem Widerspruchsprinzip findet sich darum auch bei den meisten neuscholastischen Philosophen[1]. Freilich — indirekt macht sich hier wohl der Einfluß geltend, den die rationalistische Philosophie zum Teil auf die neuscholastische Philosophie ausgeübt hat[2] — wird meistens der Unterschied zwischen dem Widerspruchsprinzip, wie es Plato, Aristoteles, die Väter und großen Scholastiker verstanden haben, und dem tautologischen Identitätsprinzip nicht genügend beachtet. Die Kontroversen über die Ableitbarkeit des Satzes vom hinreichenden Grunde aus dem Widerspruchsprinzip finden wohl hierin ihren letzten Grund. Die Gegner dieser Ableitung leugnen durchgehends den wesentlichen Unterschied zwischen Widerspruchsprinzip und Identitätsprinzip, zeigen damit jedoch nur, daß sich der Satz des hinreichenden Grundes nicht aus dem tautologischen Identitätsprinzip ableiten läßt, in keiner Weise aber, daß er sich nicht aus dem Widerspruchsprinzip ableiten läßt[3].

[1] De Backer S. J., Theologia naturalis; Delmas S. J., Ontologia; Frick S. J., Ontologia; Mercier, Critériologie générale; Lahousse S. J., Ontologia; Lehmen S. J., Ontologie; Liberatore S. J., Logica; Stöckl-Wohlmuth, Logik; B. Franzelin S. J., Neueste Lehre Geysers über das Kausalitätsprinzip (Innsbruck 1924); Bittremieux, Notes sur le principe de causalité; RevNéoscol 22 (1920) und viele andere.

[2] Fr. Klimke S. J., Institutiones historiae philosophiae II (Romae 1923) 240 ff. Diesen Einfluß hat vor allem gebrochen J. Kleutgen S. J. durch seine Philosophie der Vorzeit[2] (Innsbruck 1878).

[3] A. Bouyssonie, Les principes de la raison: RevNéo-scolPh 23 (1921); M. Laminne, Le principe de contradiction et le principe de causalité: Rev Néo-scolPh 19 (1912); Les principes d'identité et de causalité 21 (1914 à 1919); Pedro Descoqs S. J., Institutiones metaphysicae generalis I (Paris 1925) 476 ff. u. a. — In den StimmZeit 99 (1920) 427 ff. 431 f. wurde eine Ableitung des Satzes vom hinreichenden Grunde aus dem Identitätsprinzip gegeben. Das Identitätsprinzip wird hier nicht als der tautologische Satz: „Ens et ens" aufgefaßt, sondern als positiver Ausdruck des Widerspruchsprinzips, als Modalsatz, der die absolute Transzendenz des Seins ausspricht, worauf die Unvereinbarkeit aller kontradiktorischen Gegensätze zurückgeführt werden muß. Gegen diese Ableitung schrieb C. Isenkrahe, Waffen der Apologetik und ihre Handhabung (Bonn 1922, herausgeg. von J. Schnippen-

Um über den Inhalt des Satzes vom hinreichenden Grunde sicher zu sein, ist es jedoch nicht notwendig, seine objektive Evidenz erst erkenntniskritisch und reflex zu erweisen. Auch dem wissenschaftlich völlig ungeschulten, aber gesunden Menschenverstand ist der Satz vom hinreichenden Grunde, wenigstens inhaltlich, absolut sicher. Auch er erfaßt leicht, wenn auch nur einschließlich, seine objektive Evidenz, da seine Leugnung zu leicht einzusehenden innern Widersprüchen führt. Treffend äußern sich hierüber die Theologen des Vatikanischen Konzils: „In gewissen natürlichen Wahrheiten hat dank der göttlichen Vorsehung das ganze Menschengeschlecht unabhängig von jeder wissenschaftlichen Beweisführung volle Sicherheit, die durch eine philosophische Untersuchung zwar in ihren Fundamenten ausführlicher und bestimmter erklärt werden, aber durch keine Scheingründe erschüttert werden kann." [1]

In dem Widerspruchsprinzip als absolutem Seinsgesetz ist also einschließlich (formaliter implicite) der Satz vom hinreichenden Grunde mitbehauptet, insofern das Widerspruchsprinzip die notwendige Zurückführung jedes materiellen kontradiktorischen Gegensatzes auf einen formellen kontradiktorischen Gegensatz, und zwar letztlich transzendent formellen kontradiktorischen Gegensatz fordert. Der Satz vom zureichenden Grunde steht und fällt mit dem Widerspruchsprinzip, so wie wir es im Gegensatz zum nichtssagenden tautologischen Identitätsprinzip nach Plato und Aristoteles und der patristisch-scholastischen Philosophie entwickelt haben, und wie es die Grundlage jeder absolut sichern Wahrheitserkenntnis ist.

Von hier aus eröffnet sich auch der einzig mögliche Weg zur Lösung des Kontingenz- und Kausalproblems, des Univer-

---

kötter), Heft 3. Auch J. Geyser, Erkenntnistheorie (Münster i. W. 1922) 254 ff., lehnt diese Ableitung ab. Mit ihm stimmt im wesentlichen überein L. Faulhaber, Wissenschaftliche Gotteserkenntnis und Kausalität (Würzburg 1922) 101 ff. Die Grundvoraussetzung Isenkrahes und Geysers — später soll auf diese Ausführungen näher eingegangen werden — ist die schlechthinnige inhaltliche Identifizierung von Widerspruchsprinzip und Identitätsprinzip. Diese Grundvoraussetzung ist aber, wie eingehend gezeigt worden, in sich widerspruchsvoll und unhaltbar und würde jede sichere Wahrheitserkenntnis zerstören.

[1] Coll. Lac. 7, 533. — Zu beachten ist auch das Antwortschreiben des Heiligen Offiziums vom 1. Dezember 1924 an den Bischof von Quimper (Frankreich), das in deutscher Übersetzung wiedergegeben ist in H. Lennerz S. J., Natürliche Gotteserkenntnis (Freiburg 1926) 200 ff. Die eingehende Besprechung dieser Schrift siehe in diesem Heft.

salien- und Wesensproblems, des Finalitäts- und Werdeproblems. Sie zeigen, wie im einzelnen die Zurückführung der materiellen kontradiktorischen Gegensätze auf die formellen zu vollziehen ist. Sie zeigen auch, wie trotz der Vielheit des Seins der Satz vom ausgeschlossenen Dritten seine absolute Allgemeingültigkeit bewahrt. Er ist in der Seinsordnung letztlich darin begründet, daß Gott eminent alles Sein in sich schließt[1].

## Zusammenfassung.

Nicht das tautologische Identitätsprinzip, sondern das vielsagende Widerspruchsprinzip ist also das letzte Fundament jeder sichern Wahrheitserkenntnis. Es ist damit gegeben, daß der Verstand nichts wirklich erkennen kann, außer unter der Rücksicht des „Seins" in seinem absolut transzendenten Gegensatz zum „Nichtsein". Das absolut betrachtete „Wirklichsein", freilich in seinen Beziehungen zum Einzelsein, ist das Formalobjekt des Verstandes. Dadurch ist das Wesen jeder Verstandeserkenntnis gekennzeichnet[2]. Die notwendige Voraussetzung dazu ist das vollkommene Zurückkehren des Verstandes in seinen Akten in sich selbst, wodurch er sein Angeglichensein an den unmittelbar gegebenen Gegenstand, sowie er in sich wirklich ist, und seinen Erkenntnisakt selbst unmittelbar erfaßt[3]. Dadurch ist er befähigt, mit objektiver Evidenz absolut sicher die unmittelbar gegebenen Erfahrungstatsachen zu erkennen, und in und aus ihnen mit objektiver Evidenz die transzendent-gültigen Rücksichten, die absolut betrachteten Wesenheiten, und die sich auf sie gründenden Prinzipien[4]. Damit ist auch die objektive Evidenz des Wider-

---

[1] „Gott besitzt in seiner eigenen Vollkommenheit ein reelles und vollwertiges Äquivalent aller kreatürlichen Vollkommenheiten; und eben dieser Besitz des reellen Gehaltes der kreatürlichen Vollkommenheiten ist bei Gott die wesentliche Voraussetzung der Macht, welche er bezüglich jener Vollkommenheiten besitzt, wie auch die wesentliche Bedingung dafür, daß die Macht eine schöpferische ist." M. J. Scheeben, Handbuch der kathol. Dogmatik I (Freiburg 1873) 514.

[2] S. Thomas, S. th. 1, q. 5, a. 2; q. 78, a. 1; q. 79, a. 2 u. a. Vgl. diese Zeitschrift 1 (1926) 213 575 579.

[3] Vgl. S. 20 Anm. 1; S. 28 Anm. 1.

[4] Diese Prinzipien sind nicht als analytische Urteile im Sinne von Leibniz aufzufassen, die entsprechend seinen rationalistischen Grundvoraussetzungen

spruchsprinzips gegeben und in seiner Evidenz die objektive Evidenz des Satzes vom hinreichenden Grunde.

---

letztlich nur Tautologien sind. Die großen Scholastiker bezeichnen die Grundprinzipien als durch sich einsichtige Sätze (propositiones per se notae). Die Wesenheiten, auf die sie sich gründen, schließen in den Beziehungen zu ihren Bestimmungen und den Einzelwesen, von denen die Prinzipien gelten, eine Synthese in sich, — eine Synthese, die aber im Gegensatz zur äußerlichen und subjektivistischen (idealistischen) Synthese Kants eine innere und objektive Synthese ist. Die Grundprinzipien besagen einen unüberbrückbaren Gegensatz zu Kants synthetischen Urteilen a priori. — Zu beachten ist vor allem, was Papst Pius XI. in der Enzyklika „Studiorum ducem" vom 29. Juni 1923 sagt: „Ac de mentis humanae potestate seu valore sanctum est, quod a nostro traditur ‚Naturaliter intellectus noster cognoscit ens et ea, quae sunt per se entis in quantum huiusmodi, in qua cognitione fundatur primorum principiorum notitia' (S. Thomas, C. gent. l. 2, c. 83). Hinc enim stirpitus extrahuntur errores opinionesque recentiorum, qui volunt non ipsum ens intellegendo percipi, sed ipsius, qui intellegat, affectionem; quos quidem errores agnosticismus consequitur tam nervose reprobatus encyclicis litteris Pascendi" (AAS 15 [1923] 316 f.).

# Vom Hohen Lied und seiner kriegerischen Braut

Von Franz Xaver Kugler S. J.

## 1. Sinn und Wert der heiligen Dichtung

Das „Lied der Lieder", das Hohe Lied, ist eine der kleinsten Schriften des Alten Testaments. Und doch hat es eine außerordentliche Bedeutung erlangt. Einst bildete es den Gegenstand der liturgischen Lesung am achten Tage des Passah-Festes zum Gedächtnis der großen Liebestat Jahves: der endgültigen Befreiung Israels aus ägyptischer Knechtschaft. Aus dem gleichen Lied der Liebe schöpft die Kirche nicht wenige der stimmungsvollen Antiphonen der Psalmen und Lektionen zum Preise ihrer in Gott verklärten Töchter und vor allem der hochheiligen Jungfrau-Mutter. Für manche auserlesene Seelen endlich ward das Hohe Lied eine immerfrische Quelle begeisterter und tatkräftiger Gottesminne.

Mit einer rein natürlichen Deutung verträgt sich allerdings weder seine Verwendung im religiösen Kult noch seine auffallende seelische Wirkung. Nach der rationalistischen Erklärung hätte man es ja lediglich mit einem volkstümlichen Liebes- und Hochzeitsgesang zu tun, der sich zwar in formenreicher und farbenprächtiger orientalischer Lyrik bewegt, doch ohne religiöse Vertiefung und übersinnliche Weihe. Gegen diese Auffassung erhoben denn auch schon die Väter des fünften Konzils, des zweiten von Konstantinopel (553 n. Chr.) feierlich Einspruch.

Zwar ist die reine und starke bräutliche (eheliche) Liebe schon in sich etwas so Schönes und Heiliges, daß sie eines von Gott eingegebenen Preisgesanges durchaus würdig wäre. Ist sie doch vom Schöpfer selbst ins Menschenherz gesenkt als wirksame Bürgschaft irdischen Segens und ewigen Heiles für Familie und Volk. Es wäre jedoch ganz unwahrscheinlich, daß eine solche (inspirierte) Verherrlichung der Liebe mit keinem einzigen Worte der religiös-sittlichen Bedeutung der Ehe oder des göttlichen Spenders und Hortes des ehelichen

Glückes gedächte. Der Stelle 8, 6, wo die Flammen der Liebe mit den „Flammen Jahves", den Blitzen, verglichen werden (vgl. Job 1, 16), hätte wohl eine solch höhere Auffassung angeschlossen werden können; aber es geschah nicht. Doch gerade das gänzliche Fehlen eines solchen Hinweises im Liede selbst führt dazu, daß die Aufnahme des Büchleins in den alttestamentlichen Kanon nur durch die Überzeugung veranlaßt wurde, die Schilderung der bräutlichen Wonne könne nicht das eigentliche Ziel, sondern nur Mittel zu einem höheren, religiösen Zweck sein. Das Lied selbst als Ganzes ist nur ein passendes Sinn- und Stimmungsbild: Die zarte Innigkeit und unwiderstehliche Gewalt der Zuneigung zweier edler Menschenkinder[1] soll die wunderbare Liebe, die Jahve und sein auserwähltes Volk verbindet, zum Ausdruck bringen.

Diese Auffassung ist nicht etwa ein schwärmerisches Phantasiegebilde; sie ist dem Boden geschichtlicher Wirklichkeit entsprossen. Seit Jahrhunderten wurzelte im Geiste der Besten in Israel die Überzeugung, daß die reine Ehe, der Höchstgrad edler menschlicher Minne, ein Abbild des ewigen Treubundes zwischen Gott und Israel ist, daß israelitischer Götzendienst als Abfall von Jahve das Brandmal des „Ehebruches" verdient. Das ist so oft und so klar bei den Propheten bezeugt (Os. 1—3. Is. 54, 5; 57, 11; 62, 5. Jer. 2, 2; 3. Ez. 16; 23), daß dadurch allein schon der höhere Sinn des Hohen Liedes verständlich wird. Da war es nicht nötig, seine Poesie mit allegorischen Deutungen zu beschweren[2]. Das unterrichtete israe-

[1] Die Tatsache, daß der Bräutigam als König und die Braut als Fürstentochter bezeichnet wird und das Paar die Namen „Salomo" und „Sulamith" trägt, daß folgerichtig Jerusalem als Stadt des Königs genannt wird und daß sein Gefolge aus „Helden Israels" und der Frauenchor aus „Töchtern Jerusalems" besteht, zwingt keineswegs zur Annahme, es handle sich hier um die Darstellung eines Liebesverhältnisses des gefeierten historischen Königs. Dagegen spricht vielmehr schon der Umstand, daß der Bräutigam rasch hintereinander als „König" (1, 4) und als Schafhirte (1, 7) erscheint, dementsprechend die Braut ein Mädchen vom Lande ist, das den Weinberg hütet und die Ziegen auf die Weide führt (1, 6 8). Obendrein erklären sich der Königstitel des Bräutigams und sein Gepränge aus den bekannten festlichen Hochzeitsbräuchen des Orients, wobei der Bräutigam als „König" gefeiert wird, wäre er auch nur ein einfacher Bauer oder Hirte.

[2] Auch die brennenden, sich verzehrenden Kerzen und die Pracht der duftenden Blumen auf unsern Altären bedürfen keiner Erklärung. Diese

litische Volk — ohnehin mit symbolischer Darstellung vertraut — erfaßte leichter den verborgenen religiösen Grundgedanken. Und das Christentum nahm ihn nicht nur wieder auf, sondern verklärte ihn noch in dem Maße, als sein göttlicher Stifter die Ehe selbst durch das Gebot der Einzigkeit und Unauflöslichkeit zu höherer Würde erhob (Matth. 19. Mark. 10) und der Weltapostel in ihr das Sinnbild der innigen Vereinigung von Christus und seiner Kirche erblickte (Eph. 5, 22—33; bes. 24. 2 Kor. 11, 2; vgl. auch Offb. 19, 7).

Doch blieb man dabei nicht stehen. Im Garten der Kirche gab es von jeher in allen Jahrhunderten wunderbare Blüten einer heiligen Mystik, auserlesene Seelen, die durch ihre reine und glühende Christusliebe in ein bräutliches Verhältnis zu ihrem himmlischen Geliebten traten. Wenn nun auch das Hohe Lied keineswegs die wesentliche geschichtliche Grundlage der christlichen Mystik bildet, so hat doch die besonders seit Origenes (ca. 185—254 n. Chr.) gepflegte höhere symbolische Beziehung des Liedes die bräutliche Gottesminne entschieden gefördert. Seine Auffassung vom Charakter des Hohen Liedes ward nicht nur von den ausgesprochenen Mystikern geteilt, sondern auch von den theologischen Schriftstellern Theodoret, Gregor von Nyssa, Athanasius, Cyprian, Ambrosius, Hieronymus und Augustinus. Hieronymus[1] war ganz hingerissen von den allegorischen Erklärungen des genialen Alexandriners, der sich selbst darin übertroffen habe. Die mittelalterliche Blütezeit der Mystik (12.—14. Jahrhundert) schenkte dem Hohen Lied literarisch besondere Beachtung. Der hl. Bernhard von Clairvaux (1091—1153), zu seiner Zeit der bedeutendste Führer auf mystischem Gebiet und Gönner der hl. Hildegard von Bingen (1099—1179), verfaßte vom Jahre 1135 ab nicht weniger als 86 Sermones in Cantica Canticorum, die durch ihre schlichte und anschauliche Sprache, ihre aszetische Tiefe, Gedankenfülle und wunderbare Salbung entzücken und erbauen[2]. Auch andere hervorragende Kenner

Huldigung spricht für sich selbst. Noch weniger bedurfte die Symbolik der höchsten Liebe einer ausdrücklichen Deutung.

[1] In Cantic. Praef.

[2] Das Werk, obwohl bei Migne (P. l. 183) mehr als 400 Spalten füllend, blieb leider unvollendet; denn es umfaßt nur Cant. 1 bis 3, 1 einschließlich.

haben in ihren Schriften das Hohe Lied verherrlicht, so der hl. Bonaventura (1221—1274), Gerson (1363—1429), die hl. Theresia (1515—1582) und ihr Berater, der hl. Johannes vom Kreuz (1542—1591), sowie der hl. Franz von Sales (1567 bis 1622).

Schon angesichts so vieler Zeugnisse für die Wertschätzung des Hohen Liedes im Gebetsleben der Kirche und ihrer ausgezeichnetsten Vertreter ist es auffallend, daß manchen und auch solchen, die von der göttlichen Inspiration und von dem höheren Sinn des Büchleins überzeugt sind, seine Lesung und Betrachtung nicht ungefährlich erscheint. Ist diese Besorgnis begründet? Zweifellos setzt die nützliche und zugleich gefahrlose Beschäftigung dieser Art nicht nur ein reifes Urteil, sondern auch erprobte religiös-sittliche Kraft voraus. Wo immer sinnliche Leidenschaft noch vorherrscht, da ist auch ein sicherer Aufstieg von den sinnfälligen Bildern des Hohen Liedes zu ihrer höheren geistigen Bedeutung nicht möglich. Deshalb warnt schon Origenes[1] eindringlich davor, daß man ohne bereits erlangte sittliche Läuterung und Festigkeit das Büchlein lese. Selbst die Lehrer der Synagoge haben die Notwendigkeit dieser Einschränkung erkannt. Dies bezeugt außer Origenes auch Hieronymus[2]. Nach letzterem war die Lesung des Hohen Liedes vor der Vollendung des dreißigsten Jahres verboten, eine Maßregel, die auf gewisse Teile der Genesis (Principia) und der Prophetien Ezechiels (Exordium et finis) ausgedehnt ward.

Diese Mahnungen dürfen aber keine Veranlassung werden, die Würde und Reinheit des Alten Testamentes im allgemeinen und die des Hohen Liedes im besondern in Frage zu stellen. Sie sollen lediglich der grobsinnlichen Auslegung vorbeugen, die dem keuschen Empfinden und mehr noch der Ehrfurcht vor der Majestät und Heiligkeit Gottes widerstrebt.

Auch ist wohl zu beachten, daß man die Gefahren des Hohen Liedes vielfach übertrieben hat. Diese Furcht beruht zunächst auf mangelhafter und ganz unzutreffender Auffassung des Literalsinns, dann aber auch auf der Art der Erschließung der höheren allegorischen oder parabolischen Bedeutung.

---

[1] Comment. in Cant. Prol. [2] In Ezech. Prooem.

Das volle Verständnis des Literalsinns ist die Grundlage einer vernünftigen Würdigung des höheren. Wir müssen indes erwarten, daß auch ersterer nichts bietet, was sittlich irgendwie begründeten Anstoß erregt. Denn auch hier kann der Zweck nicht die Mittel heiligen. Diese müssen in sich gut und edel sein. Und eine sorgfältige Prüfung beweist, daß sie es in unserem Falle auch wirklich sind.

Viele Mißdeutungen des Alten Testamentes beruhen auf ungenügender Beachtung der tiefgehenden Unterschiede zwischen morgen- und abendländischer Kultur, der Denkweise und Redeform, der Volkssitten und Rechtssatzungen. Das gilt insbesondere für das Hohe Lied. Der Hebräer war an sinnfälligen Ausdruck des Gedankens gewöhnt. Dadurch gewann die Sprache Farbe und Gestalt, Kraft und Leben. Wir dagegen pflegen die abstrakte Form, die schonende Umschreibung. Beides hat seine Licht- und seine Schattenseiten. Selbst urwüchsige Natürlichkeit wird im Dienste sittlich hoher Auffassung und gepaart mit weiser Pädagogik Segen stiften. Und umgekehrt wird ängstliche Scheu vor jeder Deutlichkeit leicht irrige Moralbegriffe und Mangel an Stählung des Willens zurücklassen, ja sogar ungesundes Grübeln und gefährliche Zwangsvorstellungen erzeugen.

Die Sprache der Propheten ist zweifellos von Ehrfurcht vor der göttlichen Anordnung der Menschennatur und den heiligen Schranken jungfräulicher Unversehrtheit und ehelicher Zucht beherrscht. „Europens übertünchte Höflichkeit" aber kannten sie nicht. Ezechiels Verfahren (Ez. 16 u. 23) wird von der modernen Kritik sogar stellenweise als „anstößig, unserem Empfinden unerträglich", bezeichnet. Und doch entsprach es sowohl den damaligen Verhältnissen und der Eigenart seiner Hörer und Leser als auch der ihm zustehenden göttlichen Autorität. Mit farb- und gestaltlosen Andeutungen konnte der religiös-sittlichen Verelendung seines Volkes nicht abgeholfen werden. Allerdings können wir auf der Kanzel seine kühne und plastische Sprache nicht nachahmen, auch nicht in Standesvorträgen. Nicht nur seine schonungslosen Enthüllungen, sondern auch die symbolische Darstellung der erbarmenden Liebe Jahves zu dem werdenden Jerusalem von den Tagen hilfloser

Kindheit bis zur Vollreife der schönen Jungfrau und erwählten Gottesbraut (16, 4—14) werden der modernen Welt nicht als bekömmliche Geistesnahrung erscheinen. Aber die jüdischen Exulanten in Babel dachten anders. Sie ertrugen die volle Klarheit der ganzen Wahrheit. Das bezeugt schon die Tatsache, daß das jüdische Volk den Propheten nach seinem Tode in ganz beispielloser Weise verehrte. Auch ist zu beachten, daß das Verbot der Lesung der Prophetie Ezechiels vor dem dreißigsten Jahre sich gar nicht auf die genannten Kapitel bezieht.

Und nun zur Sprache des Hohen Liedes. Wer Ezechiels Symbolik zu würdigen versteht, der wird sich an den Äußerungen des Liebeslebens in dem Hochzeitsgesang erst recht nicht stoßen können, vorausgesetzt nur, daß man den wahren Sinn mehrerer Stellen erkannt hat. Dahin gehört vor allem die Tatsache, daß die Verlobte (kallāh) etwas wesentlich anderes ist als bei uns. Sie bildet eine Mittelstufe zwischen „Braut" und „Ehefrau". Sie ist nach israelitischem Recht ebenso streng zur ehelichen Treue verpflichtet wie letztere, die das „matrimonium consummatum" zur Voraussetzung hat. Dies erhellt aus Deut. 22, 23, wonach die Verführung der Verlobten eines andern Mannes für beide schuldigen Teile die Todesstrafe zur Folge hat, und zwar für den Verführer deshalb, „weil er das Weib seines Nächsten geschwächt hat". Aber dieser strengen Standespflicht entsprachen auch manche Rechte, die das Verhalten der jungen Frau vollauf erklären. Daß die Brautwerbung und Verlobung erst am Schluß (8, 8 ff.) ausdrücklich erwähnt wird, widerspricht vorstehender Auffassung nicht. Gerade die Verleugnung der chronologischen Ordnung steigert hier die lyrische Wirkung: durch den triumphierenden Rückblick auf die frühzeitige müßige Sorge der gewinnsüchtigen Brüder um ein hohes Brautgeld. Die „Braut" hat durch ihre eigene Festigkeit und keusche Würde („Ich bin eine Mauer und meine Brüste sind Türme") die Sache entschieden.

Ebenso bildet 8, 1: „O daß du mir wärest wie ein Bruder ...", daß sie ihn, ohne Anstoß zu erregen, auf offener Straße küssen dürfte, kein Hindernis. Offenbar würde eine solche voreilige und stürmische Liebesbezeugung seitens der jungen Frau der

öffentlichen Meinung als wenig passend gegolten haben. Der Ort, wo die Verlobten einander zärtlich näher treten durften, war, wie die orientalischen Hochzeitsgebräuche lehren, das abgesonderte „Brautzelt", dessen Vorhandensein bei verschiedenen Stämmen der Araber längst nachgewiesen ist und auch im Hohen Lied angenommen werden muß[1]. Es lag außerhalb der „Stadt", in der „Steppe" (3, 2 6; 8, 5), wo das junge Ehepaar einige Zeit bis zur Übersiedlung in das neue Heim beisammen wohnte. Dieses Brautzelt (oder auch Brauthütte), mit Zweigen ausgeschmückt und bunten Teppichen behangen, wird 1, 17 poetisch beschrieben. Seine Abteilungen bilden die Königsgemächer (1, 4). Dort „im Gefilde, im Gehöfte", wo köstliche Früchte vor der Türe winken, will die Braut mit ihrem Geliebten übernachten (7, 12 ff.). Das ist also kein Verleben der Brautnacht unter freiem Himmel gegen alle hebräische Sitte. Daß aber auch die nächtliche Szene 5, 2 ff. sich dort in Wirklichkeit abgespielt haben soll, ist gar nicht wahrscheinlich. Vielmehr stellt sich das Ganze als ein lebhafter Liebestraum dar. Dazu stimmt nicht nur der Eingang: „Ich schlief, aber mein Herz war wach", sondern auch das Erlebnis mit den Wächtern der Stadt (5, 7). Vgl. den ganz ähnlichen Sehnsuchtstraum 3, 1—4. Hierin liegt nichts Unziemliches. Und solches kann auch mit Fug nicht in den „Beschreibungsliedern" gefunden werden, die die Schönheit von Bräutigam und Braut besingen (5, 10—6, 3; 4, 1 ff. und 7, 1—10). Da ist keine bloßstellende Entweihung, weder im Empfinden der Naturkinder des Orients noch nach gesunder abendländisch-christlicher Moral und vollends nicht, wenn man mit der Synagoge und der Kirche in diesen Bildern irdischer Schönheit den Abglanz einer höheren, übernatürlichen sieht.

Jener höhere Sinn ist nun freilich im allgemeinen einfach und gesichert, aber seine Erschließung im einzelnen ist häufig ganz unmöglich oder doch sehr unsicher, weil der subjektiven Auffassung mit allen ihren Täuschungsmöglichkeiten unterworfen. Deshalb warnt schon Cornely, Introd. in libros sacros, vol. II, 1[2] (1897), 193 mit Recht: „Cavendum quam maxime est, ne omnia quae a sponso ac sponsa dicuntur, velut directe et immediate a Deo et synagoga vel a Christo

[1] Vgl. P. Szczygiels M. S. C. lehrreichen Aufsatz „Zum Aufbau und Gedankengang des Hohen Liedes" in ThGl 14 (1922) 35—47, bes. 37—39.

et Ecclesia dicta esse existimemus, neve omnes omnino imagines similitudinesque urgeamus omnibusve phrasibus vocabulisque mysteria abscondi putemus. Quemadmodum enim in allegoriis poeticis fieri solet, ita etiam in Cantico multa soli ornatui poetico videntur inservire atque otiosum quin etiam periculis plenum est, in singulis sententiis, descriptionibus, vocabulis mysteria quaerere." — P. Joüon, Le Cantique des Cantiques, Paris 1909, glaubt zwar im Hohen Lied eine bis ins einzelne gehende, strenge Allegorie, eine Reihe von Metaphern zu sehen, von denen jede eine besondere Bedeutung haben müsse. Allein P. Dhorme (RevBibl, April 1910, S. 282) lehnt dieses System, das schon die alten Rabbiner befolgt hätten, mit Recht entschieden ab; denn „il conduit à des applications invraisemblables, bizarres, inacceptables et fait du livre le plus poétique de l'Ancien Testament une énigme indéchiffrable pour tout lecteur juif ou chrétien". Dieser Meinung pflichtet auch E. Tobac, Une page d'histoire de l'exégèse (RevHistEccl [1925] 523) bei. Er sieht mit den PP. Zapletal, Lagrange und Dhorme im Hohen Lied eher eine Parabel als eine Allegorie, weil in ersterer nicht wie in letzterer jedem Element der Wert eines Symbols zukomme (a. a. O. 514).

## 2. Die kriegerische Braut

Unter den Lobsprüchen, welche den Liebreiz der Braut im Hohen Lied feiern, fällt der wiederholte Vergleich mit einem furchterregenden kampfbereiten Heere ganz besonders auf. So zunächst 6, 4 ff.

„Schön bist du, meine Freundin, wie Tirza[1], lieblich wie Jerusalem, furchtbar wie eine Heerschar unter der Fahne.
Wende ab deine Augen; denn sie sind's, die mich verwirren!"

Man hat dies etwa so gedeutet: die Macht ihrer zauberhaften Erscheinung, besonders ihres Blickes, ist unwiderstehlich wie der Ansturm eines Kriegsheeres. Trotz aller orientalischen Kühnheit aber, welche die Bildersprache des Liedes der Lieder auszeichnet, hat die Beziehung einer bestrickenden Schönheit zu einer in Waffen starrenden Kriegsschar doch etwas Befremdendes. Es will uns daher scheinen, daß dieses Bild nicht des Dichters eigener Phantasie entsprungen sei, sondern auf einer noch der Erklärung harrenden alten, volks-

[1] Tirza (Tirsa), „Anmut", Residenzstadt der Könige Israels von Jeroboam bis Omri.

tümlichen Verknüpfung des Ideals weiblicher Anmut und waffentüchtiger Heldenkraft beruht.

Der romantische Zauber, den eine Jeanne d'Arc einflößt, war allerdings auch in Israel nicht unbekannt. Die Richterin und Prophetin Debora zieht mit Barak in den Kampf, und Sisara, der Feldherr der Kanaaniter, wird in die Hand eines Weibes, der Jael, gegeben. Das prachtvolle Deboralied hat den Heldenruhm der beiden Frauen verewigt (Richt. 4 u. 5). Judith, die Witwe „von unvergleichlicher Schönheit", überwindet durch ihre kühne Waffentat den Bedränger ihres Volkes. Die reizende Hadassa besteigt als Esther den persischen Thron und übt blutige Vergeltung an Haman und seiner Partei. Doch diese vereinzelten Fälle, wo weibliche Tatkraft im Bunde mit überlegener Weisheit oder fesselnder Liebenswürdigkeit schreckbare Erfolge erzielte, können noch keineswegs die Anschauung begründen, daß der Anblick eines durch Geist oder Schönheit oder beides ausgezeichneten Weibes zugleich die Vorstellung einer furchtbaren Kriegerin weckt.

Eine solche Vorstellungsverknüpfung ist aber innerhalb des babylonischen Kulturbereichs sehr naheliegend, da sie sich ungezwungen aus dem uralten Doppelcharakter der Ištar, der babylonischen Gottheit des Venus-Planeten, ergibt. Ist doch diese sowohl die Göttin der Liebe (und Mutterschaft) als auch die der Schlacht. Sie ist zugleich das Urbild aller weiblichen Vorzüge und der kriegerischen Machtentfaltung. Eine Frau von außerordentlichem Liebreiz und hoheitsvoller Erscheinung galt daher als ihr irdisches Abbild. Darum erhielt auch die schöne babylonische Jüdin Hadassa („Myrte") ihren neuen Namen Esther von der babylonischen Göttin Ištar, wie ihre Vorgängerin Vašti ihren Namen von der elamitischen Göttin Mašti entlehnte. Dieser Doppelcharakter der Venus-Gottheit beruht letztlich darauf, daß der Venus-Planet bald als Abendstern (im Westen) bald als Morgenstern (im Osten) gesehen wird. Die Identität beider war schon zu Anfang des 2. Jahrtausends bekannt; sie tragen schon damals in astrologischen Tafeln den gleichen Namen und auch die Beschreibung der Aufeinanderfolge ihrer Erscheinungen zeigt, daß man darin einen und denselben Stern sah. Als Morgen-

stern ist Ištar männlich, als Abendstern weiblich gedacht. Als Morgenstern mustert und lenkt sie das über den ganzen Himmel hin ausgebreitete Sternenheer; dem entspricht ihr Name Ištar-Kakkabē („Ištar der Sterne"). Die weibliche Rolle des Abendsterns erklärt sich wesentlich anders[1].

Man beachte zunächst folgende Unterschiede. Wenn der Abendstern aufleuchtet, ist von dem Sternenheer noch nichts zu sehen. Erst nach einiger Zeit treten einige hellere Sterne hervor. Zudem ist dann Venus in den ersten Tagen der nahen Sonne schon unter den Horizont hinab gefolgt. Erst wenn sie höher steht, d. h. von der eben untergegangenen Sonne bereits sich beträchtlich nach Osten entfernt hat, erscheinen in der Abenddämmerung auch zahlreichere Sterne; dann aber verschwindet Venus. Ihre beherrschende Stellung am Sternhimmel ist also nur von kürzerer Dauer — im Gegensatz zum Morgenstern. Aber noch ein anderer Unterschied mußte sich aufdrängen. Wenn der Abendstern in den Strahlen der nahen Sonne zum letzten Mal sichtbar war (= „heliakisch" untergegangen ist), so erscheint schon nach wenigen Tagen kurz vor Sonnenaufgang der Morgenstern (= er geht „heliakisch" auf); umgekehrt vergehen zwischen dem heliakischen Untergang der Venus als Morgenstern und ihrem Aufgang als Abendstern mehr als zwei Monate (durchschnittlich etwa zwei Monate und achtzehn Tage). Diese völlige Unsichtbarkeit des Gestirns ward von den Babyloniern als „Verschleierung (Verhüllung) der Ištar" aufgefaßt. Die Verhüllung eines Weibes bedeutet aber Bereitschaft zum Liebesgenuß. Sie war daher im alten Orient ein Kennzeichen der sogenannten „Geweihten". Ein Beispiel für diese Sitte bietet das Verhalten Tamars, der Schwiegertochter Judas (Gen. 38, 14). Auch im Sinne einer rechtmäßigen, ehrbaren Hingabe an den Geliebten finden wir den Brauch der Verschleierung. Rebekka verhüllte sich selbst, als sie Isaak, ihren künftigen Gemahl, gewahrte (Gen. 24, 65). Die Braut wird dem Bräutigam verschleiert zugeführt. Welche Ausdehnung diese Sitte gewann, ersieht man aus dem lateinischen nubere viro „sich für einen Mann verhüllen" = ihn

[1] Siehe schon meine Darlegung in der III. Vereinsschr. der Görresges. 1907, 467.

heiraten. Und nun zurück zum Problem der Istar als Göttermutter (bânat ilâni), der Gottheit des Abendsterns. Der Morgenstern, das männliche Prinzip, ist verschwunden. Das weibliche Prinzip harrt seiner schon längst in Verborgenheit. Hier vollzieht sich die Zeugung. Über zwei Monate vergehen, da erscheint die Göttermutter aus dem geheimnisvollen Dunkel: Der Venus-Planet geht als Abendstern auf. Mit jedem Tag steigt er höher von der Sonne weg, anfangs rascher, dann stets langsamer. Sein Licht nimmt dabei immer mehr zu. Das Maximum der scheinbaren Entfernung von der Sonne ist rund 46°; aber den höchsten Glanz erreicht Venus erst später, wenn die Sonne wieder näher steht, 35—36 Tage vor der unteren Konjunktion mit der Sonne. Vom Verschwinden des Morgensterns bis zu diesem Tag der größten Lichtstärke des Abendsterns verstreichen etwas mehr als 283 Tage. Die beiden Grenzen dieses Zeitraums konnten auch schon die alten Babylonier leicht feststellen. Und der Vergleich mit den Wirkungen sinnlichen Liebeslebens drängte sich ihnen von selbst auf. Die normale Dauer der Schwangerschaft, genauer die Zeit von der letzten Menstruation bis zur Zeit der Geburt, = 280 Tage, war den Alten natürlich gleichfalls bekannt und ebenso die mögliche Ausdehnung dieser Periode bis zu 302 Tagen. Dazu bedarf es keiner inschriftlichen Bestätigung; das liegt in der Natur der Sache.

Gegen unsere Deutung im Sinne der Babylonier läßt sich nicht etwa einwenden, daß auch der Morgenstern analoge Erscheinungen darbiete. Vor allem trifft hier das Entscheidende — die Zeitdauer — gar nicht zu. Der Abendstern geht kurz vor der unteren Konjunktion (heliakisch) unter, und der Morgenstern erscheint bald darauf. Von der unteren Konjunktion bis zur höchsten Glanzentfaltung des Morgensterns vergehen aber nur 35 Tage, und obendrein steigt der Morgenstern dann noch weitere 35 Tage empor, von der Sonne westwärts. Diese Vorgänge konnten natürlich niemals eine Vorstellung wecken, wie sie sich beim Abendstern den Babyloniern aufdrängte. Und gerade darin liegt eine Bestätigung unserer obigen Deutung. Nur als Abendstern konnte der Venus-Planet die Funktionen einer weiblichen Gottheit erfüllen, „Götter-

mutter" werden. So wird es auch verständlich, wie bei den dem Einfluß Babels zweifellos unterworfenen Völkern, zu denen auch Israel und Juda gehörten, die liebliche Braut als Kriegerin erscheinen konnte und daß man an dieser poetischen Auffassung noch festhielt, als man sich ihres mythologischen Ursprungs nicht mehr bewußt war.

Daraus ergibt sich aber für unsere Lösung der obschwebenden Frage vorerst nur ein bescheidener Grad von Wahrscheinlichkeit. Zwei andere Stellen des Hohen Liedes (7, 1 ff. und 6, 1 ff.) führen uns aber ganz erheblich weiter. 7, 1 ff. wird die Braut aufgefordert, einen Tanz aufzuführen, damit so die volle Anmut ihrer Gestalt sich entfalte; derselbe wird aber ausdrücklich als Tanz der Heerlager, somit als ein Waffentanz bezeichnet.

„Wende dich[1], wende dich, Sulamitin[2],
Wende dich, wende dich, daß wir dich bewundern!"
„Was bewundert ihr denn an der Sulamitin
Beim Tanze der Heereslager?"

Diese kriegerische Aufführung ist aber schwerlich nur eine symbolische Darstellung der Furchtbarkeit der Geliebten, die den Liebenden besonders mit dem Pfeil ihrer Augen verwundet. Und merkwürdigerweise findet sich ein ähnlicher Brauch noch bei den heutigen Arabern. Der Schwerttanz der Jungfrau ist dort eine gewohnte Erscheinung[3]. Solche Tänze

[1] šūbī, in Sept. ἐπίστρεφε, „wende dich". Die Wiederholung entspricht dem Rhythmus des Tanzes. Šūb in der gewöhnlichen Bedeutung „umkehren, zurückgehen" (reverti, Vulg.) scheint hier nicht recht zu passen. Es ist aber auch nicht notwendig und daher auch nicht zulässig, šūbī durch sobbī, „dreh dich", zu ersetzen. Die Braut führt nicht eine kreiselartige Drehbewegung aus, sondern zeigt durch unterbrochene Wendungen ihrer fortschreitenden Bewegung ihre Gestalt von allen Seiten. — „Beim Tanze" soll nur den Sinn wiedergeben; hebr. „wie Reigen", Sept. ἡ ἐρχομένη ὡς χοροί, „die daherschreitet wie (Heeres-)Reigen".

[2] D. h. wohl das Mädchen von Šulam (Šunem), einem Ort am kleinen Hermon. Ein solches war besonders Abisag, die letzte Gemahlin bzw. Pflegerin des greisen David, die schönste Frau in ganz Israel (1 Kön. 1, 3), um die sich später — zu seinem Verderben — Adonia durch Batseba (Bethsabee) bei Salomo bewarb (1 Kön. 2, 13—25). Doch könnte auch, wie Hontheim annimmt, eine weibliche Namensform Šulamit (die Salomonin) vorliegen.

[3] Vgl. Wetzstein, Zeitschr. der Deutsch. Morgenl. Ges. XXII 106; Dalman, Palästinischer Diwan 296; Musil, Arabia Petraea III 187 u. 197.

sind besonders als Vorfeier der Hochzeit beliebt. Das Mädchen tritt hier stets verschleiert auf und ist bald mit einem, bald mit zwei Säbeln bewaffnet. Ihre Rolle kann aber auch von einem jungen Mann in Mädchentracht übernommen werden. So bei den Fellahin[1]. Dalman[2] berichtet auch von einem „Paradiertanz" der Braut, die aber statt der Schwerter in beiden Händen Kerzen trägt, bei ihrem Tanz sich langsam nach allen Seiten hinbewegt und „gleichsam einen Stern beschreibt", während ihre Schönheit besungen wird. Eingedenk des bekannten zähen Konservatismus der vorderasiatischen Volksstämme darf man vielleicht annehmen, daß diese Bräuche im wesentlichen sehr weit zurückgehen, wenn auch ihre ursprüngliche Bedeutung längst entschwunden ist. Die Jungfrau in Waffen erinnert an den kriegerischen Charakter der Liebesgöttin, der junge Mann in Mädchentracht an die männliche Ištar (Venus als Morgenstern), die beiden Lichter und die von der tanzenden Braut beschriebene Figur an die Doppelerscheinung der achtstrahlig gedachten Venus als Abend- und Morgenstern. Alle diese Analogien, besonders die letztere, gestatten natürlich noch keinen gültigen Schluß; sie dürften aber zu weiteren Nachforschungen anregen.

Kehren wir nun wieder zur Braut des Hohen Liedes zurück! Mehr noch als der Tanz der Heereslager fällt der Umstand auf, daß sie, die kriegerisch Furchtbare, mit Himmelserscheinungen in einer Weise verglichen wird, die der babylonischen Auffassung des Venusgestirns sehr verwandt zu sein scheint. 6, 10 ff. lesen wir:

„Wer ist die, welche sich herablehnt[3] wie Morgenrot,
Schön wie der Mond,
Klar wie die Sonne[4],
Furchtbar wie eine Heerschar unter den Fahnen?"

---

[1] Musil a. a. O. 187. [2] Dalman a. a. O. 254.

[3] „Sich vorbeugt", um etwas zu sehen, „herniederschaut" (hier wohl vom Fenster in den Garten, wo der Geliebte weilt) — von dem im Bogen sich ausbreitenden Morgenrot.

[4] Mond und Sonne sind hier nicht wie gewöhnlich durch jarecha und šemeš bezeichnet, sondern — wie bei Is. 24, 23 und 30, 26 — poetisch durch lebanah, „die Weiße", und chammah, „die Glut", „die Glühende".

Wir haben hier offenbar ein ebenso einheitlich durchgeführtes Bild der Braut wie dort, wo sie als Garten (4, 12 ff.), als Dattelpalme (7, 7 ff.), als Weinberg (8, 11 ff.) dargestellt wird. Sie erscheint dem Bräutigam in himmlischem Lichte; Morgenrot, Mond und Sonne weisen klar darauf hin. Damit steht aber das vierte Bild, die Heerschar unter den Fahnen, anscheinend in keinem natürlichen Zusammenhang. Wir erwarten statt dessen das strahlende Venusgestirn, den hellsten Planeten. Wie aber löst sich das Rätsel? Die Braut selbst wird vom bewundernden Bräutigam jenem Gestirn poetisch gleichgesetzt, das nach uralter Überlieferung einen kriegerischen Charakter besitzt. Ihre Schönheit wird mit der von Mond und Sonne verglichen. Das entspricht gleichfalls einer schon den alten Babyloniern im 3. Jahrtausend geläufigen Anschauung, wonach Mond, Sonne und Venus eine Trias, eine Familie bilden, wo der Mond (Sin) der Vater, die Sonne (Šamaš) der Sohn, Venus (Ištar) die Tochter ist[1]. Die Embleme dieser drei Gottheiten waren im babylonischen Reiche sehr volkstümlich; finden wir sie doch schon um die Mitte des 15. Jahrhunderts v. Chr. am Kopfe der Grenzsteine[2]. Dazu kommt, daß hier die Bilder der drei Gestirne überall in der gleichen Aufeinanderfolge bzw. Rangordnung stehen wie Mond, Sonne und die kriegerische Braut in unserer Stelle (6, 10) des Hohen Liedes. Ist das alles zufällig? Doch gewiß nicht. Es schimmert hier vielmehr eine alte babylonische Vorstellung durch, die ihrerseits letztlich in der Mythologie des Zweistromlandes begründet

---

[1] Daß die drei astralen Gottheiten der Babylonier als eine Familie galten, erklärt sich daraus, daß auch das Venusgestirn (Ištar) zuweilen solche Leuchtkraft besitzt, daß es selbst am Tage (gleich Mond und Sonne) sichtbar wird und sogar Schatten zu werfen imstande ist. Beides findet sich in den babylonischen Beobachtungen verzeichnet. Letzteres schon in sehr alten astrologischen keilinschriftlichen Tafeln in der Form: „wenn ihr (der Venus) Licht auf die Erde fällt" (so im assyrischen Text K. 800, 13 aus Assurbanipals Bibliothek).

[2] Die drei Embleme sind von links nach rechts: Sonnenscheibe, Mondsichel und achtstrahliger Stern. Der ganze übrige Teil der Grenzsteine ist mit allerlei Symbolen anderer Gottheiten bedeckt samt recht kräftigen inschriftlichen Flüchen über die Frevler, welche es wagen sollten, die gesetzlichen Grenzen zu verletzen. Der Vollzug wird von den dargestellten Göttern erwartet.

ist. Es versteht sich aber von selbst, daß es sich hier nicht um eine bewußte Entlehnung oder gar um eine Gutheißung heidnischen Götterglaubens handelt. Eine solche Annahme wäre ja mindestens ebenso ungereimt wie die Meinung, der Gebrauch mythologischer Namen etwa „Herkules" oder „Isidor" in christlichen Familien weise auf Pflege heidnischen Kultes. Es ist sogar unwahrscheinlich, daß man sich zur Zeit, wo das Hohe Lied entstand, in Israel noch daran erinnerte, wie man dazu kam, einer weiblichen Schönheit zugleich kriegerisches Wesen beizumessen, wie ja auch Bedeutung und Ursprung so mancher heutigen Volkssitten erst durch mühsame archäologische Studien zum Teil wieder aufgeklärt worden ist[1].

[1] Die wesentlichen Gedanken des zweiten Teiles wurden vom Verfasser bereits im Wintersemester 1918/19 auf einer Dekanatsversammlung zu Baden, Aargau (Schweiz) vorgetragen.

# Fides pia und sententia pia

Von August Deneffe S. J.

Ein Anlaß zu dieser Untersuchung war die von J. Ernst[1] gemachte Beobachtung, daß die leibliche Himmelfahrt Mariä seit vielen Jahrhunderten von manchen Theologen als sententia pia oder als Gegenstand einer fides pia bezeichnet wird. Es ist von einiger Bedeutung, den Sinn dieser Ausdrücke festzustellen und die Frage zu beantworten, ob die kirchlichen Schriftsteller, wenn sie eine Lehre als sententia pia oder als fides pia bewerten, damit das Geoffenbartsein dieser Lehre leugnen oder anzweifeln wollen[2].

Es ist mir nicht bekannt, daß in neuerer Zeit irgendwo eingehend über die Bedeutung von fides pia und sententia pia gehandelt worden wäre.

## I. Fides pia.

1. In einigen Fällen bedeutet die fides pia den „göttlichen und katholischen Glauben", die „fides divina et catholica"[3], d. h. das feste Fürwahrhalten einer von Gott geoffenbarten und von der Kirche klar und offenkundig als von Gott geoffenbart und dementsprechend zu glauben vorgelegten Wahrheit, und zwar ein Fürwahrhalten auf Grund der Autorität des offenbarenden Gottes. Ein klares Beispiel bietet Petrus Lombardus († 1164)[4], der die zweite distinctio des ersten Sentenzenbuches mit den Worten beginnt: „Hoc itaque vera ac pia fide tenendum est, ‚quod Trinitas sit unus et solus verus Deus, ut ait Augustinus in I libro de Trinitate, scilicet Pater et Filius et Spiritus sanctus.'" Dieser „wahre und fromme

---

[1] Die leibliche Himmelfahrt Mariä (Regensburg 1921) 19 ff. — Vgl. diese Zeitschrift I (1926) 161 ff. und 579 f.

[2] Damit soll nicht gesagt sein, daß J. Ernst die Ausdrücke so versteht, als ob sie eine Leugnung des Geoffenbartseins enthielten. Es soll vielmehr rein sachlich die Bedeutung der Ausdrücke untersucht werden.

[3] Vgl. Concil. Vatican., sess. 3, c. 3; Denzinger, Enchiridion[15] (1922), n. 1792. — Cod. Iuris canonici can. 1323, § 1.

[4] Sent. 1, d. 2, c. 1; ed. Quaracchi I[2] (1916) 20.

Glaube" an die heiligste Dreifaltigkeit ist seit der Apostelzeit ein göttlicher und katholischer gewesen, und der „Magister Sententiarum" hat das gewußt. Seine Worte gingen in die Kommentare über, die den Text des Meisters mit übernahmen. Aber kein Kommentator hat, soviel ich sehe, diese fides pia bei Petrus Lombardus näher erklärt.

Ein zweites Beispiel findet sich in einem Schreiben des heiligen Papstes Gelasius (492—496), worin er sich gegen die Monophysiten und Nestorianer wendet: „Cum, inquam, haec de Domini nostri conceptione, quae licet nullatenus valeat explicari, pie tamen hac confessione credenda sit, Eutychiani dicunt unam esse naturam" etc.[1] Ein drittes Beispiel, worin die pia fides den göttlichen Glauben, wenn auch nicht den katholischen Glauben bedeutet, weil die katholische Kirche damals, als dieser Glaube geleistet wurde, noch nicht da war, liefern die Worte des hl. Augustinus[2] über die Mutter Gottes: „Virginem matrem . . . pia fide sanctum germen in se fieri promerentem, quam eligeret creavit, de qua crearetur elegit." Es handelt sich um den göttlichen Glauben, da Maria das glaubte, was ihr durch den Engel von Gott gesagt worden war: „Quae dicta sunt tibi a Domino" (Luk. 1, 45). Die Lesung „pia fide" könnte zweifelhaft erscheinen, wenn man bei Migne und in der Maurinerausgabe tom. 10 (Paris 1696) col. 61 die Anmerkung liest: „In MSS. sed ipsa fide." Aber auch die Wiener Ausgabe (1913) hat im Text pia fide, dazu im Apparat die Angabe, daß eine Handschriftenfamilie „ipsa" statt „pia" schreibt. In der folgenden Stelle des hl. Augustinus[3], worin er sagt, die Gerechten des Alten Bundes und die Apostel unterschieden sich durch ihre pia fides von Bösen, die Gott verdammen werde, bedeutet pia fides ebenfalls sicher den festen Glauben an die geoffenbarten Wahrheiten: „Fieri potest ut in comparatione iniquorum, quos damnaturus est Deus, iustos eos fuisse dicendum sit; cum per piam fidem tam in contrarium ab illis impiis sint remoti,

[1] Denzinger n. 168.

[2] De peccatorum meritis et remissione 2, c. 24, n. 38; Wiener Väterausgabe 60, 111; ML 44, 175.

[3] Contra duas epistulas Pelagianorum lib. 3, c. 5, n. 15; ML 44, 599.

ut clamet apostolus: ‚Quae pars fideli cum infideli?'" (2 Kor. 6, 15).

Eine weitere Stelle desselben Kirchenvaters lautet[1]: „Restat ut hoc de baptismo pie credamus, quod universa Ecclesia a sacrilegio schismatis remota custodit." Auch hier ist das pie credere der eigentliche göttliche Glaube, und zwar im vorliegenden Falle ein Glaube an das, was die Gesamtkirche durch ihr Tun bekennt. Im folgenden Satz zeigt Augustinus, daß er in noch ungeklärten Fragen Freiheit lassen will, wenn nur der Friede gewahrt bleibt. — Es ist beachtenswert, daß im zweiten und fünften der hier beigebrachten fünf Beispiele pie credere, sonst pia fides steht. Das credere ist hier wie üblich das zu fides gehörige Zeitwort.

Ungefähr dieselbe Bedeutung wie diese pia fides hat die devota fides, die uns in der mozarabischen Liturgie begegnet: „Ut promissae retributionis gloriam devota fide et fructuosa operatione mereamur percipere."[2] Oder: „Devotissimam sanctarum ac beatissimarum Iustae et Rufinae martyrum fidem . . . debito honore venerantes."[3]

Bei den griechischen Vätern ist der entsprechende griechische Ausdruck nicht so selten. Der hl. Basilius[4] nennt die Lehre von der Einheit Gottes das pium monarchiae dogma, τὸ εὐσεβὲς δόγμα τῆς μοναρχίας. An einer andern Stelle[5] sagt er, er sei um die Abfassung eines Bekenntnisses des frommen Glaubens gebeten worden: τῆς εὐσεβοῦς πίστεως ἔγγραφον ὁμολογίαν. Der hl. Cyrill von Alexandrien[6] nennt die katholischen Glaubenslehren τὰ τῆς εὐσεβείας δόγματα. Die pietatis dogmata finden sich auch im Lateinischen in einem Satz des römischen Teilkonzils von 649[7]. Im Gegensatz hierzu wird

---

[1] De baptismo contra Donatistas l. 1, c. 18, n. 27; ML 43, 124.

[2] Le Liber Mozarabicus Sacramentorum. Par D. Marius Férotin (Paris 1912) 201, Zeile 18. Missa de 4ª feria post vicesima (Monumenta Ecclesiae Liturgica. Vol. 6).

[3] Ibid. 367, Z. 9.

[4] De Spiritu Sancto 18, 47; MG 32, 153 C; Rouët, Enchiridion patristicum[4–5] (Friburgi 1922) n. 953.

[5] De fide 1; MG 31, 676 C; vgl. 677 D.

[6] Adv. Nestorium 1, 3; MG 76, 33 B.

[7] Denzinger n. 273.

die Irrlehre als ἀσέβεια, impietas, bezeichnet, z. B. im vierten Kanon des II. Konzils von Konstantinopel (553)[1] die Irrlehre des Apollinarius und des Eutyches. Damit hängt es zusammen, daß der Unglaube im betonten Sinne die Sünde genannt wird: „Filios autem diaboli infidelitas facit, quod peccatum proprie vocatur, quasi solum sit, si non exprimatur, quale peccatum sit. Sicut Apostolus cum dicitur, si non exprimatur quis apostolus, non intellegitur nisi Paulus", sagt der hl. Augustinus[2].

Daß die pia fides in der Auffassung des Sprechenden oder Schreibenden den göttlichen Glauben bezeichnen soll, ist ferner mit Sicherheit oder wenigstens mit großer Wahrscheinlichkeit dann anzunehmen, wenn die Kirche als Trägerin dieses Glaubens genannt wird. Sicher scheint mir diese Bedeutung vorzuliegen in einem Hirtenschreiben des Bischofs Emmerich Palugyay von Neutra in Ungarn[3], worin er am 25. März 1855 seiner Freude über die am 8. Dezember 1854 erfolgte Definition der Unbefleckten Empfängnis Ausdruck gibt und von dieser Lehre sagt, die katholische Kirche habe sie von Anfang an mit frommem und beharrlichem Glauben festgehalten: „Quodve Ecclesia catholica, viva illa divinae veritatis magistra et divinitus constituta coelestis depositi custos, a primordiis suis pia constantique tenebat fide." — In ähnlichen Fällen, in denen die Kirche als glaubend bezeichnet wird, ist die Bedeutung wenigstens wahrscheinlich, so bei Ambrosius Catharinus O. P.[4]: „Iam ipsa Ecclesia . . . pie credere se profitetur eam in coelos cum corpore a filio suo assumptam." Ferner bei Kardinal Gotti O. P. († 1742)[5]: „Hoc (de anticipata resurrectione) in primis de S. Virgine Dei matre pie credit Ecclesia, omniumque Theologorum firmat consensus, ut oppositum asserere ad minus temeritatis notam non effugeret."

Auch in einem Text des hl. Bernard[6] über die Sündenlosigkeit Mariä dürfte das „pie credere" den göttlichen Glauben besagen: „Si, ut omnino pium est credere, proprium Maria delictum non habuit, nihilominus ab innocentissimo corde etiam poenitentia longe fuit."

---

[1] Denzinger n. 216.

[2] Contra duas epistulas Pelagianorum l. 3, c. 3, n. 5: ML 44, 589.

[3] Abgedruckt bei Roskovány, B. V. Maria in suo conceptu immaculata VI (Budapestini 1874) 180.

[4] Disputatio pro Immaculata Conceptione, lib. 3, nona persuasio; p. 84. Opuscula (Lugduni 1542).

[5] Theologia scholastico-dogmatica 3, tract. 15, q. 3, dub. 2, § 1, n. 1 (Venetiis 1750) 694.

[6] Sermo 2 in Assumptione B. M. V., n. 8; ML 183, 421 A.

Denn die völlige Sündenlosigkeit Mariä ist bei den heiligen Vätern mit großer Klarheit überliefert, und zwar so, daß sie als Gegenstand der Offenbarung erscheint[1].

2. Es ist Tatsache, daß eine Lehre, die jetzt, seit 1854, feierlich definiertes Dogma ist, nämlich die Unbefleckte Empfängnis Mariä, früher oft als pia fides oder als pie credita bezeichnet worden ist. Daraus ergibt sich sofort, daß die, auch oftmalige, Bezeichnung einer Lehre als pie credibilis oder pie credita an sich kein Hindernis ihrer Definition ist und an sich keinen Beweis dafür liefert, daß die betreffende Lehre nicht zum Glaubensschatz gehörte. Es lassen sich eine Reihe von Belegen aus verschiedenen Jahrhunderten aufführen. Wir entnehmen sie vor allem dem Werke über die Unbefleckte Empfängnis von Roskovány[2].

Dem Bischof Bernard von Toledo[3] um 1100 werden vier Predigten über das Salve Regina zugeschrieben. In der vierten heißt es[4]: „Innocens fuisti ab originalibus et actualibus peccatis. Nemo ita praeter te.... Ego quoque pia fide opinor, in utero matris tuae ab originalibus te absolutam peccatis; nec vana est fides, nec opinio falsa." Es ist im zweiten Satz nicht ganz klar, ob er nur eine Reinigung von der Erbsünde im Mutterschoß, oder eine gänzliche Bewahrung davon annimmt. Der erste Satz: „Innocens fuisti ab originalibus", spricht für die Annahme einer gänzlichen Bewahrung. Im 14. Jahrhundert schreibt Wilhelm de Rubione[5]: „B. Virginem

---

[1] Vgl. Tridentinum, sess. 6, can. 23: „quemadmodum de beata Virgine tenet Ecclesia." Das „tenet" ist jedoch allgemeiner als „credit". — In einem Satz des hl. Leo (Sermo 82, 1. In natali Petri et Pauli. ML 54, 422): „Unius fidei pietas exigit, ut quidquid pro salute universorum gestum recolitur, communibus ubique gaudiis celebretur" ist wohl mit „unius fidei pietas" die aus dem gemeinsamen Glauben herausgewachsene religiöse Gemeinschaftsgesinnung gemeint.

[2] Aug. de Roskovány, Beata Virgo Maria in suo conceptu immaculata ex monumentis omnium seculorum demonstrata. Tom. I—VI (Budapestini 1873—1874); tom. VII sqq. (Nitriae 1877 sqq.). Die folgenden Angaben bezeichnen Band und Seitenzahl des Sammelwerkes von Roskovány, das öfter die genauere Quellenangabe nicht bietet.

[3] I 47.

[4] Opera S. Bernardi aliena et suppositia. In antiphonam Salve Regina Sermo 4, 3; ML 184, 1074 C D.

[5] Roskovány I 225 sq. — In 3 Sent., d. 3.

non fuisse in originali reatu conceptam, sed ab ipso ex speciali privilegio praeservatam, pie et probabiliter potest credi, licet, ut videtur, non pertinaciter asseri." Einen ganz ähnlich klingenden Satz über die Himmelfahrt Mariä haben wir in der sechsten Predigt eines Pseudo-Ildefons[1]: „Quod licet pium sit credere a nobis tamen non debet affirmari, ne videamur dubia pro certis recipere."

Der hl. Bernardin von Siena († 1444)[2] urteilt über die Unbefleckte Empfängnis: „Tamen utrum beata Virgo fuerit concepta in peccato originali, ecclesia non damnat; sed magis pium est credere, quod non fuerit in peccato concepta, quam credere quod sit." Und er führt dabei einen Grund an, der ihm kurz zuvor von einem Ordensmann mitgeteilt worden sei und der ihm sehr gefalle, nämlich man könne nicht annehmen, daß der Sohn Gottes aus einer Jungfrau, die mit der Erbsünde befleckt war, Fleisch habe annehmen wollen, und Maria stehe höher als Eva und Adam, die doch ohne Erbsünde erschaffen waren.

Als auf dem Trienter Konzil über die Erbsünde verhandelt werden sollte, wies am 28. Mai 1546 der Kardinal Pacheco, Bischof von Jaën in Spanien (Giennensis), auf die Ausnahmestellung der allerseligsten Jungfrau hin: „Cogitandum est, inquit, quid agendum de conceptione B. Mariae Virginis, quae quaestio omnino tractanda nunc est, cum de peccato originali agamus, et a sacra synodo terminari omnino debet."[3] Es handelte sich zunächst um die Frage, ob jetzt über die Unbefleckte Empfängnis zu verhandeln sei. Der Bischof von Lanciano begründete seine ablehnende Haltung mit den Worten: „De conceptione non placet quod aliquod verbum fiat, cum utraque opinio pia sit."[4] Der Bischof von Torres, dem heutigen Sassari in Sardinien, machte in der Generalkongregation vom 8. Juni 1546 den Vorschlag, die Stellung Mariä

[1] ML 96, 266.

[2] Quadragesimale Seraphim, sermo 48, pars 1. Opera omnia III (Venetiis 1745) 316 a. — Vgl. Roskovány I 275.

[3] Concilium Tridentinum, edidit Societas Goerresiana V (1911, ed. Steph. Ehses) 166, 31.

[4] A. a. O. 168, 16.

zum Gesetz der Erbsünde so zu fassen: „A qua lege pie creditur B. Virginem exceptam“[1]. Eine ähnliche Fassung wünschten in der Generalkongregation vom 14. Juni desselben Jahres der Kardinal Pacheco und der Bischof von Castellamare, während der Bischof von Bitonto (Bituntinus) den Ausdruck „magis pie creditur“ vorschlug: „Si aliquid esset addendum, non vellet addi: ut pie creditur, sed: magis pie creditur.“[2] Am 16. Juni äußerte Kardinal Pacheco den Wunsch, es möge gesagt werden: „Prout magis pie a maiori parte ecclesiae vel a multis creditur, B. Virginem esse conceptam sine peccato originali“; und 13 Väter schlossen sich ihm an[3]. Die in der Sitzung vom 17. Juni 1546 festgelegte endgültige Fassung enthält den Ausdruck „pie creditur“ nicht, sondern das Konzil gibt die Erklärung ab, es sei nicht seine Absicht, in den allgemeinen Erlaß über die Erbsünde die allerseligste Jungfrau einzubegreifen[4].

Joh. Driedo (Löwen 1566) sagt[5]: „Virgo Maria ... pie creditur praeservata esse ab omni malo et nunquam fuisse sub maledictione, et in ipso creationis momento fuisse sanctificata.“ Im Jahre 1599 erklärte die Synode von Diamper in Ostindien[6]: „Declarat Synodus: Catholicam docere fidem, B. Virginem nunquam actualis peccati maculam incurrisse, immo pie credi eam fuisse a peccato originali praeservatam.“

Der selige Kardinal Bellarmin († 1621)[7] lehrt: „Sanctificari in ipsa creatione datum est primis parentibus ...; igitur pium est credere eiusmodi privilegio Dei matrem minime caruisse.“

Im 17. Jahrhundert verpflichteten sich Kapitel und Senat von Malaga in Spanien zur pia fides an die Unbefleckte Empfängnis Mariä[8]: „Die 8 Dec. 1654 ... Capitulum et Senatus Civitatis (Malacitanae) solemni ritu iure iurando promiserunt,

---

[1] A. a. O. 199, 23.
[2] A. a. O. 220, 16; 221, 30; 222, 10. [3] A. a. O. 235, 25.
[4] A. a. O. 240, 5. — Denzinger, Enchiridion n. 792, 6.
[5] Roskovány VII 16.
[6] A. a. O. I 150. — Mansi, Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio 35, 1188.
[7] Controversiae de amissione gratiae et statu peccati l. 4, c. 15 in fine (Ingolstadii 1593) 417.
[8] Roskovány V 111.

se immaculatam Deigenitricis Conceptionem perpetuo pie credituros ac defensuros, sanguinemque et vitam ipsam pro illius tuitione libenter amissuros."

In den Antworten der Bischöfe auf das Schreiben Pius' IX. vom 2. Februar 1849, worin der Papst die Bischöfe des Erdkreises gebeten hatte, ihm mitzuteilen, was die Gläubigen ihres Bistums von der Unbefleckten Empfängnis Mariä hielten und ob sie eine Definition des Geheimnisses wünschten, kommt das pie credere häufig vor.

„Quod de illa immaculata Conceptione in dioecesi Leodiensi semper illud pie creditum sit, quod nunc suprema decisione Apostolica credendum esse speramus decretum iri, cum plurimis aliis argumentis, tum maxime singulari probatur decreto a. 1383 Tungrensis Ecclesiae", schreibt der Bischof von Lüttich, 8. Dec. 1849[1]. Er erwartet die dogmatische Definition dessen, was stets pie creditum war.

„Mariam enim sanctissimam immaculatam et absque omni prorsus culpae labe fuisse conceptam pia credulitate omni tempore credimus.... Desiderio igitur desideramus, ut immaculatae conceptionis honor B. Virgini Dei Matri a Sanctitate Vestra ut Ecclesiae Catholicae doctrina decernatur", erklärt der Bischof von Belem de Pará (Brasilien), 30. Juli 1849[2]. „Quando sane posset tempus magis favorabile cogitari ad definiendum ut sanctae Fidei nostrae Dogma piam illam fidem", heißt es im Schreiben des Bischofs von Porto di Spagna auf der Insel Trinidad, 5. Nov. 1849[3]. Also das, was als pia fides bezeichnet wird, gilt hier als geoffenbart und als dogmatisch definierbar.

Der Bischof von Szepes in Ungarn[4] wünschte, die Unbefleckte Empfängnis möchte nicht geradeswegs definiert werden, sondern mit der Formel: „Bonum et pium esse credere B. M. Virginem sine labe peccati originalis esse conceptam", wie es ähnlich vom Trienter Konzil bezüglich der Heiligenverehrung geschehen sei[5]. Derselbe erklärte auch, in den Katechismen seines Landes werde gelehrt: „Sine labe peccati

[1] Roskovány V 5. [2] A. a. O. V 503.
[3] A. a. O. V 576; weitere Stellen: V 418 575; IV 750 765.
[4] A. a. O. V 416 418. [5] Denzinger n. 984.

originalis V. Mariam conceptam credi pia dumtaxat fide, non item e positiva Ecclesiae doctrina."

Mit der Feststellung der Tatsache, daß manche die Unbefleckte Empfängnis als pia fides oder pie credita bezeichnet haben, ist noch nicht gesagt, was sich die einzelnen bei diesem Ausdruck dachten. Wohl keiner will damit das Geoffenbartsein der Lehre leugnen, und viele wollen wohl auch keinen positiven Zweifel daran ausdrücken, während andere, besonders kurz vor der Definition, ihre Überzeugung vom göttlichen Glauben und vom Geoffenbartsein der Lehre aussprechen. Die besondere Pietät liegt dann darin, daß die Lehre auf Grund der privaten Überzeugung von ihrem Geoffenbartsein angenommen wird, trotzdem sie noch nicht unter Strafe der Häresie angenommen werden muß, und daß sie um so lieber angenommen wird, weil sie der kindlichen Liebe zu Maria entspricht.

3. An andern Stellen bedeutet die pia fides oder das pie credere sicher nicht die fides divina. So führt die Antimodernismus-Enzyklika Pius' X. einen Erlaß der Ritenkongregation vom 2. Mai 1877 an, worin erklärt wird, der Heilige Stuhl habe gestattet, gewisse Erscheinungen und Offenbarungen, die er weder gutgeheißen noch verworfen habe, fromm zu glauben mit lediglich menschlichem Glauben: „Sacrum Consilium legitimis ritibus tuendis, abhinc annis 30 (sc. 2. Maii 1877) edicebat: Eiusmodi apparitiones seu revelationes neque approbatas neque damnatas ab Apostolica Sede fuisse, sed tantum permissas tamquam pie credendas fide solum humana iuxta traditionem, quam ferunt."[1] Daß Privatoffenbarungen auch nach der kirchlichen Gutheißung, wenigstens nach einer bestimmten Art der Gutheißung, nicht Gegenstand des katholischen Glaubens, wohl aber einer fides humana seien und daß man sie als probabiles (annehmbar) und pie credibiles zu betrachten habe, sagt Benedikt XIV. in seinem wissen-

[1] Encyclica Pascendi 8. September 1907, gegen Ende, n. VI (Ausg. Herder) 116. — Der Erlaß findet sich, vom 12. Mai 1877 datiert, in der Sammlung: Decreta authentica Congregationis Sacrorum Rituum III, n. 3419 (Romae 1900) 79, und ist die Antwort auf die Frage: „Num ab Apostolica Sede approbatae fuerint apparitiones seu revelationes, quae contigisse perhibentur, quaeque cultui B. M. V. sub memoratis titulis (sc. de Lourdes et de la Salette) causam praebuerunt?"

schaftlichen Werk über die Selig- und Heiligsprechung[1]: „Sciendum est approbationem istam nihil aliud esse quam permissionem, ut edantur ad fidelium institutionem et utilitatem post maturum examen; siquidem hisce revelationibus taliter approbatis licet non debeatur nec possit adhiberi assensus fidei catholicae, debetur tamen assensus fidei humanae iuxta prudentiae regulas, iuxta quas nempe tales revelationes sunt probabiles et pie credibiles, uti loquendo de revelationibus B. Hildegardis, quae ab Eugenio III., S. Birgittae, quae a Bonifacio IX., et S. Catharinae Senensis quae a Gregorio IX. approbatae dicuntur, docet Arauxo." Ja, er stimmt dem Ausspruch Gersons zu: „Cadit existimatio vel pia credulitas non super veritate vel falsitate, sed tantummodo super apparentia vel probabilitate." Am Schluß des Kapitels billigt er den Satz des Kardinals Bona über die unmittelbaren Empfänger von Privatoffenbarungen: „Illi tamen, quibus privatae revelationes fiunt, si certo eis constiterit a Deo esse, illis firmiter adhaerere tenentur, quia Deus revelans occulta sapientiae suae, prima veritas est." Eine feste Zustimmung, die geleistet wird, weil der offenbarende Gott die erste Wahrheit ist, ist göttlicher Glaube.

Wenn es in der sechsten Brevierlesung zum Feste Mariä vom Berge Carmel, 16. Juli, heißt: „Filios in scapularis societatem receptos . . ., dum igne purgatorii expiantur, solari ac in coelestem patriam obtentu suo quantocius pie creditur efferre", so genügt diesem pie credere von unserer Seite eine fides humana, selbst wenn eine Privatoffenbarung vorläge.

Im folgenden Satz des seligen Kardinals Bellarmin († 1621) über den damals noch nicht heiliggesprochenen Petrus Canisius ergibt sich aus dem Zusammenhang, daß mit dem pie credere nicht der göttliche Glaube gemeint ist: „Si catechismus brevis Reverendi ac (ut pie credo) sancti Patris nostri Petri Canisii mihi notus fuisset, cum superiorum iussu catechismum italicum conscripsi, certe non laborassem in catechismo novo formando, sed catechismum P. Canisii e latino in italicum convertissem."[2]

---

[1] De servorum Dei beatificatione et beatorum canonizatione l. 2, c. 32, n. 11, ed. Prati (1839) 2, 300.

[2] Veröffentlicht von P. Braunsberger S. J., ZKathTh 14 (Innsbruck 1890) 731; ferner Deutsch in den Miscellanea Francesco Ehrle 5 (1924) 472.

Desgleichen ist eine fides divina an jenen Stellen ausgeschlossen, wo das pie credere nichts anderes als das pie meditari bedeutet. „Hoc unum placet repetere hic, quid sit pium credere, aut quae propositiones de pietate fidei sunt censendae. . . . Tales sunt narrationes sanctorum Patrum, tales devotae recogitationes circa totum Evangelii decursum erga Christum et Matrem suam, consideranda multa non explicita, quemadmodum fieri potuerunt.“ [1] Das pie meditari licet gebraucht der hl. Ignatius im Exerzitienbüchlein in der Betrachtung über Christi Geburt.

An einigen Stellen kann man wenigstens mit Wahrscheinlichkeit behaupten, daß die pia fides keine fides divina bedeutet. So hier und da beim hl. Thomas, der wenigstens dreimal den Ausdruck pie credere verwendet; einmal von der Ansicht, daß der hl. Johannes der Evangelist bereits auferstanden sei[2]: „Resurrectio aliorum differtur usque ad finem mundi, nisi aliquibus ex privilegio concedatur, ut Beatae Virgini, et, ut pie creditur, beato Ioanni Evangelistae.“ Von einigen Sakramentalien sagt er, daß sie in zweifacher Weise Nachlassung der läßlichen Sünden bewirkten[3]: „Non enim causant gratiam, sed excitant rationem ad aliquid considerandum, quod excitet charitatis fervorem. Et etiam pie creditur quod virtus divina interius operetur excitando dilectionis fervorem. Et hoc modo aqua benedicta, benedictio pontificalis et huiusmodi sacramentalia causant remissionem peccati venialis.“ Über die Unfehlbarkeit der Kirche bei der Heiligsprechung urteilt er[4]: „Quia tamen honor, quem Sanctis exhibemus, quaedam professio fidei est, qua Sanctorum gloriam credimus, pie credendum est quod nec etiam in his iudicium Ecclesiae errare possit.“ — An der ersten Stelle, wo es sich um die Ansicht von der bereits geschehenen Auferweckung des hl. Johannes handelt, denkt der hl. Thomas schwerlich an eine fides divina. Auch bei der zweiten Stelle genügt der Begriff eines frommen Annehmens, das sich etwa auf die göttliche Güte

[1] Joh. Gerson († 1439), De susceptione humanitatis Christi, veritas 24. Ed. du Pin I 1706, col. 453 C.

[2] S. Thomas, Expositio Symboli, art. 5; ed. Parmensis 16, 144.

[3] De malo q. 7, a. 12 concl. [4] Quodlibet. 9, a. 16.

und Freigebigkeit und auf die Liebe Christi zu seiner Kirche stützt. Bei der dritten Stelle ist es auffallend, daß dort das pie credere gleichsam als Pflicht hingestellt wird und daß unmittelbar vorher credimus im Sinne des göttlichen Glaubens steht. Aber auch hier scheint der Sinn nicht der zu sein, daß eine Pietätspflicht zur fides divina vorliegt; es genügt der Sinn: es ist pietätvoll anzunehmen. Jetzt wird die Unfehlbarkeit der Kirche bei der Heiligsprechung von den Theologen gewöhnlich als „theologisch sicher" bewertet. F. Marín-Sola O. P.[1] erklärt dieses pie credere auf Grund seiner Theorie von der conclusio theologica so: der Satz, daß die Kirche in der Heiligsprechung unfehlbar ist, ist für den hl. Thomas eine noch nicht definierte theologische Schlußfolgerung. Eine definierte theologische Schlußfolgerung ist nach Marín-Sola fide divina zu glauben; eine nicht definierte ist aber nur conclusio theologica, daher formaliter humana, bzw. für den, der die Schlußfolgerung der Theologen glaubt, fides humana. Im vorliegenden Falle bezieht sich dazu die Schlußfolgerung nicht auf eine spekulative Lehre, sondern auf einen Gegenstand der Frömmigkeit. Daher hat der heilige Lehrer hier, statt zu sagen: certum est, so gesagt: pie credendum est. „Le ‚pie credendum est' appliqué à l'infaillibilité de l'Église dans la canonisation des saints, désigne une conclusion humaine ou une foi humaine"[2].

An eine fides divina scheint auch Suarez[3] nicht zu denken, wenn er sagt, man könne fromm und vernünftigerweise glauben, daß die allerseligste Jungfrau in ihrem irdischen Leben bisweilen zur Anschauung Gottes erhoben worden sei: „Dico ergo primo, pie ac probabiliter credi posse, B. Virginem in hac vita interdum elevatam fuisse ad videndum clare divinam essentiam brevi tempore." Der erste Gewährsmann, den er

[1] L'évolution homogène du Dogme catholique I[2] (Fribourg, Suisse, 1924) 490 sqq., n. 283.

[2] A. a. O. 492.

[3] In 3. partem S. Thomae, de mysteriis, disp. 19, sect. 4, n. 2; cf. n. 4 (Paris 1877) 19, 304. — Auf dieses Beispiel wurde ich aufmerksam durch C. L. Montaigne († 1767), De censuris seu notis theologicis et de sensu propositionum. Art. 2, § 8, n. 2. Migne, Theologiae cursus completus 1 (Paris 1863) 1204.

anführt, der hl. Antoninus, beginnt seinen Satz mit „forte", vielleicht; es folgen einige andere Theologen und dann eine Ableitung aus der Heiligen Schrift: Wenn Paulus (2 Kor. 12, 4) und Moses (Exod. 33, 11) in diesem Leben schon einmal die Gottesschau hatten — was aber nicht sicher ist — dann kann man dasselbe noch viel mehr von Maria annehmen. Dann sucht Suarez die entgegenstehenden Einwendungen zu lösen und erfüllt so die von Albert dem Großen (s. unter n. 4) an eine pia fides gestellten Forderungen.

Hier und da kann man auch annehmen, daß ein Verfasser den Ausdruck pie credere gebraucht, um es unentschieden zu lassen, ob die betreffende Lehre geoffenbart ist oder nicht. Diese Absicht scheint mir vorzuliegen in einem Satze des Papstes Innozenz III. († 1216)[1] über die Anwesenheit der Engel beim hl. Meßopfer: „Pie quoque credendum est, et sacris auctoribus comprobatur, quod angeli Dei comites assistant orantibus, secundum illud propheticum: ‚In conspectu angelorum psallam tibi' (Ps. 137, 1). Et angelus ad Tobiam: ‚Quando orabas cum lacrymis, ego obtuli orationem tuam Domino'" (Tob. 12, 12). Es folgt noch die Berufung auf das Gebet des Meßkanons: „Supplices te rogamus . . .", und auf die Lehre von den Schutzengeln.

4. Theoretische Erörterungen über die fides pia finden wir, wie schon in einem früheren Artikel gesagt[2], bei Albert dem Großen[3], der vier Arten von Sätzen unterscheidet: „Quatuor sunt genera supponibilium. Primum est, quod ex sacra Scriptura ita expresse est determinatum, quod nec dubitatio nec opinio potest circa contrarium. . . . Alterum genus per oppositum ad hoc est, quod est omnino incertum et quantum ad sententiam et auctoritatem, et hoc est simpliciter apocryphum; vel est incertum quantum ad auctoritatem, sed non quantum ad sententiam. . . . Inter haec duo sunt duo media. Tertium igitur et primum medium est, quando aliquid non est determinatum ex Scriptura, nec per rationem necessariam potest

[1] De sacro altaris mysterio, lib. 2, c. 5; ML 217, 813; vgl. lib. 5, c. 5; col. 891.

[2] Diese Zeitschrift 1 (1926) 174.

[3] Quaestiones super Missus est, q. 132; ed. Vivès 37, 187.

probari, nec etiam patet ex evidentia sui, sed ex consequentiis Scripturarum et apparentiis rationum potest et ipsum et suum oppositum aequaliter videri et persuaderi, et hoc proprie potest vocari opinabile.... Quartum genus et secundum medium est, quod quidem in Scriptura Bibliae non est expresse determinatum, nec evidentia sui 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." Er verlangt also zu einem pie credendum einerseits, daß es nicht ausdrücklich in der Heiligen Schrift stehe und daß es auch nicht in sich ohne weiteres einleuchtend sei, anderseits, daß es sich in annehmbarer Weise aus der Heiligen Schrift ableiten und sonstwie begründen lasse und nicht mit der Heiligen Schrift oder einem sonstigen Erkenntnisgrund in Widerspruch stehe.

Gelegentliche Bemerkungen über die fides pia enthalten die Werke des Johannes Gerson († 1439), von dem bereits vorher unter 3. ein Ausspruch angeführt wurde. J. Ernst zitiert in seinem Büchlein „Die leibliche Himmelfahrt Mariä" (1921) 23 f. nach Raynaudus folgende Stelle: „Pietas fidei est probabilis seu verisimilis opinio sub aliquibus, quae devotionem aedificare possunt, quae ex scripturis authenticis nec clare sequuntur, nec repugnant." [1] Es sind aber noch viel mehr Stellen angebbar[2]. An einer Stelle zählt er sechs Klassen von religiösen Lehren auf. Die drei ersten Klassen umfassen jene Wahrheiten, „quae credi debent immediate et explicite a Deo revelatae esse"; die vierte Klasse sind die sicheren theologischen Schlußfolgerungen, die fünfte die nur wahrscheinlichen theologischen Schlußfolgerungen, die sechste die frommen Annahmen: „Demum in sextu gradu ... collocantur veritates illae, quae tantummodo faciunt ad nutriendam vel fovendam devotionem religiosamque pietatem, ... ubi hoc unum reprobatur, si adesset assertionis temeritas, priusquam elucidaretur

[1] Der Satz steht bei Gerson, Super Magnificat, tract. 9, part. 1; ed. du Pin (1706) IV 395 A.

[2] De examinatione doctrinarum, consid. 1; I 8 C. — De directione cordis, consid. 29; III 476 D. — De susceptione humanitatis Christi, veritas 24; I 453 CD.

alio modo per Ecclesiam vel rationem certam ipsa veritas, aut si superstitionem ... induceret." Das priusquam deutet darauf hin, daß er mit der Möglichkeit rechnet, solche Ansichten könnten einmal einen andern Grad der Sicherheit erhalten[1].

Kardinal Johannes de Torquemada O. P. (Turrecremata, † 1468)[2] stellt die Frage, was „magis pium" sei, die Unbefleckte Empfängnis Mariä zu glauben, oder zu glauben, daß sie in der Erbsünde empfangen sei. Zur Beantwortung dieser Frage sucht er zuerst die Bedeutung von pietas festzustellen. Er findet bei den Autoren eine vierfache Bedeutung. Nach dem hl. Augustinus[3] ist die pietas eigentlich die Gottesverehrung oder die εὐσέβεια; hiernach wäre eine fides magis pia eine solche, die mehr zur Gottesverehrung beiträgt. Nach Cicero[4] ist die pietas das rechte ehrerbietige Verhalten gegen die Blutsverwandten und das Vaterland. Beide Texte zitiert auch der hl. Thomas[5]. Dementsprechend wäre der Mutter Gottes gegenüber eine fides magis pia diejenige, die mehr zu ihrer Ehre gereicht. Drittens wird die Lehre der Heiligen Schrift und die katholische Glaubenslehre pietas genannt. Magis pium wäre also, was diesen mehr entsprechend ist. Viertens wird pium in dem Sinne genommen, den Albert der Große aufstellt. Und dann wird die ganze Stelle nach dem sel. Albert „Super Missus est" q. 132, die auch hier kurz vorher im Auszug zitiert wurde, angeführt. Turrecremata hielt die Annahme, daß Maria die Erbsünde hatte, für die fides magis pia. — Die Erklärungen Alberts des Großen übernimmt auch Isidor de Isolanis O. P. († ca 1530)[6], und er kommt auf Grund derselben zu dem Schluß, der Satz, daß der hl. Joseph im Mutterschoß

---

[1] Gerson, Declaratio veritatum, quae credendae sunt de necessitate salutis. Ed. du Pin I 23 D sq.

[2] Tractatus de veritate conceptionis Beatissimae Virginis, pro facienda relatione coram Patribus Concilii Basileae, anno Domini 1437. Pars 1, c. 9 (Oxoniis et Londini 1869) 23 sqq.

[3] De civ. Dei 10, 1.

[4] De inventione 2, c. 53, § 161; cf. 2, c. 22, § 66.

[5] S. th. 2, 2, q. 101, a. 1.

[6] Summa de donis Sancti Joseph. Pars 1, c. 9. Denuo edita cura Fr. Joachim Joseph B. eiusd. ord. (Romae 1887) 31 sqq.

von der Erbsünde gereinigt worden sei, gehöre zur Zahl der annehmbaren oder fromm zu glaubenden Lehren: „esse de numero opinabilium aut pie credendorum." Der Satz ist keine katholische Glaubenslehre: „Dico itaque non esse catholice determinatum sanctum Joseph fuisse in utero sanctificatum." Es lassen sich aber gute Gründe für ihn aus der Heiligen Schrift herleiten: Wenn Jeremias wegen seiner besondern Weissagungen über Christus und wenn Johannes der Täufer wegen seines Vorläuferamtes vor ihrer Geburt von der Erbschuld gereinigt wurden, kann man dasselbe mit Recht vom Nährvater Christi annehmen.

Im 18. Jahrhundert kommt Claudius Ludwig Montaigne († 1767)[1] gelegentlich der Erklärung von propositio blasphema et impia auch auf die propositio non pia, propositio pia und pie credita zu sprechen: „Praeter propositionem impiam, quae est stricte loquendo censura theologica, admittunt nonnulli propositionem non piam, quae proprie censura theologica non sit, sed eo exprimitur vocabulo ob repugnantiam quam involvit cum opposita, cuius veritas, quantumvis minime revelata, nec certo theologice illata, nec absolute et simpliciter ac absque formidine a Catholicis asserta, est tamen ex quodam pietatis instinctu habita ut vera, et proinde dicitur pie credita, qua pietate minime gaudens contraria, non pia quodammodo asseri potest, saltem relative ad illam, quin tamen illam in ea impietatem, quae ad censuram sufficiat, contineri quisquam asserere possit."

5. Die einzelnen Bestandteile des Ausdrucks fides pia sind in sich nicht ganz eindeutig. Fides, als Verstandestätigkeit genommen, kann den Glauben im strengen Sinne, den übernatürlichen, festen, göttlichen Glauben bedeuten. Diese Bedeutung liegt vor z. B. in den Sätzen: „Sine fide autem impossibile est placere Deo" (Hebr. 11, 6) oder: „Fides est humanae salutis initium" (Tridentinum sess. 6, cap. 8). Es kann aber auch eine viel weitere Bedeutung haben: ja sagen zu einem uns vorschwebenden Gedanken, cum assensione cogitare. „Necesse est ut omnia quae creduntur, praeveniente cogitatione credantur. Quamquam et ipsum credere nihil aliud est, quam cum assensione cogitare. Non enim omnis, qui cogitat credit; cum ideo cogitent plerique, ne

[1] De censuris seu notis theologicis et de sensu propositionum. Art. 2, § 8, n. 2; Migne, Theologiae cursus completus 1 (Paris 1863) 1204.

credant; sed cogitat omnis qui credit et credendo cogitat et cogitando credit", sagt der hl. Augustinus[1]. Er schließt daraus, daß der zum Heile notwendige Glaube nur mit Hilfe der Gnade Gottes zustande komme, da nach 2 Kor. 3, 5 das cogitare in Sachen des Heiles aus Gott ist. Der hl. Thomas[2] erklärt das „cum assensione cogitare" des hl. Augustinus näher, indem er darlegt, daß das cogitare in einem bestimmten Sinne genommen sei. Das cogitare, Denken, könne zunächst für jede beliebige betrachtende Verstandestätigkeit genommen werden und könne als solche auch eine uns völlig einleuchtende Wahrheit zum Gegenstand haben; ein solches Denken gehört nicht zum Glauben. Bei einem andern Denken ist der Gegenstand uns nicht einsichtig klar gegeben. Dann kommt es entweder zu keinem festen Jasagen, sondern entweder nur zu einem Zweifeln, das nicht weiß, welcher Seite es sich zuneigen soll, oder zu einem Vermuten, das sich ohne Jasagen nach einer Seite hinneigt, oder zu einem Meinen, das ein Jasagen, aber kein festes ist — oder aber es kommt zu einer entschiedenen und festen Zustimmung. Und das ist der Glaubensakt: die feste Zustimmung zu einer uns vorgelegten, aber nicht einsichtig gegebenen Wahrheit. Da die eigene Einsicht fehlt, kommt als Erkenntnisquelle nur mehr die Einsicht und Autorität eines andern in Betracht. Bisweilen ist die fides und das credere einfach als opinio oder Meinung genommen, „assensus in rem non evidentem cum formidine errandi"; so in der aus Gerson zuerst angeführten Stelle: „Pietas fidei est probabilis seu verisimilis opinio."

Pium und pietas wird von Personen, bzw. persönlichen Handlungen und Gesinnungen und auch von Sachen gebraucht. Im alten Latein kommen die Verbindungen sedes pia, pii luci, pium bellum vor. Das Wort hat nicht nur die Bedeutung „fromm". Es bedeutet: ehrfürchtig, liebevoll gegen Eltern oder Verwandte, gottesliebend, gütig gegen Untergebene, milde, anmutig, rein. Ähnliches gilt von pietas[3]. Man kann fragen, ob die pietas bei der pia fides im materiellen oder formellen Gegenstand des Glaubens oder in der Gesinnung des Glaubenden zu suchen sei; mit andern Worten, ob die fides deshalb pia genannt wird, weil ihr Gegenstand bzw. ihr Glaubensgrund heilig oder Ehrfurcht heischend ist, oder deswegen, weil der Glaubende eine fromme oder ehrerbietige oder kindliche Gesinnung offenbart. Zunächst ist wohl das letztere gemeint, da der Ausdruck pie credere darauf hinweist, daß die Pietät als Eigenschaft der Handlung oder des Gläubigen betrachtet wird. Es entspricht dem aber das Ehrfurcht weckende entweder im materiellen oder im formellen Gegenstand oder in beiden.

---

[1] De praedestinatione sanctorum 2, 5; ML 44, 963.

[2] S. th. 2, 2, q. 2, a. 1.

[3] Über diese und verwandte Wörter handelt ausführlich S. P. C. Tromp S. J., De Romanorum piaculis (Lugduni Batavorum 1921) 4 sqq. — Amsterdamer Dissertation.

6. Schlußfolgerung. Pia fides oder pie credere hat eine doppelte Bedeutung.

Erstens bedeutet es den „göttlichen" Glauben, d. h. das freie, feste, aus der Hingabe an die göttliche Autorität erfolgende Jasagen zu einer von Gott geoffenbarten und als geoffenbart erkannten Wahrheit. Dieser Glaube ist wesentlich pius, weil er eben mit einer Hingabe an die göttliche Autorität verbunden und ein obsequium, eine freie Unterwerfung unter Gottes Oberhoheit ist. Es kann daher auch die pia fides den „göttlichen und katholischen" Glauben besagen, der zum göttlichen Glauben das hinzufügt, daß die geoffenbarte Wahrheit auch von der katholischen Kirche klar und offenkundig als von Gott geoffenbart und als dementsprechend zu glauben vorgelegt wird. Dieser göttliche und katholische Glaube ist der „dogmatische" Glaube im strengen Sinne.

Zweitens, als theologisches Fachwort bezeichnet fides pia oder sententia pie credibilis einen Satz, der einerseits nicht oder noch nicht klar von der Kirche als von allen unbedingt festzuhalten vorgelegt wird, noch auch eine sichere und allgemein anerkannte theologische Schlußfolgerung ist, der anderseits, soviel man sieht, dem Glauben nicht widerspricht, gut begründet ist und mit den Glaubenswahrheiten in näherem Zusammenhang steht, und dessen Annahme eine gewisse Ehrfurcht oder Ergebenheit gegen Gott oder gegen einen Heiligen oder gegen eine göttliche Einrichtung bekundet. Auch das Annehmen selbst ist eine fides pia — ut actus, eben das pie credere.

Also: „fides pia 1) negat vel excludit propositionem respectivam esse ‚de fide divina et catholica', aut esse ‚fide ecclesiastica' tenendam aut esse certam conclusionem theologicam ab omnibus admissam; 2) abstrahit a revelatione talis doctrinae, ita ut talem revelationem nec affirmet nec neget nec etiam positive de ea dubitet; 3) ponit doctrinam, quae saltem existimatur rationabilis et fidei non contraria et cohaerens cum veritatibus fidei, et cuius affirmatio aliquam pietatem erga Deum vel sanctos vel res sacras continet."

Wer in diesem Sinne einen Satz als pia fides bezeichnet, der leugnet weder das Geoffenbartsein, noch behauptet er es;

noch drückt er an sich einen positiven Zweifel daran aus; er sieht ab davon. Wie „Tugend" davon absieht, ob göttliche oder nicht göttliche Tugend gemeint ist, so fides pia von dem göttlichen Glauben und von einer andern Art des Fürwahrhaltens. Aus einem Zusatz oder aus dem Zusammenhang kann sich ergeben, ob eine besondere Art des Fürwahrhaltens, z. B. nur eine fides humana oder nur eine persönliche Schlußfolgerung gemeint ist.

Diese fides pia ist wesentlich in dem Sinne frei, daß niemand unter Strafe der Häresie sie annehmen müßte. Denn es gehört ja zur Voraussetzung, daß der als fides pia bezeichnete Satz weder feierlich als Glaubenssatz definiert noch vom allgemeinen und ordentlichen Lehramt klar und offenkundig als Glaubenssatz verkündet ist. Ob aber ein solcher Satz auch in dem Sinne frei ist, daß man ihn ohne Verletzung irgend einer Pflicht, etwa der Klugheits- oder Wahrhaftigkeitspflicht leugnen könnte, das hängt im einzelnen Falle von den Umständen, von der Begründung und ihrer Erfassung ab.

## II. Sententia pia.

1. Es ist Tatsache, daß eine Lehre, die heute feierlich definiertes Dogma ist, nämlich die Unbefleckte Empfängnis Mariä, jahrhundertelang als sententia pia bezeichnet wurde. Daraus ergibt sich sofort: die Bezeichnung einer Lehre als sententia pia ist an sich kein Beweis gegen ihr Geoffenbartsein und an sich kein Hindernis ihrer Definition. Oft kommt es außerdem klar zum Ausdruck, daß der Sprechende oder Schreibende mit dem Wort sententia pia das Geoffenbartsein nicht im geringsten leugnen will. Als Beispiel sei gleich der Satz hierhergesetzt, den der Bischof von Badajoz (Pacensis) am 1. Mai 1849 an Pius IX. schrieb: „Esto venerandum dogma fidei pia sententia iamdiu moraliter certa." [1]

Als Belege für die oftmalige Bezeichnung der Unbefleckten Empfängnis als sententia pia diene Folgendes.

Im 15. Jahrhundert erklärte das Konzil von Basel in einer allerdings nicht rechtsgültigen Entscheidung[2]: „Doctrinam

[1] Roskovány, B. V. Maria in suo Conceptu immaculata V (1874) 51.
[2] Mansi 29, 183 BC.

illam [scil. de Immaculata Conceptione] ... tamquam piam et consonam cultui ecclesiastico, fidei Catholicae, rectae rationi et s. Scripturae ab omnibus Catholicis approbandam et amplexandam definimus."

Im 16. Jahrhundert schreibt der heilige Kirchenlehrer Petrus Canisius († 1597)[1]: „Nihil ergo firmi praescribit [Ecclesia], sed hanc piam et probabilem opinionem sibi non displicere demonstrat, praesertim recepto et confirmato die festo, qui de Mariae Conceptione ritu solemni celebratur." Über die verneinende Ansicht urteilt er: „Parum firmam et solidam illorum esse sententiam."[2]

Der selige Kardinal Bellarmin († 1621)[3] sagt: „Probandum est breviter, non temere, sed pie ac recte existimari B. Virginem Mariam singulari Dei privilegio ab omni omnino peccato fuisse immunem." — „Caput Ecclesiae summus Pontifex Sixtus IV.... satis aperte testatur hanc sententiam de immaculata Virgine piam et probabilem esse."

Erzbischof Felician Capitonus O. Serv. (1579)[4] nennt die Lehre eine pia opinio: „Quoniam pia celebrisque in tota Ecclesia retenta est opinio, Mariam V. ab omni labe peccati fuisse immunem...."

Im 17. Jahrhundert überschreibt Ferdinand Quirinus de Salazar S. J.[5] das letzte Kapitel seines Werkes über die Unbefleckte Empfängnis so: „De gradu certitudinis, quem habet pia de Immunitate Virginis Deiparae ab originali sententia hoc tempore ante definitionem Pontificis." Und im letzten Paragraphen gegen Schluß sagt er: „Ergo pia sententia in eo statu est, ut proxime sine alio examine definiri queat."

Papst Alexander VII. erklärt in der Bulle „Sollicitudo omnium Ecclesiarum" vom 8. Dezember 1661: „Vetus est Christifidelium erga eius beatissimam Virginem Mariam pietas sentientium eius animam in primo instanti creationis atque

[1] De Maria V. incomparabili 1, 5; Migne, Summa aurea 8, 691.
[2] Ibid. 1, 9 in fine; col. 738.
[3] Controversiae de amissione gratiae et statu peccati l. 4, cap. 15, alinea 12 et 34; ed. Ingolstadii (1593) 410 414.
[4] Roskovány I 374.
[5] Defensio pro Immaculata Deiparae Virginis Conceptione (Coloniae 1622), c. 43, p. 400 et 412.

infusionis in corpus fuisse ... a macula peccati originalis praeservatam immunem." [1]

Thyrsus Gonzalez S. J., General der Gesellschaft Jesu (1687 bis 1705), hat in einem 1688 und 1690 erschienenen Werk den Ausdruck pia sententia im Titel: „Tractatus theologicus de certitudinis gradu, quem infra fidem nunc habet sententia pia de immaculata B. Virginis Conceptione." [2] Das Werk steht mir nicht zur Verfügung. Nach Roskovány [3] wird darin auch die Frage gestellt: „An sententia pia ita sit certa, ut nec physice nec metaphysice possit illi subesse falsitas?" Worauf es weiter heißt: „Respondet affirmative."

Im 18. Jahrhundert schreibt Papst Klemens XII. an König Philipp V. von Spanien (11. Oktober 1732): „Piam siquidem sententiam de eadem intemerata semperque Virgine Dei Matre sine peccato originali concepta, quam omnes iam fere catholici complectuntur, Apostolico huius S. Sedis iudicio decerni ac definiri magnopere exoptas." [4]

Benedikt Plazza S. J. [5] bezeugt in seinem großen Werk über die Unbefleckte Empfängnis, daß in dieser Frage der Titel Sententia pia die gewöhnliche Bezeichnung der bejahenden Ansicht geworden sei: „Unde factum est, ut Sententiae eximenti B. Virginem ab Originali Peccato, Piae Sententiae Titulus, ita proprius evaserit, ut hoc veluti charactere, a Contraria Sententia discernatur." Er bewertet die pia sententia für seine Zeit so: „Restat ergo, ut Piae sententiae competere possit Certitudo Moralis in supremo gradu." [6] Außerdem ist sie proxime definibilis: „Quod ergo Pia Sententia sit proxime definibilis, tamquam Fidei Dogma: hoc demum ex disputatis in praesenti Causa similiter colligendum est." [7]

Die „Theologia Wirceburgensis" urteilt: „Unde sententia pia est proxime definibilis estque conclusio deducta ex praemissis, quarum una est de fide, altera certa et evidens." [8]

---

[1] Denzinger n. 1100. [2] Roskovány XIII (resp. XII) 442.
[3] Ibid. 446. [4] Ibid. II 442.
[5] Causa Immaculatae Conceptionis ... (Panormi 1747) 435. Actio 5, art. 2, n. 178.
[6] Ibid. 606; Conclusio causae, pars prior n. 15.
[7] Ibid. 625; Conclusio, pars posterior n. 102.
[8] De peccato orig. c. 3, a. 3, obi. 3 R; ed. Wirceburgi (1770) 170.

Wenn die pia sententia eine „conclusio theologica" ist, kann sie doch zugleich eine formell geoffenbarte Wahrheit sein, die als Dogma definierbar ist.

Im 19. Jahrhundert kehrt der Titel sententia pia immer wieder in den Antwortschreiben der Bischöfe auf die Anfragen Pius' IX. vom 2. Februar 1849. Als Beispiel diene der Brief des Bischofs von Malaga (Malacitanus) vom 13. Dezember 1849[1]: „Et sane, B. Pater, adeo propensum erga piam de immaculata Virginis Conceptione sententiam te ostendis, ut nulla videatur ratio ambigendi, eam tua auctoritate Apostolica tamquam articulum fidei esse definiendam." Sie solle ein ähnlicher Glaubensartikel werden wie die Eucharistie: „Ita ut consimiliter ac mysterium Eucharistiae ab omnibus tamquam fidei articulus credatur et veneretur."

Ja, in sieben von acht Entwürfen zur Definitionsbulle ist der Ausdruck pia sententia in die vorgeschlagene Definitionsformel aufgenommen[2], z. B. im dritten Schema (S. 87): „Definimus piam sententiam, quae profitetur animam Beatissimae Virginis Mariae, cum primum fuit creata et in suum corpus infusa, fuisse singulari omnipotentis Dei gratia et privilegio intuitu meritorum Christi Jesu Salvatoris humani generis ab omni originalis culpae labe praeservatam immunem, fuisse et esse constantem Catholicae Ecclesiae doctrinam a Deo revelatam." Die Verfasser dieser Entwürfe dachten also bei sententia pia sicher nicht an eine Verneinung des Geoffenbartseins, noch auch an eine Bezweiflung desselben.

2. Wie die Unbefleckte Empfängnis wird auch die Himmelfahrt Mariä öfter als sententia pia und doch zugleich als definierbar bezeichnet. Oder wenigstens werden das Geoffenbartsein und die Definierbarkeit trotz des Ausdruckes sententia pia offen gelassen.

So sagen die Bittsteller auf dem Vatikanischen Konzil[3]: „Hanc piam vetustamque sententiam omni firmitate mu-

[1] Roskovány V 109 112.

[2] Vincenzo Sardi, La solenne definizione del dogma dell' immacolato concepimento di Maria Santissima II (Roma 1905) 38 87 116 140 166 192 274.

[3] Collectio Lacensis 7, 870 c, 868 IV.

niri atque de fide definibilem esse novimus." — „Pro pia sententia gravissima quoque theologica militant momenta."

Christian Pesch[1] hat sowohl in seinen „Praelectiones" wie in seinem „Compendium" die These: „Est sententia pia et bene fundata beatam virginem post mortem non solum secundum animam, sed etiam secundum corpus assumptam esse in coelum." Und doch sagt er innerhalb der These, die Himmelfahrt Mariä sei noch nicht ein definiertes Dogma[2]. Damit ist gesagt, daß eine als sententia pia bezeichnete Lehre doch in Wirklichkeit eine geoffenbarte und definierbare Lehre sein könne und möglicherweise durch den theologischen oder dogmatischen Fortschritt einmal als solche erkannt werde.

Franz Diekamp bezeichnet die Lehre von der Auferweckung und Himmelfahrt Mariä als „sententia pia et probabilissima", sagt dann aber am Schluß seiner Beweisführung: „Fehlt auch die unmittelbare Beweisbarkeit aus den Quellen der Offenbarung, so ist unsere Lehre doch mittelbar so gut durch theologische, auf der Offenbarung beruhende Beweisgründe verbürgt, daß das kirchliche Lehramt sie als eine Glaubenswahrheit zu definieren die Möglichkeit hat." [3]

Beim hl. Johannes Damascenus haben wir auch den griechischen Ausdruck für fromme Annahme: εὐσεβὴς ἔννοια, und zwar angewandt auf die Lehre von der Erhaltung der Welt durch Gott[4].

3. Als Begriffsbestimmung könnte etwa gelten: Sententia pia im theologischen Sinne ist ein Satz, der einerseits nicht oder noch nicht von der Kirche klar als von allen unbedingt festzuhalten verkündet wird, noch auch eine allgemein anerkannte sichere theologische Schlußfolgerung ist, der aber anderseits dem Glauben nicht widerspricht, gut begründet ist, mit dem Glauben im Zusammenhang zu stehen scheint und eine gewisse Ehrfurcht bezeugt, sei es gegen die Kirche, die diesem

---

[1] Compendium theologiae dogmaticae III[3] (Friburgi 1924) thesis 21; cf. Praelectiones dogmaticae IV[5] (Friburgi 1922) prop. 50.

[2] „Nondum quidem est dogma definitum." Compend. l. c. n. 177.

[3] Katholische Dogmatik nach den Grundsätzen des hl. Thomas II[3-5] (Münster 1921) 345 347.

[4] De fide orthod. 2, 10; MG 94, 908 B.

Satze sich mehr geneigt zeigt, sei es gegen die Person oder das Geheimnis, worauf sich der Satz bezieht.

Mit andern Worten: sententia pia und fides pia als theologisches Fachwort fallen zusammen. Im Deutschen sagt man fromme Annahme oder fromme Ansicht oder fromme Meinung; letzteres dann, wenn man die Annahme als nur wahrscheinlich hinstellen will. Das Wort Annahme ist allgemeiner und abstrahiert von Wahrscheinlichkeit und Sicherheit.

Ein eigentliches Dogma wird nicht mehr als sententia pia bezeichnet, weil es eben mehr ist. Höchstens kann man mit einer sog. distractio sagen: Diese pia sententia, z. B. von der Unbefleckten Empfängnis, ist jetzt feierlich definiert, ähnlich wie man sagt: Blinde sehen, d. h. solche, die einst blind waren. Der hl. Thomas[1] sagt über die Lehre von der einen Person des Gottmenschen: „Non est dicenda opinio, sed sententia catholicae fidei." Auch habe ich nicht gefunden, daß jemals die päpstliche Unfehlbarkeit als sententia pia bezeichnet worden wäre.

Einen Gegensatz zur sententia pia bildet die propositio impia. So wird die erste These des Jansenius, wonach einige Gebote Gottes von den Gerechten, die wollen und sich Mühe geben, nach ihren gegenwärtigen Kräften nicht beobachtet werden können und auch die Gnade zu ihrer Beobachtung den Gerechten fehlt, von der kirchlichen Lehrautorität als „temeraria, impia, blasphema, anathemate damnanda et haeretica" verurteilt[2].

Der Hauptertrag dieser Arbeit ist die Feststellung, daß mit der Bezeichnung einer Lehre als fides pia oder sententia pia ihre Zugehörigkeit zum Glaubensschatz an sich nicht geleugnet und auch nicht positiv bezweifelt wird. Die Ausdrücke, als theologische Fachwörter genommen, abstrahieren an sich vom Geoffenbartsein der betreffenden Lehre. Deshalb wäre der Schluß: fides pia, also nicht geoffenbart und nicht als de fide divina definierbar, nicht ohne weiteres richtig. Aus dem Zusammenhang oder aus beigefügten Erklärungen kann sich ergeben, ob der Sprechende im Einzelfalle über den Offenbarungs-

[1] S. th. 3, q. 2, a. 6 c.

[2] Denzinger n. 1092; cf. n. 1096 1519.

charakter der als fides pia oder sententia pia bezeichneten Lehre einfachhin nichts aussagen, ob er ihn bezweifeln, ob er ihn leugnen oder ob er ihn behaupten will. Letzteres geschieht z. B. in dem Satz: „haec pia sententia est proxime definibilis tamquam dogma fidei“ (II 1). — In einigen Fällen (I 1) hat pia fides eine besondere Bedeutung, indem es an sich schon den ehrfurchtsvoll geleisteten göttlichen Glauben an eine geoffenbarte Wahrheit besagt.

# Kleine Beiträge

## Lehräußerungen der Kirche

**Epistula Apostolica „Singulare illud" (vom 13. Juni 1926; AAS 18 [1926] 258—267): „Altero exeunte saeculo a decretis Aloysio Gonzagae sanctorum caelitum honoribus", an den P. General der Gesellschaft Jesu, W. Ledóchowski.**

Das Schreiben richtet sich durch den P. General an die christliche Jugend (259). Eingangs hebt der Heilige Vater die Sorge der Kirche für die Jugend und ihr Erziehungsrecht hervor („Cuius quidem curandae institutionis nativum inviolatumque sibi Ecclesia ius nullo non tempore vindicavit, ... unam se esse germanae de moribus doctrinae custodem, unam se certamque difficillimae illius artis magistram, quae in ingeniis hominum christiane conformandis versaretur"; 258). Im Gegensatz zum Bilde des Heiligen, „quem Ecclesiae adversarii fallaciter fabricati sunt vel scriptores minus prudentes finxere (259), wird Aloysius als „singulare prorsus virtutum omnium exemplum" (259) dargestellt. Aus dem harmonischen Gesamtbild, das ihn zum Vorbild zumal der studierenden Jugend macht (263/64), werden als bestimmende Züge hervorgehoben die übernatürliche Lebensauffassung („vivae fidei sensus"; 260), die das Leben „ad rationes aeternas" einrichtet; wie Aloysius möge auch die Jugend sie schöpfen in den heiligen Exerzitien (261); ferner die engelgleiche Reinheit, der stete Kampf gegen die Natur, in dem ihm die Pflege des Gebetes, der Marienverehrung, des eucharistischen Lebens, aber auch Abtötung, Kasteiung, Flucht der irdischen Ehren und Würden den Sieg verliehen (261/62). Dem unbändigen Freiheitsdrang unserer Zeit gegenüber ist sein demütiger Gehorsam vorbildlich (262/63), besonders für die Anwärter des Priestertums; allen aber der apostolische Geist, der ihn beseelte (264/65), der ihn zum Patron der Jugend machte, wie es die Päpste Benedikt XIII. und Leo XIII. erklärten und unser Heiliger Vater feierlich bestätigt („Quae Nos quidem omnia recolentes, cum simus in primis de adulescentium optima institutione ac salute solliciti, ... ut ... uberiora ab Aloysio bona proficiscantur, ... iterum sollemniter confirmamus ac, quatenus opus sit, auctoritate Nostra apostolica declaramus Sanctum Aloysium Gonzagam Patronum caelestem christianae iuventutis universae" 265). Sie soll ihn kennen lernen, nachahmen, verehren, anrufen, zu seiner Ehre die sechs Sonntage halten (266). Ein Hinweis auf den hl. Stanislaus Kostka, „seraphicum iuvenem Polonum", der wenige Jahre vor Aloysius in der Gesellschaft Jesu lebte und mit ihm zugleich heiliggesprochen wurde (266/67), beschließt das Schreiben.

**Litterae Apostolicae (vom 24. August 1926; AAS 18 [1926] 379—381): „Sanctus Ioannes a Cruce Confessor ex ordine Carmelitarum Excalceatorum, Doctor Ecclesiae universalis renuntiatur."**

In der Übersicht über das Leben, das Wirken und die Werke des Heiligen wird hervorgehoben „mirabilis vita ob austeritatem omniumque virtutum exercitationem" und „scientia sacris in rebus" (379), so daß seine Werke „tanta ... spirituali doctrina pollent, ... ut merito codex et schola animae fidelis videantur, quae perfectiorem vitam aggredi studeat." „Tantam ... in mystica ascesi nactus est auctoritatem Ioannes ..., ut sacrae disciplinae scriptores ... ex ipsius doctrina scriptisque, quasi e christiani sensus atque Ecclesiae spiritus limpido fonte, in spiritualibus rebus pertractandis hauserint" (380). Weiterhin gedenkt das Schreiben der vielfachen Bitten derer, die dem Gefährten der hl. Theresia die Würde des Kirchenlehrers von der Kirche beigelegt wünschten. „Quae cum ita sint, Nos, ... praesentium Litterarum tenore, certa scientia ac matura deliberatione Nostris, deque Apostolicae potestatis plenitudine, Sanctum Ioannem a Cruce, confessorem, Ecclesiae universalis Doctorem constituimus, declaramus" (381).

## Die Schrift: De adhaerendo Deo
## Kritisches zur Textüberlieferung und zur Autorenfrage[1]

Auf die vorwiegend mystische Schrift vom Gottanhangen, als deren Verfasser bisher Albert der Große galt, hat Prälat Grabmann vor mehreren Jahren durch wichtige Funde die Aufmerksamkeit gelenkt. Er hat in einigen Hss aus dem 15. Jahrhundert die bisher unbekannten Werke des Benediktiners Johannes von Kastl (bei Neumarkt in der Oberpfalz, Bistum Eichstätt) gefunden, hauptsächlich seine zwei Bände Erklärung der Benediktinerregel, seinen dogmatischen Traktat „De natura, gratia, gloria ac beatitudine in patria", die mystische Schrift „De lumine increato" und die aszetische „Spiritualis philosophia de sui ipsius vera et humili cognitione". Dabei hat er auch mehrere Abschriften von A.D. entdeckt, die dem bekannten Text gegenüber um sieben Kapitel erweitert waren, einen andern Titel und den Namen des gleichen K. als Verfasser trugen[2]. Grabmann hat dadurch den Benediktiner Dom J. Huyben zu weiteren Forschungen angeregt. Deren wertvolles Ergebnis war die Aufdeckung der vom Autor benutzten, aber nicht genannten Quellen[3]. Da diese bis zum Ende des 14. Jahr-

---

[1] Abkürzungen: A.D. = De adhaerendo Deo; K. = Johannes von Kastl; Cm 18195 = Münchener Hs 18195; CM 356 = Melker Hs 356.

[2] M. Grabmann, Der Benediktinermystiker Johannes von Kastl, der Verfasser des Büchleins „De adhaerendo Deo": ThQschr 101 (1920) 186—235.

[3] Le „De adhaerendo Deo": Vie Spirituelle, 1922 Supplément, p. [22] à [37], 1923 Supplément, p. [80]—[101]. — Die jüngsten Quellen sind die

hunderts reichen, war der sichere Nachweis erbracht, daß Albert (gest. 1284) nicht der Verfasser sein konnte, wie es die gedruckten Ausgaben und die meisten Hss vorgeben. Außerdem hat Huyben eine französische Übersetzung, die Kapitel für Kapitel die entlehnten Texte bucht, und eine lateinische Ausgabe des Gesamttextes veröffentlicht[1]. Auch eine deutsche Übersetzung ist schon vor längerer Zeit erschienen[2]. Von neuem und ausführlicher hat Grabmann die gleichen Fragen behandelt in seinem letzten Werk: „Mittelalterliches Geistesleben“[3]. Es lohnt sich daher, auf die hier aufgeworfenen und zum Teil beantworteten Fragen einzugehen.

Wie so manche geistliche Schrift des Mittelalters ist das Büchlein vom Gottanhangen nicht bedeutend an Umfang; es zählt, etwa in der „Bibliotheca Mystica et Ascetica“ von Lempertz (1851), nur 51 Seiten in 24°. Auch die sieben neuen Kapitel vergrößern es nicht allzusehr. Dem Inhalt nach ist es, wie Huyben dargetan hat, eine jener mittelalterlichen Kompilationen, in denen die einzelnen Teile aus den verschiedensten früheren Werken zusammengefügt sind. In unserem Fall ist es mit recht großem Geschick geschehen, wenngleich die künstlichen Nähte sich nicht ganz verdecken ließen. Nicht mit Unrecht hat man dem Büchlein den Namen des goldenen gegeben. In den ersten zehn Kapiteln kehrt stets der eine Gedanke wieder: Der Mönch soll alle irdischen Gedanken und Sorgen verlassen, um Gott allein anzuhangen. Aber die Melodie zu diesem sich gleichbleibenden Motiv ist so abwechslungsreich und ansprechend, daß sie nicht ermüdet; ja beim ersten Lesen merkt man kaum, daß man eigentlich nur einen Gedanken mitbekommen hat. Dieser mystischen Einheit und Einigung gegenüber betonen die folgenden sechs Kapitel mehr einige Mittel, die zu ihr hinführen: Kampf gegen die Versuchungen, demütige Selbstkritik, Gottvertrauen und vor allem die Liebe. Die sich anschließenden sieben Kapitel, die Grabmann gefunden hat, weisen einen bedeutend nüchterneren Stil auf. Sie geben auch Mittel an, die zur Beschauung führen: den Gedanken an Gottes Allgegenwart, die Schweigsamkeit, die Enthaltung vom Urteilen und Lehren, und fassen am Schluß das Ganze unter dieser Rücksicht zu-

Werke Heinrich Seuses (gest. 1365), Rudolphs von Biberach (gest. um 1360), Johannes Ruysbroecks (gest. 1381), Gerard Groots (gest. 1384), vielleicht noch die Heinrichs von Kalkar (gest. 1408).

[1] Jean de Castel, De l'union avec Dieu: Editions de la Vie Spirituelle, Saint-Maximin (Var) 1923; De adhaerendo Deo Iohannis Castellensis monachi (edidit Dom J. Huyben O. S. B.): Scripta monastica a monachis benedictinis abbatiae Prataleensis edita. Series ascetico-mystica N. IV (1926).

[2] Wie man Gott anhangen soll, von Joh. von Kastl. Übertragen und eingeleitet von Wilh. Oehl (Paderborn 1923). Zweiter Band der Sammlung: Dokumente der Religion.

[3] M. Grabmann, Mittelalterliches Geistesleben, Abhandlungen zur Geschichte der Scholastik und Mystik (München 1926) 489—524.

sammen. Aber die Gedankenverbindung ist lockerer, so daß sich die Schrift zu einer allgemeinen Mönchsaszese erweitert, die anfänglich die Beschauung, am Schluß die verdienstlichen Werke in den Vordergrund rückt. So sehr das theologisch als Ergänzung angebracht ist — der erste Teil geht zu weit in der Ausscheidung des sinnlichen Erkennens und Strebens —, literarisch ist es auffallend und befremdet etwas. Stilistisch fallen die beiden Kapitel über die Schweigsamkeit und die Geschwätzigkeit mit ihren endlosen und wenig abwechslungsreichen Sprüchen der Mönche (Verba Seniorum) am meisten von der frühern Höhe ab. Liest man also das Werk A.D. in seiner erweiterten Form, so gewinnt man den Eindruck: der erste und der zweite Teil könnten ursprünglich nicht ein Ganzes gebildet haben.

Doch die innern Kriterien täuschen oft, und es gilt zuerst, die äußern genau zu untersuchen, ehe man zur Frage der Zusammengehörigkeit der beiden Teile und der Autorschaft Stellung nimmt. Die Grundlage dazu bietet die von Huyben mit Sicherheit festgestellte Tatsache, daß nicht Albert, sondern ein Schriftsteller um die Wende des 14. Jahrhunderts das Büchlein geschrieben hat. Wenn nun aus eben dieser Zeit jemand sich als Verfasser meldet, dann hat er zum mindesten die Wahrscheinlichkeit für sich, bis beachtenswerte Beweise ihn aus seiner Stellung verdrängen. In dieser Lage ist der Benediktiner K. Er, und er allein, ist als Autor genannt, und zwar in 5 Hss, 4 aus Tegernsee (jetzt in der Münchener Staatsbibliothek) und 1 aus dem Stift Melk. Denn so schließt Cm 18195: „Explicit tractatulus de fine religiosae perfectionis et de modo fruendi Deo in praesenti vita compilatus a fratre Iohanne baccalario monacho et professo monasterii Castellensis." Ebenso Cm 17247 und 18592 sowie CM 356. Nur Cm 18578 hat nach der Zuteilung an Albertus Magnus: „Affinit tractatulus Magni Alberti", bloß den verbessernden Zusatz: „qui attitulatur Patri Ioh. Castellensi in libro d 34 — similiter h 18" (= Cm 18195 und 18592, wie der Vergleich mit ähnlichen Bemerkungen in den Inhaltsverzeichnissen dieser Hss zeigt).

Kastl, Tegernsee, Melk sind oder waren Benediktinerklöster, die nicht zu weit entfernt lagen und Beziehungen zueinander hatten, so daß jedes die schriftstellerischen Leistungen des andern leicht erfahren konnte. Daher ist die ausdrückliche Zuteilung von A.D. an K. der Hauptbeweis für seine Autorschaft. Aber nicht der einzige. Grabmann und Huyben fügen verschiedene andere Gründe hinzu, von denen die wichtigsten hier folgen: Die Anfänge der Werke, die K. zweifelsohne zum Verfasser haben, und der Anfang von A.D. stimmten stark überein. — Auch ein anderes Werk K.s werde gelegentlich Albert zugewiesen, die „Spiritualis philosophia". — Gerade diese Schrift K.s und A.D. fänden sich in den Hss häufig zusammen. Inhaltlich beständen große Ähnlichkeiten zwischen den Schriften K.s und A.D., zumal im Gedanken, daß wir durch die „laterna" oder „lucerna vulnerum

Christi" zum „lumen increatum" oder „divinitatis" gelangen sollen. Da man kaum zweifeln kann, daß die letzten sieben Kapitel wirklich von K. stammen, kann man für den ersten Teil hinzufügen: K. selbst bezeichnet auch diesen als sein Werk; im vorletzten (23.) Kapitel spricht er von Providenz, Prädestination, Reprobation als von Dingen, „die wir im 17. Kapitel" (d. i. nach dem gewöhnlichen Text im 16. Kapitel, dem letzten des ersten Teils) „angedeutet haben" („quemadmodum supra aliqualiter tetigimus capitulo 17").

Sind diese Gründe zwingend für die These: K. ist der Verfasser von A.D., oder auch nur wahrscheinlich? Stehen ihnen nicht andere gegenüber, die die gleiche oder sogar größere Wahrscheinlichkeit beanspruchen? Diese Frage soll im Folgenden, im Anschluß an die wichtigern Vorarbeiten Grabmanns und Huybens und unter ihrer Verwertung beantwortet werden. Dabei kann das beigebrachte Material verschiedene Beweiskraft haben. Es kann direkt die Autorschaft K.s unwahrscheinlich oder weniger wahrscheinlich machen — das tun vorab die äußern Kriterien; es kann indirekt das gleiche tun, wenn ein bedeutender Unterschied zwischen den sicher echten Werken K.s und A.D. aufgezeigt wird; das scheinen vor allem die innern Kriterien anzudeuten. Der Grad der so gewonnenen Wahrscheinlichkeit wird sich erst ergeben, wenn die Einzelmomente nicht nur zusammengefügt, sondern auch mit den Gegengründen verglichen sind.

Von den äußern Kriterien, die die Autorschaft K.s unwahrscheinlich machen, läßt sich das wichtigste kurz so ausdrücken: Die Hss, die sie bezeugen, bilden eine spätere, eine eigene und eine schlechtere Klasse des Textes von A.D. Dieses Ergebnis wurde gewonnen durch Vergleich folgender Hss: Nationalbibliothek in Wien Codd. lat. 1592 und 3761; Staatsbibliothek in München Cm 17247, 18195, 18578, 18592; Stiftsbibliothek von Melk Cod. 356; Stadtbibliothek von Trier Codd. lat. 659, 667, 769, 796, 1180, 1919; Stadtbibliothek von Köln GB. 8° 56, GB. 4° 83, GB. 8° 94, W. 133, W. 140*, GB. 4° 218; Universitätsbibliothek von Amsterdam Cod. 588; Universitätsbibliothek von Utrecht Cod. 358; Kgl. Bibliothek von Brüssel Cod. 1635[1].

Alle diese Hss stammen aus dem 15. Jahrhundert. Doch finden sich nur bei einigen genauere Zeitangaben. Von den für K.s Autorschaft in Betracht kommenden sind Cm 18195 und 18592 im Jahre 1455 geschrieben und CM 356 im Jahre 1464. Cm 17247 scheidet aus, weil er erst im Jahre 1481 geschrieben, ursprünglich sowohl im Titel als nach dem ersten Teil Albert zugewiesen war, und erst von anderer Hand den zweiten Teil und den Namen K.s erhielt. Ebenso hat der um 1450 in Kaufbeuren gefertigte Cm 18578 erst nach der

[1] Nicht verglichen wurden die Hss von Prag (2), Wiesbaden, Wilhering, Marburg, Berlin (2), Wien Cod. lat. 4732. Doch schien dem Zweck dieser Arbeit die getroffene Auswahl zu genügen, da der Name K.s für keine dieser Hss mehr in Frage kommt.

Schenkung an Tegernsee im Jahre 1474 den neuen Verfassernamen bekommen, jedoch nicht den zweiten Teil, für den kein Platz war. Demgegenüber erscheint Albert als Autor schon im Jahre 1436, und zwar in der Hs des Trierer Benediktinerklosters St. Marien, Cod. 1919. Diese Abschrift dürfte kurz nach dem Tode K.s gemacht worden sein. Denn das im Jahre 1410 von ihm verfaßte „De lumine increato" stellt sich nach Prolog und Stil als Alterswerk dar. Cm 18578 wurde, wie wir sahen, um 1450 abgeschrieben, der Trierer Cod. 667 dürfte nicht später sein, nach der Schrift zu urteilen[1]; die beiden anonymen Wiener Hss geben das Jahr 1453 an. K. ist also erst zwei Jahre später, und ursprünglich nur in drei Hss bezeugt. Doch kommt diesem Argument gegen K.s Autorschaft keine selbständige Bedeutung zu, da auch die „Spiritualis philosophia" K.s schon im gleichen Jahr 1436 und in der gleichen Hs (zusammen mit dem „Paradisus animae") unter dem Namen Alberts erscheint.

Dagegen wird der Wert der fünf Zeugnisse dadurch zum mindesten stark eingeschränkt, daß sie nicht voneinander unabhängig sind. Für Cm 17247 und 18578 wurde das schon gezeigt; für Cm 18195 und 18592 und für CM 356 gilt das gleiche. Denn sie bilden eine ganz eigene, von allen andern scharf getrennte Textklasse. Einige Stichproben mögen das belegen. Während die übrigen Hss in den Kapitelüberschriften nur unbedeutend voneinander abweichen, haben die drei Zeugen für K. einige gemeinsam, die sich in keiner andern Hs finden; nämlich:

| Cm 18195 und 18592, CM 356 | Alle übrigen Hss |
|---|---|
| K. 3. Quae sit perfectio et deiformitas hominis hic in via. | Quae sit conformitas perfectionis hominis in hac vita. |
| K. 8. Qualiter quis nudo intellectu et affectu Deo libere intendat. | Quomodo in quolibet eventu homo devotus se Deo debeat committere. |
| K. 10. De operatione et comparatione animae separatae a corpore. | Actualis devotio et sensibilis non tantum curanda est sicut voluntate Deo adhaerere. |

Ferner haben die gleichen Zeugen für K. das 16. Kapitel geteilt und eine neue Überschrift eingefügt: „Fiducia omnis in Deo habenda et ponenda." Außerdem haben sie dieses Schlußkapitel des ersten Teiles durch verschiedene Zusätze erweitert. Die Mitte lautet (das Zugefügte ist in eckige Klammern gesetzt):

Extendit igitur se providentia divina ad omnia et singula, etiam usque ad hominum cogitata. [Nempe oportet omne multiforme et mutabile ac deficere potens reduci sicut in principium in aliquod uniforme, immobile et deficere non valens. Omnia autem, quae in nobis vel in creaturis sunt, inveniuntur esse multiplicia, variabilia et defectibilia igitur etc. Fiducia

[1] So nach dem Urteil eines Fachmanns für Hss dieser Zeit, des Trierer Stadtbibliothekars Professors Dr. Kentenich.

omnis in Deo habenda et ponenda.] Qua de re Scriptura, iuxta illud primae Petri .... Et Dominus ait: Nolite solliciti esse dicentes, quid manducabimus [aut quid bibemus. Scit enim Pater vester coelestis, quid vobis necesse sit. Ad idem Luc. 12: Considerate corvos ... Et Psalmus: Omnia a te exspectant .... Aperiente te manum .... Idem: Omnia quaecumque voluit Dominus, fecit in coelo etc.]. Quidquid ergo et quantumcumque magnum a Deo sperare possumus....

Der Schluß mit seinen wenig angebrachten Zusätzen heißt:

Similiter (apparet) in peccatore converso contritio, confessio, poenitentia [propriae fragilitatis recognitio. Item ex malis permissis apparet etiam actualis Dei patientia], mansuetudo (Dei, hier ausgelassen), pietas, lausque eius et bonitas [etc.]. Non tamen eis semper cedit in bonum, qui male agunt, sed ut communiter in periculum magnum et maximum malum, privationis scilicet gratiae et gloriae, et incursionis culpae et poenae [tam praesentis quam] (statt: nonnumquam) etiam aeternae (a qua nos custodiat Iesus Christus. Amen. [Hae etiam iam praescriptae rationes et similes possunt assignari in motivum incarnationis et passionis Domini Dei nostri Iesu Christi.]

Aber nicht nur an der Übergangsstelle zum neuen Teil sind so bedeutende Veränderungen vorgenommen worden; eine Stichprobe, die am zwölften Kapitel gemacht wurde, zeigt dasselbe Bild. Sein Titel lautet: „De amore Dei, quam efficax sit".

| Cm 18195 und 18592, CM 356 | Die übrigen Hss |
|---|---|
| (Amor) unum se vult facere cum amato ut si potest ut hoc idem ipse sit, quod amatum. | (Amor) unum se vult facere cum amato et si fieri potest ut hoc idem ipse sit, quod amatum. |
| prout scilicet amans inter singula ... discernere. | prout scilicet amans nititur singula ... discernere. |
| Trahit enim amor, qui fortis est ut mors, amantem ... | Trahit enim amor, quia fortis est ut mors dilectio, amantem ... |
| Plus enim et secundum dignius est anima in amato quam ubi animat. | Plus enim est anima, ubi amat, quam ubi animat. |

Das hübsche Wortspiel, das der Abschreiber verdorben hat, stammt vom hl. Bernhard (De praecepto et dispensatione, Kap. 20; Migne, P.L. 182, 892). Außerdem ist in unsern drei Hss dem Wort „vires apprehensivas" die Erklärung beigefügt: „i. e. cognitivas", und am Schluß des Kapitels folgt nach zwei Paulusstellen über die Liebe, die auch die andern Hss haben, noch eine dritte: „et prima Cor. 13: Si linguis angelorum et hominum loquar, caritatem autem non habuero etc." Dieser Gleichheit in den Varianten des ersten Teils entspricht bei Cm 18195 und 18592 und CM 356 die völlige Gleichheit im zweiten Teil.

Daß es sich bei unsern Hss nicht um den ursprünglichen Text handelt, sondern um einen erweiterten und zum Teil verschlechterten, tun wohl schon die wenigen Beispiele zur Genüge dar. Klar tritt

der Gegensatz der beiden Textformen in den zwei andern Hss hervor, die auch K.s Namen tragen. Sowohl Cm 17247 als Cm 18578 hatten zuerst den bessern Text, wurden aber nachträglich an die andern Hss von Tegernsee angeglichen, wenn auch nicht mit höchster Sorgfalt. Mehr Zusätze und Veränderungen wurden bei Cm 17247 gemacht; sogar das sinnvolle „nititur" wurde wegradiert und durch das sinnlose „inter" ersetzt. Für Cm 18578 besteht die Hauptveränderung am 12. Kapitel im Beifügen der Korintherstelle.

Diese Hss, die offenbar voneinander abgeschrieben sind, haben also — das ist ein wichtiges Ergebnis — den Wert nur eines einzigen und dazu wenig vertrauenswürdigen Zeugen. Man wird es nun mit Recht als wenig wahrscheinlich bezeichnen, daß der Verfasser selbst sein eigenes Werk in dieser Weise verschlechtert hat. Ebenso unannehmbar ist, daß gerade vom Original, das, wenn kurz zuvor geschrieben, um diese Zeit doch noch in Kastl sein mußte, ein schlechterer Text herübergenommen worden ist, als er sich in andern Hss weithin verbreitet fand.

Noch etwas fraglicher wird das Zeugnis der drei Hss, wenn man darauf achtet, daß sie den Namen K.s ursprünglich nur am Schluß trugen. Am Anfang ist er nachträglich eingefügt, vielleicht allerdings schon von der gleichen Hand, die die Abschrift gefertigt hat. Das fällt deswegen auf, weil der andere Autorenname, der Alberts, in allen außer den zwei Wiener Hss gerade im Titel steht, dazu dann meist noch am Schluß. Ferner ist bei Cm 17247 das Explicit mit Alberts Namen durchgestrichen und nach Zufügung der sieben Kapitel durch den Namen K.s ersetzt; aber trotz dieses zuversichtlichen Explicit wurde dem Titel, der Alberts Namen trägt, nur am Rande beigefügt: „Alii ascribunt hunc tractatum Ioh. fratri Castellensi." So schöpft man den starken Verdacht, daß K. nur den Schluß, die sieben Kapitel, wirklich verfaßt hat, und daß sein Name von da aus auf den Anfang und das ganze Werk übergegangen ist. Darin bestärkt der Umstand, daß ein Glied einer solchen Entwicklung auch in zwei Kölner Hss, W. 133 und GB. 4° 218, vorhanden ist. Sie haben nämlich nach dem Explicit einen Zusatz von etwa einer Seite über Sammlung, Herzensreinheit und Beschauung. Ist er auch nicht in den Text einbezogen, so doch bewußt an ihn angeschlossen durch den dreimaligen Anfang: „Item sanctus Thomas ... Item ... Item...."

Man wird daher das Ergebnis aus den äußern Kriterien so zusammenfassen können: das Zeugnis für Kastl als Autor hat viel an Wert verloren.

An zweiter Stelle müssen auch die innern Kriterien zu Rate gezogen werden. Hier gilt es zuerst die beiden Teile der Schrift miteinander zu vergleichen, also genauer auszuführen, was eingangs nur kurz angedeutet worden ist. Ein gewollter Zusammenhang besteht unleugbar zwischen den 16 ersten und 7 letzten Kapiteln. Denn im

23. Kapitel ist ein ausdrücklicher Verweis auf das 16., und das Schlußkapitel faßt den Gesamtinhalt zusammen. Aber in andern Punkten drängt sich der Unterschied sozusagen auf.

So schon in den Kapitelüberschriften. Im ersten Teil sind es Sätze, teilweise recht lange, im zweiten Teil meist Einzelwörter mit Attributen[1]. Der letzte Titel: „Quaeratur Deus instanter", macht für den Gesamteindruck ebensowenig eine Ausnahme wie Kürzungen im ersten Teil, die die eine oder andere Hs aufweisen. So schreiben die drei Kölner Hss GB. 4° 83, GB. 4° 94 und W. 140* „De contemptu sui" statt „Contemptus sui qualiter causetur in homine et quam utilis sit". Nur die in das letzte Kapitel des ersten Teiles nachträglich eingeschobene Überschrift (vgl. oben S. 83) nimmt eine Mittelstellung ein: „Fiducia omnis in Deo habenda et ponenda." Das ist begreiflich.

Nicht weniger fällt der Unterschied der Zitationsweise auf. Im ersten Teil, der der weitaus längere ist, sind nur drei Zitate mit Quellenangabe, nämlich im 7. Kapitel die Schrift Alchers von Clairvaux „De spiritu et anima"; im 13. Kapitel Pater Isaac aus den Kollationen Cassians, und im 16. Bernhard. Fast der ganze übrige Text ist nicht weniger ausgeschrieben, aber ohne Quellenangabe. Ganz anders im kurzen zweiten Teil. Da wird ein „Abbas" nach dem andern aus den „Verba Seniorum" genannt: Arsenius, Theonas, Serapion, Nesteron usw.; ferner Johannes Climacus, Isaac von Ninive, die Vita Antonii des Athanasius, Ambrosius, Augustin, Cassian, Bernhard, Hugo von St. Victor. Daneben gibt es allerdings auch noch Zitate ohne Quellenangabe, namentlich aus Thomas von Aquin.

[1] Sie heißen im Wiener Cod. lat. 1592: 1. Finis christianae perfectionis est Deo caritate adhaerere; 2. Qualiter quis omnibus aliis spretis soli Christo intra se intendat; 3. Quae sit conformitas perfectionis hominis in hac vita; 4. Qualiter operatio humana debeat esse in solo intellectu et non in sensibus; 5. Cordis puritas prae omnibus sectanda est; 6. Adhaerere debet homo devotus Deo nudato intellectu; 7. Cor qualiter sit recolligendum intra se; 8. Quomodo in quolibet eventu homo devotus se Deo debeat committere; 9. Contemplatio in Deo qualiter omnibus aliis exercitiis est praeferenda; 10. Actualis devotio et sensibilis non tantum curanda est sicut voluntate Deo adhaerere; 11. Tentationibus qualiter sit resistendum et tribulationes qualiter sustinendae; 12. Amor Dei quam efficax sit; 13. Orationis qualitas et utilitas; 14. Conscientiae attestatio in omni iudicio requirenda; 15. Contemptus sui qualiter causetur in homine et quam utilis sit; 16. Providentia Dei qualiter ad omnia se extendat. Die folgenden Kapitelüberschriften lauten nach Cm 18195: 17. Fiducia omnis in Deo habenda et ponenda; 18. Deus ubique praesens; 19. Loquacitatis malum; 20. Taciturnitatis bonum; 21. De iudicio temerario; 22. Dispositiva ad Dei adhaesionem; 23. Praesumptio docendi; 24. Quaeratur Deus instanter. — Die Abweichungen der drei Hss, die für K. sprechen, siehe S. 83. — Es ist nicht von Belang, daß die Wiener Hs ins fünfte Kapitel die Überschrift „Capitulum sextum" einfügt, und deshalb von da an Zahl und Titel sich verschieben.

Dazu sind die benutzten Quellen merkwürdig verschieden. Der erste Teil hat wenige Schriftstellen und diese zumeist aus dem N. T.; der zweite überschüttet den Leser manchmal mit solchen aus dem A. T. Womöglich noch häufiger sind die „Verba Seniorum" vertreten, die im ersten Teil vollständig fehlen. Auch heidnische Philosophen werden da nicht erwähnt, wie Pythagoras und Secundus im 19. Kapitel, noch, wie ebenda, ein unbekannter „poeta".

Für den Stil hat das den schon erwähnten Unterschied zur Folge, daß auf den erquickenden, angenehm lesbaren ersten Teil ein allzu nüchterner zweiter folgt.

Auch im Inhalt macht sich der Gegensatz bemerkbar. Besonders die zwei langen Kapitel über die Geschwätzigkeit (Cap. 19 Loquacitatis malum, Cap. 20 Taciturnitatis bonum), Kapitel 23 gegen die Anmaßung zu unterrichten, mit dem langen theoretischen Exkurs über die Prädestination, Kapitel 24 mit seiner Betonung der verdienstlichen Werke fügen sich schlecht zum Gedankengang von Kapitel 1—16.

Da jedenfalls kein Grund vorliegt, K. die letzten Kapitel abzusprechen, führt dieser Vergleich um so mehr dazu, ihm die Autorschaft des ersten Teiles abzuerkennen, oder zum mindesten die Wahrscheinlichkeit dafür von neuem bedeutend zu schwächen.

Doch bedarf es noch der Stellungnahme zu den von Grabmann und Huyben in zweiter Linie zu Gunsten K.s angeführten Gründen: Ähnlichkeit von A.D. mit den Schriften K.s in Bezug auf den Anfang und manche Gedankengänge, und Zuteilung einer sicher von K. verfaßten Schrift an Albert; denn diese haben natürlich durch die bisherigen Erörterungen nichts von ihrer Beweiskraft eingebüßt. Bei dieser Gelegenheit wird von selbst das vorhin über die innern Kriterien Gesagte ergänzt und der Vergleich der 16 ersten Kapitel mit den 7 letzten auf die andern Werke ausgedehnt. Zu den angeführten Gründen wird man sagen können:

1. Die Anfänge der Werke K.s und der Anfang von A.D. haben sicherlich große Ähnlichkeit, doch scheint das wenig für die Gleichheit des Verfassers zu beweisen. Die Anfänge lauten:

a) A.D.: Cogitanti mihi aliquid ultimate, in quantum possibile est in huius exsilii et peregrinationis immoratione depingere scriptitando de et super ab omnibus plena et possibili abstractione ...

b) Spiritualis philosophia. Cogitanti mihi philosophari de et super vera et profunda ac salubri sui ipsius cognitione ...

c) De natura, gratia et gloria ac beatitudine: Cum igitur ob mei ipsius circa ultimae et consequendae beatitudinis exercitationem cogitavi mihi utcumque de et super haec ... investigare ...

d) De lumine increato: Cogitanti mihi ac aliquamdiu me deliberanti qualiter....

Schon die auffallendste Gleichheit, die im ersten Wortpaar, verliert dadurch viel an Beweiskraft, daß sowohl bei den Vätern wie bei den

mittelalterlichen Schriftstellern dieser Anfang nicht selten ist[1]. Aber auch wenn dem nicht so wäre, könnte K. seine Anfangssätze von A.D. entlehnt haben, ohne dadurch selbst zum Verfasser von A.D. zu werden.

2. Dagegen ist die Ähnlichkeit der andern Werke K.s mit A.D. kaum größer als die des zweiten Teiles von A.D. mit dem ersten: die allgemeine Familienähnlichkeit der devotio moderna, die in den gleichen Quellen und der gleichen Seelenrichtung ihren Grund hat. Darüber hinaus sind aber beträchtliche Unterschiede vorhanden. Insbesondere fehlt im ersten Teil gerade der charakteristische Ausdruck K.s: durch die „laterna vulnerum humanitatis" zum „lumen increatum"; statt dessen heißt es nur allgemein im zweiten und vierten Kapitel: „per vulnera humanitatis ad lumen divinitatis". Überhaupt ist in A.D. weniger von der heiligen Menschheit Christi die Rede, während sie in den andern Schriften ausführlich behandelt wird. Noch mehr hebt sich deren breiter Stil mit oft übermäßig gehäuften Attributen und Verben von der einfachern Sprache des A.D. ab. Dagegen besteht in all diesen Punkten und dazu in den Zitaten zwischen dem zweiten Teil und den übrigen Werken K.s eine hinreichende Ähnlichkeit. Im 22. Kapitel kommt die „laterna vulnerum" vor, in den übrigen Schriften wird mit Autorenangabe zitiert, auch heidnische Philosophen werden herangezogen, die „Verba Seniorum" wenigstens gelegentlich erwähnt.

3. Die gelegentliche Zuteilung von K.s Spiritualis philosophia an Albert dürfte im 15. Jahrhundert weder für noch gegen K. zeugen, da gerade damals der Name Alberts sehr vielen Schriften Ansehen verschaffen mußte. — Kaum mehr besagt, daß die Spiritualis philosophia und A.D. häufig in den Hss zusammenstehen: man müßte sonst mit fast ebensoviel Grund K. den Verfasser des „Paradisus animae" nennen.

4. Es bleibt noch als letzte Schwierigkeit der von Grabmann und Huyben nicht erwähnte Hinweis im 23. Kapitel: „Wie wir im 17. Kapitel angedeutet haben." Hat K. den ersten Teil auch nicht verfaßt, so darf man ihn dieser Wendung wegen kaum mehr einer Lüge zeihen, als den Verfasser des ersten Teiles dafür, daß er seine Quellen verschweigt, oder die Abschreiber, daß sie ein anonymes Werk, um es zu empfehlen, Albert dem Großen zuteilen. Noch einen andern Entschuldigungsgrund mag er haben. Er hat, wie sich aus den früheren Ausführungen mit großer Wahrscheinlichkeit ergibt, das ihm anonym vorliegende Werk A.D. wirklich ergänzen wollen. In dieser Absicht hat er gerade das letzte Kapitel, auf das er verweist, geteilt und beträchtlich erweitert und dann noch sieben neue Kapitel hinzugefügt.

[1] Vattasso, Initia Patrum I (Rom 1906), zählt 12, Little, Initia operum latinorum saec. XIII, XIV, XV (Manchester 1904), zählt 9 solcher Anfänge. Es ist merkwürdig, daß, während alle Hss „Cogitanti mihi" schreiben, alle Drucke das sinngemäße „Cogitavi mihi" haben.

So haben er und seine Abschreiber das Ganze als sein Werk angesehen und für den kleinen Kreis, für den es bestimmt war, als solches ausgegeben. Das dürfte nach mittelalterlichen Begriffen kaum als strafbares Plagiat zu bezeichnen sein. Doch damit kommen wir schon zu unserer eigenen positiven Hypothese. Vorher sei zusammenfassend nochmals darauf aufmerksam gemacht, daß auch die in zweiter Linie für K. geltend gemachten Gründe teils nicht für ihn, teils sogar gegen ihn sprechen.

Ein kleiner Beitrag zur Textgeschichte möge den Abschluß bilden. Die Gründe, die hierzu beigebracht werden, gehen allerdings nicht über eine beachtenswerte Wahrscheinlichkeit hinaus. Sie zielen deshalb auch nur auf Aufstellung einer Hypothese ab, die aber immerhin eine Anregung und ein Fingerzeig für weitere Forschung sein kann.

Bei der Einsicht in die Hss fällt sofort auf, daß der gleiche Traktat unter zwei verschiedenen Titeln verbreitet wurde. Der eine lautet: „(Tractatus Alberti Magni) De fine religiosae perfectionis et de modo fruendi Deo in praesenti vita", der andere: „Tractatus Alberti Magni de adhaerendo Deo nudato intellectu et affectu et ultima et summa perfectione hominis, quantum in hac vita possibile est." Das läßt vermuten, daß den zwei Überschriften auch sonst zwei Variantenklassen entsprechen könnten. Dem ist auch tatsächlich so, wenigstens für eine Reihe von Hss. Die erste Überschrift haben die Hss: CM 356, Cm 18195 und 18592, Wien Codd. lat. 1592 und 3761, Trier Codd. 659, 769 und 1919, Utrecht Cod. 358; die zweite: Cm 17247 und 18578, Köln Codd. GB. 4° 83, GB. 8° 94, W. 133 und GB. 4° 218, Brüssel Cod. 1635. Die beiden Gruppen unterscheiden sich nun durch folgende Varianten, wie die schon einmal benutzte Stichprobe ergab:

| Gruppe I. | Gruppe II. |
|---|---|
| **1. Kapitelüberschriften.** | |
| Kap. 2. Qualiter quis omnibus aliis spretis soli Christo intra se intendat. | Qualiter quis omnibus aliis spretis soli Christo inhaereat et intendat. |
| Kap. 9. Contemplatio ... qualiter ... est praeferenda. | Contemplatio ... qualiter ... est praeponenda (oder proponenda). |
| Kap. 13. Orationis qualitas et utilitas. | Qualiter cor sit recolligendum intra se et de orationis qualitate et utilitate. |
| **2. Text von Kapitel 12.** | |
| non propinquius nec (oder neque) salubrius. | non propinquius et (oder ac) salubrius. |
| summi desiderabilis praesentia. Quippe solus amor ... | summi desiderii praesentia. Solus amor ... |
| amor est vita animae, vestis et perfectio ipsius, ... | amor est vita animae, vestis nuptialis et perfectio ipsius, ... |

Daß noch andere Lesarten vorhanden sind, die sich nicht so gleichmäßig verteilen, ist nicht zu verwundern. Zu ihnen gehören z. B. die Schreibfehler der einzelnen Hss oder kleinerer Gruppen von Hss. Dagegen muß eigens bemerkt werden, daß die übrigen verglichenen, aber hier nicht genannten Hss, also Trier Codd. 667, 796 und 1180, Köln Cod. W. 140* und Amsterdam Cod. 588 zwar die Überschrift „De adhaerendo Deo" etc. haben, aber in den andern Varianten zwischen den zwei Gruppen schwanken[1]. Immerhin dürften sich zwei Rezensionen ergeben. Vermutlich ist die erste die bessere und darum ursprüngliche, falls so wenige Proben zu einem Urteil berechtigen. Beide Rezensionen finden sich im Norden und im Süden. Die drei Haupt-Hss, die für K. zeugen, gehören zur ersten Rezension und haben sich von ihr durch die ihnen eigentümlichen Veränderungen abgezweigt; die zwei andern Hss, die erst nachträglich K.s Namen erhielten, haben die Sonderlesarten der zweiten, weniger guten Rezension.

Wie die Schrift zum Namen Alberts gekommen ist, versteht sich besonders leicht für den ersten Titel „De fine religiosae perfectionis" etc. Denn Albert hat, wie schon der Stamser Katalog der Schriftsteller des Predigerordens (aus dem Anfang des 14. Jahrhunderts) angibt, ein Werk verfaßt unter dem Titel „De perfectione vitae spiritualis".[2] Ist diese Angabe richtig und nicht irrtümlich vom hl. Thomas herübergenommen — dessen gleichbetitelte Schrift, die ebenfalls im Stamser Katalog genannt wird[3], besitzen wir noch —, so ist das Werk spurlos verschwunden. Schon Tritemius hat es nur dem Namen nach gekannt. Denn er führt es zwar unter den Werken Alberts auf, aber ohne seiner Gewohnheit nach das Incipit mitzuteilen. War also Alberts Schrift verloren, dagegen eine andere mit einem ähnlichen Titel vorhanden, so war der Anlaß gegeben, die eine an die Stelle der andern zu setzen. Ebenso erklärt sich, was auf den ersten Blick befremden muß: Tritemius zählt unter den Werken Alberts außer „De perfectione vitae" noch „De adhaerendo Deo" auf, wozu er auch das richtige Incipit gibt[4]. Dieses zweite Werk kannte er nur unter dem weniger ähnlichen Titel und kam daher nicht auf den Gedanken, die beiden Schriften als das gleiche Werk auszugeben.

---

[1] Sie gehören dem Titel und einigen Lesarten nach (inhaereat, praeponenda, desiderii) zur zweiten Gruppe, haben andere von der ersten (nec, quippe), andere für sich allein (z. B. Trier Cod. 667 und Amsterdam Cod. 588: in se intendat). Ähnlich die Drucke.

[2] Denifle-Ehrle, Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters II (Berlin 1886) 236 f.

[3] Ebd. 237.

[4] Tritemius, De scriptoribus ecclesiasticis (Köln 1531) 88: De vita spiritali li. 1.

Die Abfassungszeit von A.D. hat Huyben klargestellt; es ist die Wende des 14. Jahrhunderts. Über die Persönlichkeit des Verfassers können wir wohl vermuten, er sei ein Benediktiner gewesen. Daß er für Mönche, beschauliche Ordensleute, schreibt, ist kein ausschlaggebender Beweis dafür; das tut auch die Nachfolge Christi. Wichtiger dürfte sein, daß so viele Hss — 10 von den 22 eingesehenen — Benediktinerklöstern gehörten[1].

Ob der Verfasser aus dem Norden oder aus dem Süden Deutschlands stammt, ist schwer festzustellen. Huyben weist mit Recht darauf hin, daß die Reformbewegung, die an die Namen Groenendal, Windesheim, Bursfeld, Kastl, Melk geknüpft ist, Norden und Süden eng verband. Trotzdem lassen es zwei Tatsachen als etwas wahrscheinlicher bezeichnen, daß die ersten 16 Kapitel im Norden verfaßt sind. Die Mehrzahl der Hss — 15 von 22 — sind im Norden, nämlich in Amsterdam, Utrecht, Brüssel, Köln, Trier — in den beiden letzten Städten je 6; dagegen sind im Süden nur 7, und davon sind 3 nicht so sehr Abschriften des ursprünglichen Textes als der eigenen Klasse von Kastl[2]. Ferner hat der erste Teil Zitate der Niederdeutschen Ruysbroek, Gerard Zerbolt van Zutphen und Heinrich von Kalkar, die in dem sicher im Süden verfaßten zweiten Teil ganz fehlen[3].

Das wahrscheinliche Ergebnis ist somit folgendes: Ein Benediktiner aus dem Norden Deutschlands, wohl aus dem Rheinland, hat das Büchlein „De fine religiosae perfectionis" anonym verfaßt. Ein Abschreiber hat es dem berühmten Landsmann Albert dem Großen zugeteilt. Wie es zu der zweiten Rezension und besonders zu dem zweiten Titel kam, ist nicht ersichtlich. Dieses Büchlein kam nun, und zwar in einer Abschrift ohne Angabe des Verfassers, auch in das süddeutsche Benediktinerkloster Kastl, zugleich mit der Reformbewegung, die von Norden nach Süden ging. Johannes von Kastl, Baccalaureus der Theologie, hat die Einseitigkeit der Schrift bemerkt und sie nach der aszetischen Seite ergänzen wollen. Er hat darum am letzten Kapitel bedeutende Veränderungen vorgenommen und sieben Kapitel ganz neu hinzugefügt. So betrachtete er (oder wenigstens der Abschreiber) das Ganze in gewisser Weise als sein Werk. Doch kam sein Name von dem ursprünglich nur zum

---

[1] Von den übrigen stammen 4 von Augustinern, 3 von Kartäusern, 2 von den Kreuzherren; für 3 ist die Provenienz unbekannt oder unsicher. Das gilt auch von dem den Benediktinern geschenkten Cm 18578.

[2] Von den nicht eingesehenen Hss befinden sich 4 im Süden, 4 im Norden.

[3] Die Erwähnung der „meditationes nocturnae" im 23. Kapitel, auf die Huyben die Aufmerksamkeit lenkt (p. [94] f.) beweist keine literarische Abhängigkeit.

zweiten Teil gehörigen Explicit erst nachträglich in den Titel der Schrift und damit an den Anfang[1].

E. Raitz v. Frentz S. J.

[1] Es ist begreiflich, daß K. manche Sätze aus dem ihm vertrauten A. D. in seine Werke herübergenommen hat. — Nachträglich erhalte ich die Varianten des Wiener Cod. lat. 4732. Er stammt aus der Kartause von Aggsbach in Niederösterreich, wurde 1484 geschrieben und gehört zur Gruppe II (S. 89) mit Ausnahme der Lesart „nec salubrius". — Ein Kölner Druck vom Jahre 1510 aus der Weseler Kartause, jetzt Cod. 191 der Düsseldorfer Dominikanerbibliothek, hat Lesarten beider Gruppen.

# Besprechungen

Pesch, Chr., S. J., Supplementum continens disputationes recentiores et decreta de Inspiratione S. Scripturae. gr. 8° (VIII u. 92 S.) Freiburg 1926. Herder. *M* 3.—

Die Lehre von der Inspiration gehört zu denen, die in den letzten Jahrzehnten im Vordergrunde der theologischen Erörterungen und kirchlichen Entscheidungen standen. Der Modernismus zerstörte durch seine sensistisch-irrationale Deutung Wesen und Tatsache der Inspiration im kirchlichen Sinne. Innerhalb der katholischen Theologie ging der Streit hauptsächlich um die Ausdehnung der Inspiration und die dadurch bedingte Irrtumslosigkeit der Heiligen Schrift; der Darstellung dieser Kontroversen und der kirchlichen Entscheidungen in ihrem Gefolge gehört der Großteil des „Supplementum". Nur der erste Artikel berührt die Frage nach dem Wesen der Inspiration (De conceptu inspirationis 1—12), nämlich die psychologische Verbalinspiration (Bainvel), der P. keine besondere Bedeutung beimißt (6), und die methodische Frage, ob die Untersuchung ausgehen dürfe vom Begriff des auctor. P. weist die Angriffe Iácomes und Merkelbachs gegen Franzelin zurück, stellt die Ansichten Dorschs, Schiffinis, Mangenots dar. Die folgenden zwölf Artikel handeln von der veritas S. Scripturae. P. geht so voran, daß er einige Hauptvertreter der einander gegenüberstehenden Ansichten anführt, dann die Entscheidung der Kirche bzw. seine eigene Stellung gibt. Es genüge, die einzelnen Artikel aufzuzählen. II De veritate absoluta et relativa Scripturae (12—21; Göttsberger, Durant, Egger; die Enzyklika „Spiritus Paraclitus"). III De citationibus implicitis (21—27, Prat, Göttsberger, Mangenot, Dorsch). IV De novo systemate hermeneutico (27—33); die Darstellung folgt in diesem und den folgenden Artikeln Hummelauers Versuch einer zusammenfassenden Hermeneutik. Seine Deutung des Wortes „toledoth" (28) und der Worte Leos XIII. „iuvabit transferre" („Providentissimus") sind verfehlt; vgl. „Spiritus Paraclitus". V De generibus litterariis (33—38). Die Aufzählung Hummelauers, die manche Zustimmung fand (37), sollte dartun, daß der Begriff der Geschichte weiter zu fassen ist. Die Kirche hat diese Auffassung im ganzen nicht gebilligt (37 f.). VI De humana inspirationis parte (39—42) nach Hummelauer. VII De pugna contra novam theoriam facta (42—54): Hugo, Badini, Protin, Decretum Commissionis Bibl. de unitate libri Isaiae, das Verbot der S. Congregatio consistorialis, einige namhaft gemachte exegetische Bücher katholischer Autoren in den Seminarien zu gebrauchen mit Beifügung der Gründe des Verbotes (47 ff.), Weisungen Leos XIII. und Pius' X. (53 f.). VIII De auctoribus librorum inspiratorum (54—57) nach Hummelauer, und IX Responsa Commissionis Bibl. (57—61), nach denen seine Theorie zu beurteilen ist. X De doctrina s. Patrum (61—63), die nach Dorsch der neuen Theorie entgegen ist. XI Benedictus XV., De doctrina S. Hieronymi, (63—66) handelt in seiner Enzyklika „Spiritus Paraclitus" auch über die Frage der Irrtumslosigkeit der Heiligen Schrift. XII Anno vigesimo quinto post editam encyclicam „Providentissimus Deus" entspann sich eine Kontroverse zwischen der Civiltà cattolica (76 ff.) und Lagrange (71 ff.). XIII De iis quae ultimis annis acciderunt in re biblica (75—85); in diesem Abschnitt zeichnet P. die verschiedene Stellungnahme zu den kirchlichen Erlassen in der biblischen Frage. Modernisten (76); Loisy, Buonaiuti, das Manuel biblique von Vigouroux-Brassac (78 ff.). Den Abschluß bilden Conclusiones quaedam (82 ff.): „Si quis deserit traditionem catholicam et super eius ruinas conatur aedificare novum aedificium ex lapidibus, quos rationalistae acatholici collegerunt, hoc aedificium corruet, antequam finitum est" (82). H. Dieckmann S. J.

Lennerz, Heinrich, S. J., Natürliche Gotteserkenntnis. Stellungnahme der Kirche in den letzten hundert Jahren. (VIII u. 254 S.) Freiburg 1926. Herder. *M* 8.—

Besteht die Möglichkeit einer natürlichen, sichern, wissenschaftlich begründeten Gotteserkenntnis? Gibt es Beweise für Gottes Dasein, die mit Recht diesen Namen verdienen? Oder muß nicht der Glaube Anfang und Grundlage all unserer Gotteserkenntnis sein? Gerade im letzten Jahrhundert und in unsern Tagen wurden diese Fragen immer und immer wieder aufgeworfen. Welche Antwort auf diese Fragen die Kirche gegeben hat — dies und dies allein will vorliegende Sehrift darlegen. Nicht für Theologen ist diese Schrift in erster Linie geschrieben — obschon auch ihnen vorliegende Zusammenstellung der Äußerungen der Kirche schätzenswerte Dienste leisten wird —, sondern für Laien. Ist doch gerade in Laienkreisen das Interesse an den aufgeworfenen Fragen in unsern Tagen recht lebhaft. Die kirchlichen Dokumente selbst läßt L. sprechen. Um aber ihr Verständnis zu ermöglichen, wird dargelegt, unter welchen bestimmten Verhältnissen und Umständen diese Äußerungen ergangen sind.

Das erste Kapitel handelt über Bautain, der eine Art Fideismus lehrte. Die Vernunft ist nach ihm nicht imstande, Gottes Dasein zu beweisen. Diese Erkenntnis könne der Mensch nur haben durch den Glauben, durch die Offenbarung (4—31).

Kurz wird dann der Rationalismus und Semirationalismus (Hermes, Frohschammer), der unser ganzes Wissen um Gott und göttliche Dinge als reines Vernunftwissen hinstellen möchte und Geheimnisse in Gott leugnet, und dessen Verurteilung durch Gregor XVI. und Pius IX. behandelt (31—39).

Sehr ausführlich dagegen behandelt L. den Traditionalismus (De Bonald, De La Mennais, Bonnetty), nach dem die Autorität einziges und letztes Fundament der Wahrheit ist, auch für die Erkenntnis des Daseins Gottes. Außer der Verurteilung des Traditionalismus durch den Heiligen Stuhl berichtet L. sehr gut über die Stellungnahme der französischen Provinzialkonzilien, die nicht nur vor dem Traditionalismus warnen, sondern vor allem auch den diesem entgegengesetzten Irrtum aufs schärfste verurteilen, den Rationalismus. In ihm erblickt das Konzil von Reims die Hauptgefahr der Zeit. Zu wünschen wäre freilich, daß der Verfasser die Stellungnahme der Konzilien gegen den Rationalismus mehr mit Wiedergabe der Dokumente belegt hätte (39—75).

Der Ontologismus und die Lehre, die sich um die Mitte des vorigen Jahrhunderts an der Löwener Universität bildete und eine Verbindung von gemäßigtem Traditionalismus und Ontologismus darstellt, sind der Gegenstand der folgenden Kapitel (75—133).

Sehr eingehend wird über die Verhandlungen berichtet, die auf dem Vatikanischen Konzil über die Frage der natürlichen Gotteserkenntnis geführt worden sind (133—184).

Das letzte Kapitel gibt die Entscheidungen der letzten Päpste von Leo XIII. bis Pius XI. über die aufgeworfenen Fragen wieder, besonders die Verurteilung des Modernismus durch Pius X., die von Benedikt XV. und Pius XI. erneuert wurde (184—202). Von Pius XI. bringt L. eine recht bemerkenswerte Stelle aus der Enzyklika „Studiorum ducem" vom 29. Juni 1923: „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, und sie sind eine klare Bestätigung des Dogmas der Kirche, das auf dem Vatikanischen Konzil feierlich ausgesprochen worden ist, und das Pius X. vortrefflich so erklärt hat: ‚Gott, aller Dinge Ursprung und Ziel, könne mit dem natürlichen Lichte der Vernunft durch das, was gemacht ist, das ist durch

die sichtbaren Werke der Schöpfung, als Ursache durch die Wirkungen mit Gewißheit erkannt und somit auch bewiesen werden'" (200). Füglich könnte man auch die Stelle aus derselben Enzyklika anführen, die unmittelbar vorhergeht: „Ac de mentis humanae potestate seu valore sanctum est quod a nostro traditur: ‚Naturaliter intellectus noster cognoscit ens et ea quae sunt per se entis in quantum huiusmodi, in qua cognitione fundatur primorum principiorum notitia' (C. Gent. II. c. 83). Hinc enim stirpitus extrahuntur errores opinionesque recentiorum, qui volunt non ipsum ens intelligendo percipi, sed ipsius qui intelligat, affectionem: quos quidem errores agnosticismus consequitur tam nervose reprobatus Encyclicis Litteris Pascendi." Aus dieser Lehre der letzten Gründe unserer intellektuellen Erkenntnis fließen letztlich die Gottesbeweise und die Lehre von Gott als dem subsistierenden Sein selbst, worin die ganze Gotteslehre gipfelt. So weist unser gegenwärtiger Heiliger Vater die Wege, auf denen der moderne Agnostizismus überwunden wird. Zu diesem Ziele führt aber nicht ein Anlehnen an die rationalistischen Gottesbeweise eines Leibniz oder Christian Wolff, wie man sie bisweilen in neuscholastischen Lehrbüchern der Theodizee findet, sondern ein Ausbauen der Gotteslehre, wie wir sie bei den Kirchenvätern und großen Scholastikern finden, einem Augustinus, Bonaventura, Thomas, Suarez.

Der Schluß des letzten Kapitels bringt eine Antwort des Heiligen Offiziums an den Bischof von Quimper (Frankreich) vom 1. Dezember 1924, in der die Irrtümer gerade unserer Tage verurteilt werden (200—202).

Zusammenfassend stellt L. auf den letzten Seiten (202—204) die Lehren der Kirche über die natürliche Gotteserkenntnis kurz und recht klar zusammen. Es würde aber wohl dem Zwecke der Schrift mehr entsprechen, wenn auch an dieser Stelle klar hervorgehoben würde, was in den einzelnen Dokumenten die Kirche entschieden hat und worüber sie noch keine endgültige Entscheidung getroffen hat, weil sonst bei nichttheologisch-geschulten Laien leichter Mißverständnisse entstehen können. Da der Verfasser bei dieser zusammenfassenden Darstellung nicht nur über die Erkenntnis des Daseins Gottes, sondern auch der Eigenschaften Gottes usw. handelt, könnte man vielleicht auch die Erklärung des Vatikanischen Konzils beifügen: „Daß das, was in göttlichen Dingen der menschlichen Vernunft an sich nicht unzugänglich ist, auch in der gegenwärtigen Lage des Menschengeschlechtes von allen leicht, mit fester Gewißheit und ohne Beimischung von Irrtum erkannt werden kann, ist der göttlichen Offenbarung zuzuschreiben". Vgl. was über diese Frage Perrone, De vera Religione, P. 1 c. 2, sagt. Auf Perrone (vgl. S. 57 dieser Schrift) weist auch das Konzil von Reims (1853) hin.

Die Schrift wird vielen Wegweiser sein bei Lösung der Fragen und Probleme, die gerade in unsern Tagen so viel Interesse wecken.

Fr. Sladeczek S. J.

Raus, J. B., C. SS. R., La Doctrine de S. Alphonse sur la Vocation et la Grâce en regard de l'Enseignement de S. Thomas et des Prescriptions du Code. 8° (129 S.). Lyon-Paris 1926, Emm. Vitte. *Fr* 8.—

Das Buch bringt im wesentlichen die Aufsätze, die Raus in NouvRevTh 51 (1924) und 52 (1925) über die beiden Gegenstände, die der Titel angibt, veröffentlichte. Hier sei nur über den zweiten Teil (61 ff.), die Gnadenlehre, berichtet.

Zunächst wird Stellung genommen zu der RevThom 1924 (526 ff.) verfochtenen Meinung, auf Grund von Kan. 1366 § 2 des CIC dürfe in den katholischen Schulen nur mehr ein ganz bestimmtes System zur Erklärung der wirksamen Gnade gelehrt werden. Der Sinn und die allgemeine Tragweite des Ausdrucks: „ad Angelici Doctoris rationem, doc-

trinam et principia" wird Kap. 1 (62—70) sorgfältig untersucht. „Ratio" bezeichnet die scholastische Methode des Heiligen, „doctrina" nicht Einzellehren, sondern „l'enseignement . . . dans son ensemble, dans ce qui est constitutif, dans tout ce qui fait un corps de doctrine; mais non pas pour toutes les questions de détail, fussent-elles traitées par le grand Docteur ‚explicitement'" (66); „principia" endlich sind gewisse Hauptthesen oder Fundamentallehren. Was zu diesen gehört, wird nicht leicht zu bestimmen sein, falls die Kirche sich nicht darüber ausspricht. R. glaubt, daß die bekannten 24 philosophischen Thesen darunter fallen. Benedikt XV. sagt zwar in seinem Schreiben an den Jesuitengeneral vom 19. März 1917: „nullo scilicet omnium amplectendarum thesium imposito officio"; doch: „Serait-il téméraire de croire avec le R. P. Szabó . . ., salvo tamen meliori iudicio, que les concessions très larges, concédées par Léon XIII. et Benoît XV. aux Pères Jésuites, représentent une exception à la règle commune? Nous l'avouons cependant, d'autres en jugent autrement" (68 Anm.). — Daß es sich hier tatsächlich nicht um eine Ausnahme, sondern um das gleiche Recht aller handelt, dürfte aus der Stellungnahme des römischen Thomistenkongresses von 1925 und der Rede des Kardinals Ehrle vom 10. März 1924 hervorgehen, auf die Schol. 1 (1926) 569 f. hingewiesen wurde.

Kap. 2 (71—85) behandelt die besondere Lage bestimmter theologischer Schulen infolge der Vorschriften des CIC. Philosophische und theologische Schulen, die bisher nicht die Lehre des hl. Thomas vortragen wollten, haben sich jetzt an Kanon 1366 und seine Interpretation durch Pius XI. in der Enzyklika „Studiorum ducem" zu halten. Andere Schulen wollten schon immer im wesentlichen der Lehre des Aquinaten folgen. Das sind außer der „École thomiste par excellence" auch die molinistische und die sorbonnistisch-alfonsianische Schule. Molina will einige schwierige Fragen aus der Summa des hl. Thomas kommentieren, „quem veluti scholasticae theologiae Solem ac principem sequi decernimus", wie er zu Beginn seiner Concordia sagt (73 f.). Das Neue, das er bietet und bieten will, ist nur „une systématisation d'idées" in diesen schwierigen Fragen, aber „comme résultant de la théologie de s. Augustin et de l'enseignement de s. Thomas" (74 f.). Báñez suchte ebenso wie Molina „à systématiser et à concrétiser les différentes assertions du Docteur Angélique" (75); aber er kam zu einem andern Frgebnis und wurde so der schärfste Gegner Molinas. Das war der Ausgangspunkt zweier verschiedener Schulen, der „Molinisten" und jener, die sich „par excellence" Thomisten nennen; „leur vrai nom cependant, si l'on y regarde de près, serait celui de disciples du grand Báñez" (76). Nach der RevThom ist der Molinismus nur „une opposition manifeste à s. Thomas" und der Bañezianismus allein die wahre Lehre des Aquinaten. Also fordere die Kirche, daß dieses System allein öffentlich gelehrt werde. Einem anders gesinnten Lehrer sei es nur gestattet, den Molinismus als seine Privatmeinung im Herzen zu bewahren. So vereinbare sich mit der kirchlichen Vorschrift „la liberté des convictions" (77 f.). Diese „interprétation singulière" (78) wird als unannehmbar aus mehreren Gründen zurückgewiesen. Papst Pius XI. erläutert Kanon 1366 ganz anders und gewährt eine weit größere Lehrfreiheit (80). Thomas ist nicht der Lehrer einer einzelnen Schule, sondern der „Doctor communis". Molina und seine Schule stehen nicht im Gegensatz zu ihm (81 f.). Die Behauptung, daß allein der „Thomismus" den Anforderungen des Kanon entspreche, kann in dieser Form vor allem deswegen nicht zugelassen werden, weil das Wort „Thomismus" seit den Zeiten von Báñez und Molina einen Doppelsinn hat. Im weiteren Sinn bezeichnet es alle jene, die sich an Thomas und seine Lehre anschließen; im engeren Sinn wird es von der Schule des Báñez gebraucht, bedeutet somit „thomisme bañésien, c'est-à-dire thomisme professé par Báñez et ceux qui sont en communauté

d'idées avec lui". Der Ausdruck „thomisme bañésien" soll niemanden verletzen; aber diese Unterscheidung entspricht vollständig den Tatsachen und ist allein imstande, Zweideutigkeiten der Sprache vorzubeugen (82 f.). Unleugbar ist, daß ganze Gruppen von Theologen dem hl. Thomas und seiner Lehre sehr ergeben sind und gleichwohl dem P. Báñez in seinen „tendances extrémistes" nicht folgen (83). Zu diesen Thomisten im weiteren Sinn gehört nun auch die Schule der Sorbonne, der sich der hl. Alfons angeschlossen hat. Man sollte sein System nicht als „Synkretismus" oder „Eklektizismus" bezeichnen (84).

Kap. 3 beschäftigt sich mit der Gnadenlehre des hl. Alfons (86—109). § 1. Alfons schätzt den Orden des hl. Dominikus sehr hoch, aber er hatte einen scharfen Zusammenstoß mit dem Probabilioristen Vincenzo Patuzzi, dem er klar machte, „qu'il ne suffit pas de se dire Thomiste bañésien pour avoir le droit de reprocher aux autres d'ignorer ou de mal comprendre s. Thomas" (89). In der Frage von der Gnade und dem freien Willen hielt Alfons sich im Gewissen verpflichtet „de prendre les devants et de se prononcer nettement contre le thomisme bañésien" (ebd.). Er bekämpft die unfehlbar wirksame physische Vorausbewegung der bañesianischen Schule und lehrt eine moralische Vorausbewegung mit den Sorbonnisten, dem hl. Augustinus und dem hl. Thomas (92—95). In der Lehre von der hinreichenden Gnade verteidigt Alfons die „thomistische" Schule gegen den Vorwurf des Jansenismus, dem sie ferner stehe als der Augustinianer Berti (95—97). Aber er erhob seine Stimme gegen den „extrémisme bañésien", nach dem die hinreichende Gnade immer nur das Vermögen und niemals das wirkliche Handeln gibt. Die leichten guten Werke und insbesondere das Gebet kommen nach Alfons ohne eine innerlich wirksame Gnade zustande (97—99). Im § 2 werden die Beweisgründe gebracht, die der Heilige zu Gunsten seiner antibañesianischen Lehre dem hl. Thomas (99—103) und dem Konzil von Trient (103—105) entnimmt. § 3 gibt die ausdrückliche Widerlegung, die Alfons dem bañesianischen System zuteil werden läßt. Es erscheint dem hl. Lehrer unverträglich mit dem richtigen Begriff der Willensfreiheit und Verantwortlichkeit (105—107) sowie mit der christlichen Hoffnung (107—109). Alfons und seine treuen Jünger können nicht die Grundsätze eines Systems annehmen, das nach ihrer Überzeugung folgerichtig zu unkatholischen Lehren führt (109).

Schluß: Alfons hatte eine geradezu heroische Liebe zum hl. Thomas und seiner Lehre. Das bekundet u. a. der Streit, den er gegen seinen Zensor Kanonikus Ruggiero siegreich durchfocht, als dieser ihm nicht gestatten wollte, die Lehre des Aquinaten über das Los der ohne Taufe sterbenden Kinder vorzutragen (109—111). Ein diesen Streit beleuchtender Briefwechsel wird im ersten Anhang (114—122) gebracht. Eben jener Kardinal Lorenzelli, der die 24 philosophischen Thesen des hl. Thomas veröffentlicht hat, urteilt, daß Alfons weder in seiner Gnadenlehre noch sonst im Widerspruch zum Englischen Lehrer stehe. Die Theologie des hl. Alfons ist kirchlicherseits öfters gelobt und empfohlen worden. Sie widerspricht ganz gewiß nicht den Vorschriften des kanonischen Rechts (111—113). Verfasser glaubt bewiesen zu haben, „que non seulement l'enseignement de ceux qui portent le nom de ‚Thomistes', répond aux prescriptions de l'Église, mais encore l'enseignement de ceux qui ne s'appellent pas ainsi, tout en s'attachant à s. Thomas comme à leur Maître" (112).

Ein zweiter Anhang (122—129) nimmt kurz Stellung zu dem ersten Aufsatz Marín-Solas über die göttliche Vorausbewegung, über den wir bereits eingehend gehandelt haben; s. Schol. 1 (1926) 533 ff. Raus ist ihm dankbar dafür, daß er das große Verdienst des hl. Alfons nicht verkannt hat (124). In dem Streit, den Marín-Sola wegen seiner Auffassung mit seinem Ordensbruder Garrigou-Lagrange auszufechten hat, möchte Raus

bloßer Zuschauer sein; doch bemerkt er: Marín-Sola steht der Lehre des hl. Alfons ohne Frage näher als sein Gegner (126 f.). Garrigou-Lagrange beurteilt die Gnadenlehre Liguoris unrichtig, wenn er sie bloß vom Standpunkt der Moral gewertet wissen will. Alfons ist hier durchaus dogmatischer Theologe. Bei der Verleihung des Titels „Kirchenlehrer" wurde gerade auch sein System zur Erklärung der Wirkungsweise der Gnade rühmend hervorgehoben (128 f.).

Daß wir das Buch begrüßen und mit seinen Ausführungen in fast allen Stücken einverstanden sind, braucht kaum gesagt zu werden. Was wir gegen das sorbonnistische System einzuwenden haben, ist bereits gegenüber Marín-Sola ausführlich zur Sprache gekommen (Schol. a. a. O. 545—548).

H. Lange S. J.

Lechner, Dr. Joseph, Die Sakramentenlehre des Richard von Mediavilla. (Münchener Studien zur historischen Theologie. Heft 5.) gr. 8° (VIII u. 426 S.), München 1925, Kösel-Pustet. *M.* 8.—

Zu den verhältnismäßig wenigen eingehenden Untersuchungen über die Sakramentenlehre, die uns die letzten zehn Jahre gebracht haben, muß das vorliegende ausgezeichnete Werk mit an erster Stelle gezählt werden. Gerade dieser Teil der Dogmatik ist bis jetzt recht wenig nach den Einflüssen untersucht worden, die er im werdenden Aristotelismus erfahren hat. Daher ist es doppelt zu begrüßen, daß L. diesen Fragen vielfaches Interesse entgegengebracht hat. Wenn das auch in besonderer Weise von den letzten vier Sakramenten gilt, da im ersten Teil der Arbeit fast nur solche Autoren aufgeführt werden, die schon in der Bonaventuraausgabe von Quaracchi verarbeitet wurden, so sind doch hier deren Meinungen genauer in die fortlaufende Darstellung hineingearbeitet worden, als es bei den kurzen Scholien jener Ausgabe möglich war. Ein abgeschlossenes Bild der verschiedenen Richtungen darf man freilich in der Arbeit nicht suchen. Konnte sie doch infolge der Kriegs- und Nachkriegsverhältnisse nur wenige handschriftliche Quellen der älteren Dominikaner- und Franziskanerschule benützen. Auch dürfte die ganze Darstellung etwas zu sehr in Einzelfragen aufgehen. Dieser zum Teil durch die Zeitumstände verursachte Mangel ließe sich leichter durch weiteres eigenes Forschen des Lesers ergänzen, wenn L., statt der vielen langen Quellenbelege aus den Scholastikern, die schon in der Bonaventuraausgabe sich finden, die fast völlig fehlenden Belegstellen aus Richard wörtlich angeführt hätte. Das würde auch eine Überprüfung der Ergebnisse bedeutend erleichtern.

L. hat, dem Gange der Sentenzen Richards meist folgend, sein Urteil in die Worte gefaßt: „Man kann sagen, daß die Sakramentenlehre unseres Franziskaners die Ergebnisse der Denkarbeit eines Alexander von Hales, eines Albertus Magnus, eines Thomas von Aquin, eines Bonaventura u. a. in manchen Punkten zusammenfaßte und hier und dort auch weiterführte" (38). Am interessantesten und für Richards Auffassung der Sakramentenlehre bedeutend ist vor allem seine Stellungnahme zur Wirkursächlichkeit des Sakramentes. Es ist ihm keine Instrumentalursache, sondern „bewirkt" die Gnade, indem „auf Grund göttlicher Anordnung in dem würdigen Empfänger des Sakramentes stets eine göttliche Kraft die Gnade hervorbringt" (53). Das ist eine Auffassung, die schon Schäzler als „äußern Parallelismus der sakramentalen Faktoren" bezeichnet hat, deren erste Spuren er in der frühen Franziskanerschule, bei Alexander von Hales und Bonaventura, im Gegensatz zu den mehr „real physisch" eingestellten Dominikanern zu finden glaubt (55). — Eine ähnlich bemerkenswerte Stellung Richards findet sich bei der Lehre vom sakramentalen Charakter: Dieser gibt nicht nur eine „configuratio", sondern schwächt auch den „fomes peccati". Seine große Bedeutung wird auch dadurch hervorgehoben, daß er, wenn nicht

als die Haupt-, so doch als die eigentliche Wirkung der Taufe, Firmung und Priesterweihe hingestellt wird (129 139).

Taufe und Firmung sind von R. im engen Anschluß an die großen Scholastiker behandelt. Hervorzuheben ist die Darstellung der Wirkung der Taufe, die R. mit Thomas und Petrus von Tarantasia ganz nach den aristotelischen Gesichtspunkten der „Formierung" behandelt: Gott zerstört die ihm entgegengesetzte Form der Sünde und setzt an deren Stelle die ihm ähnliche Form der Gnade und als Disposition dazu den Charakter. Die Materie des Sakramentes tritt entsprechend R.s ganzer Sakramentenauffassung ziemlich zurück. Die „ordinatio Dei ad sanctificandum" ist ihm gegenüber dem sichtbaren Zeichen die eigentliche Form. Daher legt er auch auf die Heiligung des Wassers durch die Taufe Christi weniger Gewicht als andere Scholastiker. In der Frage der Einsetzung der Firmung fehlt bei R. eine entschiedene Stellungnahme. Mit päpstlicher Erlaubnis kann auch der Priester sie spenden. Heilsnotwendig ist sie nicht.

Nach L. hat Richard sich besonders in der Eucharistielehre an Thomas und Petrus von Tarantasia angeschlossen. Doch scheint hier L. den Einfluß von Thomas etwas zu überschätzen. Viel stärker wird Petrus benützt, obgleich R. es auch ihm gegenüber nicht an Kritik hat fehlen lassen. Eine Stellungnahme gegen Thomas findet sich gerade in diesem Abschnitt auffallend häufig. Ich habe mir etwa zehn Stellen aus L.s eigenen Ausführungen anmerken können. Darunter finden sich einige wichtige Fragen. Die für R.s Denken bezeichnende Darlegung der „Kausalität des sakramentalen Zeichens für den mystischen Christusleib" fehlt z. B. bei Thomas (210). Selbst in der Transsubstantiationslehre, wo L. des Aquinaten Einfluß besonders betont, findet sich ein für die Schulrichtung bemerkenswerter Unterschied, da R. gegen Thomas an einer Formenmehrheit festhält. Was die Transsubstantiation der Materie angeht, so zeigt die Abhandlung über die „Möglichkeit der Korruption der eucharistischen Gestalten" (199) beachtenswerte Verschiedenheiten.

Freilich ist ein starker Einfluß der Gedankengänge des hl. Thomas hier wie auch in der übrigen Sakramentenlehre R.s nicht zu leugnen. Doch hat man immer wieder den Eindruck, als ob der Sentenzenkommentar daran stärker beteiligt sei als die Summa. Jedenfalls aber erscheint auch in der Eucharistielehre unser Franziskaner oft bedeutend selbständiger und kritischer, als aus den kurzen prinzipiellen Ausführungen L.s hervorgeht. Gerade diese Lehre würde sich für eine ausführlichere Darlegung der Stellung Richards im Kampf um den Augustinismus und Aristotelismus sehr geeignet haben. Besonders hier werden ja spekulative Fragen behandelt. Ob R. in dem Maße, wie L. es betont, „die fortschrittlichere Spekulation der Dominikaner ... in die Franziskanerschule eingeführt" hat, bedürfte somit wohl noch eingehender handschriftlicher Untersuchung.

Um noch einige Einzellehren hervorzuheben, so nimmt R. als wesentlichen Teil der Konsekrationsformel die Worte: „Hoc est Corpus meum" (156) mit der bezeichnenden positiven Begründung, daß diese Worte allein in allen biblischen Berichten die gleichen sind. Konsekrieren kann jeder Priester, auch der Häretiker (176). Bei der Konsekration benützt Gott mehrere Werkzeuge: Priester und Worte. Von diesen steht der Priester als Stellvertreter des Hohenpriesters Christus Gott näher als das Wort. So liegt die Gotteskraft vor allem in ihm und nicht so sehr in den Worten der Konsekration (178). Hier findet sich also ganz R.s Auffassung von der Wirkursächlichkeit der Sakramente wieder, die das äußere Element zurücktreten läßt: Gedankengänge, die der Franziskanerschule bedeutend näher liegen als der Schulrichtung der Dominikaner.

Wohl der schönste Teil von L.s Arbeit ist das Kapitel über die Buße. L. konnte hier an Hand von Morinus und Schmolls ausgezeichneter „Bußlehre der Frühscholastik" Richard besser in die ganze Entwicklung hinein-

stellen. Aber gerade hier sehen wir wiederum deutlich, wie vorsichtig seine vorhergehenden Aufstellungen über die Abhängigkeit von Thomas zu beurteilen sind. In manchen Fällen mögen die „Abhängigkeiten" wohl auch nur allgemeinere Zeitideen gewesen sein, die vielleicht durch den Aristotelismus schon klarer ausgebaut waren.

Einige Einzelheiten: In der umstrittenen Frage der Aufeinanderfolge von Gnadeneingießung und Sündennachlaß nimmt R. gegen Thomas nicht einmal eine Überordnung ratione naturae an; nur logisch können nach ihm beide getrennt werden. Denn „die Gnadeneingießung ist real identisch mit dem Nachlaß der Sünde" (242). Die gleichfalls so umstrittene Frage der Notwendigkeit des „clavis scientiae" zur gültigen Absolution wird von R. dahin gelöst, daß beide Schlüssel, der clavis scientiae et potestatis, zusammen mit der Konsekrationsmacht eine Gewalt sind. Sie gründen sich alle drei auf den Charakter der Weihe. Wie also alle Priester den priesterlichen Charakter haben, so besitzen auch alle den „clavis scientiae", der weder aktuelles noch habituelles Wissen, sondern nur das Prinzip übernatürlicher Akte ist (246 ff.). — Die Form des Bußsakramentes ist R.s ganzer Kausalitätsauffassung entsprechend nicht die Absolution, sondern die „Hinordnung zur Signifikation und dispositiven Hervorbringung des Sündennachlasses" (272). — In der Reuelehre finden sich die ersten Anzeichen einer Einteilung der Contritio und Attritio nach dem Beweggrund (274 ff.). Eigentümlich ist des Franziskaners Auffassung von der Beichtpflicht, die er auch auf die Ungetauften ausdehnt (291). Eine fast völlige Ablehnung der Laienbeicht hat er mit Petrus von Tarantasia gegen Thomas gemeinsam. Das Beichtsiegel wird bei ihm sehr stark naturrechtlich begründet und streng gehandhabt. Wichtig ist endlich noch die Feststellung der Absolutionsgewalt des Priesters. Dieser „erläßt die Sündenmakel dispositiv, insofern seinem Ministerium eine göttliche Kraft assistiert, welche die Sünde effektiv erläßt" (227). Es tritt auch hier wieder R.s Sakramentenauffassung stark hervor, die fast mehr durch ein Nebeneinander als durch eine ineinandergreifende instrumentale Kausalität gekennzeichnet ist. Die Absolution ist im tiefsten Grunde nichts mehr als eine menschliche Tat, mit der Gott, wie bei andern Sakramenten, seine eigene Handlung gleichzeitig zu setzen versprochen hat. Auch hier folgt R. den Bahnen von Skotus gegen Thomas.

Als Wirkung der letzten Ölung nimmt R. nicht mit dem hl. Thomas die Tilgung der „reliquiae peccatorum", sondern mit Petrus von Tarantasia den Erlaß der läßlichen Sünden und eines Teiles (!) der Sündenstrafen an (346). Da diese Nachlassung der läßlichen Sünden eine „plena et perfecta remissio de proximo introducens ad incorruptibilem sanitatem vitae aeternae" ist, so darf wegen der Möglichkeit, daß der Empfänger nachher wieder in läßliche Sünden fällt, ein solcher Sündennachlaß nicht bei Gesunden, sondern nur bei Schwerkranken stattfinden (348).

Auch die Priesterweihe ist von L. gut in die Dogmenentwicklung eingebaut worden. Der Priestercharakter ist die Binde- und Konsekrationsgewalt schlechthin. Die Materie des Sakramentes besteht (im Gegensatz zu Petrus von Tarantasia und Hugo von Straßburg) in der Überreichung der Instrumente. Die Bischofsweihe ist kein Sakrament, da ihr die mittelbare oder unmittelbare Beziehung zur Konsekrationsgewalt fehlt, die den andern Stufen ihre Einheit gibt und auch ihr Wesen ausmacht (356).

Für R.s ganze Einstellung ist sehr bezeichnend, daß er die Unauflöslichkeit der Ehe auf Grund einer Zustimmung Gottes feststellt, ohne die das Recht auf den Körper nicht übertragen werden kann. Nachdem Gott aber einmal zugestimmt hat, ist es nicht mehr dem Belieben des einzelnen überlassen, den Vertrag zu lösen (377). Die drei „bona matrimonii" ordnet R. anders als Thomas. Dieser setzt das „bonum prolis" an die erste Stelle, während R. — wiederum sehr bezeichnend für den Franziskaner — betont,

daß die Natur doch unter der Übernatur stehe und daher die Gnade, das „bonum sacramenti", über dem „bonum prolis" (388).

Diese ganz kurze Zusammenfassung mag zeigen, wie eigentlich R. in seinen Grundgedanken doch auf dem Boden der Franziskanerschule steht. Es sei nur erinnert an die Wirkursächlichkeit der Sakramente und an die Frage der Mehrheit der Formen, die beide Schulen so stark voneinander trennt. Vor allem hat L. selbst aber noch ein anderes grundlegendes Element der Franziskanerschule betont: das Streben, Gottes Allmacht nicht zu stark durch scharfe Begriffsspekulation und Systematik einzuengen. Ob man diesen augustinisch-franziskanischen Zug mit L. „ein starkes Betonen des göttlichen Willens" nennen soll, mag dahingestellt bleiben. Von größerer Bedeutung dürfte die Gesamteinstellung zur philosophischen Spekulation sein.

Dagegen sind die Herübernahmen aus Thomas, so zahlreich sie auch sein mögen, für die Grundauffassung weniger bedeutungsvoll. Klarere Begriffe, schärfere Formulierung und auch manche inhaltlich bessere Lösung haben sie dem Franziskaner geboten. Daß aber R.s Grundauffassung, wenigstens in der Sakramentenlehre, doch augustinisch war, dürfte auch die verhältnismäßig stärkere Hinneigung zu Petrus von Tarantasia zeigen.

Noch einige kleine Bemerkungen: Daß „viele" für den Erwachsenen keine Intention bei der Weihe forderten (75), steht nicht bei R., der nur bemerkt, daß „viele" diese forderten. — Die Stellung R.s zur Sakramentendefinition ist nicht so negativ (39), da er die allzu großen Bedenken anderer widerlegt (d. 1, a. 1, q. 2). — Die Behauptung, daß die Lehrer des 12. Jahrhunderts durch ihre Ausdrucksweise ihre Unsicherheit zeigten in der Frage, ob die Begierde- oder Bluttaufe eine wahre Rechtfertigung gebe, dürfte jedenfalls in dieser Allgemeinheit nicht zutreffen. An der zum Beweise angegebenen Stelle sagen z. B. die Sentenzen Rolands: „In cordis contricione veram sunt secuti peccati remissionem; in baptismo tamen peccata remittuntur et est sensus: in baptismo remittuntur, i. e. in baptismo remissa (!) ostenduntur et certificatur (L. übersetzt: wird die Nachlassung ‚gesichert'!) ecclesia tunc de remissione facta.... Culpa in cordis contricione, antequam realiter baptizaretur, remissa est." Nur „quidam" leugnen das (Gietl 203).

Den großen Wert der ausgezeichneten Arbeit sollen diese Ausstellungen nicht vermindern. Hoffentlich ist es dem Verfasser noch oft gegönnt, der an wissenschaftlich genauen Untersuchungen so armen Sakramentenlehre des 12. und 13. Jahrhunderts solche zu schenken.

H. Weisweiler S. J.

Wittekindt, W.: Das Hohe Lied und seine Beziehung zum Ištarkult. 8° (220 S.) Hannover 1926, H. Lafaire. *M.* 7.—

Wieder ein Versuch, das Hohe Lied als mythologisches Kultlied zu erklären! Nach W. gilt es der Hochzeit der Mondgöttin von Jerusalem mit dem Sonnengott zur Zeit des Neumonds, ein Mythus, der durch Hierodulen der beiden Gottheiten dargestellt wird. Die Braut ist Priesterin der Göttin, der Bräutigam Priester des Gottes, ihre Begleiter sind „Geweihte". Diesen vermeintlichen Grundgedanken der Dichtung schöpft W. nach dem Vorgang anderer aus 1, 5 f. Schon hierbei offenbart sich seine Denkweise und Methode.

Vers 5 a „(Schwarz bin ich) aber lieblich" wird durch Wortänderung zu „(Schwarz bin ich) und verbrannt" (so mit Rothstein); „lieblich" passe wenig, da in 6 a der Hinweis auf den Gegensatz „schwarz-lieblich" fehle. Er fehlt aber mit Recht: denn man erwartet nur die Begründung der dunklen Hautfarbe. V. 6 wird verstümmelt und völlig grundlos in obszöner Weise gedeutet. Statt 6 b „Meiner Mutter Söhne grollten mir" setzt W.: „Meiner Mutter Sohn durchstach mich". Die Worte „stellten als Hüterin der Weinberge mich an" werden als Zusatz erklärt. Der Schluß „Meinen eigenen

Weinberg habe ich nicht gehütet" bedeutet nach ihm: „Ich habe meine Reize preisgegeben, bin keine Jungfrau mehr." Obendrein hat die ganze Stelle nicht das mindeste mit dem Mond zu tun. — Auch die Berufung auf 6, 9 (S. 25) beweist nicht, daß die Braut als Repräsentantin der Mondgöttin zu gelten hat. Ihre Schönheit wird ja nur mit der des Mondes wie auch mit jener der Sonne verglichen. Die Stelle bezieht sich, wie oben (S. 45 ff.) gezeigt, auf eine uralte volkstümliche Vorstellung von Ištar (Aphrodite-Venus) als Idealbild weiblicher Schönheit. Freilich nennt W. seine Mondgöttin von Jerusalem auch Ištar, wie er überhaupt die verschiedensten Gottheiten je nach Bedarf identifiziert bzw. deren Rollen kombiniert (z. B. S. 26). Die vermeintliche Mondgöttin wird zur babylonischen Ištar; der Buhle der letzteren, der Vegetationsgott Tammuz (Adonis) vertritt den Šamaš und später auch noch den babylonischen Hauptgott Marduk. Mit Hilfe dieses mythologischen Kaleidoskops scheint alles zu gelingen.

Besondern Wert legt W. auf den Nachweis, daß die Braut des Hohen Liedes überall die bekannten erotischen Züge der babylonischen Ištar trage, wie ihr Dôd (Geliebter) ein ausgemachter Adonis sei. In den babylonischen Tammuzliedern treten die beiden als „Herr und Herrin des Viehhofes" auf. Ištar „sucht" und „liebt den Hirten". Das biete den Schlüssel zum Verständnis des Hirtenliedes (1, 7 f.). „Neben Tammuz hat Ištar noch eine ganze Reihe anderer Buhlen (vgl. Gilgameš. VI)". So auch die Braut im Hohen Liede. „Der Geliebte will aber von der ‚Schönsten unter den Frauen' nichts wissen. Er weiß, daß sie doch eine Dirne ist und noch andere Buhlen hat. Denen mag sie ruhig nachlaufen. Die Hierodule soll den Spuren des Kleinviehs folgen, dann wird sie schon zu der ganzen Herde von Böcklein gelangen, die ihr von ihren vielen Buhlen geschenkt worden sind als Hurenlohn." — Dem Text des Hohen Liedes selbst sind solche erotische Phantasien fremd.

Von höchster Wichtigkeit erscheint W. das Motiv „Suchen und Finden", besonders 3, 1—5 und 5, 2—8. Die Braut sucht (in nächtlichem Traum) ihren entschwundenen Geliebten in den Straßen der Stadt. Das soll das Abbild der Szene sein, wo Ištar im Schmerz über den Tod des Tammuz in die Unterwelt fährt, vermutlich um ihren Buhlen zu neuem Leben zurückzurufen. Die Erlebnisse der suchenden Braut (5, 7; vgl. 3, 7) ähneln aber jenen der Ištar gar wenig. — Natürlich dürfen in einem angeblichen Hierodulenlied auch die sexuellen Reize nicht fehlen. Dementsprechend deutet W. 5, 4 f. in der bekannten Weise Jakobs, indem er entschuldigend beifügt: „Die Sprache ist nicht obszöner als die des Propheten in Ez. 23, 15 ff." Als ob man ernste richterliche oder psychiatrische Feststellungen eines skandalösen Tatbestandes mit leichtfertig begründetem Verdacht obszöner Handlung vergleichen dürfte!

Interessant ist W.s Versuch der Deutung von 8, 1 f. Die Braut wünscht: „O daß du mir doch wärest wie ein Bruder", daß sie ihn auf der Straße ohne Scheu küssen dürfte und ihn in das Haus ihrer Mutter bringen könnte. Der Wunsch soll bedeuten: „Wärest du doch Mitglied unserer Mysterien"; denn „die Mysten nennen sich Brüder und Schwestern, weil alle Kinder der großen Mutter (Ištar) sind". Diese dürfen und sollen sich küssen: „(Röm. 16, 16)". — Wären Braut und Bräutigam wirklich Hierodulen der Ištar und des Tammuz, die im Dienste dieser Gottheiten sich dem Liebesgenusse hingeben, so würde der fromme Wunsch der Braut nach allen vorhergegangenen Liebesergüssen höchst sonderbar, ja lächerlich erscheinen, besonders wenn man gar mit W. voraussetzte (S. 45), daß sie den Tanz (7, 1 ff.) völlig nackt aufführt.

Viele andern „Beweise" für den Ištar-Charakter der Braut nehmen bei W. einen sehr breiten Raum ein. Der Bräutigam nennt sie „Schwester" (Ištar ist im Babylonischen Schwester des Sonnengottes), „Taube" (ständiges Symbol der Ištar), „verriegelter Garten", „versiegelte Quelle", „Park von

Granaten", „voll köstlicher Früchte" (auch die Liebesgöttin hat Haine um ihren Tempel und wird auch einmal selbst mit einem Garten verglichen). Die Braut bietet (5, 1) dem Geliebten Honig, Wein und Milch (Milch und Honig sind Speise des Sonnengottes; Honig, Wein und Dickmilch in den Tammuzliedern). Ihr Wuchs gleicht der Palme (ständiges Symbol Ištars). Ihre Brüste werden betont (7, 9 ist nach W. das „Zeichen der Prostitution"). Die Braut wird (2, 4 f.) vom Geliebten ins „Weinhaus" geführt und mit Rosinen und Äpfeln gelabt (Ištar ward auch als Schankwirtin verehrt; Traubenkuchen und Äpfel sind Aphrodisiaka). — So findet W. im ganzen Hohen Liede die deutlichsten erotischen Spuren des Ištar-Tammuzkultes in Jerusalem. Selbst 2, 7 „Wie er (der Geliebte) springt über Berge, wie er hüpft über Hügel" versteht er in diesem Sinne: „Die Berge werden die Reize des Mädchens bedeuten." Diese schon in sich unsinnige Vermutung wird durch den ganzen Verlauf der Handlung Lügen gestraft; denn nach 2, 9 f. ist und bleibt der Bräutigam außer dem (elterlichen) Hause, „hinter unserer Mauer". 2, 8 ist naturgemäß nur ein Bild der Sehnsucht, die des Geliebten Schritte beflügelt. — Vollends ungehörig sind W.s Anspielungen wie „Ištar = Maria", „Adonis = Christus". Doch genug hiervon.

Wichtig wäre die Frage nach der Entstehungszeit der Dichtung und ihrer Aufnahme in den Kanon. W. glaubt aus dem Weinberglied Is. 5, 1 bis 7 schließen zu dürfen, daß wenigstens Hohel. 8, 11 schon zur Zeit des Propheten bekannt und allgemein verbreitet war (S. 111 f.). Ein Zusammenhang liegt wohl wirklich vor: Der Besitzer des Weinberges ist Dôd-Jahwe, und der Weinberg ist Israel, Gottes Geliebte. Wenn aber W. durch „liebliche Pflanzung" (Is. 5, 7) wieder deutlich an „Adonis-Tammuzkult" erinnert wird und vermutet, der Prophet habe die wichtigsten Elemente eines heidnischen Kultes in seinen eigenen übernommen, so ist das ganz unbegründet. Er mutmaßt, das Volk, das dem alten Tammuz-Ištarkult leidenschaftlich ergeben gewesen sei, habe das Hohe Lied trotz der steten Polemik der Propheten und der Priester des neuen Tempels gerettet und es durchgesetzt, daß man es nach allerlei Überarbeitung und besonders mit Hilfe geänderter Deutung „wenigstens in den Kanon aufgenommen" habe (S. 197 f. 207). Das alles entbehrt aber der geschichtlichen Grundlage.

F. X. Kugler S. J.

Geyser, Joseph, Auf dem Kampffelde der Logik. Logisch-erkenntnistheoretische Untersuchungen. 8° (X u. 288 S.). Freiburg i. Br. 1926, Herder. *M* 6.20; geb. 7.50.

Wie der Titel ankündigt, führt uns dieses neueste Buch Geysers auf das Kampffeld der Logik. Es stellt uns mitten hinein in den neuzeitlichen Kampf um die Grundfragen der Erkenntnis. Als die Hauptgegner stehen sich in den Gesamtanschauungen wie in den Einzelfragen der aristotelisch-scholastische Realismus und der transzendentale Idealismus gegenüber. Bei der großen Fülle gedankentiefer Auseinandersetzungen, die das Buch enthält, ist es nicht leicht, seinen Inhalt kurz zu kennzeichnen.

Das erste Kapitel „Vom Wesen der Erkenntnis und den Erkenntnismitteln" gibt uns einen vorbereitenden Überblick auf dem Felde des Kampfes. Erkennen im allgemeinen wird bestimmt als „das Erfassen der Gegenstände und ihrer Sachverhalte durch das Bewußtsein" (2). Nach kurzer Verdeutlichung von „Gegenstand" und „Sachverhalt" werden wir vor den wichtigsten Punkt dieser Bestimmung, das „Erfassen", geführt. Das Erfassen erfolgt in schauenden Akten oder — auf Grundlage solcher — im Denken. Das schauende rezeptive Erkennen ist notwendig wahr. Dagegen liegt es in der Natur des aktiven Denkens, daß es sein Ziehl verfehlen kann. Damit erhebt sich die Notwendigkeit, wissenschaftlich zu untersuchen, unter welchen Bedingungen dem denkenden Erkennen die Eigenschaften der Wahrheit und Gewißheit zukommen. Sich

denkend des Denkens und seiner Wahrheit zu bemächtigen, das ist die Aufgabe der Wissenschaft vom Denken, der Logik. Dies bedeutet nicht, wie man sooft gemeint, eine in sich unmögliche Aufgabe, da denkendes und schauendes Erkennen miteinandergehen; „in ihrem schauenden Erkennen besitzt dann die Logik eine Reihe durchaus sicherer Wahrheiten, die sie dem, was sie durch eigentliches Denken zu bestimmen hat, zu Grunde legen kann" (12). Da sich das Denken in Begriffen, Urteilen und Schlußfolgerungen bewegt, werden wir in kurzen, aber grundlegenden Erörterungen in die Natur dieser Akte eingeführt. Zum Abschluß dieses einleitenden Kapitels wird die logische und erkenntnistheoretische Seite des Erkennens gegen die psychologische abgegrenzt.

Im zweiten Kapitel „Aristotelischer und Kantischer Wahrheitsbegriff" stehen wir vor der vielumstrittenen Frage nach dem Wesen der Wahrheit. Es ist dies zugleich die Frage nach dem inneren Wesen der Erkenntnis selber. Erkenntnis kann ja nichts anderes sein wollen als wahre Erkenntnis, wofern sie überhaupt Erkenntnis sein will. Entsprechend der alten aristotelischen und scholastischen Definition „veritas est adaequatio intellectus rei" wird die Wahrheit bestimmt als „die Übereinstimmung des Erkenntnisinhaltes mit dem durch ihn intendierten gegenständlichen Sachverhalt" (26). In schroffstem Gegensatz zu dieser realistischen Definition steht alle an Kant orientierte Philosophie, die in der Wahrheit der Erkenntnis eines Gegenstandes nichts anderes als die Übereinstimmung seiner Setzung durch das Denken mit den aprioriischen Gesetzen des Verstandes sehen will. Wer hat Recht in dieser bedeutsamsten Erkenntnisfrage? Soll die Wahrheit Übereinstimmung des Denkens mit Denkgesetzen sein, so ist vor allem darüber Klarheit zu suchen, worin diese Gesetze bestehen und welcher Art die Übereinstimmung mit ihnen sein soll. Der Psychologismus faßt die das Denken und seine Wahrheit bestimmenden Denkgesetze als die realen (kausalen) Gesetzmäßigkeiten, die den Verlauf der Denkvorgänge beherrschen. In dieser Fassung ist z. B. das Widerspruchsgesetz nichts anderes als die in unserer menschlichen Natur bedingte „Tatsache, daß wir Widersprechendes nicht für wahr halten können" (G. Heymans) und hat darum, wie B. Erdmann in seiner Logik mit Nachdruck betont, keine kategorische, sondern nur hypothetische Notwendigkeit. Sowohl aristotelischer Realismus wie kantianistischer Idealismus sind der Überzeugung, daß Wahrheit etwas Grundverschiedenes von der Übereinstimmung des Erkennens mit solchen „Denkgesetzen" ist. Wohl reden auch sie von den Denkgesetzen, welche Wahrheit begründen, aber nur im Sinne von „bestimmten vorausgesetzten allgemeinen Denk- und Erkenntnisinhalten, die für alles Denken grundlegend sind", diese „werden darum auch weit zweckmäßiger Grundsätze oder Prinzipien des Denkens genannt als Denkgesetze" (37). In der Annahme von solchen als Erkenntnisinhalten definierten Grundsätzen einig, stehen sich Aristotelismus und Kantianismus in der Begründung derselben und damit in der Begründung aller Erkenntniswahrheit diametral gegenüber. Nach der aristotelischen Erkenntnislehre werden die Axiome gegenständlich begründet, d. h. sie werden durch den Verstand aus dem Gegenständlichen entnommen, nach Kant ist ihre Begründung eine „transzendentale", d. h. der Verstand selbst ist „der Urheber der Erfahrung, worin seine Gegenstände angetroffen werden" (Kr. d. r. V.[2] 127). In beiden Erklärungen müssen notwendig alle Erkenntnisse den Axiomen gemäß sein, um wahr zu sein. Aber nur die gegenständlich begründeten Axiome können in befriedigender Weise als Wahrheitsgrund aufgefaßt werden, und zwar besonders aus zwei Gründen. Zunächst weil sie selber wahr sind, da sie mit einer vorgegebenen Norm, dem erkannten Sein selber, übereinstimmen, während bei transzendentaler Begründung die Grundsätze selber nicht sinnvoll wahr genannt werden können, obwohl sie der Grund

aller Erkenntniswahrheit sein sollen; und sodann weil in der transzendentalen Begründung unserem Erkenntnisvermögen Unmögliches zugemutet wird; denn „der Gedanke, daß unsere Seele in einem uns unbewußt bleibenden Tun das ihr durch Empfindung gegebene Mannigfaltige gemäß den in ihr a priori bereitliegenden Anschauungs- und Denkformen gestalte und auf diese Weise unsere Wahrnehmungsgegebenheiten bestimme, führt zu dem von Kant gewünschten Ziele darum nicht, weil ihr ordnendes und formendes Vermögen dem ihr gegebenen Mannigfaltigen ratlos und blind gegenüberstünde, wenn ihr nicht an und mit diesem Mannigfaltigen die Anhaltspunkte für ihre ordnenden Funktionen mitgegeben würden.... Sind aber die Wahrnehmungsinhalte unabhängig vom Denken, d. h. sind sie durch sich selbst mittels bestimmter Beziehungen untereinander geordnet und verknüpft, so kann die Erkenntnis der Natur nur darin bestehen, durch Anschauung und Denken diese Beziehungen und Verbindungen nach Möglichkeit zu entdecken und zu erfassen. Das nun ist die Aristotelische, nicht aber die Kantische Auffassung der Naturerkenntnis" (54 f.).

Im dritten Kapitel steht „Das Wesen von Begriff und Urteil in der Auffassung des neukantischen Idealismus" zur Diskussion. Insbesondere werden wir in die transzendentalphilosophischen Grundanschauungen von Bruno Bauch, wie sie vor allem in dessen neuesten Werken „Wahrheit, Wert und Wirklichkeit" (Leipzig 1923) und „Das Naturgesetz" (Leipzig 1924) vertreten werden, eingeführt und müssen uns eingehend und gründlich mit ihnen auseinandersetzen. In dieser idealistisch konsequent durchgeführten Umgestaltung hat sich die Transzendentalphilosophie mit dem „objektiven Denken" zu befassen, d. h. nicht mit jenem Denken, das von empirischen geistigen Subjekten wirklich vollzogen wird, vielmehr mit jenem, in dem Begriff, Urteil und Gesetz nichts von jemandem Gedachtes, sondern „rein logische Geltungseinheiten" sind. An der Stelle der „alten psychologistisch-positivistischen Abstraktionstheorie" tritt hier die „Funktionstheorie des Begriffs". Der Begriff ist ein ewiges ideales Ansich, das nicht sowohl existiert, als vielmehr gilt. So liegt er unserem Erkennen voraus nicht als eine ewige Aufgabe, der die Erkenntnis in asymptotischer Annäherung zustreben müßte, sondern als ein von allen Subjekten unabhängiger Gegenstand. Diesen Gegenstand können wir erreichen und verfehlen, worin Wahrheit und Unwahrheit unseres Erkennens bestehen. Was ist von diesen „rein logischen Geltungseinheiten" und dem Verhältnis unseres Erkennens zu ihnen zu halten? Zunächst jedenfalls dieses: „Es führt zu den Inhalten des ‚objektiven' Denkens kein anderer Weg als jener, der durch subjektives Denken von irgend wem hindurchgeht. Irgend einen direkten, dem Schauen vergleichbaren Einblick in die Sphäre der allem tatsächlichen Denken vorausgehenden objektiven Geltungs- und Bedeutungseinheiten besitzt niemand" (57). Zwar gibt es eine objektive Bindung für unsere Begriffe; „aber sie fließt uns nicht aus ewigen Höhen zu, sondern aus dem Land, das wir bewohnen.... Wir müssen anfangen bei dem uns durch unsere Erfahrung gegebenen Konkreten und müssen aus diesen allen Wahrnehmungsinhalten gemeinsamen Daten durch methodische Isolation unsere Begriffe zu gewinnen suchen" (68). Unser Denken erfaßt wohl allgemeine Wesenheiten, aber nur indem es sie dem uns in der Erfahrung Gegebenen entnimmt. Dies ist der Grundgedanke der „alten Abstraktionstheorie", die man nicht gründlicher mißverstehen kann, als wenn man mit B. sie lehren läßt, das Verhältnis des Begriffes zum Konkreten sei rein negativer Natur. Hier im Konkreten *sind* diese Einheiten und hier erkennen wir sie. Ein anderes Sein als im Konkreten und in der Erkenntnis haben sie nicht. Was diesem ihrem Sein im Konkreten und in der erkennenden Erfassung vorausliegt, ist einzig ihre Möglichkeit. Obwohl demnach das Abstrakte und Allgemeine als solches nicht ist, so ist doch unser Erkennen desselben keineswegs als

ein Schaffen, sondern als ein Erfassen im eigentlichen Wortsinne zu bezeichnen.

Wie in der Lehre vom Begriff, so stehen sich auch in der Urteilslehre neukantischer Idealismus und aristotelisch-scholastischer Realismus aufs schroffste gegenüber. Nach B. liegt dem tatsächlichen Urteil das „logische Urteil" als Wahrheitsnorm voraus. Das logische Urteil ist jenes Urteil, welches gilt, ganz einerlei ob es von jemanden gedacht wird oder nicht. Es hat nicht Wahrheit, sondern ist Wahrheit, und diese seine Wahrheit besteht in der wechselseitigen funktionalen Beziehung, die Subjekt und Prädikat in ihm verbindet. „A ist B" besagt demnach, daß weder A ohne B, noch B ohne A sein kann. Indem Subjekt und Prädikat in solch funktionaler Beziehung zueinander stehen, „gilt" das Urteil, ist es wahr. Sein Sein und seine Wahrheit sind nichts anderes als sein „Gelten". Auf dem logischen Urteil ist die Wahrheit des tatsächlichen Urteils begründet; denn „das tatsächliche Urteil ist das im Bewußtsein sich subjektiv vollziehende Erfassen und Ergreifen (bzw. Verfehlen) des logischen Urteils". In beiden Grundgedanken dieser Urteilslehre, sowohl in dem Hinzielen des tatsächlichen Urteils auf die Sphäre der logischen Geltungseinheiten, wie auch in dem wechselseitigen Verhältnis von Subjekt und Prädikat, denkt der scholastische Erkenntnisrealismus wesentlich anders. Auch er ist der Überzeugung, daß unsere Urteile wesensmäßig auf vorgegebene Wahrheit hinzielen, die sie erreichen, erfassen wollen. Aber was ihnen voraus liegt, was sie zu erkennen trachten, sind nicht jene „logischen Geltungseinheiten", sondern „bestehende Sachverhalte". Das „Bestehen" dieser ist dabei etwas durchaus Verschiedenes von dem „Gelten" jener, und grundverschieden ist die Art unseres Herankommens an sie. Das Urteil ist „ein Gedanke, der einen gegenständlichen Sachverhalt zu seinem Inhalt hat. ... Gebunden ist mithin das Urteil logisch durch das Bestehen des von ihm intendierten Sachverhalts. Über seine Wahrheit oder Falschheit läßt sich infolgedessen auch nichts entscheiden ohne die Kenntnis eben jenes Sachverhalts, dessen Ergreifen es intendiert. Sollen darum die impirischen Subjekte die Gewißheit haben können, daß ihre Urteile wahr sind, so muß ihnen wenigstens in einem gewissen Umfange ein Herankommen an die objektiven Sachverhalte selbst möglich sein. Diese müssen dann mit andern Worten ihrem Bewußtsein gegeben und von ihnen im geistigen Schauen vorgefunden werden. Das aber kann nie durch die sogenannten „logischen Urteile" im Sinne B.s geschehen. Diese liegen ja als ewige Geltungsbeziehungen in einer Sphäre, die zu erreichen unserem Geiste die Flügel fehlen. Vorfinden können wir vielmehr Sachverhalte nur entweder in der Erfahrung ... oder in der unmittelbaren Vergleichung des Sinnes der Begriffe.... Weil wir auf diesem Wege das Bestehen des betreffenden Sachverhaltes unmittelbar sehen ..., darum wissen wir, daß unser Urteil wahr und daß diese seine Wahrheit eine objektive, ewige und für jedermann gültige ist" (94—95). Indem wir so an die bestehenden Sachverhalte herankommen, treten wir freilich — auch nach scholastischer Auffassung — mit einem Reiche ewiger Wahrheit in Verbindung. Ist ja doch die gesamte Welt alles zu irgend einer Zeit tatsächlich Seienden und tatsächlich Gedachten nur teilweise Verwirklichung einer ewigen Welt schlechthin; es gibt Ideen von allem und jedem, was unter irgend einer Voraussetzung oder Bedingung sein oder gedacht werden kann, und dies nicht etwa nur im allgemeinen, sondern bis in die letzten Besonderheiten hinein. Diese ewige Ideenwelt weist eine Ordnung auf, und gar eine solche, die ihr nicht von außen angetan ist. Jedoch ist diese Welt der Ideen nicht eine freischwebende, sie ist in Gott gegründet, von Gott erkannt und — zu einem geringen Teile — durch Gott verwirklicht in dieser wirklichen Welt. So ist es ein uralter scholastischer Gedanke, der in dem „logischen Denken" des Neukantianismus aufgewacht ist, wo er allerdings ein grundverschiedenes Gesicht zeigt.

Da das tatsächlich vollzogene Denken nicht auf ein „logisches Urteil", sondern auf einen bestehenden Sachverhalt hinzielt, ihn erkennt und erfaßt, so ergibt sich von selbst, daß auch das Verhältnis von Subjekt und Prädikat ein wesentlich anderes ist als ein gegenseitig funktionales. Die Beziehung, in der sie zueinander stehen, ist ja gegründet in dem Sachverhalt selber, der ein sachliches Beziehungsverhältnis zwischen einem gewissen Gegenstand S und einem gewissen Vorstellungsinhalt P ist. Wollte man jedoch die Beziehung als eine wechselseitig funktionale bestimmen, so müßte man annehmen, daß nicht nur jede Änderung des S eine solche des P, sondern auch umgekehrt jede Änderung des P eine solche des S mit logischer Notwendigkeit nach sich zöge. Da aber in der Wirklichkeit ein und derselbe Gegenstand Mittelpunkt der verschiedensten Beziehungen, Träger der verschiedensten Sachverhalte sein und werden kann, dürfen wir das wechselseitige Verhältnis nicht in dieser Weise bestimmen. — So wird also dem Sinn und Wesen des Urteils und seiner Wahrheit nicht eine Begründung durch die „Geltungen", sondern nur die realistische Erklärung gerecht, nach der das Wesen des Urteils im „Denken eines Sachverhalts" gefunden wird.

Das vierte Kapitel, „Die Stellung der Sinneswahrnehmung und des Einzelnen in der Erkenntnistheorie des Neukantianismus", versetzt uns in das neuzeitliche Ringen um das uralte Universalienproblem. Das Einzelne und Zufällige, das uns in der Wahrnehmung gegeben ist, und das Allgemeine und Notwendige, das der Verstand zu erfassen überzeugt ist, stehen sicherlich in einer innern Verbindung miteinander. Kant sah diese Verbindung darin, daß das sinnlich Gegebene alle seine Ordnung den apriorischen Anschauungs- und Denkformen des die Natur erkennenden Subjekts verdanke. Jedoch kann diese Erklärung der von uns gelebten und erlebten Erkenntnis nicht gerecht werden; auch die kunstvolle und gewaltsame Überbrückung im „Schematismus" konnte über dieses Ungenügen niemals hinwegtäuschen. Ordnungsverhältnisse liegen in den materialen Gegebenheiten der Sinneserfahrung bereits vor, — dahin ändert der Neukantianismus Br. Bauchs Kants Lehre ab; und das Problem des Verhältnisses vom Allgemeinen und Besondern löst sich durch das „objektive Denken". Dieses umfaßt nämlich in seinem Geltungsgefüge sowohl das Allgemeine wie das Besondere, und zwar derart, daß es einen kontinuierlichen Zusammenhang vom allgemeinsten Begriff bis zur individuellsten Besonderheit darstellt. Transzendentale Apperzeption, Kategoriensystem, Begriffe, Naturgesetze, Einzelnes, Besonderes, das ist die abwärts verlaufende Stufenfolge des im objektiven Denken Gegebenen. Alle diese Stufen stehen in unlöslicher „funktionaler" gegenseitiger Beziehung. Daraus ergibt sich, daß keine Stufe gegenüber einer andern eine prinzipielle Priorität hat; ferner folgt, daß „kein Besonderes seinem Begriff gegenüber irgendwie zufällig, sondern alles, was ist, ... allgemeingesetzlich" ist, bis hinab zu der hier und jetzt blühenden Rose. Nur ist für uns endliche Subjekte die Allheit der rationalen Bedingtheiten des Einzelnen nicht adäquat überschaubar, weswegen es für uns den Charakter des Irrationalen an sich trägt; in sich jedoch ist alle Individualität und Besonderheit von gleicher Notwendigkeit wie alles begrifflich Allgemeine. Das Einzelne, das uns durch die Empfindung zukommt, ist dabei durchaus „Wirkliches". „Die Sonne, der Mond, die Erde bestehen gänzlich unabhängig von mir. Sie bestanden, ehe ich bestand, und sie werden bestehen, wenn ich selbst nicht bestehe." Doch ist die Annahme eines „zur absoluten Realität hypostasierten Dinges an sich ... etwas durchaus Unlogisches, Widersinniges". Daß wir vom Einzelnen gültige Allgemeinerkenntnis zu erlangen vermögen, ist darin begründet, daß sowohl die Empfindung wie unser Denken von den Verhältnissen des „objektiven Denkens" durchformt sind.

Die hier erörterte Frage von der Beziehung des Einzelnen zum Allgemeinen betrifft die innerste Natur sowohl unseres Erkennens wie des unserer Erkenntnis Gegenständlichen. Es handelt sich hier recht eigentlich um die Entscheidung: Idealismus oder Realismus. Was sagt unser tatsächliches Erkennen und das uns tatsächlich Gegenständliche zu dieser „klar entwickelten", „mit Scharfsinn und Wärme vorgetragenen Theorie" des Neukantianismus? Es stellt sich heraus: „Teils liegen die Verhältnisse doch wesentlich anders, als sie sie darstellt, teils klaffen in ihr Lücken, ohne deren Ausfüllung unser Geist sich nicht beruhigen kann" (107). Zunächst ist es die „rationale Bedingtheit" alles Wirklichen und Besonderen, die einer genaueren Untersuchung nicht standhält; statt der inneren logischen Notwendigkeit finden wir vielmehr kontingente Tatsächlichkeit, die als solche eines erklärenden Grundes bedarf. Sodann ergibt sich bei näherer Betrachtung, daß sowohl in der Ordnung des Seins wie in der Ordnung unseres Erkennens dem Besonderen gegenüber dem Allgemeinen eine wahre Priorität zukommt. Allerdings gibt es in der Erkenntnisordnung nicht bloß ein Hinaufsteigen vom Besonderen zum Allgemeinen, sondern auch ein Hinabsteigen vom Allgemeinen zum Besonderen. Aber wie notwendig wir das Allgemeine nur durch Analyse aus dem Besondern gewinnen, so unmöglich können wir durch bloße Analyse von einem Allgemeinen zu seinem Besonderen kommen. Wenn wir z. B. vom Allgemeinbegriff Dreieck zu den besonderen Dreieckarten „herabsteigen", so ist dieses Herabsteigen, wie überraschend es auch klingen mag, doch in Wirklichkeit ein Hinaufsteigen von einem Besondern zu einem Allgemeinen; denn die Aufgabe, ein letztbestimmtes Dreieck zu denken, bedeutet im Grunde nichts anderes als ein Letztbestimmen der nicht in Letztbestimmtheit gegebenen Bestimmtheiten des Dreiecks (d. i. der Lage der Ebene und der Richtung und Länge der Linien) zu vollziehen; „aber ... dies läßt sich nicht erfüllen aus dem allgemeinen Begriff dieser Bestimmungsstücke heraus. Man muß vielmehr Besonderes dieser Art kennen, um wissen zu können, was für Besonderungen dieses Allgemeinen möglich sind" (114). „Für unser Erkennen ist und bleibt also der ursprüngliche und grundlegende Weg der des Aufsteigens von gegebenem Besonderen zu Allgemeinem. Erst nachdem wir so Kenntnisse von Besonderheitsverhältnissen erlangt haben, können wir sie auch ... dazu benützen, von Allgemeinem aus Besonderes zu schaffen" (114). Und auch in der Seinsordnung ist das Allgemeine nicht irgendwie die Grundlage des Besonderen, sondern umgekehrt das Besondere in jeder Hinsicht die Grundlage für das Allgemeine. „Nicht weil es Allgemeines gibt, gibt es Besonderes, sondern die immanente Natur des Einzelbestimmten schafft das Allgemeine. Nicht die Natur der Farbe macht das Rot, sondern die Natur des Rot macht die Farbe notwendig. Es gibt eine Allgemeinwesenheit ‚Mensch' wegen der Eigenart jener konkreten Einheiten, die wir als Menschen bezeichnen; nicht aber geht umgekehrt die allgemeine Wesenheit ‚Mensch' voran und wird diese alsdann im Seienden mehr oder minder vollkommen nachgebildet" (127), was eine Verwechslung von Idee und Ideal bedeuten würde. „Wirklich" „ist" darum nur das Einzelne, Besondere, nicht das Allgemeine. Wir erkennen diese wahrhaft so zu nennende „Wirklichkeit" durch die sinnliche Erfahrung. Freilich weist das Einzelne und Besondere, das wir so erkennen, unsern denkenden Verstand über sich hinaus, auf ein Letztes, Absolutes; dieses ist aber nicht die „Geltungssphäre", die für diesen neukantianistischen Idealismus das Ein und Alles ist; es weist uns vielmehr die wirkliche Wirklichkeit der Natur hin auf „Etwas, von dem sie Sein, Nichtsein, Kausalität und die Konstanz der Kausalität hat" (154), auf ein erkennend-wollend wirkendes Wesen: Gott.

Das fünfte Kapitel „Verschiedene Auffassungen der Evidenz" stellt uns ein anderes vielumstrittenes und grundlegendes Problem auf dem logischen

Kampffelde vor Augen. Der Erkenntnis ist nicht bloß wesentlich, daß sie wahr sein, sondern auch daß sie sich ihrer Wahrheit mit Gewißheit bewußt sein soll. Worin nun besteht das Wesen dieser Gewißheit und woher gewinnen wir sie? Sie besteht natürlich nicht einfachhin darin, daß wir annehmen, unsere Erkenntnisse seien wahr; wir müssen vielmehr zu dieser Annahme berechtigt sein, und diese Berechtigung kann uns nur durch einen Erkenntnisinhalt kommen. Nach der realistischen Erkennntnislehre der Scholastik liegt die Berechtigung in der „objektiven Evidenz", die bestimmt wird als „ein solches Verhältnis eines Satzes zu dem, was ihn begründet, daß daraus sein Wahrsein ein Gegenstand unmittelbaren geistigen Sehens" ist (160). Für den Aufbau der Erkenntnis ist die bekannte Unterscheidung der unmittelbaren und mittelbaren Evidenz von der größten Bedeutung. Naturgemäß geht alle Evidenz, und damit alle Wahrheitsberechtigung, auf die unmittelbare zurück. Alles hängt also ab von der Frage: haben wir tatsächlich eine solche? Und besonders fragt es sich: haben wir Evidenz hinsichtlich der obersten Grundsätze? Wiederum erleben wir es, daß die Meinungen in schroffster Weise gegeneinander stehen. Konnte doch Natorp schreiben: „Will man sich auf die Evidenz berufen, so scheint leider nichts so wenig evident zu sein wie die letzten Prinzipien, da um nichts soviel Streit ist." Nun ziehen der Reihe nach die verschiedenen Ansichten vor uns vorüber. Natorp selbst, und, in diesem Punkte mit ihm eins, Br. Bauch sehen die Berechtigung zur Annahme der obersten Grundsätze in deren Tauglichkeit, „den Aufbau der Erkenntnis in ihrer Gesetzmäßigkeit verständlich zu machen" (Natorp), darin, daß sie als die Bedingungen aufgedeckt werden, ohne welche „die wirkliche Wissenschaft als Wissenschaft nicht möglich wäre" (Bauch). Aber ist wirklich ohne jene Grundsätze Wissenschaft nicht möglich? und wenn dies, sind deswegen die Grundsätze gewiß? — Chr. Sigwart, A. Döring, R. Richter suchen die Berechtigung zur Annahme von Wahrheit, speziell der Grundsätze, in einem verschieden gefaßten Gefühl, das uns zu dieser Annahme nötigt. — B. Erdmann glaubt den Rechtsgrund in einer „unmittelbaren inneren Evidenz" der Grundsätze zu finden; diese bestehe in der Wahrnehmung unseres Unvermögens, das Gegenteil des betreffenden Satzes denken zu können. Das heißt aber, die Axiome des Seins zu Sätzen über psychische Denknotwendigkeiten des menschlichen Geistes umwandeln. — Auch J. Volkelt greift auf einen Denkzwang zurück; doch sei uns dieser von der Sache selbst aufgegeben, habe „einen überindividuellen, objektiven, sachlichen Charakter"; der gegebene Sachverhalt selbst erhebe „Anspruch" auf Anerkennung seiner Wahrheit, und es sei unmöglich, diesem Anspruch keinen „Glauben" zu schenken. Aber es fragt sich: ist dieser Glaube deswegen wahr, weil er notwendig ist? — Als ein „psychisches Urphänomen" finden wir die Evidenz bei Fr. Brentano gedeutet. Physische und psychische Phänomene unterscheiden sich hiernach wesentlich dadurch, daß die letzteren als kennzeichnendes Merkmal die unmittelbare Evidenz haben. Diese ist ein Urphänomen, nicht weiter zurückführbar. Doch zur Wahrheitsgewißheit unserer Erkenntnis genügt es durchaus nicht, Evidenz mit gewissen Bewußtseinsakten in Verbindung zu setzen, es ist auch unbedingt erfordert, daß sie in Verbindung stehe mit den zu erkennenden Sachverhalten; sonst kann sie nicht ein die Wahrheit des Sachverhalts wirklich garantierendes Phänomen sein. — Andere neuzeitliche Evidenzauffassungen stehen unter dem Einfluß augustinischer Erkenntnislehre. Augustinus sieht die gesuchte Berechtigung in einem göttlichen Licht, das uns untrüglich zur Wahrheit führt, wenn wir in ehrlichem Bemühen forschen und nach der erkannten Wahrheit leben. „Da ich mich fragte, wonach ich urteilte, wenn ich so urteilte, fand ich über meinem wandelbaren Geiste die unveränderliche, ewig wahre Wahrheit" (Confess. 7, 17). Doch wie kommen wir zur Erkenntnis Gottes? Werden wir nicht durch

die Beziehungen, die sich uns in der Erfahrung darbieten, zu ihm hinaufgeführt? Diese müssen uns also zuvor wahr und gewiß erkennbar sein. Worin besteht also die Evidenz?

Das sechste Kapitel, „Das Wesen der logischen Evidenz", sucht auf diese Frage die Antwort. Jedes Urteil hat als Inhalt einen Sachverhalt, der behauptet wird. Trifft er zu, so ist das Urteil wahr. Damit die Wahrheit gewiß sei, muß das Urteil kraft seiner Natur noch einen zweiten Inhalt haben, „zu dem es in einer solchen Beziehung steht, daß durch sie sein Inhalt determiniert und die Wahrheit dieses Inhaltes gesichert ist" (197). „Zu jedem Urteil gehört eine Begründung" (198). Diejenigen Urteile nun, „in denen wir die eindeutige Determiniertheit ihres Inhalts durch einen uns gegenwärtigen Grund in direktem Sehen klar und deutlich erfassen", sind evident. Die Evidenz „besteht also im klaren und deutlichen Sehen des Gefordertseins eines Urteilinhaltes durch das, was ihn begründet" (198). Daher ist Evidenz kein Ersatz für Begründung, sondern „eine besondere Form des Erfassens der Begründung eines Urteils" (199). Was Evidenz besagt, wird uns noch deutlicher, wenn wir die Frage erheben: Was bedeutet es und wie geht es zu, wenn wir an einem Urteilsgedanken zweifeln können? Dieses besagt nämlich nichts anderes, als „daß man einen Grund erkenne, aus dem die Möglichkeit des Nichtzutreffens jenes Gedankens folge" (201), während bei der Evidenz ein Grund erkannt ist, durch den die Möglichkeit des Nichtzutreffens jenes Gedankens ausgeschlossen ist. An einer Reihe von Beispielen wird uns Wesen und Bedeutung der Evidenz zumal hinsichtlich der Grundsätze (besonders des Satzes vom Widerspruch) in lichtvollster Weise aufgehellt, übliche Einwendungen werden widerlegt und abschließend Irrtums- und Unsicherheitsquellen der subjektiven Evidenz aufgedeckt. Letztere auch praktisch wertvolle Untersuchung kommt zu dem Frgebnis: „Das einzige Heilmittel gegen die ... die Gewißheit des Evidenten untergrabenden Fragen ist ein tiefes, womöglich bis zur letzten Klarheit vordringendes Nachdenken über ihren Sinn, ihre Vieldeutigkeit und ihre Begründung. Aber freilich erfordert diese Denkarbeit weiten Blick und außerdem viel Zeit, viel Mühe und viel Opferfreudigkeit" (248).

Auf ein dem Neukantianismus benachbartes Gelände des logischen Kampffeldes versetzt uns das letzte Kapitel „Gedanken zur ‚Metaphysik der Erkenntnis'". Vom Marburger extrem idealistischen Neukantianismus ausgehend, prinzipiell mit ihm brechend, gelangt Nicolai Hartmann in seinen „Grundzügen einer Metaphysik der Erkenntnis" (2. Aufl. Berlin 1925) zu einer realistischen Seins- und Erkenntnisauffassung. Welches sind die Grundanschauungen dieses umfangreichen Werkes über die Fragen: Was ist Erkenntnis? Was ist Wahrheit? Was ist und bedeutet die Evidenz für die Erkenntnis der Wahrheit? — und wie verhalten sie sich zur scholastischen Erkenntnislehre? Erkenntnis ist nicht ein Erschaffen, sondern ein Erfassen eines Objektes, — das ist die Grundthese der Metaphysik der Erkenntnis. Durch das Erfassen stehen erkennendes Subjekt und erkanntes Objekt in einer eigenartigen Beziehung zueinander. Zum Wesen dieser eigenartigen Erkenntnisbeziehung gehört es, daß das Erfassen vermittelst eines im Bewußtsein befindlichen „Erkenntnisgebildes" geschieht und daß das Objekt notwendig „transzendent" ist. So ist in jedem Erkenntnisakt eine Dreiheit wesensnotwendig: das erkennende Subjekt, das im Bewußtsein befindliche, gegenständliche Erkenntnisgebilde und das außerhalb des Bewußtseins befindliche, jedoch durch das Erkenntnisgebilde „erfaßte" Objekt. „Soweit Übereinstimmung des Bildes im Bewußtsein mit dem Objekt vorliegt, ist die Erkenntnis wahr; soweit Abweichung vorliegt, ist sie unwahr." Im Objektiven nun sind zwei Reiche zu unterscheiden, das des realen und das des idealen Seins; obwohl letzteres eine gewisse „Nahstellung" zum Bewußtsein hat, ist es diesem doch nicht immanent, sondern tran-

szendent. In ihren äußern Erscheinungen unterscheiden sich beide Seinsarten dadurch, daß Raumzeitlichkeit, individuelle Einzelheit, empirische Gegebenheit dem realen Sein, dem idealen hingegen Raumlosigkeit, Zeitlosigkeit, mangelnde Individualität, nur apriorische Erfaßbarkeit eigen sind. Doch ist mit der Verschiedenheit dieser Erscheinungsweisen die Verschiedenheit des zugrundeliegenden Seins noch nicht erfaßt; „es ist nichts unzugänglicher als die Eigenart der Seinsweisen; sie sind in allem vorausgesetzt, sind das Bekannteste, Geläufigste, und sind doch tief irrational". Hinsichtlich beider Seinsweisen erhebt sich die Frage: Wie „kann das Subjekt um die Wahrheit oder Unwahrheit seiner Erkenntnis wissen"? Gibt es ein Kriterium, die Übereinstimmung des immanenten Erkenntnisgebildes mit dem transzendenten Objekt zu erkennen und von der Nichtübereinstimmung zu unterscheiden? Nicht die Evidenz kann uns solch ein Kriterium sein, weder die „subjektive Evidenz" (d. i. die Überzeugtheit von der Übereinstimmung), bei der stets die Möglichkeit der Täuschung bestände, noch eine „objektive Evidenz", da diese nur in Form der subjektiven bewußt sein kann. Doch da es sich in der Erkenntnis um eine Beziehung des immanenten Gebildes zum transzendenten Objekt handelt, so läßt sich die Möglichkeit erwägen, ob nicht neben einer ersten solchen Beziehung noch eine andere, unabhängige bestehe, die durch ihr Zusammenstimmen oder Nichtzusammenstimmen mit der ersteren eine Instanz für oder gegen die Wahrheit abgebe. Eine solche Instanzenmehrheit glaubt H. in dem Zusammen von aprioriscber und aposteriorischer Erkenntnis feststellen zu können. Beide gehen auf das gleiche Transzendente, aber je auf einem andern Wege; wenn sie sich ergänzen, „so ist die Wahrscheinlichkeit ihrer beiderseitigen Übereinstimmung mit dem letzteren relativ groß, und sie ergeben zusammen ein positives Kriterium von relativ hoher Gewißheit". Es „bleibt freilich ein Moment der Skepsis haften". Die „kategoriale Grundrelation", nach der ein Teil der Erkenntniskategorien mit einem Teil der Seinskategorien identisch ist, sucht die Möglichkeit der Übereinstimmung apriorischer und aposteriorischer Erkenntnis zu erklären.

Im Grundgedanken von „Erkenntnis" kommt die hiermit skizzierte Hartmannsche Metaphysik der Erkenntnis mit dem scholastischen Realismus insofern überein, als sie das Wesen des Erkennens in einem Erfassen sieht, weicht jedoch in der Art, wie sie dieses Erfassen näher bestimmt, wesentlich von ihm ab. In drei Punkten besteht vor allem ein durchgreifender Unterschied, eine scharfe Entgegensetzung: in der „gnoseologischen Transzendenz", in der Auffassung von der Evidenz und in der Bestimmung des „idealen Seins". Gewiß ist jedes Objekt einer Erkenntnis etwas dem Erkenntnisakte in dem Sinne Transzendentes, daß es dem Akte irgendwie unabhängig gegenübersteht. Aber dadurch ist nicht die schwerwiegende Schlußfolgerung gerechtfertigt, „es sei grundsätzlich unmöglich, daß unser Bewußtsein irgendwo einmal das Erkenntnisobjekt unmittelbar in seinem Selbst und Ansich erfasse" (263). „Gewiß gibt es „Transzendentes", bei dem die besondere Art seiner Transzendenz sein unmittelbares Erfaßtwerden unmöglich macht. Aber dann handelt es sich eben um eine ganz andere Transzendenz. Leider laufen diese beiden Transzendenzbegriffe bei H. ineinander. Diese Vermengung ... hat, wie mir scheint, die ganze Erkenntnistheorie H.s auf eine schiefe Bahn geführt" (265). „Transzendenz und Unmittelbarkeit des Bewußtseins schließen sich mithin durchaus nicht grundsätzlich aus. Sie sind vielmehr tatsächlich in unserem Erkennen, soweit dasselbe schauendes Erkennen ist, miteinander vereinigt" (269). Infolgedessen fällt die Notwendigkeit hinweg, ein Wahrheitskriterium in der Konstruktion eines Mehrinstanzenzeugnisses zu suchen. Unsere Überzeugung von der Wahrheit unserer Erkenntnisse beruht letzten Grundes nicht auf dem Zusammentreffen mehrerer Instanzen, sondern „in dem klaren und deutlichen Sehen des Fundiertseins der ausgesagten Relation in den ebenfalls

klar und deutlich erfaßten Begriffsinhalten, welche die Träger dieser Relation sind" (271), mit andern Worten auf der recht verstandenen „objektiven Evidenz". Daraus ergibt sich auch die Möglichkeit und Tatsächlichkeit absolut gewisser Erkenntnisse. Gegen das „ideale Sein" schließlich stehen in jeder Hinsicht dieselben Bedenken, wie sie gegen die Sphäre des absoluten Geltungsgefüges in der Erkenntnislehre Bauchs geltend gemacht werden mußten.

Blicken wir nunmehr auf die mannigfachen Untersuchungen zurück, so müssen wir dankbar bekennen, daß dieses Werk in reichem Maße hält, was es im Ober- wie im Untertitel verspricht. Es bietet dem Leser nicht nur einen Einblick in das gegenwärtige Ringen auf dem Kampffelde der Logik und erleichtert es ihm, in dem Gewirre der vielfachen und zum Teil schwerverständlichen Meinungen sich zurechtzufinden, sondern führt ihn auch in die logischen und erkenntnistheoretischen Probleme selber hinein, und ermöglicht ihm, was das wichtigste ist, in eigener Einsicht Stellung zum Gegenstand zu nehmen. „Die Besprechung dieser Theorien — so konnte der Verfasser mit Recht im Vorwort sagen — war mir nicht Selbstzweck, sondern ein Durchgangspunkt zur besseren Darstellung der eigenen positiven Anschauungen" (v). Freilich wird mit Geyser nur derjenige zu diesem Ziel gelangen, der das Buch nicht bloß durchliest, sondern durchdenkt, und nicht einmal bloß, sondern mehrere Male. Dabei liegt es in der Natur der Sache, daß die logisch-erkenntnistheoretischen Untersuchungen in metaphysische auslaufen. Wirkliches Sein ist das erste, was in der Erfahrung vor unserer Erkenntnis steht, und wirkliches Sein ist das letzte, wohin unser denkender Verstand durch eben diese Erfahrung hingeführt wird. Das allgemeine und ideale Sein fällt nicht aus dieser Wirklichkeit heraus, „ist" vielmehr nur in ihr; darum führt es auch unsere Erkenntnis nicht aus der Wirklichkeit hinaus in irgend eine andere „Seinssphäre", sondern tiefer in sie hinein, — zum „ens realissimum". Im Schlußkapitel „Zusammenfassung der wichtigsten Ergebnisse" weist G. auf diesen Zentralpunkt, dem schließlich alle logisch-erkenntnistheoretischen Untersuchungen zustreben, um den auch aller Idealismus ringt und ringen muß, mit kurzen Worten hin: „Konsequent ist die wirkliche Welt, von der wir ein Teil sind, eine kontingente Welt, und verdankt ihr außerhalb des idealen Seins sich abwickelndes Dasein dem Schöpferwillen und der Schöpfertat Gottes" (284). „Die ewigen Wesenheiten sind ... nichts anderes als die begrenzten Weisen des Teilhabens am unendlichen Sein" (282). Hiermit stehen wir vor jener Wahrheit, die von jeher der Grundgedanke der realistischen Erkenntnislehre und realistischen Metaphysik der Scholastik gewesen ist: das unendliche göttliche Sein ist als „causa prima" aller Wirklichkeit die Idee aller Ideen (vgl. z. B. S. Thom., S. c. G. I, 54: „Quomodo divina essentia, una existens, sit propria similitudo et ratio omnium intelligibilium", und S. theol. I q. 15, bes. a. 2 c) und ist zugleich als „finis ultimus" das Ideal aller Ideale (vgl. z. B. S. c. G. III, 19: „Quod omnia intendunt assimilari Deo"); und dies beides ist es in ganz besonderer Weise hinsichtlich unseres eigenen menschlichen Seins, das, sofern es „natura rationalis" ist, dieser ersten und letzten Wahrheit aus innerstem Wesen zugeordnet ist (vgl. z. B. S. c. G. III, 25: „Quod intelligere Deum est finis omnis intellectualis naturae"). Die Erkenntnis führt zur Realität, die Realität führt zur Metaphysik, zu Gott, und die rechte Erkenntnis der Metaphysik enthält zugleich die rechte Metaphysik der Erkenntnis. Daß die logisch-erkenntnistheoretischen Untersuchungen „Auf dem Kampffelde der Logik" an diesen Grundgedanken der scholastischen Erkenntnis- und Seinsphilosophie heranführen, darin besteht ihre Eigenart und ihr Wert. L. Claßen S. J.

Rümke, H. C., Zur Phänomenologie und Klinik der Glücksgefühle (Monographien aus dem Gesamtgebiete der Neurologie und Psychiatrie. Heft 39). Lex. 8° (II u. 98 S.); Berlin 1924, Springer. *M.* 6.—

Eine glückliche Verbindung phänomenologischer Einfühlung und psychiatrischer Kasuistik wird hier verwendet, um eine Frage der Affektpsychologie aufzuhellen, nämlich das Wesen des Glücksgefühls. Ältere Psychologen sahen darin wohl intensivste Lust. McDougall leugnet das; die Stufenfolge: Lust—Freude—Glück unterscheide sich viel mehr so, daß ein immer größerer Teil des Ich und schließlich die ganze Persönlichkeit, ihre fundamentalsten Interessen Grundlage des Affektes werde. Ähnlich unterscheidet Scheler nach der verschiedenen Tiefe, in der das Ich erfaßt wird. Das Glück, die Seligkeit erfüllt das Ich vom Kern aus. Für das pathologische Gebiet hat W. Mayer mit seiner Beschreibung des Glücksrausches und Glücksaffektes die Eigenschaften zu ergründen versucht.

Rümke will hier ganze Arbeit leisten und alles beibringen, was über das denkbar höchste Glücksgefühl an Einzelfällen niedergelegt worden ist. Er findet unter 4000 Krankengeschichten der Amsterdamer Valeriusklinik nur 9, welche eine klare Beschreibung eines solchen höchsten Glücksgefühles enthalten; aus der sonstigen Literatur wird bei Psychopathen und Normalen noch gesammelt, was an Einzelbeschreibungen erreichbar war und aus den gewonnenen etwa 20 Fällen die gesuchte Analyse des Glückserlebens herausgearbeitet. Dieses letztere Kapitel kommt für unsere Zwecke allein in Betracht. Es zeigt das Glücksgefühl von jeder andern Freude qualitativ verschieden; es setzt eine gewisse Reife voraus, die dem Kind nicht zuerkannt wird. Die vitalen (Gemein-)Gefühle oder Fähigkeitsgefühle sind ihm nicht wesentlich; ebensowenig hat es mit sexueller Lust zu tun. Im Vordergrund des Glückserlebens stehen bald die Außenwelt, die auch erträumt sein kann, bald die innerlich erfahrene Wirklichkeit, oder auch das Glücksgefühl allein. Besonders oft wird das Glück in der Außenwelt ausgebreitet und läßt sie in einer nie gesehenen Herrlichkeit erscheinen; bei andern ist vielmehr das innere Leben das Entscheidende, die Ruhe, das innerlich Ausgeglichene, das religiöse Gefühl von Begnadung. Eine wahre Ichveränderung (Depersonalisation) liegt nicht vor. Auffallend stark ist die Beteiligung religiöser Gefühle; bei den aufgefundenen höchsten Glücksgefühlen in acht von seinen primären neun Fällen, und auch sonst recht häufig. Das scheint die Gleichsetzung beider durch James zu bestätigen. Aber eine genauere Vergleichung zeigt, daß das Religiöse oft nur ein Erschlossenes ist aus dem ungeheuer hohen Erlebnis, wie man es noch nie erfahren hat, daß also beides nicht zusammenfällt. Eine Motivierung des Glücksgefühles ist nach dem Verfasser nicht vorhanden. Er stellt den seltenen reaktiven Glücksgefühlen, wobei das Glück aus dem vorangehenden Erleben verständlich ist, die selbständigen (autochthonen) Gefühle gegenüber, die unerwartet hereinbrechen, als hätten sie schon längst bereit gelegen und nur auf eine Veranlassung gewartet.

Aus den sorgfältigen Untersuchungen, die den bisherigen Spekulationen die reiche Tatsachengrundlage liefern, möchte ich zwei Punkte erwähnen, die psychologisch angreifbar sind. Zunächst die behauptete qualitative Verschiedenheit. Nach Scheler und McDougall selbst liegt eigentlich eher eine verschiedene Fülle der Motive, der Interessen vor. Daher macht die Gesamtheit des Erlebnisses einen ungeheuer verschiedenen Eindruck, ohne daß dadurch schon das abstrahierbare Gefühl als qualitativ verschieden erwiesen wäre. Daß ferner eine Motivierung fehle, sagt allerdings Scheler: wo noch angebbar ist, worüber wir selig oder verzweifelt sind, sind wir nicht wirklich selig oder verzweifelt. Aber macht das nicht das denkbar höchste Glücksgefühl zu einem sinnlosen Rausch? Das mag für die klinischen Fälle Rümkes am Platze sein; ebenso für die epileptische Aura usw., aber doch schwerlich allgemein für die Normalen. Gewiß mag die überwältigende Höhe des Gefühls den Inhalt, worüber man glücklich ist, zeitweise zurücktreten lassen. Diese Streitfrage hat übrigens nichts mit den andern schönen Ausführungen über das unerwartete Auftreten des Glücks-

gefühls zu tun. Ein solches Hereinbrechen ist ja auch auf dem Verstandesgebiet in manchen genialen Intuitionen eine anerkannte Tatsache.

J. Fröbes S. J.

Gorphe, F., La critique du témoignage. gr. 8° (434 S.), Paris 1924, Dalloz.

Das vorliegende Werk, das man etwa eine Kriminalpsychologie nennen könnte, behandelt die große Frage nach dem Wert des Zeugnisses, besonders vor Gericht. Bekanntlich ist diese Frage für Kritik, Geschichtswissenschaft, Psychologie und gerichtliche Praxis von gleich grundlegender Bedeutung. Verfasser ist ein Jurist (juge d'instruction), der sich in die psychologische Literatur hineingearbeitet hat, wie das Verzeichnis von rund 500 Nummern von Arbeiten aller Länder beweist. Die Darstellung zeichnet sich durch die bei Franzosen bekannte Klarheit der Einteilungen aus. Als Material werden herangezogen die psychologischen Untersuchungen der letzten Jahrzehnte, die klinischen Beobachtungen über den Wert der Zeugnisse in abnormen Zuständen und selbstverständlich die reiche Kasuistik von Zeugnisirrtümern der Gerichte. Die vier großen Teile des Werkes behandeln die Methodik zur Auffindung von falschen Zeugnissen; den Wert der Zeugen; den Wert des Zeugnisses nach den verschiedenen Objekten; und endlich die Bedingungen der Bildung der Zeugnisaussage.

Bei der allgemeinen Methodik wird besprochen, wie die Übereinstimmung mehrerer Zeugen nicht selten zu falschen Urteilen verleitete, besonders wenn für sie eine gemeinsame Fehlerquelle vorlag, wie Erwartung, Suggestion, Gewohnheit. Zur Erkennung einer Lüge hatten die Richter schon von jeher Anhaltspunkte am Benehmen des Zeugen, am Kreuzverhör, an sonstigen Erkundigungen. Die neuere Psychologie hat weitere, schärfere Tests beigefügt, das Psychogalvanometer, das die innere Erregung offenbart, den Pneumographen, der nach Benussi die Lüge eindeutig verrät, und besonders die von Vielen durchprobierte Tatbestandsdiagnostik. Mit Recht findet der erfahrene Richter diese Methoden trotz ihrer oft glänzenden Laboratoriumserfolge noch nicht reif für die gerichtliche Praxis. Dagegen seien sie empfehlenswert für den Sachverständigen und besonders für den psychologisch geschulten Untersuchungsrichter.

Für den Wert der Zeugen (Teil 2) galt von jeher die Moralität als entscheidend. Viel Neues besitzen wir dagegen für die Beurteilung der intellektuellen Fähigkeit. Besonders über das Zeugnis der Kinder haben die letzten 25 Jahre wichtiges Material gebracht. G. trägt hier besonders die Fälle von Sittlichkeitsanklagen bei, die sich trotz der großen Menge kindlicher Zeugen als erfunden erwiesen. Das wirft ein grelles Licht auf manches Fehlurteil früherer Zeit, in der der aufrichtige Ton des Kindes und die Übereinstimmung als genügender Grund einer Verurteilung erschien.

Eine bekannte starke Fehlerquelle sind die Affektdispositionen, das Interesse, die Leidenschaften, wie Eitelkeit, Liebe, Antipathie und der uns heute wieder so sehr zum Bewußtsein gebrachte Parteigeist, der Patriotismus, die Familienangehörigkeit, wo objektive Beurteilungen fast als Verrat erscheinen. Es ist interessant zu hören, inwieweit verschiedene Geisteskrankheiten die Zeugnisfähigkeit beschränken; aber natürlich wird im Einzelfall nur der psychiatrische Sachverständige entscheiden können.

Beim Wert des Zeugnisses nach seinem verschiedenen Objekt (Teil 3) kommt der große Beitrag der modernen Aussagepsychologie zur Sprache. Die Untersuchungen von Stern, Borst, Breukink, Claparède und vielen andern haben uns gezeigt, welche Objekte größere oder geringere Gewähr einer guten Beobachtung bieten. Besonders die Aussagen über Form, Kleidung, das „Signalement" werden von den Psychologen fast ganz preisgegeben. G. meint, in der Praxis werde doch das Signalement mit Erfolg benützt, indem auf Grund seiner Veröffentlichung viele Flüchtige wieder

gefunden würden; indessen liegt darin kein Widerspruch. Wenn das richtige Signalement schon vorliegt, kann man zweifellos mit seiner Hilfe eine Person finden. Aber ob eine flüchtige Beobachtung dieses Signalement liefern kann, ist eine ganz andere Frage. Richtiger ist seine andere Bemerkung, daß trotz vieler Widersprüche zwischen den einzelnen Zeugnissen der Richter aus ihrer Vergleichung doch recht viel von der Wahrheit erkennen kann, wie das übrigens neuere Psychologen schon öfter nachgewiesen haben.

Ein spannendes Kapitel sind die Irrtümer beim Wiedererkennen Angeklagter vor Gericht. Im berühmten Fall des „Courrier de Lyon" wurde der unschuldige Lesurques fälschlich von acht Personen wiedererkannt und daraufhin trotz aller Gegenbeweise verurteilt und hingerichtet. Der später gefangene wahre Verbrecher Dubosq wurde von keinem der Zeugen außer einem wiedererkannt, bis ihm eine blonde Perücke aufgesetzt wurde, wie er sie bei der Tat trug, die dem Unschuldigen zum Verhängnis geworden. Viele Fälle werden vorgebracht, die die ungeheure Gefahr aus diesen falschen Wiedererkennungen beleuchten. Oft braucht nicht einmal Ähnlichkeit zu bestehen. Ein Mann erkennt die Leiche seiner Frau wieder, die man aus dem Wasser gezogen; ebenso seine Geschwister; sie machen lange Wiederbelebungsversuche; nachher stellt sich heraus, daß es gar nicht seine Frau ist, die noch lebt, ja daß sie ihr nicht einmal ähnlich sieht. Dieser Fall ist nicht vereinzelt. Noch gefährlicher sind unter Umständen Photographien, aus denen der Verbrecher herauszusuchen ist; manchmal wird eine falsche wiedererkannt und verleitet dann dazu, nachher auch die photographierte Person wiederzuerkennen.

Der vierte Teil untersucht die Bedingungen für eine gute Wahrnehmung, für die Gedächtnisbildung und für die Umstände der Aussage selbst. Bei der Wahrnehmung ist die Aufmerksamkeit entscheidend, weil eine Zerstreuung die intellektuelle Verarbeitung unmöglich macht. Sehr schädlich ist gleichzeitiger Affekt, etwa der Bericht über ein Unglück, das man mitmachte. Bei der Aussage möchte Verfasser den Eid immer in das Belieben der Zeugen gestellt haben; aber das würde doch dem Richter ein wichtiges Hilfsmittel aus der Hand nehmen.

Zum Schluß dankt Verfasser verschiedenen Gelehrten, die ihn unterstützten; ein Berliner Professor habe ihm die Arbeiten seines Institutes nicht zur Verfügung stellen wollen mit Rücksicht auf die französisch-deutschen Beziehungen. Der französische Leser wird sich darüber sicher weniger entrüsten, wenn er berücksichtigt, daß die deutschen Gelehrten seit Jahren von ihren französischen Kollegen als unwürdig befunden wurden, an wissenschaftlichen Kongressen teilzunehmen, dagegen gut genug sein sollen, ihr wissenschaftliches Material zur Verfügung zu stellen.

Das im ganzen sehr empfehlenswerte Werk vereinigt die starken und schwachen Seiten einer Synthese: das geschickte und klare Verbinden der gerichtlichen Erfahrungen mit den heutigen psychologischen und psychiatrischen Erkenntnissen; anderseits aber auch teilweise ein Sich-begnügen mit einer summarischen Übersicht, einen gewissen Mangel an Gründlichkeit und Genauigkeit im einzelnen, besonders bei den Würdigungen der psychologischen Untersuchungen, über die der Verfasser trotz seiner anerkennungswerten Bemühungen naturgemäß nicht ganz Herr werden konnte. Fr.

Willwoll, Alexander S. J., Begriffsbildung (Psychologische Monographien. Bd 1). 8° (XII u. 148 S.) Leipzig 1926, Hirzel. *M.* 7.50

Die Arbeit vereinigt eine Überprüfung der vorliegenden Experimentaluntersuchungen über die Begriffsbildung mit eigenen Forschungen über die Lösung von Denkaufgaben. Die historische Übersicht bespricht eingehend besonders die Arbeiten von K. Bühler, Ach, S. Fischer, Charl. Bühler und Selz. Begriffsbildung heißt hier, wie üblich, die Auffassung eines neuen

(sinnlosen) Wortes als Namen für ein Objekt oder einen Komplex von Eigenschaften. Ach sah das Bedeutungserlebnis eines Wortes in dem Gegenwärtigsein des Wissens um ein Objekt; Verfasser ergänzt das mit Recht dahin, daß das Gesagte nur die Grundlage ausmache, der Kernprozeß ist genauer das Erfassen der Zuordnung beider.

Hierauf wird in kleinerem Maßstab die klassische Arbeit Achs in eigenen Versuchen nachgeprüft. Die grundlegenden Ergebnisse bestätigen sich durchaus; nur gelingt darüber hinaus auch der Nachweis von typischen Verschiedenheiten, was die Darstellung Achs in glücklicher Weise weiterführt. So tritt die Nennfunktion der neuen Worte bei einigen sofort ein, bei andern ist der Übergang auch am Schluß erst in der Bildung begriffen. Es bestätigt sich, daß die Assoziation zwischen Wort und Objekt nur eine Vorbedingung ist, die allein nicht genügt. Ist das übrige vorhanden, so genügt dann freilich schließlich eine gewisse Gewöhnung, daß das bisher sinnlose Wort nun als Name anerkannt wird. Doch fehlte auch nicht eine Versuchsperson von überempfindlichem Sprachgefühl, die das nicht mitmachen wollte.

Der Hauptteil der Arbeit untersucht an Hunderten von Protokollen den Denkvorgang, der zu zwei gegebenen Begriffen einen möglichst naheliegenden Oberbegriff aufsucht. Sehr lehrreich wird die Rolle der Vorstellungen herausgearbeitet. Die dinglichen Vorstellungen können fast ganz fehlen oder auch die verschiedensten Grade von Lebhaftigkeit und Fülle annehmen. Merkwürdigerweise sind sie fast nie aufgabenwidrig (Zerstreuungen). Es herrscht eine „Intellektualisierung der Vorstellungen". Als Nutzen der dinglichen Vorstellungen wird genannt: Sie bilden für die Denkbewegung einen Halt, eine Führung, gewissermaßen ein Geländer gegen Abschweifungen. Ein Kenner der „Geistlichen Übungen" wird darin eine Rechtfertigung der „compositio loci" erkennen, wenigstens für gewisse Typen. Sehr häufig waren hier aber die schematischen Vorstellungen, teils formaler Natur, wie ein Dreieck, das die Überordnung symbolisiert, teils die beliebte räumliche Vergegenwärtigung auch der Inhalte der Worte. Ihr Wert liegt darin, daß sie ein antizipierendes Schema (im Sinn von Selz) für das begriffliche Verhältniswissen bilden.

Die Entwicklung des Schlußgedankens geschieht auch hier vom Allgemeinen zum Besondern herabsteigend. Es beginnt etwa mit einem vagen Wissen um die Lösbarkeit oder Schwierigkeit der Aufgabe; es kommt wohl die Richtung zum Bewußtsein, in der die Lösung liegt. Bei Dingworten als Reizworten wird überwiegend (90%) nach dem „wozu dient das?" gefragt, bekanntlich auch die erste Art der Definitionen beim Kind, bei Tätigkeitsworten dagegen nach der Kategorie der Tätigkeit; ebenso bei Eigenschaftsworten, wenn nicht der Träger der Eigenschaft hervortritt. — Auch über den Weg der Annäherung an das Ziel leitet Verfasser vorläufige Prozentangaben ab. Es geht fast immer vom Komplex der beiden Reizworte zugleich aus, erfaßt erst einen zu allgemeinen Begriff, bisweilen nur durch ein Gefühl gegeben, und steigt von diesem abwärts. In seltenen Fällen wird die Lösung zunächst auf ein einzelnes Wort aufgebaut und das andere Glied schließlich in die Lösung hineingezwängt.

Weitere wertvolle Beobachtungen ergeben sich über typische Verschiedenheiten in der Arbeitsweise, das Verhältnis von Wort und Begriff. Der Kern des Denkprozesses ist immer die Relationserfassung der Über- und Unterordnung. Diese Aufgabe durchdringt als mehr oder weniger klar bewußte Kontrolle die ganze Denkleistung. — Für manche der gewonnenen Ergebnisse kann Verfasser auf die führende Arbeit von Selz hinweisen, welche er bestätigt und mit gutem Erfolg weiterführt. Fr.

# Aufsätze und Bücher

## 1. Allgemeines. Geschichte der Philosophie

1—20. Zu Kardinal Merciers Philosophie und Persönlichkeit. — 1. Balthasar, N., Le métaphysicien: RevNéo-scolPh 28 (1926) 153—185. — 2. Charles, P., L'écrivain spirituel: ebd. 236—249. — 3. Charles, P., Le Cardinal M. et la théologie: NouvRevTh 53 (1926) 241—255. — 4. Harmignie, P., Le moraliste: RevNéo-scolPh 28 (1926) 186—224. — 5. Kisky, W., Kardinal M. und wir: Hochland 23 II (1926) 156—171. — 6. Kremer, R., Le Cardinal M. philosophe (23 S.) Paris 1926, Marcel Rivière [ebenso in RevPh 26 (1926) 117—139]. — 7. Lajeunie, E. M., Le Cardinal M.: RevThom 31 (1926) 97—103. — 8. Legrand, L., L'esthéticien: RevNéo-scolPh 28 (1926) 225—235. — 9. Noël, L., Le psychologue et logicien: ebd. 125—152. — 10. Noël, L., Le Cardinal M. et la renaissance thomiste: BullThom 3 (1926) 41—44. — 11. Noël, L., Il Cardinale Desiderato M. e il carattere della sua opera filosofica: Riv FilNeoscol 18 (1926) 169—181. — 12. Rademacher, A., Kardinal Mercier als Philosoph: „Im Schritt der Zeit", Beilage zur Kölnischen Volkszeitung 67 (1926) Nr. 672. — 13. Tredici, G., Il Cardinale Desiderato M. e il carattere della sua opera filosofica: RivFilNeoscol 18 (1926) 163 bis 169. — 14. Tusquets, J., El Cardenal M.: Criterion 2 (1925/26) 45—56. — 15. Vermeersch, A., A la pieuse mémoire du Cardinal M. (impressions et souvenirs): NouvRevTh 53 (1926) 241—255. — 16. de Wulf, M., S. E. le Cardinal M.: RevNéo-scolPh 28 (1926) 5—8. — 17. de Wulf, M., Le philosophe et l'initiateur: ebd. 99—124. — 18. [Schriftleitung] In memoriam: ebd. 9—22. — 19. [Schriftleitung] Bibliographie des travaux de D. M.: ebd. 251—258. — 20. [Schriftleitung] Décès du Cardinal M.: RevScPhTh 15 (1926) 270—272.

Die im „Hochland" und in der „Kölnischen Volkszeitung" erschienenen Würdigungen M.s warnen mit Recht davor, über der staats- und kirchenpolitischen Rolle, die der Kardinal während des Weltkrieges spielte, seine eigentliche Bedeutung auf dem religiösen und wissenschaftlichen Gebiete zu übersehen. M. ist ohne Zweifel eine der markantesten Persönlichkeiten in der Geschichte der Wiederbelebung der Scholastik, und M. de Wulf dürfte recht haben, wenn er schreibt (a. a. O. S. 104) „Nous ne craignons pas de dire que l'idée [Leos XIII., die Scholastik zu erneuern] serait demeurée inefficace, si Léon XIII n'avait rencontré le seul homme de ce temps qui fût à même de la traduire en acte — D. Mercier." — Ein endgültiges Urteil über seine Bedeutung für die Geschichte der katholischen Philosophie zu fällen, wäre verfrüht. Dafür fehlt uns der Abstand. Aber wenn auch der Nachwelt erst das abschließende Urteil zusteht, ob M. als Philosoph zu den ganz Großen zu rechnen sei, so ist es doch der Mitlebenden Pflicht, den Stoff dazu der Nachwelt zu übermitteln. Das leisten jedenfalls die Aufsätze, die im letzten Jahre über M. erschienen.

Die umfangreichste Würdigung hat ihm naturgemäß der engste Kreis seiner geistigen Erben, die Mitarbeiter der 1894 von M. gegründeten RevNéo-scolPh, dargebracht. Schon das im Trauergewande erscheinende Februarheft brachte aus der Feder des Hauptschriftleiters M. de Wulf einen mit warmem Herzen geschriebenen Nachruf: als „fils spirituels" des großen Kardinals trauern die Schriftleiter an der Bahre des Vaters. In feinsinniger Huldigung ließ de Wulf diesem Nachruf unter dem Titel „In memoriam" zwei Reden des Verstorbenen aus dem Beginn seiner Lehrtätigkeit, 1891

und 1894, folgen, in denen M. sein philosophisches Programm entwickelt hatte. Als Beilage brachte das Heft das schwarzumrandete, lebensvolle Porträt M.s, wie es 1894 der flämische Künstler J. Janssens, ein Hörer M.s, geschaffen hat. — Das Märzheft (im doppelten Umfang) hat die Schriftleitung unter dem Titel „La personnalité et la philosophie du Cardinal M." zu einem Ehrenmal für den Begründer der Zeitschrift gestaltet. Pietätvoll zeichnen die Forscher, die ihm im Leben nahestanden und im philosophischen Streben sich eins mit ihm fühlten, in verschiedener Blickeinstellung das Bild seiner Bedeutung als Philosoph und Mensch: Léon Noël, den Psychologen und Logiker, N. Balthasar, den Metaphysiker („Nous gardons", so schließt er, „pieusement comme son testament métaphysique une lettre, qu'il terminait en déclarant que: ‚Tout ce qui, dans un institut de philosophie thomiste, ne mènerait pas à la métaphysique, serait passus extra viam'"), Pierre Harmignie, den Moralphilosophen, Georges Legrand, den Kunstphilosophen, endlich Pierre Charles S. J., den geistlichen Schriftsteller. Als dankenswerte Beigabe schließt sich daran eine ungemein sorgfältig durchgearbeitete Bibliographie der philosophischen und bedeutenderen pastoralen Werke des Kardinals mit Angabe der verschiedenen Auflagen und Übersetzungen, und seiner über 14 Zeitschriften verstreuten philosophischen Abhandlungen. — Am wertvollsten ist wohl die zusammenfassende Abhandlung des Hauptschriftleiters M. de Wulf, „Le philosophe et l'initiateur".

Die italienische Schwesterzeitschrift der RevNéo-scolPh, die Mailänder RivFilNeoscol, widmet dem Verstorbenen mit einem Geleitwort der Schriftleitung einen Doppelartikel von L. Noël und G. Tredici mit gemeinsamem Titel. Tredici legt M.s Lösung des kriteriologischen Problems dar und setzt sich mit den verschiedenen dagegen erhobenen Einwänden auseinander. Noël entwirft in leichtem Plauderton (in französischer Sprache) aus seinen persönlichen Eindrücken ein Bild des Kardinals, seiner gewinnenden Persönlichkeit als Lehrer und seiner Bedeutung als Philosoph. Der Artikel schließt mit einer etwas stark rhetorischen Gegenüberstellung von Fichte und Mercier. — Auch die übrigen philosophischen Zeitschriften, die dem Gedankenkreise des verstorbenen Kardinals näher standen, widmen ihm längere oder kürzere Aufsätze. In der jungen katalonischen Zeitschrift betont J. Tusquets die persönlichen und sachlichen Beziehungen zu dem Verstorbenen, den Professoren seines Institutes und seinem philosophischen Programm. Im BullThom, dem Organ der von Mandonnet geleiteten „Société Thomiste", berichtet L. Noël über den Anteil des Kardinals an der Wiedergeburt des Thomismus. Nicht lange vorher hatte Noël bei Gelegenheit des goldenen Priesterjubiläums M.s das gleiche Thema ausführlicher behandelt in der Zeitschrift „La vie diocésaine" (Mecheln, April 1924, S. 18—37). Sehr sympathisch berührt die längere Abhandlung, die der belgische Redemptorist René Kremer auf Einladung der philosophischen Fakultät der katholischen Universität zu Paris veröffentlicht. Besondere Beachtung, über die engere Abgrenzung des Themas hinaus, verdient der Aufsatz des belgischen Jesuiten P. Charles „Le Cardinal M. et la théologie". Er warnt gleich eingangs nachdrücklich davor, das wahre Bild des Kardinals durch eine verhimmelnde Legende zu vernichten: „Il faudrait absolument qu'une vie anecdotique du grand cardinal disparu empêchât la fiction admirative de nous gâter irrémédiablement son vrai portrait, et de nous décrire un héros conventionnel au lieu du personnage si noblement humain" (257). Im Geiste dieser Forderung ist der unmittelbar vorhergehende Artikel gehalten, in dem P. Vermeersch eine Reihe kleiner Züge aus dem Leben M.s erzählt. — Charles fürchtet die theatralischen Gebärden, die man M. beilegen werde, und die ihm doch so fremd gewesen seien. Er zeigt, daß M. keine theologischen Spezialstudien getrieben und seine Theologie nie systematisch dargelegt hat. Seine theo-

logische Bedeutung bestehe nicht in den gelegentlichen Darlegungen über schwierige theologische Fragen (an denen einiges genauer und korrekter zu fassen wäre), sondern „sa théologie ce fut d'abord sa vie entière" (267). Und wie er begonnen, schließt Charles mit der nachdrücklichen Mahnung: „Tel qu'il fut, il reste très grand. Très humain.... Que les historiens nous le conservent tel qu'il fut; non tel qu'ils seront tentés de le faire: à leur mesure et suivant le ‚type' du grand homme" (267). — Nachträglich sei noch hingewiesen auf Van Geerf, C., La actuación del cardenal M. en el renacimiento tomista: CiencTom 33 (1926) 434—440. Hentrich.

21. Heinemann, Fr., Die Geschichte der Philosophie als Geschichte des Menschen: Kantstud 31 (1926) 212—250. — Aus kantischer Einstellung heraus, die den Relativismus innerlich nicht überwunden hat, müht sich H. mit den geschichtsphilosophischen Grundfragen der Philosophiegeschichte ab, indem er in breiten Ausführungen seine noch gärenden Ansichten über deren Gegenstand, Methode und Struktur darlegt. Als Gegenstand entdeckt er, in Weiterführung Diltheyscher Gedankengänge, den „philosophierenden Menschen als eine spezifische Aufgipfelung des ganzen Menschen, dem die Welt und Gott und der sich selbst zum Problem wird und der die begriffliche Lösung dieser Probleme versucht" (218). Als Methode fordert er Analyse (im Dreischritt der Problem-, Begriff- und Gestaltenanalyse), Verstehen, Erklären und Kritik. Gerade in dem letzten Punkte, der Frage der kritischen Wertung, zeigt sich das Widersprechende der relativistischen Grundhaltung des Verfassers: „Das Wesentliche ist hier die Messung am Sachverhalt. Die sachlichen Probleme muß selbst durchdenken, wer Geschichte der Philosophie schreiben will. Auch hier entstehen freilich keine absoluten Maßstäbe, denn nicht die Sachverhalte sind uns gegeben, sondern unsere Einblicke in sie" (237). Im dritten Teile fordert er, gegen Hegel, eine pluralistische Struktur der Philosophiegeschichte. — Auch den, der die Grundeinstellung H.s ablehnt, können manche seiner Ausführungen zum besinnlichen Nachdenken anregen. H.

22. Engert, Über den Gedanken einer Philosophia perennis: PhJb 39 (1926) 105—127. — Philosophia perennis ist Metaphysik, weil sie den Glauben an ein aller menschlichen Einsicht Transzendentes kritisch stützt und in ihr den ewigen, sachlich unveränderlichen Gegenstand alles philosophischen Denkens findet. In einem geschichtlichen Überblick sucht E. das zu entwickeln: Eleaten, Plato, Aristoteles, Augustinus, Bonaventura, Thomas, Descartes, mit dem jedoch schon der Zersetzungsprozeß beginnt, Leibniz, Kant, dessen Erkenntniskritik den Höhepunkt der ganzen einseitigen Entwicklung in der Destruktion der philosophia perennis bedeutet, die sich vor allem im modernen Empirismus geltend macht, trotz vergeblicher Rettungsversuche von H. Spencer u. a. Dagegen münden der kritische Realismus (Lotze, Wundt, Külpe) und die auf den Einsichten Bolzanos ruhende Phänomenologie (Husserl, Scheler) in die traditionell-christliche, durch Kleutgen zu neuem Leben erweckte Philosophie ein. — Der Beurteilung, die Scheler hier zuteil wird, stehen große Bedenken entgegen; vgl. seinen in Zürich gehaltenen Vortrag, in dem er sich offen für einen postulatorischen Atheismus erklärt. Sladeczek.

23. Schultze-Soelde, W., Metaphysik und Erkenntnis bei Aristoteles (Philosophie und Geschichte 9). 8° (47 S.) Tübingen 1926, Mohr. *M* 1.20 — Inhalt: I. Das Einzelne und das Allgemeine. II. Die Erkenntnis des Wesens eines Dinges. III. Das Eidos in seiner prinzipiellen Bedeutung. IV. Das Eidos in Ding und Seele. V. Die verschiedenen Gegenstände der Erkenntnis. Seele, Vernunft, Gott. VI. Gott und Welt. — In diesen Kapiteln wird dargelegt, wie nach Aristoteles der menschliche Verstand wesensmäßig auf Metaphysik und letzten Endes auf Gotteserkenntnis angelegt ist. Dabei zeigt es sich, daß die aristotelische Erkenntnis- und

Seinslehre gerade in ihrem tiefsten Gedanken lückenhaft bleibt. „Eine eindeutige Aufklärung über das Verhältnis von Gott und Welt gibt Aristoteles nicht. Er hat Gott sich so sehr mit sich selbst beschäftigen lassen, daß er die Lösung der Probleme, wie Gott sich zur Welt und ihrer Entstehung verhält, vernachlässigen mußte" (44). Claßen.

24. Oppermann, H., Plotin-Handschriften. I. Codex Darmstadiensis (D): Rheinisches Museum. N. F. 75 (1926) 215—222. — Trotz der Ausgaben und Arbeiten von Fr. Creuzer, H. Müller, A. Kirchhoff bietet das Verständnis Plotins noch große Schwierigkeiten. Deshalb wird nur ein kritisch gesicherter Text die nötige Grundlage für eine genauere Interpretation bilden können. In der Absicht, den Weg für eine bessere Textgestaltung zu ebnen, unternahm O. eine Neuvergleichung der Hs D. Er stellt fest, daß Cod. D in Italien, wahrscheinlich in Florenz, zwischen 1469 bis 1583 entstanden, und daß er eine Abschrift von Cod. A Mediceus plut. 87 n. 3 ist. Wenn D deshalb für die Textherstellung auch nur von geringem mittlerem Wert ist, so scheint er doch berufen zu sein, bei der schwierigen Frage der Scheidung der Hände in Cod. A, der nach Müller den ersten Platz in der Überlieferung einnimmt, die Rolle eines wichtigen Hilfsmittels zu übernehmen. Feder.

25. Théry, G., O. Pr., Autour du Décret de 1210: II. Alexandre d'Aphrodise. Aperçu sur l'influence de sa noétique (Bibliothèque Thomiste VII). 8° (120 S.) 1926, Le Saulchoir Kain (Belgique). *Fr* 12.— — Verfasser gibt zunächst eine Übersicht über die Werke des Alexander Aphrodisias und deren Übersetzungen bei den Arabern. Er erörtert eingehend die Einteilung des Intellekts in der Schrift Περὶ νοῦ und verfolgt die Einwirkung dieser Ansichten auf Al Farabi und Averroes. Eine wichtige Zusammenstellung einer Anzahl Hss von De intellectu et intellecto, De sensu et sensato, De motu et tempore, De augmento, De meteoris und die Veröffentlichung der alten Übersetzungen verleihen dem Werke, das der Verfasser bescheiden als „simples notes" bezeichnet, einen dauernden Wert. Pelster.

26. Horten, M., Neues über indische Abhängigkeiten islamitischen Geisteslebens: Festgabe Adolf Dyroff. gr. 8° (VII u. 233 S.), Bonn 1926, Röhrscheid. *M* 7.— (92—111). — Bisher wurde die Abhängigkeit islamitischen Geisteslebens von indischen Gedanken nicht gebührend beachtet. Nachdem nun Heilers Forschungen jüngst neues Licht über die indische Mystik verbreitet haben, untersucht hier H., ob und wieweit sich diese brahmanisch-buddhistische Gedankenwelt in der islamitischen Mystik widerspiegelt. Durch eine sorgfältige Durchforschung der islamitischen Quellen, zu deren gewiegtesten Kennern H. gehört, gelangt er zu einer ganz neuen Sinnerschließung der mystischen Grundbegriffe und wesentlichen Termini, wie sie die Quellen bieten. Hentrich.

27. Horten, M., Weltanschauungsbildungen in der islamitischen Mystik: PhJb 39 (1926) 44—61. — In dieser reizvollen Studie, die mit der vorigen eine innere Einheit bildet, zeigt H. in geistvoller Weise, wie sich der persische Mensch, der Hauptkulturträger im Islam, in der Frühzeit der Abbassidenperiode aus dem ihm reichlich zuströmenden Stoffe sein neues Weltbild formt, indem er den brahmanisch-plotinischen Welttraum mit der persischen Lichtlehre, christlichen Grundrichtungen und koranischen Formeln verschmilzt. Den typischen Ausdruck hierfür hat der Mystiker Gunaid (910) geprägt. Eine wertvolle Frucht der Studie ist H.s neue Deutung des Nirwana, wie es die islamitischen Mystiker lehrten. H.

28. Assenmacher, J., Die Geschichte des Individuationsprinzips in der Scholastik (Forschungen zur Geschichte der Philosophie und der Pädagogik. I. Bd. Heft 2) (X u. 100 S.), Leipzig 1926, Fel. Meiner. *M* 6.50. — A. behandelt die Lehre von der Individuation bei Plato, Aristoteles, den Neuplatonikern, Frühscholastikern, Nominalisten und Realisten des 11. und

12. Jahrhunderts, den Platonikern von Chartres, den arabischen Philosophen, Heinrich von Gent, Bartholomäus Anglicus, in der älteren Franziskanerschule, besonders bei Bonaventura; bei Albertus Magnus, Thomas von Aquin, den Gegnern und Anhängern von Thomas, Scotus und seinen Schülern, den späteren Nominalisten, Franz Suarez, dessen virtuelle Unterscheidung zwischen Wesenheit und Individuation noch zu untersuchen wäre, Leibniz. Mit den Worten Heimsoeths über die Individuationsauffassung von Leibniz gibt der Verfasser offenbar auch seine eigene Meinung wieder: „Was Leibniz so für die Metaphysik des Individuums geleistet, das ist von keinem Denker später übertroffen, ja eigentlich in seiner ganzen Bedeutung nie recht wieder gewürdigt und verwertet worden." — Diese Auffassung, die notwendig mit der Monadenlehre zusammenhängt, macht aber in der Tat jede wahre Lösung des Universalienproblems unmöglich und ist folgerichtig unvereinbar mit dem Schöpfungsbegriff (vgl. Leibniz, Brief an Arnauld vom 9. Oktober 1687). Sie ließ unseres Erachtens den Verfasser der Individuationsauffassung der großen Philosophen nicht ganz gerecht werden und das fleißig gesammelte Material nicht ganz vorurteilsfrei und wirklich kritisch-ideengeschichtlich verarbeiten. Sladeczek.

29. Lottin, O., La „Summa Sententiarum" est-elle postérieure aux Sentences de Pierre Lombard?: RevNéo-scolPh 28 (1926) 284—302. — Nachdem G. Théry (RevScPhTh 1924, 242—248) auf Grund einiger Mängel sich gegen das bekannte Buch Chossats über die Summa Sententiarum ausgesprochen und auch Castagnoli (DivThom[Pi] 1925, 119—133) Hugo von Mortagne als Verfasser abgelehnt hatte, ohne sich mit dem andern Teile der These zu beschäftigen, konnte es für einen ferner stehenden Beobachter den Anschein gewinnen, als sei ein jahrelanges Arbeiten fruchtlos geblieben. So ist es zu begrüßen, daß L. den von Chossat und J. de Ghellinck gebahnten und mit entscheidendem Erfolg betretenen Weg der Vergleichung zwischen der Summa Sententiarum und den Sentenzen des Lombarden noch weiter verfolgt. Er vergleicht drei Texte der Summa tr. 3, c. 8 und c. 9 über die Willensfreiheit mit den entsprechenden Abschnitten aus der Summa des Viktoriners und aus den Sentenzen. Das offenkundige Ergebnis ist wieder, daß die Summa Sententiarum von den Sentenzen des Lombarden abhängt. Die Evidenz wäre möglicherweise noch leichter zu erfassen, wenn L. die Texte nebeneinander gestellt und daraus unmittelbar die jedem einleuchtenden Folgerungen gezogen hätte, anstatt seine These durch das ganze Netzwerk rein logischer Möglichkeiten zu zwängen. Es wird also wohl dabei bleiben, daß Chossat mit seinem Werke, dessen Mängel ich im Greg. 1925, 144—148 klar genug hervorgehoben habe, einen entscheidenden Erfolg erzielt hat: die Summa ist nach den Sentenzen verfaßt. — Die ungelöste Frage nach dem Autor ist von sekundärer Bedeutung. — Es dürfte deshalb besser sein, den von Théry insinuierten Rat, in den Editionen und wissenschaftlichen Arbeiten vorläufig alles beim alten zu lassen, nicht zu befolgen. Wenn L., der darauf aufmerksam macht, daß Peter von Poitiers von der Summa abhängig ist, fragt: „La Somme aurait-elle donc rédigée après 1160?" so kann dies nur auf einem Versehen beruhen, da längst bekannt ist, daß Cod. lat. Mon. 14160 (vor 1158) die Summa enthält. Pelster.

30. Geyer, B., Verfasser und Abfassungszeit der sog. Summa Sententiarum: ThQschr 104 (1926) 89—107. — Nach Théry und Castagnoli wendet sich nun auch G. scharf gegen die These Chossats. Manche werden ihm zustimmen, daß Hugo von Mortagne nicht als Verfasser erwiesen ist. Mit Recht weist er darauf hin, daß die Abhängigkeitsverhältnisse in der Summenliteratur bisweilen recht verwickelt sind. Lehrreich sind die beigebrachten Beispiele. Doch darf man die Summisten auch nicht als reine Kompilatoren betrachten, unfähig, einen Gedanken selbständig zu fassen

oder zu formulieren. G. macht mit Recht auf schwache Punkte in Chossats Beweisführung aufmerksam (z. B. die vermeintliche Zitierung Gilberts). Chossat hat reine Indizien nicht scharf genug als solche gekennzeichnet und wirkliche Beweise nur angedeutet. Doch in der Hauptfrage, der Abhängigkeit der Summa Sententiarum vom Lombarden, halte ich die Widerlegung der These Chossats für durchaus mißlungen. Man möge nur, dem Rate De Ghellincks folgend, nach der Quaracchi-Ausgabe des Lombarden die überaus zahlreichen Stellen, an denen offenbar eine unmittelbare Beziehung zwischen Summa Sententiarum und Lombarden besteht, miteinander vergleichen! Die Abbreviationsmethode der Summa Sententiarum ist zu klar. Umgekehrt ist das fortwährende Einschieben von andern Bestandteilen in die Sätze selbst eine Unmöglichkeit. G. dagegen nimmt einzelne schwierigere Stellen, in denen die Sache nicht klar ist. Er wendet sich dagegen, daß eine „Auktorität" des Lombarden (l. 3, d. 15, c. 1), die von Summa Sententiarum gleichfalls angeführt wird, aus Johannes Damascenus entnommen sei. Wie der Vergleich mit Burgundio zeigt, liegt sicher kein wörtliches Zitat aus Damascenus-Burgundio vor. Fraglich bleibt, ob es nicht eine Zusammenfassung des Inhalts von l. 3, c. 14—20 ist. Anklänge sind genug da. Der Lombarde hat hier in der Aufeinanderfolge der Kapitel eine auffallende Ähnlichkeit mit Damascenus. Die von G. behauptete Entlehnung aus Leo oder der Epitome ist meines Erachtens ebensowenig sicher bewiesen. Das „omnia infirmitatis" statt „omnes infirmitates" ist etwas ungewöhnlich. Auf die weiteren Textvergleichungen kann ich hier nicht eingehen. Es ist richtig, daß man aus dem Mehr des „dignior" beim Lombarden nicht auf dessen unmittelbare Abhängigkeit von Anselm von Laon schließen muß; doch wenn man diesen Abschnitt nebst dem vorhergehenden und dem folgenden in der Summa und beim Lombarden vergleicht, drängt sich die Priorität des letzteren geradezu auf. Beider Vergleich mit Rolandus und Omnibene zeigt jedenfalls, daß Summa Sententiarum diese zwei gekannt hat. Irgend etwas, das die aus dem Vergleich zwischen Summa Sententiarum und Lombarden sich ergebenden durchschlagenden Gründe für die Priorität des letzteren erschüttern könnte, habe ich bei G. nicht gefunden. Die These Chossats ist nicht erledigt; sie dürfte eher die allein richtige sein. P.

31. Callebaut, A., L'année de la mort de Fr. Guillaume de Melitona: ArchFrancHist 19 (1926) 431—434). — W. von Melitona, dessen Kommentar zum vierten Buche der Sentenzen bereits Ehrle in der Hs 152 von Sant' Antonio in Padua (die auch wegen der zahlreichen ungedruckten Quästionen des Alexander von Hales von Bedeutung ist) entdeckte, gewinnt besonderes Interesse, weil Alexander IV. von ihm sagt, er sei mit der Vollendung der Summa Alexanders betraut. C. möchte das Todesjahr zwischen Februar und September 1257 ansetzen. Grund: Im Generalkapitel von Narbonne (1260) wird W. von Melitona vor Bertrand von Bayonne und Adam von Marisco unter den Verstorbenen aufgezählt. Adam ist aber 1259, Bertrand 1257 gestorben. Ich glaube, die Bestimmung beruht auf zwei unbewiesenen Annahmen: Vor allem wissen wir durchaus nicht, ob die Aufzählung des Generalkapitels die chronologische Ordnung einhält. Dann ist auch das Datum des Provinzialkapitels von Limoges 1257 ungewiß, da wir nicht die Zeit kennen, da Bertrand gegen Wilhelm von St-Amour disputierte (vgl. ArchFrancHist 1922, 7 f.). Obendrein wird in der Chronica XXIV Generalium nur gesagt, Bertrand sei in Limoges, nicht aber er sei auf dem Kapitel gestorben. (A. a. O. 11 glaubte ich aus der unmittelbaren Anknüpfung: „ibidem diem clausit extremum" vermuten zu dürfen, Bertrand sei bald nach dem Kapitel verschieden. Eine umfassendere Kenntnis der Chroniken lehrt aber, daß eine solche Verknüpfung an und für sich nichts beweist.) Einstweilen begnügt man sich wohl besser mit der Angabe, daß Wilhelm vor Mai 1260 gestorben ist. Verwiesen sei auf die von C. angeführte Vita

B. Isabellae, in der W. Guillelmus de Milletonne genannt wird. Melun als Geburtsort ist also sicher ausgeschlossen, wie auch das „de Milletoni" der Hs 152 von Padua beweist. Ist er Engländer oder Franzose? Das „Guillermus de Francia" des Paduaner Inventars läßt wenigstens erkennen, daß er zur Provinz Francia gehörte. P.

32. Callebaut, A., La Somme d'Alexandre de Hales chez les Dominicains de Barcelone et de Pise vers la moitié du XIII siècle: ArchFrancHist 19 (1926) 291—295. — C. möchte aus den von Denifle (ArchLittKirchG 2, 246) veröffentlichten „Assignationes librorum" und dem Verzeichnis des Proynus von Pisa (Xenia Thom. 3, 256), in denen ein Sentenzenkommentar und die Summa des Alexander genannt werden, schließen, daß die Summa bereits um 1250 vollendet war. Der Beweis ist wohl nicht stichhaltig. Im ersten Fall wissen wir nicht, ob es sich um die Summa oder um Reportation einer Sentenzenerklärung handelt. Auch können die Bücher nach 1250 in den Besitz des Poncius gelangt sein. Im zweiten Fall enthält das Verzeichnis auch die Ethik Alberts des Großen; es ist also sicher erst nach 1260 entstanden (vgl. Pelster, Kritische Studien 164). Auch nach 1260 konnte selbst von Dominikanern die Summe Alexanders noch mit Nutzen gekauft und studiert werden. Wir haben einstweilen meines Erachtens noch keinen „sichern" Beweis, daß die Summa in ihrer heutigen Gestalt vor 1260 existierte. P.

33. Little, A. G., Was St. Bonaventura a student in Oxford? His visit to England in 1259: ArchFrancHist 19 (1926) 289—291. — L. spricht auf Grund eines Textes aus „Eccleston, De adventu fratrum minorum in Angliam" (ed. Little 109 f.) die Vermutung aus, Bonaventura habe auch in Oxford studiert. Meines Erachtens kann der Text nicht von Bonaventura verstanden werden, der nicht als Knabe, sondern im Alter von etwa 23 Jahren und als reifer Student, vielleicht gar als Magister artium in den Orden aufgenommen wurde (vgl. ZKathTh 48 [1924] 516—532). Der Satz „etiam in regimine ordinis praecipuus habitus est" scheint mir keineswegs notwendig auf das Amt des Generalministers hinzudeuten. Dagegen folgert L. aus zwei Briefen Adams von Marsh an Bonaventura mit Wahrscheinlichkeit, daß B. im Sommer 1259 England besuchte. P.

34. Glorieux, P., Essai sur la chronologie de Saint Bonaventure (1257—1274): ArchFrancHist 19 (1926) 145—168. — Ein sehr beachtenswerter Versuch, mit Hilfe der in Cod. Ambros. A 11 sup. enthaltenen äußerst wichtigen Sammlung von Predigtskizzen Bonaventuras und der sonst bekannten Daten die noch ziemlich dunkle Chronologie der 17 letzten Jahre des Heiligen aufzuhellen. G. will feststellen, wieviel verschiedene Aufenthalte im Frühjahr und Herbst in den einzelnen Gegenden notwendig sind. Da bei einigen Festpredigten bemerkt ist, das Fest sei auf einen Sonntag gefallen, so ist ein neuer Stützpunkt gegeben. Durch Benutzung der feststehenden Daten, durch die Methode der Ausschließung und andere Erwägungen sucht G. weitere Ergebnisse zu gewinnen. Er bietet eine ziemlich vollständige Liste der verschiedenen Aufenthaltsorte, die allerdings oft hypothetischen Charakter trägt. Die aufgestellten methodischen Grundsätze sind zweifellos gesund. Und mehr als ein neues Ergebnis ist gezeitigt; z. B. Weihnachten 1256 ist Bonaventura in Paris, desgleichen sehr wahrscheinlich im Winter 1258/59; für Weihnachten 1262 ist Orvieto festgelegt, für dasselbe Fest 1264 sehr wahrscheinlich Lyon, 1265 sicher Assisi, 1266 sehr wahrscheinlich Paris. Im Zusammenhang hiermit ergeben sich dann mit Sicherheit oder großer Wahrscheinlichkeit noch einzelne Daten. Auch für die eine oder andere sonstige Angabe mögen sich noch gute Gründe vorbringen lassen. Indessen wäre bei dem überaus spröden Stoff ein gewisses „sapere ad sobrietatem" der Wissenschaft wohl dienlicher gewesen als das kühne Aufstellen von Hypothesen. Ich beschränke mich

auf einige Bedenken mehr grundlegender Art. Aus der Bonaventura-Ausgabe hat G. zwei unwahrscheinliche Daten übernommen: den Pariser Aufenthalt im Winter 1257 (vgl. ZKathTh 1924, 528 f. A. 2) und 1260; denn die Begegnung mit Thomas, auf deren Erzählung die Angabe beruht, ist kaum möglich, da Thomas damals wohl nicht in Paris war. Auch der Aufenthalt auf dem Berge Alvernia im „Oktober" 1259 scheint noch etwas unsicher, da die Lesart des Itinerarium mentis „circa Beati ipsius transitum" zweifelhaft ist. — Ferner ist sehr zu beachten, daß eine gute Anzahl der „Pariser" Predigten vor dem Generalat liegen kann — im Ambrosianus finden wir auch eine Predigt des Johannes von Rupella vor 1245 — und daß ein fünfmaliger Aufenthalt um Weihnachten jedenfalls genügt. Für Lyon und Vienne genügen zwei Aufenthalte um Weihnachten, für Italien dagegen scheinen mir fünf erforderlich, da Bonaventura kaum in acht Tagen von Mailand nach Perugia oder Orvieto reisen konnte. Die Reisen in Südfrankreich und Spanien, abgesehen von Narbonne 1260 und Montpellier (zwischen Juli 1269 und Juni 1270), sind noch durchaus problematischer Natur. Auffallend, wenngleich nicht unmöglich, ist es, daß in Saarburg 1265 und 1270 ein Provinzialkapitel stattgefunden habe. Auch die Angabe der Chronica XXIV Generalium (AnalFranc 3, 331), daß die Ernennung zum Erzbischof von York Bonaventura in Paris getroffen habe, bedarf, wie G. bemerkt, einer Berichtigung. Hoffentlich gestatten neue urkundliche Funde einen Ausbau der schönen Ergebnisse des Verfassers. P.

35. Pohl, W., Thomas von Aquin ein Lehrer der Wahrheit (38 S.), Wien 1924, Mayer. *M* —.60. — In markiger Sprache zeigt dieser Vortrag des Wiener Universitätsprofessors bei der akademischen Thomasfeier in Wien, wie der hl. Thomas durch ein Dreifaches: durch die außerordentliche Heiligkeit und Reinheit seines Lebens, durch den Vollzug der großen Synthesen, endlich durch den Anschluß an die vom göttlichen Logos begründete Kirche seine Seele zu einem Organ des Logos gemacht hat. Hentrich.

36. Baur, L., Thomas von Aquin als Philosoph: ThQschr 106 (1925) 249—266; 107 (1926) 8—38. — Die Arbeit, ein Vortrag bei der Thomasfeier in der Aula der Tübinger Universität, zeichnet auf Grund genauer Kenntnis der letzten Forschungen ein Bild des Philosophen Thomas, der eigenartigen, ihm gestellten Aufgabe und deren Lösung, der wichtigsten Wesenszüge der thomistischen Philosophie, endlich seiner Bedeutung für die philosophische Bewegung der Gegenwart. S. 265 wendet B. sich gegen die Meinung Przywaras, daß im thomistischen Individuationsprinzip noch die letzten Verbindungsfäden mit dem Averroismus erhalten geblieben seien. S. 20 ff. widerlegt er die Angriffe gegen das „partielle Identitätssystem" des hl. Thomas. H.

37. Lavaud, L., Saint Thomas „Guide des études". kl. 8° (278 S.) Paris 1925, Téqui. — Das Buch enthält den Text und die französische Übersetzung der großen Thomas-Enzyklika „Studiorum ducem". Eine eingehende Analyse und ein ausführlicher Kommentar sind beigegeben. Letzterer stützt sich in erster Linie auf die Werke des Heiligen selbst und auf eine Anzahl von Autoren aus der Thomistenschule, wie z. B. Caietanus, Johannes a S. Thoma und von Neueren Berthier, Garrigou-Lagrange, Del Prado. Das Büchlein ist sehr geeignet, in Studierenden Verständnis und Liebe für die Gestalt und das Werk des Doctor Communis zu fördern. Leider hält sich auch L. nicht frei von einem Fehler, der solchen, die bei aller Liebe und Verehrung zum Heiligen und zu seiner Lehre sich eine gewisse Freiheit bewahren möchten, den Anschluß an Thomas unnötig erschwert. Man sollte doch nicht durch eine erweiternde Auslegung kirchlicher Dekrete, zu der niemand außer dem Gesetzgeber selbst ein Recht hat, die wissenschaftliche Welt in das Joch der sogenannten thomistischen Schule hineinzuzwängen versuchen. Pelster.

38. Walz, A., De Alberti Magni et S. Thomae de Aquino personali ad invicem relatione: Angel 2 (1925) 299—319. — Eine ansprechende, auf guter Quellenbenutzung beruhende Zusammenstellung der auf das Verhältnis beider Lehrer bezüglichen Daten. W. hat sich durch das Ansehen Denifles, der die Frage nur im Vorbeigehen berührt hat, dazu verleiten lassen, Thomas erst etwa 1248 nach Köln kommen zu lassen. Mandonnet kämpft seit langem für diese These. Und doch ist kaum etwas an dem Jugendleben Thomas' besser bezeugt, als daß er unmittelbar nach der Gefangenschaft, vielleicht auf dem Wege über Paris, zu Albert nach Köln kam. Die Domina Catharina, deren Zeugnis auf die Mutter des Heiligen zurückgeht, Tholomeus von Lucca, Thomas von Cantimpré, zu jener Zeit Mitglied der deutschen Ordensprovinz, die Legende Alberts erklären es einmütig. Die Erzählung des Gerhard von Frachet enthält gar keinen Widerspruch. So wäre es wohl an der Zeit, jene Hypothese endgültig aufzugeben. Daß der Brief des Ägidius von Lessines und die Schrift Alberts De quindecim problematibus aus dem Jahre 1270 stammen, ist wenig wahrscheinlich, wie ich ZKathTh 47 (1923) 479 f. zu beweisen versucht habe. P.

39, Walz, A., Delineatio vitae S. Thomae de Aquino: Angel 3 (1926) 1—32 252—277. — W. erzählt in schlichter, sachlicher Weise das Leben des hl. Thomas bis zum Jahre 1259. Die beinahe lückenlose und überaus sorgfältige Benutzung der Quellen und der wissenschaftlichen Literatur und ebenso das zurückhaltende, aber wohl abgewogene Urteil über die verschiedenen Kontroverspunkte machen die Arbeit zu einer unentbehrlichen Grundlage für weitere Forschungen. W. möchte die Schwierigkeit, die in den widersprechenden Berichten über die Gefangennahme liegt, dadurch lösen, daß er Tholomeus von Lucca den Vorrang einräumt, dafür aber Thomas erst um 1248 oder frühestens 1246 nach Köln kommen läßt. Mir scheint dies unmöglich wegen des völlig eindeutigen Zeugnisses des Thomas von Cantimpré, der Zeitgenosse, ja Mitglied derselben Provinz war und über eine offenkundige Tatsache berichtet, die sicher Aufsehen erregt hatte. Darf man das Noviziatsjahr so pressen, wie W. es tut? Etwa zehn Jahre vorher hat Robert Bacon zu Oxford schon am Tage seines Eintrittes die Profeß abgelegt. Und wenn auch unterdessen die päpstliche Verordnung über das Jahr Noviziat ergangen war, so ist doch bei dem dispens- und privilegreichen Mittelalter sehr unklar, ob wir uns unter dem Noviziat ein solches im heutigen Stil in einem abgeschlossenen Noviziatshaus vorzustellen haben. Konnte nicht die Standhaftigkeit im Gefängnis als vollgültige Probe angesehen werden? Schwer verständlich ist es, daß manche Autoren sich so sehr an den Nebensatz Toccos „Coloniam, ubi vigebat studium generale", klammern und daraus für die Ankunft in Köln das Jahr der Einrichtung 1248 folgern. Toccos Art war es nicht, sich irgendwelche Mühe zu geben, um das genaue Jahr der Einrichtung des Generalstudiums festzustellen, und hätte er auch nur in den im Konvent befindlichen Akten der Generalkapitel nachsehen müssen. Nicht zu verachten ist auch die alte Kölner Tradition, nach der Thomas ungefähr neun Jahre im Konvent vom Heiligen Kreuz zugebracht hätte. So glaube ich, daß wir an etwa 1244 oder 1245 als dem Jahre der Ankunft nicht vorbeikommen können. Ebenso ist beinahe notwendig, anzunehmen, daß Thomas in Köln unter Albert irgendwie das Lehramt ausgeübt hat. Ein ganz junger Student, ein völliger Neuling als Baccalaureus in Paris ist doch etwas zu viel. In der Darstellung des Mendikantenstreites fehlen einige Literaturangaben, die sich freilich in erster Linie auf die Franziskaner beziehen. Es wären sonst vielleicht einzelne Angaben, u. a. über Bonaventura und die Aufnahme von Thomas in das Kolleg der Magistri, abgeändert. Auch die Tafel der Provinzialprioren von Francia vermisse ich bei den Quellen. Mit vollem Recht dagegen läßt

W. meines Erachtens Thomas an der Kommission von Anagni, welche die Schriften Wilhelms von St-Amour zu prüfen hatte, nicht teilnehmen. P.

40. Denifle, H.,-Walz, A., Zum Kölner Studienaufenthalt des Aquinaten: RömQschr 34 (1926) 45—58. — W. veröffentlicht pietätvoll einige Notizen, die sich Denifle zu eigenem Gebrauche über verschiedene Fragen aus der Chronologie des Aquinaten gemacht hatte. Dieselben sind für die Arbeitsweise Denifles ungemein interessant, da sie zeigen, wie er selbst bei privaten und vorläufigen Arbeiten bemüht war, das gesamte Material heranzuziehen, und ebenso, wie er selbst nach nur oberflächlicher Prüfung fast intuitiv den Wert oder Unwert einer Quelle, z. B. der Chronica brevis, richtig erfaßte. Allerdings hat D. keine systematischen Untersuchungen über seine Quellen angestellt; so ist notwendig an vielen Orten ein starkes Nebeneinander dieser Quellen bemerkbar. Meine Ansicht über das Noviziatsjahr s. Nr. 39. Ähnlich sprechen doch zu starke Gründe für einen etwa 3jährigen Aufenthalt Alberts in Paris und für die Ankunft des hl. Thomas in Köln 1244/45. Sehr wichtig wäre es, der Bemerkung nachzugehen, nach welcher Thomas 1273 in einer Predigt erklärt habe, 30 Jahre diene er nun Gott. Um welche Predigt handelt es sich? Ist es wirklich eine Neapolitaner Predigt oder aber eine Pariser? Bestätigt sich diese Notiz, dann ist es um die Richtigkeit der Angabe des Tholomeus von Lucca, die für einzelne den Ausgangspunkt der gesamten Chronologie bildet, geschehen. P.

41. Mandonnet, P., Thomas d'Aquin, Lecteur à la Curie Romaine, Chronologie du Séjour (1259—1268): Xenia Thomistica 3 (1925) 9—40. — M. sucht Anfangs- und Endtermin der ersten italienischen Lehrzeit zu bestimmen. Thomas kam Herbst 1259 nach Italien. Beweise sind: vor allem der richtig interpretierte Tholomeus von Lucca, dann auch wohl die Tatsache, daß Thomas auf dem Provinzialkapitel zu Neapel September 1260 praedicator generalis wurde. M.s dritter Beweis aus der Liste der Pariser Magistri ist noch von so viel unbewiesenen Hypothesen abhängig, daß man wohl lieber einstweilen auf ihn verzichtet. Das Datum 1259 ist recht wahrscheinlich, aber ein völlig durchschlagender Beweis wurde bis heute nicht geführt. Es bleibt noch die Möglichkeit 1260 als Anfangstermin. — Endtermin ist nach M. Dezember 1268. Sicher weilte Thomas im Mai 1269 auf dem Generalkapitel in Paris und hielt Weihnachten 1269 ein Quodlibet. Nach M. kann Thomas nur als Magister regens am Generalkapitel teilgenommen haben. Ist dies so gewiß? Nach Galvaneus a Flamma war Thomas auch 1267 auf dem Generalkapitel zu Bologna. Und doch geht dies nicht aus den Akten der römischen Provinzialkapitel hervor. Ein ähnlicher Fall könnte allenfalls auch hier vorliegen. Unbewiesen ist, daß Thomas auf dem Wege nach Paris am 2. Dezember 1268 in Bologna und am 9. Dezember in Mailand gepredigt habe. Abgesehen davon, daß Thomas im tiefen Winter über die Alpen hätte ziehen müssen, sprechen andere Gründe gegen diese Datierung der Predigten. Die Predigten des Cod. Ambrosianus, auf welche die Datierung sich stützt, sind, wie bereits Fidelis a Fanna mit guten Gründen dargetan hat, von einem Begleiter des hl. Bonaventura aufgezeichnet. Sie müssen also wohl zu einer Zeit gehalten sein, da Thomas und Bonaventura am gleichen Orte weilten. Das ist aber 1268 für Mailand unmöglich, da Bonaventura am 6. Dezember 1268 in Assisi und am 12. Januar in Perugia nachweisbar ist (Op. omn. 10, 60). Nach dem Cod. Ambros. predigt Thomas am ersten Adventssonntag vor der Bologneser Universität. Am zweiten Sonntag tut dies der Franziskaner Johannes von Celano, während der Dominikanergeneral Humbert im Kapitelsaal der Franziskaner eine Ansprache hält. Die Predigt scheint also wohl vor 1263 (Datum der Abdankung Humberts) gehalten zu sein, was durchaus möglich ist. Das

Datum der Mailänder Predigt ist vorläufig in völliges Dunkel gehüllt, da uns Glorieux bei seinem Datierungsversuch der Aufenthalte Bonaventuras — dieser hielt am dritten Adventssonntag in Mailand eine Predigt — hier völlig im Stich läßt. M. möchte, daß Thomas Nachfolger eines Magister Gerardus Reverii wurde, der zufolge eines Nekrologs aus dem 17. Jahrhundert im Februar 1259 starb. Aber das ist eine sehr späte, weiter nicht nachzuprüfende Notiz, und jener Name findet sich in der alten Liste der Pariser Magistri, in deren erstem Teil bis jetzt keine einzige Lücke nachgewiesen wurde, gar nicht vor. Da das Datum des ersten Quodlibet (Ostern 1269) einstweilen keineswegs feststeht, so führt auch dieses nicht weiter. — Möglicherweise gibt eine bisher nicht beachtete Notiz einen neuen Faden zur Bestimmung. Petrus von Tarantasia wurde zufolge einer in dem bekannten Artikel Delisles über Bernard Gui abgedruckten Tafel der Provinziäle Franciens 1267 auf dem Kapitel zu Bologna vom Provinzialate abgelöst, um wieder den Pariser Lehrstuhl zu besteigen. Wilhelm von Hotun bildet also mit Thomas nicht den einzigen Fall einer zweiten Berufung. 1269 wird Petrus auf dem Pariser Kapitel von neuem zum Provinzial ernannt. Er war somit in der Zwischenzeit Magister. Sollte Thomas sein Nachfolger geworden sein? Möglich ist dies — denn für die Hypothese M.s über die Teilung der beiden Pariser Lehrstühle unter die Mitglieder der Provinz Francia und die Auswärtigen finde ich für jene Zeit keinerlei Beweise. Die Datierung der zweiten Berufung ist also noch nicht geklärt, wie dies auch von Albert gilt trotz der entgegenstehenden Behauptung M.s. Die von ihm vorgeschlagene Änderung des Satzes aus dem Brief Johanns von Vercelli: „Si olim ... vobis qualis nunc est lector quidam affuisset, illuc utique ivissetis" in „sicut olim, ... nisi qualis nunc est, lector quidam affuisset" usw. ist rein willkürlich und überflüssig, da der überlieferte Text einen recht guten Sinn gibt: „Wenn ihr damals ... einen Lektor zur Verfügung gehabt hättet, wie dies heute der Fall ist, so wäret ihr dorthin gegangen". Jedenfalls sind unsere Forschungen über diese Zeitpunkte im Leben des Heiligen noch keineswegs zu einem völlig befriedigenden Abschluß gelangt. P.

42. Bačić, A., Introductio compendiosa in opera S. Thomae Aquinatis: Angel 2 (1925) 81—106 145—184 223—276. — B. will dem Studierenden einen Überblick über die schriftstellerische Tätigkeit des hl. Thomas und einen ersten Einblick in die einzelnen Werke verschaffen. Eine allgemeine Einleitung enthält auch eine Übersicht über die Gesamtausgaben und eine Bibliographie zur Echtheitsfrage. Es folgt die Einführung in die einzelnen Werke, die mit Recht in der Reihenfolge: Aristoteleskommentare, die großen Werke zur Theologie und Philosophie, Schriftkommentare, Opuscula geordnet sind. Bei jedem Werke sind nach dem heutigen Wissensstaud Zeit der Abfassung, Hauptinhalt, Echtheit und Fundort in der Piana, Parmensis und Vivèsausgabe verzeichnet. Zum Schluß werden die zweifelhaften oder sicher unechten Werke mitsamt der einschlägigen Literatur angegeben. — Die Arbeit ist zur Einführung recht nützlich, und sie bietet auch dem Gelehrten ein sehr bequemes Hilfsmittel. Methodisch verfehlt ist, auch dort eine Jahrzahl für die Entstehung anzugeben, wo es sich um reine Konjektur handelt. Die Metaphysik ist nach dem Artikel von Mansion, RevNéo-scolPh 1925, später anzusetzen. Die Angaben über die Quaestiones Disputatae und die Quodlibeta sind nach den neueren Forschungen, deren Übersicht man im BullThom oder in der Schol findet, zu vervollständigen und abzuändern. Für De unitate intellectus ist jetzt nach Cod. 225 (A 3 12) des Corpus Christi College zu Oxford das Jahr 1270 gesichert. Die in den Bibl 1923 und 1924 erschienenen Aufsätze sind B. entgangen. Er hätte sonst wohl einiges geändert. De fato ist endgültig zu streichen, da es aus innern Gründen und nach dem klaren Zeugnis der Hss sicher ein Werk Alberts des Großen ist. Ebenso De pluralitate

(richtiger Contra pluralitatem) formarum, das nach Cod. 118 der Stadtbibliothek Assisi Thomas von Sutton zum Verfasser hat. Dagegen ist De natura materiae, von dem freilich in dem erwähnten Cod. 225 des Corpus Christi College eine zweite Redaktion existiert, zweifellos echt. Ebenso gleicht De gen. et corr. von l. 1 lect. 18 ab so vollkommen dem ersten Teil, daß es recht schwer erscheint, an der Echtheit dieses Teiles zu zweifeln. Von den an letzter Stelle angeführten Apokryphen würde ich De potentiis animae und De intellectu et intelligibili nicht ohne weiteres verwerfen. De adventu antichristi und De praeambulis sind ebenso wie der Genesiskommentar Werke Alberts des Großen, wie ich bei Gelegenheit nachweisen werde. Für die Expositio Timaei, den Liber de aquarum conductibus et De ingeniis erigendis wären die Forschungen Birkenmajers zu berücksichtigen. P.

43. Synave, P., L'ordre des quodlibets VII à XI de S. Thomas d'Aquin: RevThom 21 (1926) 43—47. — P. Mandonnet, der durch seine geistvollen Hypothesen der Thomasforschung viel Anregung gegeben hat, stellt neuerdings die Behauptung auf, Thomas habe 1256 zu Paris mit dem Brauch der Quodlibeta begonnen und die Quodlibeta 7—11 seien in den Jahren 1256—1259 entstanden. Der erste Teil der Annahme ist sicher unrichtig; denn unter den anonymen Quaestionen Alexanders von Hales findet sich auch ein Quodlibet. Der zweite Teil ist gegen das formelle Zeugnis des Nikolaus Trivet und deshalb mit größter Zurückhaltung aufzunehmen, wenngleich es möglich ist, daß das eine oder andere dieser Quodlibeta aus der ersten Pariser Zeit stammt. Auf diese Hypothese Mandonnets gestützt, versucht nun S. die Quodlibeta 7—11 zu datieren. Er macht die gute Beobachtung, daß Quodlibeta 7—9 in der Haupteinteilung von den späteren abweichen — freilich gilt dies auch von Quodlibet 2 (Weihnachten 1270 oder 1269) — und deshalb wohl frühen Ursprunges sind, wofür ja auch eine ganze Anzahl anderer Indizien vorliegen. Alles übrige halte ich einstweilen für reine Konjektur. Zu bemerken ist, daß Quodlibet 11 sich in der äußeren Form stark an Quodlibet 12 angleicht. Es spricht also etwas dafür, daß auch Quodlibet 11 der „letzten" italienischen Lehrzeit angehört. Ferner ist die Datierung von Quodlibet 1, 2, 4 keineswegs in allem gesichert, zumal die Ankunft in Paris Januar 1268 kaum begründet erscheint. Von einer definitiven Lösung sind wir also noch ein gutes Stück entfernt. P.

44. S. Thomae Aq. Doctoris Angelici Quaestiones Disputatae. Nova editio emendata. Préface par le R. P. Mandonnet. 3 vols. 8 (XXIV u. 776, 723, 368 S.) Paris 1925, Lethielleux. *Fr* 45.— — In der Einleitung dieses Neudruckes faßt P. M. in einer dankenswerten Übersicht seine Theorie über die Quaestio Disputata und insbesondere über die Chronologie der Quaestiones disputatae des hl. Thomas zusammen. Bekanntlich hat zumal der zweite Teil dieser Hypothese mehrfach scharfe Zurückweisung erfahren. Meines Erachtens scheint das Ergebnis der Kontroverse zu sein, daß M.s. Chronologie zum guten Teil entweder als unbewiesen oder als positiv unhaltbar dargetan ist. P.

45. Beltrán de Heredia, V., Los manuscritos de Santo Tomás en la Biblioteca Real de Madrid: CiencTom 34 (1926) 196—216. — Aus den Inventaren der Bücher, die von 1433—1440 dem später so berühmten Kolleg von San Bartolomé zu Salamanca von seinem Stifter Diego Lopez de Anaya geschenkt wurden, zieht B. die Werke des hl. Thomas aus. Diese Hss sind zum allergrößten Teil heute in der Bibliothek des kgl. Hauses zu Madrid. Aus der Beschreibung der Hss geht hervor, daß fast alle Werke des Heiligen, auch die Opuscula, vertreten sind. Ebenso sind uns in Cod. 19 ff. 163$^{r}$—201$^{v}$ Universitätspredigten und Collationes in cero [sero] erhalten. P.

46. Beltrán de Heredia, V., Los manuscritos de Santo Tomás de la Biblioteca Nacional de Madrid: CiencTom 34 (1926) 88—111. — Aus der Beschreibung der 26 zum Teil recht alten Hss seien hervorgehoben: Cod. 231 (saec. 15) mit dem ziemlich seltenen Isaiaskommentar. Auch hier wird in dem Explicit die Erklärung „sententia et expositio ad litteram" genannt. Mit vollem Recht; denn die vereinzelten Erklärungen des allegorischen Sinnes vermögen den Gesamtcharakter nicht zu zerstören. Da nun die gleiche Erklärung auch Postille genannt wird, so wird die von Synave (BullThom 1926, 57) noch jüngst wieder gegebene Deutung des Wortes Postille als Schrifterklärung, die notwendig mehrere Sinne berücksichtigt, und ebenso der von ihm konstruierte Gegensatz dieser Erklärung zur expositio ad litteram des Buches Job wohl kaum die Probe bestehen. Cod. 500 (saec. 13/14) enthält neben De veritate in zwei verschiedenen Abteilungen die Quodlibeta 8, 9, 10, 7, dann 1—6, 11, 12. Die Verbindung von 11 und 12 bietet einen neuen Anhaltspunkt für die ausgesprochene Vermutung (Greg 1924, 279), daß Quodlibet 11 eng mit 12 zusammengehöre und gleichfalls aus der Lehrzeit zu Neapel stamme. Eine Einsicht in Cod. 128 von Peter House Cambridge lehrte, daß die Worte f. 96$^{v}$: „Explicit undecimum et per consequens ultimum fratris Thome de Aquino ordinis predicatorum Parisius", die ohnehin etwas den Eindruck einer Schlußfolgerung erwecken, erst aus dem späteren 14. Jahrhundert stammen und somit das ausdrückliche Zeugnis Trivets für Italien kaum zu erschüttern vermögen. Von hervorragender Bedeutung ist der bisher ganz unbekannte Cod. 5444 (saec. 13/14), der einen großen Zyklus von Fastenpredigten enthält. Das Seite 109 f. abgedruckte, vom Augustiner Nicolaus de Andria gefertigte Verzeichnis der Thomasschriften ist dagegen fast wertlos, da es ganz auf Bernard Gui sich aufbaut. P.

47. Beltrán de Heredia, V., Los manuscritos de Santo Tomás en la Biblioteca del Cabildo de Toledo: CiencTom 33 (1926) 398—412. — B. bietet zunächst aus Cod. 13596 der Nationalbibliothek Madrid jenen Teil des Inventars von 1455, der die Thomasschriften enthält. Dann beschreibt er 19 Hss mit Werken des hl. Thomas; es sind zum guten Teil Sentenzenkommentar und die beiden Summen. Hervorzuheben ist Cod. 19 — 13, in dem auf eine Fortsetzung der pars tertia aus der Hand des Dominikaners Wilhelm von Sudre († 1373 als Kardinalbischof von Ostia) hingewiesen wird. Nach B. ist jedoch dieses in Cod. 185 der Kapitelsbibliothek enthaltene Supplement nicht wesentlich von dem allbekannten verschieden. Auch Cod. 19 —15 mit den Opuscula mag erwähnt werden. P.

48. Destrez, J., BullThom (Suppl. zu RevThom) 3 (1926) 64—69. — Gelegentlich einer Besprechung macht D. wichtige Bemerkungen zu den Collationes de decem praeceptis des hl. Thomas. Er gibt eine Reihe französischer Hss an, weist nach, daß die Collatio de secundo praecepto und de quinto praecepto in je zwei selbständige Collationes zerfallen und daß auch von der letzten Collatio ein Teil abzutrennen ist. Außerdem enthalten die Hss Grenoble 293, Reims 475, Troyes 1256 zwei weitere ungedruckte Kollationen, die trotz ihrer späten Bezeugung (15. Jahrh.) recht wahrscheinlich authentisch sind. P.

49. Grabmann, M., Des Ulrich Engelberti von Straßburg O. Pr. († 1277) Abhandlung De pulchro. Untersuchungen und Texte. Vorgetragen am 7. Nov. 1925. (Sitzungsberichte der Bayer. Akademie der Wiss., philos.-philol. u. hist. Kl., 1925. 5. Abh.) München 1926, In Kommission des G. Franzschen Verlags. — In anschaulicher und überzeugender Weise zeigt die mit großer Sachkenntnis geschriebene Abhandlung, wie bereits die Schönheitslehre der großen mittelalterlichen Denker die Hauptprobleme der heutigen Ästhetik erfaßt und wissenschaftlich durchforscht hat. Gerade der Traktat von Ulrich von Straßburg, dem Lieblingsschüler Alberts

des Großen, ist so recht geeignet, uns einen Begriff von der Schönheitslehre der mittelalterlichen Hochscholastik zu geben. Der bisher noch unbekannte Text Ulrichs über das Schöne hat nämlich den Vorzug, daß er die umfangreichste systematische Entwicklung des Schönheitsbegriffes aus dem Zeitalter des Aquinaten darstellt. Zum leichteren Verständnis seiner Ausführungen über den Text Ulrichs hat G. demselben noch eine Übersicht über die geschichtliche Entwicklung der scholastischen Schönheitslehre vorausgeschickt; dabei ist er etwas ausführlicher auf die Schriften und Gedanken Alberts des Großen eingegangen. Es folgen dann die beiden Hauptabschnitte „Ulrich Engelberti von Straßburg und seine Abhandlung De pulchro", sowie „Übertragung und quellengeschichtliche Erläuterung von Ulrichs Kapitel De pulchro" und endlich die kritische Textwiedergabe. Feder.

50. Landgraf, A., Johannes Sterngasse O. P. und sein Sentenzenkommentar: DivThom (Fr) 4 (1926) 40—54 207—214 327—350. — L. hat sich einer zwar mühevollen, aber durchaus notwendigen Arbeit unterzogen, indem er den Sentenzenkommentar des Kölner Dominikaners Johannes von der Sterngasse († 1314), der besonders durch die Forschungen Grabmanns bekannt geworden ist, auf seine Lehrrichtung und Abhängigkeit untersucht. Zuerst bietet L. einige Ergänzungen zum Leben und literarischen Nachlaß. Die Erlangung der Magisterwürde scheint trotz der Zeugnisse von Vat. 1092 und des Johannes Meyer nicht gesichert. Die Irrgänge der Bibliographen, die aus dem Dominikaner einen Augustinereremiten machten, werden aufgedeckt. Einen Augustiner Johannes Stringarius (c. 1430) möchte ich trotzdem annehmen. — Außer dem Sentenzenkommentar und einigen deutschen Predigten möchte L. dem Sterngasse auch Quodlibeta und eine Expositio zur Consolatio philosophiae zuschreiben. Allein ich finde keinen Beweis dafür, daß die von Grabmann gefundene versprengte Quaestio gerade aus einem Quodlibet stammt, und die aus Cod. Ji 21 (Cambr.) angeführte Schlußbemerkung zur Expositio geht meines Erachtens klar auf den Schreiber. Das Ergebnis der Quellenuntersuchung ist freilich für den Wert des Kommentars negativ, aber darum nicht minder verdienstvoll. Sterngasse bietet in der Hauptsache eine nicht selten wörtliche Schulkompilation aus Thomas, besonders aus der S. th., wobei er bisweilen auch andere Autoren wie Ägidius von Rom und Heinrich von Gent berücksichtigt, ja ihnen gegen Thomas folgt. L. weist nach, daß Sterngasse auch eine ziemlich gute Kenntnis der Schriften des Averroes besitzt; er möchte ihn sogar in der einen oder andern Frage den Averroisten nähern. Vielleicht geht L. hier etwas zu weit, wenn er einmal zu ‚fühlen' glaubt, daß St. sich nur widerwillig der kirchlichen Lehrautorität unterwerfe. St. zollt hier dem Skeptizismus des 14. Jahrhunderts, der allerdings meines Erachtens eine seiner Wurzeln in der übertriebenen Achtung vor der Autorität des Aristoteles und Averroes hatte, seinen Tribut; den Begriff der doppelten Wahrheit aber kann man nicht einmal in der „angeführten Stelle" des Johannes von Janduno finden, sondern nur das Unvermögen der Vernunft, verschiedene Glaubenswahrheiten streng zu beweisen. — Nach einer Mitteilung in der CiencTom 1926 II, 372 f. hat Beltrán de Heredia in Cod. 100 (saec. 14) der Provinzialbibliothek zu Tarragona ein weiteres Exemplar der beiden ersten Bücher des Sterngasse gefunden. Pelster.

51. March, J. M., Cuestiones cuodlibéticas de la Biblioteca Capitular de Tortosa: EstudEcl 5 (1926) 150—163. — Von dem Thomisten Johannes von Neapel († nach 1336) waren nur zwei Quodlibeta bekannt. M. ist es gelungen, in Cod. 244 (saec. 14) der Kapitelsbibliothek Tortosa im ganzen zwölf Quodlibeta dieses Dominikaners zu entdecken. — Die beiden bisher bekannten sind hier das sechste und siebte. Er kann die Echtheit der anonymen Sammlung überzeugend nachweisen. Zum Schluß wird das sehr

nützliche Verzeichnis aller Fragen mitgeteilt. Leider ist wiederum die Blattzahl der einzelnen Quästionen nicht angegeben, so daß ein Bestellen von Photographien beinahe unmöglich ist. Diese Quodlibeta — eine der größten uns erhaltenen Sammlungen — sind für das Studium des Thomismus nach Scotus und Durandus zweifellos von großem Werte. P.

52. Egenter, R., Die Erkenntnispsychologie des Ägidius Romanus. Inauguraldissertation (Univ. München, Philos. Fakult. I. Sektion). (VIII u. 97 S.) Regensburg 1926, Habbel. — Die Arbeit ist eine gründliche Untersuchung der Lehre des Ägidius über die intellektive Erkenntnis, vor allem im Anschluß an dessen sorgfältig analysierte Frühschrift „Quaestio de plurificatione intellectus possibilis contra Averroim" (vorausgeschickt wird eine gedrängte Übersicht der beiden andern Teile der ursprünglichen Dissertation, der Lehre des Ägidius vom Wesen der Seele und von der sinnlichen Erkenntnis). Das Ergebnis der Studie: Ägidius hat in seiner Erkenntnispsychologie keine engeren inneren Beziehungen zu der älteren augustinisch-franziskanischen Schule, sondern wurzelt wesentlich im thomistischen Aristotelismus. Das zeigt sich vor allem in seiner Stellung zur Illuminationstheorie und zur Frage von der Selbsterkenntnis der Seele. Gegen K. Werner, nach dem das augustinische Ternar der „intelligentia", „memoria" und „voluntas" die Grundlage der ägidianischen Psychologie bildet, weist E. überzeugend nach, daß dieses Ternar nur ganz oberflächlich und äußerlich den sonstigen Gedankengängen des Ägidius angefügt ist, ohne irgend eine konstruktive Bedeutung zu haben. Hentrich.

53. Pelster, F., Die Herkunft des Richard von Mediavilla O.F.M: PhJb 39 (1926) 172—178. — Aus einer Notiz des cod. 144 von Assisi und des Cod. L. 1. 10 (Coxe 139) des Merton College Oxford geht hervor, daß der eigentliche Name Richards „de Meneville" war. Da dieser Name sich nur in Hss englischen Ursprunges findet, so gewinnt die Tradition, nach der England die Heimat Richards ist, bedeutend an Wahrscheinlichkeit. Tatsächlich läßt sich für jene Zeit in Northumberland ein adliges Geschlecht dieses Namens nachweisen — ein Ort Meneville ist nicht bekannt —. Es hätte hinzugefügt werden müssen, daß in einem um 1410 entstandenen Bücherverzeichnis der Kathedrale von Durham (Nordengland) Richard zweimal als Meneville bezeichnet wird (Catalogues of the Library of Durham Cathedral: The Surtees Society 7 [1828] 75). Pelster.

54. Balič, C., Quelques précisions fournies par la tradition manuscrite sur la vie, les œuvres et l'attitude doctrinale de Jean Duns Scot: RevHistEccl 27 (1926) 551—566. — B. veröffentlicht den vollständigen Text einer in Cod. B 1 der Kathedralbibliothek Canterbury enthaltenen Totenklage auf Scotus, aus dessen allerdings fraglicher Lesart „Dunicie" er auf Duns als Geburtsort schließen möchte. Die Frage, ob Ware Lehrer des Scotus war, bleibt wesentlich auf dem gleichen Punkt. Wichtig ist der Nachweis, daß es neben der von A. Pelzer [Annales de l'Institut Supérieur de Philosophie 5, 447—491] nachgewiesenen „Reportatio maior" zum ersten Buch der Pariser Reportata auch zum dritten Buch des gleichen Werkes eine „lectura incompleta" (d. 1—17) und eine „lectura completa" (d. 1—40) gibt. Von beiden nennt B. Hss in Worcester und Oxford. Zu der ganzen Frage und den Ergebnissen von B. wird in der ZKathTh eingehender Stellung genommen. P.

55. Federhofer, Fr. X., Die Philosophie des Wilhelm von Ockham im Rahmen seiner Zeit: Franz Stud 12 (1925) 273—296. — Inhalt: I. Historisches Quellengebiet und historische Bedingtheit der Philosophie Ockhams. Hier wird u. a. Baeumkers Behauptung, Ockham berufe sich auf die Perspectiva des Witelo, abgelehnt; dagegen zitiere Ockham stets die Perspectiva Alhazens, von der auch Witelo abhängig ist. II. Philosophische Strömungen zur Zeit Ockhams: 1. Mathematische und naturwissenschaftliche Richtung;

2. Psychologie; 3. Ethische Bewegungen der ausgehenden Scholastik; 4. Erkenntnistheorie; 5. Logik jener Zeit. — Die fleißige Arbeit ist ein beachtenswerter Beitrag zur Würdigung des Begründers der neueren Nominalistenschule. Hentrich.

56. Federhofer, F., Die Psychologie der Erkenntnislehre und die psychologischen Grundlagen des Wilhelm von Ockham: PhJb 39 (1926) 263—287. — Eine äußerst knappe Aufzählung der Hauptlehren Ockhams auf psychologischem Gebiet mit Ausblicken auf seine Erkenntnistheorie. Da die Texte nicht abgedruckt werden, ist eine Beurteilung der Richtigkeit dem bloßen Leser des Artikels nicht möglich. In der Seelenlehre huldigt Ockham der Trichotomie; Immaterialität, Unsterblichkeit der Seele seien nur Sache des Glaubens. Die Seelenvermögen seien von der Substanz nicht real verschieden, woraus freilich nicht folge, daß Erkennen, Zustimmen, Wollen einen einzigen Akt der einen Menschenseele ausmachen. — Es wird angedeutet ohne eingehenderen Beweis, daß die ganze Lehre ein sensualistisches Gepräge habe, der wesentliche Unterschied von Verstandesbegriffen und Sinnesvorstellungen aufgehoben sei. Das mag ja sein; aber aus der Lehre, daß das ganze Material der Vernunft aus der Erfahrung (mit Einschluß der innern) stamme, folgt das nicht. Der Artikel will offenbar nur eine erste Übersicht bieten. Fröbes.

57. Xiberta, B., De Paulo Perusino Baccalario et de Johannne Brammart Magistro ex ordine Carmelitano: AnalCarm 17 (1926) 425—543. — Den wertvollen Studien Xibertas über die Karmeliter Sibertus von Beek, Gerhard von Bologna, Guido Terreni, reiht sich jetzt die über Paul von Perugia (Lehrer in Paris 1344) und den uns besonders interessierenden Johannes Brammart aus Aachen (Lehrer in Paris ca. 1380, Provinzial der Niederdeutschen Provinz 1384—1404, Mitbegründer der Kölner Universität, † 1407) würdig an. Sie ist ausgezeichnet durch Beherrschung und kritische Würdigung sämtlicher Quellen zur Ordensgeschichte, durch ein überaus sorgfältiges Studium der Hss und Quellen und eine vorzügliche Kenntnis der theologischen und philosophischen Probleme der Zeit. Bei Paul von Perugia liegen die von X. entdeckte Chigi-Hs B VI 97 und die Hs A 941 des Archiginnasio in Bologna zu Grunde, nach denen das für die Kenntnis der Kontroverslehren so wichtige Frageverzeichnis geboten wird. Paul hält sich wie die meisten Karmeliterlehrer den Schulen gegenüber ziemlich unabhängig, bekundet jedoch eine gewisse Vorliebe für seine Vorgänger, zumal für Guido Terreni und den bedeutenden Johannes Baconthorp. Allerdings hat auch er der nominalistischen und skeptischen Zeitströmung in mehr als einem Punkte nachgegeben. X. hat in einem Anhang die bibliographischen Notizen über den Ordensgeneral Petrus Raymundi und Robert von Montreuil, die beide von Paul zitiert werden, zusammengestellt. — Von ungleich größerer Bedeutung ist die Studie über Johannes Brammart, weil X. ihn als Typ eines Nominalisten behandelt und an der Hand seines Kommentars eine ziemlich allseitige Skizzierung des gesamten theologisch-philosophischen Lehrgebäudes der nominalistischen Schule gibt. — Nur zu vielen ist Nominalismus noch identisch mit Leugnung der Objektivität der Universalien. — Zugleich mit Ehrles Peter von Candia ist diese Arbeit vorläufig richtunggebend. Sie beruht auf den Hss Wilhering 87 und II. II. 281 der Nationalbibliothek Florenz. Es zeigen sich bei Brammart in Philosophie und Theologie die Charakterzüge des Nominalismus, doch sind sie nicht so ausgeprägt, daß nicht an manchen Stellen gemäßigte und realistische Tendenzen zum Durchbruch kämen. So nimmt Brammart scharf gegen den Dominikaner Robert Holcot Stellung, nach welchem die Prinzipien der Vernunft den Prinzipien der Theologie widersprechen können. Die Arbeiten würden vielleicht noch gewinnen, wenn die Bewertung mehr von innen heraus und nicht vom thomistischen Standpunkt des Verfassers aus er-

folgte. Auch im Nominalismus liegen manche sehr wertvolle Keime, und in manchen Punkten wie in der Universalienlehre, der Leugnung der „demonstrabilitas" mancher Thesen muß man sehr zusehen, was eigentlich gemeint ist, um den Verfassern kein Unrecht zu tun. X. sieht in der Ablehnung der Individuation durch die „materia prima" ein Anzeichen des Nominalismus. Dann wären ja alle katholischen Schulen mit Ausnahme der strengen Thomisten dem Nominalismus verfallen, was wohl für die meisten eine überraschende Entdeckung ist. In der Leugnung des realen Unterschiedes zwischen der Seele und ihren Vermögen stimmen nun einmal Augustinus und die Nominalisten überein. Weshalb soll Brammart hier nicht den Geist des hl. Augustinus haben? In Betreff der im 14. Jahrh. so viel und so heiß disputierten Fragen der „praescientia", der „praedestinatio" und des „concursus", die meines Erachtens den Schlüssel zum Verständnis der Entstehung des Bañesianismus bieten, scheint mir nach den Proben die Stellung Brammarts und die Charakteristik X.s nicht recht klar. Fast sieht es aus, als habe Brammart den „concursus immediatus" überhaupt geleugnet (S. 521). Was S. 519 über die „praevisio futurorum actualium" von Brammart gesagt wird, kann jeder Molinist unterschreiben. Pelster.

58. Weinhandl, F., Meister Eckehart im Quellpunkt seiner Lehre. 2. vermehrte Aufl. (Weisheit und Tat, Heft 7) (52 S.) Erfurt 1926, Kurt Stenger. *M* 2.40. — W. gibt zwei Beiträge zur Mystik Meister Eckeharts: I. Meister Eckehart im Quellpunkt seiner Lehre (Weisungen Eckeharts zum Verständnis seiner Lehre. — Gottesgeburt und „simplex unum". — Die Lehre vom „sunder warumbe". — Fülle und Macht). II. Die Mystik Eckeharts im Lichte seiner Rechtfertigungschrift (Das Wesen. — Gott und die Seele; der Seelengrund. — Christus. — Die Geburt Gottes in der Seele. — Gott und Gottheit. — „Homo recte dispositus"). W. kommt es nicht nur auf eine Wiedergabe der Lehre Eckeharts an, sondern auch auf eine Bewertung. Das Wesentliche in Eckeharts Lehre sieht er in seinem „Persönlichkeitsideal". Es ist der „homo recte dispositus", nicht dieser oder jener zufällige Mensch, sondern „der Mensch", „homo". Er schwebt vor unsern Augen als Bild dessen, was uns allen vorschwebt beim Gedanken an Persönlichkeit — bereichert um einen neuen, wesentlichen, unverbrauchten Zug: Persönlichkeit als das Unpersönliche. Kants Gesetz oder Idee der Menschheit, Goethes Mensch, der zum Höchsten gelangt ist, wohl sind sie untereinander und von Eckeharts „homo" nach Klang, Farbe und Voraussetzungen verschieden, aber die edle Kühnheit wahrhaft freier Geistexistenz ist dieselbe. — Zur Beurteilung vgl. Nr. 87. Sladeczek.

59. Metz, R., Berkeleys Philosophisches Tagebuch: Kantstud 31 (1926) 344—351. — Als Student des Trinity College in Dublin pflegte Berkeley seine frühesten philosophischen Gedanken in zwei Schreibhefte einzutragen. Über diesem philosophischen Tagebuch hat bisher ein Unstern gewaltet. Die beiden Hefte wurden in verkehrter chronologischer Reihenfolge gebunden und so 1871 als „Commonplace Book" mit vielen willkürlichen Änderungen von Fraser ediert. Bei der Wichtigkeit, die dieses Werk für die Erforschung des philosophischen Werdeganges Berkeleys besitzt, ist eine philologisch exakte, auf Grund erneuter Kollation mit der Urschrift veranstaltete, kritisch gereinigte Textausgabe die nächste und dringendste Aufgabe der Berkeleyforschung. Hentrich.

60. Ehmer, W. (Kowno), Kants Abstammung: Kantstud 30 (1925) 464 bis 467. — Die Vorfahren Kants werden nach Deutschland, Schweden, Schottland und Litauen verlegt. E. sucht nun auf Grund seiner archivalischen Forschungen nachzuweisen, daß Kants Urgroßvater aus Schottland einwanderte; daß dagegen die in letzter Zeit mehrfach aufgetretene Behauptung, Kant sei seiner Herkunft nach Litauer gewesen, unbewiesen ist. H.

61. Spindler, J., Zur Frage der Interpretation einer der wichtigsten Stellen der „Kritik der Urteilskraft": Kantstud 30 (1925) 468—470. — Driesch hatte Kant vorgeworfen, er vermenge in dem berühmten § 77 der „Kritik der Urteilskraft", und zwar in der Stelle „Nun können wir uns aber ..." (S. 295 oben, in der Reklamausgabe), die Verhältnisse „Allgemeines —Besonderes" und „Ganzes—Teil". Gegen diesen Vorwurf sucht S. Kant zu verteidigen durch eine andere grammatikalische Beziehung der Wörter, die zwar nicht so nahe liegt, aber doch möglich ist. Wir möchten S. recht geben. H.

62. Görland, A., Über eine jüngst bei Kant entdeckte kapitale Dialektik in Vernunftgeboten: ArchRWirtschPh 19 (1925/26) 646—660. — B. Bauch hatte in einem Aufsatz (der gleichen Zeitschrift) „Die Dialektik in dem Verhältnis von Krieg und Frieden bei Kant" nachweisen wollen, daß bei diesem zwei Grundforderungen der praktischen Vernunft: „Es soll kein Krieg sein" und „Es soll kein Friede sein", in unausgeglichener Antithetik stehengeblieben seien, daß ferner beide Sätze von jedem Menschen zugleich mit Recht vertreten würden, und daß man aus den Voraussetzungen und mit den Mitteln der Kantischen Philosophie eine dialektische Synthese dieser Gegensätze schaffen könne. Dagegen zeigt G. in scharfer Polemik, daß der zweite Satz („Es soll kein Friede sein") weder sich bei Kant finde, noch auch als wissenschaftlich berechtigt bewiesen werden könne. H.

63. Noël, L., Le problème kantien: RevNéo-scolPh 27 (1925) 146—169 — Das eigentliche Problem Kants ist in seinem Briefe vom 21. Februar 1772 an M. Herz ausgesprochen: „Unser Verstand ist durch seine Vorstellungen weder die Ursache des Gegenstandes ... noch der Gegenstand die Ursache der Verstandesvorstellungen. Die reinen Verstandesbegriffe müssen also in der Natur der Seele ihre Quellen haben, aber doch weder insofern sie vom Objekt gewirkt werden, noch das Objekt selbst hervorbringen. Wenn solche intellektualen Vorstellungen auf unserer innern Tätigkeit beruhen, woher kommt die Übereinstimmung, die sie mit Gegenständen haben sollen, die doch dadurch nicht etwa hervorgebracht werden?" (Briefe Kants, hrsg. Vorländer, VIII 403 f.) Erst unter dem Einfluß der Lösung dieses Problems, die Kant in der Kritik der reinen Vernunft gibt, ist die Frage entstanden: „Wie sind synthetische Urteile a priori möglich?" Sladeczek.

64. Benrubi, J., Kant, Maine de Biran und die philosophische Bewegung der Gegenwart: Kantstud 30 (1925) 453—463. — Das zeitliche Zusammentreffen der Zentenarfeiern Kants (geb. 1724) und Maine de Birans (gest. 1824) veranlaßt B., die Beziehungen zwischen beiden Denkern und die Bedeutung ihres Schaffens für die Philosophie eingehend zu untersuchen. Hentrich.

65. Heß, H., Das romantische Bild der Philosophiegeschichte: Kantstud 31 (1926) 251—285. — Zu Beginn des 19. Jahrhunderts bildet sich im Zusammenhang mit dem romantischen Welt- und Geschichtsgefühl ein völlig neuer Typus der Philosophiegeschichte heraus. H. beschreibt nun zunächst die allen Philosophiegeschichten dieser Epoche gegenüber der Aufklärung gemeinsamen und wesentlichen Züge, um dann an den Gestalten Hamanns, Hülsens (von dem der entscheidende Anstoß ausging), Asts, Stecks', Schellings und Schlegels den Werdeprozeß des romantischen Philosophiehistorikers darzustellen. — Der bleibende Gewinn der philosophiegeschichtlichen Bemühungen der Romantik ist kein stofflicher, sondern ein methodischer: die ungeheure Bereicherung und Intensivierung der geschichtlichen Erlebnisfähigkeit. Die an einem engen Bezirk der Wirklichkeit ausgebildeten Erlebnisorgane der Aufklärung gewahrten in der Vergangenheit immer nur das Gleiche; die Romantik erst öffnete die Augen für die qualitative Buntheit

und differentielle Individualitätenfülle des historischen Lebens. Vom Gegenwartsstandpunkte aus muten diese philosophiegeschichtlichen Versuche oft an wie eine Vorwegnahme modernster Wissenschaftsprobleme. H.

66. Rintelen, F. J. v., Pessimistische Religionsphilosophie der Gegenwart. Untersuchung zur religionsphilos. Problemstellung bei E. v. Hartmann (XVI u. 227 S.), München 1925, Pfeiffer. *M* 6.— — In glücklicher Ergänzung und Abgrenzung zu dem umfangreichen Werke von Steffes über Hartmanns Religionsphilosophie, das sich eng an den systematischen Aufbau der Werke Hartmanns anschließt, will die vorliegende verdienstvolle Erstlingsschrift in freierem Abstande die spezifisch religiösen Gedanken aus Hartmanns System herausschälen, in ihrem inneren Zusammenhang darlegen und sie organisch in den Werdegang der Geschichte einbauen. Zugleich stellt v. R. den Hartmannschen Lehren von der Erkennbarkeit des Religiösen, vom Wesen der unbewußten unpersönlichen Gottheit, von Erlösung und Leiden usw. die entsprechenden theistischen und christlichen Lehren gegenüber, wobei er die Überlegenheit des christlich-theistischen Standpunktes zeigt, vor allem in der Lebens- und Kulturphilosophie, wo Hartmann das Individuum zu einem bloßen Durchgangspunkt des ideellen Weltprozesses macht. — Bei dem Einfluß, den Hartmanns Gedanken und Konstruktionen auf die mannigfachen Strömungen monistischer Religionsphilosophie ausgeübt haben, gewährt das Werk tatsächlich, wie der Obertitel verspricht, einen tieferen Einblick in die religionsphilosophische Ideenwelt der Gegenwart und wird daher auf manche klärend und stärkend wirken. H.

67. Brentano, Franz, Die vier Phasen der Philosophie und ihr augenblicklicher Stand. Nebst Abhandlungen über Plotinus usw. Herausgegeben von O. Kraus [= Philosophische Bibliothek Bd 195] (XVIII u. 169 S.), Leipzig 1926, Meiner. *M* 4.50. — Auch der vorliegende Band der „Gesammelten philosophischen Schriften Franz Brentanos", deren Herausgabe sich seine Schüler O. Kraus und A. Kastil mit großer Hingebung widmen, bringt aus dem Nachlasse des Meisters mehrere wertvolle unveröffentlichte Abhandlungen, vor allem seine Diktate über Kants Kritik der Gottesbeweise (1911/12), in denen der erblindete Denker in überaus gedrängter Form Kants Kritik als unberechtigt zurückweist. Eine ausführlichere Begründung dieser Gedanken werden die „Metaphysischen Vorlesungen B.s über das Dasein Gottes" bringen, deren Ausgabe Kastil aus dem Nachlaß vorbereitet. Der ebenfalls unveröffentlichte Vortrag „Was für ein Philosoph manchmal Epoche macht" (1876), der Form nach eine Kritik der Lehre Plotins, zielt mit jedem Worte auf Hegel und dessen Spekulationen. Außerdem enthält der Band vier Schriften B.s, die zwar veröffentlicht sind, aber an schwer zugänglichen Stellen, nämlich die Polemik gegen seinen einstigen Schüler Hertling „Über voraussetzungslose Forschung" in den „Münchener Neuesten Nachrichten" (1901); ferner seine Würdigung des hl. Thomas von Aquin (1908 in der Wiener „Neuen Freien Presse"); sodann die Frühschrift aus seiner katholisch-gläubigen Zeit „August Comte und die positive Philosophie" (erschienen 1869 im „Chilianeum"), in der er die Phasenlehre Comtes darstellt und zu seiner eigenen Phasenlehre in Beziehung setzt; endlich seine geschichtsphilosophische Untersuchung „Die vier Phasen der Philosophie und ihr augenblicklicher Stand", die bei ihrem Erscheinen 1895 großes Aufsehen und lebhaften Widerspruch erregte, besonders deshalb, weil Br. das Stadium der deutschen Philosophie von Kant bis Hegel darin als „das äußerste des Verfalles" kennzeichnet. — Einige Schönheitsfehler der Ausgabe: die Anmerkungen zum letzten Teil, auf die im Text verwiesen wird, sind am Schlusse des Buches ausgelassen worden; der fünfte Teil, „Schopenhauer", über den man in der Einleitung des Herausgebers nähere Angaben vermißt (z. B. ob unveröffentlicht? ob Skizze, Vorlesungs-

diktat?), wird im Inhaltsverzeichnis vorne in das Jahr 1911/12, dagegen auf dem Sondertitel in das Jahr 1915 verlegt. H.

68. Wentscher, Else, Deutsche Einflüsse in der neuen englischen Philosophie: AnnPhPhKrit 5 (1925) 135—139. — W. weist den bisher nicht beachteten Einfluß des deutschen Idealismus, besonders Kants und Hegels, auf die beiden ausgesprochen idealistischen Systeme von T. H. Green und F. H. Bradley nach, die in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts sich gegen den überlieferten Empirismus und Utilitarismus der englischen Philosophie langsam durchsetzen. H.

69. Johnson, G., The Revival of Scholastic Philosophy: Princeton Theological Review 24 (1926) 206—224. — Der amerikanische Protestant J. zeichnet mit großer Objektivität und überraschender Sachkenntnis das geschichtliche Werden der Erneuerung der Scholastik und ihre Fortschritte in den einzelnen Ländern, um dann ein getreues Bild vom Gedankensystem des Thomismus zu entwerfen. Beachtenswert ist sein Schlußurteil: Zwar schrecke man zurück vor einem kirchlich garantierten System der Philosophie. „On the other hand it must be confessed that the scholastic system has proved very fertile in its results. It has offered a method of judging the new proposals in science and philosophy, not by way of rejecting them but of testing their worth. In this respect the volume entitled Mélanges Thomistes is interesting reading in that it shows how fresh and lively the Thomist analysis is when applied to present-day problems. The same impression is made by the reading of the pages of the representative neo-scholastic reviews such as the Ciencia Tomista and the Revue Néo-scholastique, in which there is abundant proof that the scholastic philosophy is still able to cope with the questions that agitate present-day thinking" (223). Für den konservativen Protestantismus ergebe sich daraus die Lehre, die Methode dieser scholastischen Erneuerung nachzuahmen, wenn auch nicht ihren Inhalt zu übernehmen. H.

70. Del-Negro, W., Zum modernen Platonismus: AnnPhPhKrit 5 (1925) 140—149. — D.-N. sucht, im Kampfe gegen die platonisierenden Kreise um Husserl und Meinong, das Problem der „entia rationis" nach seiner psychologischen Seite zu klären durch Einführung des „Meinens" als eines vom eigentlichen Vorstellen verschiedenen Denkorganes. H.

71. Hoffmann, P., Riehls Kritizismus und die Probleme der Gegenwart: Kantstud 31 (1926) 330—343. — Die eigentümliche Leistung Riehls liegt in der Herausarbeitung der realistischen Motive der Kantischen Erkenntnistheorie. Auf der einen Seite sucht er das vielfältige und in seinem Sinn nicht ganz deutliche Apriori Kants auf eine klare Linie und einen einzigen Grundgedanken zu reduzieren: auf das Prinzip der identischen Einheit des Bewußtseins, das die allgemeinen Formen der Erkenntnis überhaupt bestimmt; auf der andern Seite betont er die Abhängigkeit aller besondern Erkenntnis vom Realen und ihre Bezogenheit auf dieses. So wird an dem Werke Riehls die wichtige Aufgabe sichtbar: eine grundsätzlich realistische Erkenntnisauffassung zu verbinden mit der Annahme eines Apriorismus überhaupt. Das Problem dieser Verbindung von Apriorismus und Realismus, das bei Riehl ins Zentrum tritt, erscheint aber als einer der Punkte, um den sich auch heute wieder die Bemühungen der Philosophie drehen müssen. — Zur Frage der Realitätserkenntnis betont Riehl mit Kant, daß alles Besondere unserer Erkenntnis niemals a priori ableitbar, sondern stets nur aus Erfahrung, und zwar aus der Einwirkung der wirklichen Dinge auf unsere Sinne zu verstehen sei. Die real bedingten besondern Gegebenheiten müssen in die subjektiven „Formen" des uns möglichen Erlebens eingehen. Fügen sie sich unsern Bewußtseinsformen, so kann die Beschaffenheit des ihnen entsprechenden An-sich-Realen

diesen Formen nicht gänzlich ungleichartig sein. Die Tatsache des Bewußtseins und der Erfahrung beweist also eine gewisse „Konformität" des realen Seins und der subjektiv formalen Bedingungen der Erfahrung. — Das Problem Riehls ist das Problem Kants (vgl. Besprechung Nr. 63), das auch heute noch das bedeutendste Problem ist. Die Lösung, die Riehl gibt, führt aber letztlich zur Annahme einer „harmonia praestabilita", die mit Recht Kant so scharf ablehnt. Eine Lösung des Problems nur durch eine äußere, letztlich subjektive Synthese ist unmöglich und widerspruchsvoll. Hier bricht der Kantsche Kritizismus, wie Riehls Lösungsversuch, in sich innerlich zusammen, und ist darum nicht nur vom Standpunkt der Wahrheitskritik, sondern auch der immanenten Kritik völlig unhaltbar. Sladeczek.

72. Grautoff, C., Heinrich Wölfflins Kategorienlehre: PhMhKantstud 1 (1925) 167—169. — W.s Kategorienlehre verfolgt die gleiche Grundtendenz wie diejenige Kants: zu erkennen und die Erkenntnisse zu ordnen, aber auf entgegengesetzten Wegen. Während Kant seine Tafel der reinen Verstandesbegriffe aus einem gemeinschaftlichen Prinzip ableitet, hat W. seine Grundformen der Anschauung „empirisch aufgerafft". Als Substrat seiner Betrachtungen hat er wie Henri Bergson den immanenten Bildungsprozeß genommen. Wie dieser will er im Gegensatz zu den starren Begriffen alter Schematisierungen „das grenzenlose Fließen" der ewig sich fortbewegenden Wirklichkeit erfassen und den Nerv der „schöpferischen Entwicklung" bloßlegen. — Das Problem der Bewegung läßt sich im Gegensatz zu Heraklit, dem H. Bergson wie W. nahestehen, nur auf dem Wege lösen, den Aristoteles eingeschlagen hat, vor allem im 1. Buche der Physik. Im 4. Buche der Metaphysik zeigt er, wie das Bewegungsproblem im Einklang mit dem Widerspruchsproblem zu lösen ist. Im Zusammenhang damit steht auch seine Lehre von dem Erfassen der Wesenheiten in den Erfahrungstatsachen, die allein eine der Wirklichkeit entsprechende Kategorienlehre ermöglicht. Hier finden sich wenigstens wurzelhaft die Lösungen der von der neueren Philosophie vielfach in Anlehnung an Hegel wieder aufgeworfenen Probleme der „Bewegung" und „Wesenheit". S.

73. Driesch, Hans, Johannes Volkelts Erkenntnislehre und Metaphysik. In: Zwischen Philosophie und Kunst. Johannes Volkelt zum 100. Lehrsemester. Eine Sammelschrift hrsg. von Willy Schuster, Leipzig 1926, Ed. Pfeiffer. *M* 10.— S. 97—108. — Dieser Beitrag der Sammelschrift dürfte für alle, die sich für Scholastik in Vergangenheit und Gegenwart interessieren, besonders beachtenswert sein. Es kommen für Volkelts Erkenntnislehre und Metaphysik vor allem folgende Werke in Frage: 1. Erfahrung und Denken 1886; 2. Die Quellen der menschlichen Gewißheit 1900; 3. Gewißheit und Wahrheit 1918; 4. Das ästhetische Bewußtsein 1920; 5. Die Gefühlsgewißheit 1922; 6. Phänomenologie und Metaphysik der Zeit 1925. Durch eine kurze Inhaltsangabe dieser Werke, besonders von 3 und 6, werden auf wenigen Seiten Volkelts Grundanschauungen gekennzeichnet. Diese stehen von Anfang an der Philosophie der Scholastik nahe, und man kann wohl sagen, daß sie sich ihr im Verlauf der Jahrzehnte mehr und mehr annähern. Am stärksten kommt diese Annäherung in dem letztgenannten Buch, dem metaphysischen Hauptwerk, zum Ausdruck. Hier bekennt sich der greise Philosoph, der in früheren Zeiten dem Hegelschen Pantheismus mit Begeisterung angehangen hat, zur theistischen Metaphysik. Allerdings trägt sein Theismus, meint Driesch, noch gewisse pantheistische Züge. Das zeitliche Sein, das wir in der Erfahrung erkennen, ist von einem zeitlosen Sein „unterbaut". Das letztere ist von geistiger Art. Durch einen Akt dieses Seins ist der Anfang des zeitlichen Geschehens gesetzt. Doch ist das Urwesen schon vor diesem Akt als wesensvollendet zu denken; die zeitliche Welt gehört nicht zur Selbstverwirklichung Gottes, — Gott kann nicht „fertiger" werden. Gerade in diesem Punkte pflichtet Driesch der

Metaphysik Volkelts nicht bei. Sein Bedenken ist dieses: Volkelt entscheidet sich für den Theismus, weil die zeitliche Welt notwendig einen Anfang habe; doch „wäre nicht auch ein Anfang der Zeitlichkeit da, wenn das Urwesen sich in die Zeitwelt verwandelt hätte mit der ihm bleibenden Potenz, sich wieder in Zeitlosigkeit zurückzuverwandeln, wenn es Phasen des wirklichen Wesens gäbe? ... Er sieht aber, so scheint mir, nur die Alternative Theismus oder logischer Pantheismus, aber nicht das Tertium" (S. 107). — Nach den Gedankengängen der „Phänomenologie und Metaphysik der Zeit", so müssen wir gestehen, bleibt dieses Bedenken Drieschs möglich. Es hätte keinen Platz, wenn ein Gedanke, der in der scholastischen Metaphysik von grundlegender Bedeutung ist, in Volkelts Lehren nicht gar zu sehr zurückträte: das zeitliche Sein, welches wir in innerer und äußerer Erfahrung erkennen, ist ein substantiell Wirkliches; indem es, identisch mit sich gleichbleibend, gleichwohl nun so, nun anders ist, d. h. indem es sich wirklich verändert im strengen Sinn des Wortes, ist es in zeitlichem Ablauf, in der Zeit, und bietet unserem Geiste die Zeit erkennbar dar; es ist ein Wirkliches, das aus „Akt" und „Potenz" „zusammengesetzt" ist, und als solches kann es den hinreichenden Grund seines Seins nur in einem andern haben, welches substantiell ist, aber selber nicht aus Akt und Potenz zusammengesetzt, sondern reine Wirklichkeit, Sein ohne Werden, „actus purus" ist. Daß in der Metaphysik Volkelts der Substanzgedanke so zurücktritt, mag wohl seinen Grund in der Erkenntnislehre haben. Hier tritt nämlich Substanz selbst an der Stelle, wo sie in ihrer Wirklichkeit und Erkennbarkeit von entscheidender Wichtigkeit ist, im Selbstbewußtsein, nur wie von ferne hervor. „Es muß unter der Schwelle des Bewußtseins stetig sich Erstreckendes, ununterbrochen sich Fortsetzendes geben, dem die anhebenden und verschwindenden Bewußtseinsvorgänge zugeordnet sind." „Sonst würde man zu der widerlogischen Vorstellung eines absoluten Anhebens und Abreißens kommen" (Gewißheit und Wahrheit, S. 243). Damit ist freilich so etwas wie „Substanz" ausgesprochen; aber es fragt sich: ist dieses bloß ein „unter der Schwelle des Bewußtseins sich Erstreckendes", oder auch in den Bewußtseinsvorgängen selbst Manifestes, das wir an seinem Selbst, wenn auch nur soweit es in seinen Akten aus sich heraustritt, erkennen, das wir nicht bloß deswegen anerkennen, weil die Bewußtseinsvorgänge einem Stetigen „zugeordnet" sein müssen, und wir sonst zu einer widerlogischen Annahme gezwungen würden? Ist uns durch die Erfahrung substantielles, wandelbares und sich wandelndes Sein gegeben, so tut dieses uns ein Sein kund, das von allem Wandelbaren verschieden, selber unwandelbar, „zeitlos" allem Zeitlichen zu Grunde liegt, das, obwohl und weil Ursache allen Werdens, selber nicht „fertiger" werden kann. Claßen.

74. Wernick, Eva, Die Religiosität des Stundenbuches von Rilke. [Studien zur Geistesgeschichte und Kultur, Comenius-Gesellschaft, Bd. 1] (47 S.) Berlin 1926, Gruyter. *M* 2.— — W. untersucht in klarer, schlichter Sprache den religionsphilosophischen Gehalt des „Stundenbuches" des Dichterphilosophen Rainer Maria Rilke, und zwar in drei Teilen: seinen religiös-metaphysischen Unterbau, die religionspsychologische Seite, endlich seine Ethik. Im ersten Teil hebt sie hervor, wie bei aller noch so innigen Zuordnung des Geschöpfes zum Schöpfer im Sinne der augustinischen „Unruhe zu Gott", doch die Transzendenz und Wesensgeschiedenheit Gottes gewahrt und jeglicher Pantheismus oder Panentheismus abgelehnt wird. — Bei dem Einfluß, den der inzwischen am 29. Dezember 1926 verstorbene Dichter noch immer durch sein „Stundenbuch" auf weite Kreise von Suchenden ausübt, verpflichtet die vorliegende Arbeit zu Dank, zumal die Verfasserin verspricht, dieser Skizze (ursprünglich als Vortrag entstanden) in Bälde eine größere Untersuchung über das „Gottesproblem bei Rilke" folgen zu lassen, die auch die übrigen Werke Rilkes einbeziehen und genaue Begründungen für das hier Vorgelegte bieten soll. Hentrich.

75. Somogyi, J., Die Philosophie Ákos Paulers. Ein neues ungarisches philosophisches System: Kantstud 30 (1925) 180—188. — S., ein junger ungarischer Forscher, der in Deutschland Philosophie studiert und in Freiburg i. Br. bei Professor Geyser promoviert hat, will seine Erkenntlichkeit für das Empfangene dadurch abstatten, daß er den bedeutendsten lebenden Philosophen Ungarns uns Deutschen näherbringt: Ákos Pauler, der vor kurzem nach 25jährigen Vorarbeiten sein philosophisches System in einheitlicher Darstellung veröffentlicht hat. S. charakterisiert dieses System als objektiven Idealismus mit betont antipsychologistischer und antisubjektivistischer Tendenz. H.

76. Frank, S., Wesen und Richtlinien der russischen Philosophie: Gral 19 (1924/25) 384—394. — 77. Frank, S., Die russische Philosophie der letzten 15 Jahre: Kantstud 31 (1926) 89—104. — Die russische Philosophie ist seit einem Jahrzehnt — wenigstens äußerlich — in eine große Krise geraten. Seit 1923 erscheinen in Rußland — abgesehen von der marxistisch-materialistischen Literatur — keine philosophischen Schriften mehr; fast alle bedeutenden russischen Philosophen sind von der Sowjetregierung vertrieben. Einer dieser Vertriebenen, der frühere Petersburger Philosophieprofessor F. (zur Zeit Professor an dem russischen wissenschaftlichen Institut in Berlin) referiert in den Kantstudien über die wichtigsten Erscheinungen der russischen Philosophie, nach einzelnen Gebieten verteilt. Trotz Weltkrieg, Bürgerkrieg, kommunistischer Revolution waren die letzten 15 Jahre eine Zeit mächtigen Aufblühens. — In dem Gralartikel sucht F. die Eigenart des russischen Philosophierens uns näherzubringen, den „konkreten Intuitivismus", der auf dem ganz eigentümlichen, das ganze russische Denken durchdringenden Wahrheitsbegriff fußt, der durch das unübersetzbare Wort „Pràwda" ausgedrückt wird. Das Hauptthema ist die Geschichts- und Sozialphilosophie, die aber zugleich religiöse Ethik und Ontologie ist. Von allen westeuropäischen Denkern haben Schelling und Leibniz den größten Einfluß ausgeübt. Im Gegensatz zur westeuropäischen „Ich"-Philosophie ist die russische Weltanschauung eine ausgesprochene „Wir"-Philosophie. H.

## 2. Logik. Erkenntnislehre. Metaphysik

78. Schestow, L., Potestas clavium oder die Schlüsselgewalt (495 S.). München 1926, Verlag der Nietzsche-Gesellschaft. *M* 9.— — Das Werk ist nicht, wie der Titel nahelegt, eine dogmatische, apologetische oder polemische Abhandlung über die Schlüsselgewalt Petri, sondern die von Sch. leidenschaftlich bekämpfte „Potestas clavium" ist die Überzeugung aller Denker von der Allgemeingültigkeit der Wahrheit: „Jeder Mensch meint, daß seine Wahrheit die wahre sei und daß seine Schlüssel die echten seien.... Sokrates und die Katholiken sprechen hiervon ... ungefähr in den gleichen phantastischen Ausdrücken" (68). — Der Russe Leo Sch., ein in sprachlicher Form und gedanklichem Inhalt stark von Nietzsche beeinflußter, philosophischer Schriftsteller ist in den letzten Jahren durch Übersetzungen seiner philosophisch-kritischen Werke „Tolstoj und Nietzsche" (1923); „Dostojewski und Nietzsche" (1924) usw. auch in Deutschland bekannt geworden. Seit 1925 zeichnet er auch als Mitherausgeber des deutschen „Jahrbuches der Nietzsche-Gesellschaft". — Das vorliegende Werk, das bereits 1920 in russischer Sprache erschien, ist eine Aphorismensammlung mit dem in immer neuen, oft recht bizarren Formen abgewandelten Thema: Die Überzeugung der Allgemeingültigkeit der Wahrheit, der Glaube an das Rational-Logische im Geistesleben, der von Thales und Sokrates bis heute vorherrsche, sei ein fortgesetzter geistiger Sündenfall, ein Abfall von der geistigen Freiheit, die in einer mutigen Bejahung der absoluten Irrationalität des Lebens bestehe. Hentrich.

79. Pichler, H., Vom Wesen der Erkenntnis (82 S.). Erfurt 1926, K. Stenger. *M* 2.75. — P. ist ein gemäßigter, aber folgerichtiger Konzeptualist. Infolgedessen besitzen nach ihm die apriorischen Urteile keineswegs eine zureichende Begründung. Der Satz vom ausgeschlossenen Dritten läßt Ausnahmen zu (19). Diesen Folgerungen entgeht auch nicht, wie P. treffend zeigt, der Rationalismus, der in Leibniz seinen Hauptvertreter hat (60 ff.). Kants Transzendentalphilosophie gibt auch keine Lösung. „Nähme man Kants Auffassung an, daß die gegebene Wirklichkeit formlos, wesenlos ist, dann würde die Kritik der reinen Vernunft in der Anerkennung bestehen, daß die Vernunft über jede Kritik erhaben ist und zu jeder Willkür Macht besitzt. Das Gegebene ist ja zu absoluter Ohnmacht verurteilt und ihr ausgeliefert worden" (75 f.). „In der Wirklichkeit dagegen ist Form und Stoff etwas Relatives: jeder höheren Form steht geformter, mehr oder minder eigensinniger Stoffgehalt gegenüber" (76). Zu einer absolut sicheren Erkenntnis, zu einer absoluten Lösung kommt P. nicht — und kann auch folgerichtig von seinem konzeptualistischen Standpunkte aus nicht kommen. Das letzte Kapitel trägt dementsprechend die Überschrift: „Das Unergründliche". Seinen Inhalt faßt P. in die Worte zusammen: „Wer der Menschheit einen tieferen Sinn schenkte, brachte ihr stets auch einen neuen Widersinn. Vielleicht gelangt die Menschheit über ihre Sinnwidrigkeiten hinaus. Vielleicht ist sie eine Mißgeburt, die keine Auferstehung findet." So klingt Pichlers Konzeptualismus im Zweifel, im Skeptizismus aus, wie ja folgerichtig jeder Konzeptualismus im absoluten Zweifel ausklingen muß. Sladeczek.

80. Merck, S., Dialektisches Denken in der Philosophie der Gegenwart. Logos 15 (1926) 21—46. — Die Strömungen, dialektische Methode (nicht im Sinne der Scholastik, sondern der Philosophie Hegels) in der Philosophie der Gegenwart zu erneuern, werden von mehreren Quellen aus gespeist. M. zählt einige auf. 1. Neukantischer Kritizismus stößt überall bei seiner Durchführung auf die Probleme der Dialektik. Zu erwähnen wäre hier vor allem Thomas Coke, Theorie der Dialektik (1923). „Die ganze Dialektik bewegt sich immer im Relativen, zertört immer von neuem den Anschein der Absolutheit und strebt dadurch ewig dem Absoluten zu" (349). 2. Diejenige neuzeitliche Richtung, die alle Psychologie als Denkpsychologie auffaßt, muß in radikaler Überwindung des Psychologismus von vornherein eine dialektische Grundeinstellung vermuten lassen: R. Hönigswald, Grundlagen der Denkpsychologie (1924). 3. Auch die spekulative Dialektik selbst hat ihre Erneuerung gefunden. In vorderster Reihe steht hier R. Kroners Werk, Von Kant bis Hegel (1921/24). Vgl. Logos 13 (1924) 90 ff. 4. Nicht von der formalen Seite des dialektischen Problems, sondern von einer ganz bestimmten inhaltlichen Seite, nämlich von einer Philosophie des Marxismus nimmt seinen Ausgang G. Lukács, Geschichte und Klassenbewußtsein, 1923. Er vertritt aber einen sublimen Dogmatismus. — Das Hauptproblem der Dialektik ist: Wie ist Absolutes und Kontingentes gleichzeitig möglich? Da jeder Lösungsversuch rein dialektischer Methode zur Leugnung des Widerspruchsprinzips führt, hebt sich jede Dialektik im Sinne Hegels notwendig selbst auf. Vgl. oben S. 1 ff. S.

81. Müller, A., Die große Synthese: Festgabe Adolf Dyroff (Bonn 1926, Röhrscheid) 1—31. — Synthese in der Philosophie als Ganzem bedeutet, den Zusammenhang der verschiedenen Wirklichkeitsbereiche aufweisen. Als Wirklichkeitsbereiche unterscheidet M. 1. die sinnlichen, 2. die übersinnlichen, 3. die idealen (vor allem die mathematischen), 4. die geltenden Gegenstände, insbesondere die ethischen, ästhetischen und religiösen Werte. Nach ihm erschaut der Verstand die idealen und geltenden Gegenstände unmittelbar, wobei die Beziehung zur Erfahrungserkenntnis nur eine ganz lose und äußere ist. — Dies wiederspricht der Lehre vom Erfassen

der absolut betrachteten Wesenheiten in und mit den Erfahrungsgegebenheiten (vgl. Schol 1 [1926] 188 ff.), die gerade durch die Ergebnisse der modernen psychologischen Forschung bestätigt wird (s. J. Fröbes S. J., Lehrbuch der experimentellen Psychologie I, 429 ff.. 441 ff.; II, 184 ff., Freiburg 1923). Da M. in keiner Weise die absolut betrachteten Wesenheiten berücksichtigt, kommt er zur scharfen Trennung der Wirklichkeitsbereiche, was folgerichtig den Satz vom ausgeschlossenen Dritten und damit das Widerspruchsprinzip aufheben würde. S.

82. Honecker, M., Die Logik als Bedeutungs- oder Notionslehre (mit besonderer Berücksichtigung des Urteils): Festgabe Adolf Dyroff (Bonn 1926, Röhrscheid) 32—51. — H. unterscheidet Logik als Gegenstands-, Denk- und Notionslehre; er behandelt die Notionen im allgemeinen und die Urteilsnotionen im besondern. Unter Notion versteht er in Anlehnung an Husserl „Bedeutung". Scholastisch ausgedrückt wäre es der (intentionale) Inhalt des sogenannten „inneren Wortes" (verbum mentis, species expressa). Untersucht werden die Notionen nach Sinngliederung (Elementarnotionen, Notionskomplexe), Sinnaufbau (einfacher—zusammengesetzter Sinn), Sinngehalt (Gegenstandswiedergabe-Aktausdruck). — Bei der Logik als Notionslehre besteht die Gefahr, daß man sie allzu losgelöst von der Logik als Gegenstandslehre behandelt. Der Wesenszusammenhang zwischen Notion und Gegenstand wird leicht zu wenig berücksichtigt oder gar übersehen. Das würde zu den unhaltbaren Folgerungen führen, denen die sogenannte rationalistische Philosophie erlegen ist. H. scheint uns diese Gefahr beim Sinnaufbau und Sinngehalt der Urteilsnotion und den sich daraus ergebenden Folgerungen nicht ganz gemieden zu haben. Die Arbeit als Ganzes aber bietet sehr wertvolle Anregungen. S.

83. Behn, S., Über neuere Aufgaben der Erkenntnistheorie. Eine Studie: Festgabe Adolf Dyroff (Bonn 1926, Röhrscheid) 63—78.— Die erkenntnistheoretischen Erörterungen werden meist sehr abstrakt und allgemein gehalten. Zweckentsprechender wäre es, die Forschungen zunächst auf einzelne Gebiete zu beschränken, z. B. Erkenntnislehre der Physik, der Mathematik usw., und hier von konkreten Beispielen auszugehen. B. gibt eine erkenntnistheoretische Probeanalyse des pythagoreischen Lehrsatzes und führt sie mit sicherer Feinheit durch. — Gerade die scholastische Erkenntnistheorie betont seit Thomas von Aquin, daß der Verstand die Wesenheiten in und mit den Erfahrungstatsachen erfaßt. Hier muß jede Erkenntnistheorie ihren Ausgangspunkt nehmen. An einem mathematischen Beispiele läßt sich das verhältnismäßig leichter durchführen als an Beispielen aus andern Gebieten. Die Mathematik hat es an sich mit konkreten, nicht mit abstrakten Wesenheiten zu tun, wie sie Thomas an dem Beispiel Mensch (homo)-Menschsein (humanitas) in ihrem Wechselverhältnis treffend zeichnet (De ente et essentia, c. 2 3). In den abstrakten Wesenheiten (freilich mit ihren Beziehungen zu den Einzeldingen) wurzelt aber die unbedingte Gültigkeit der Axiome als Seinsgesetze und damit die Metaphysik, was B. Seite 65 wohl verkennt. Diese Axiome bilden aber die Grundlage aller Wissenschaften, auch der Mathematik und der Induktionsmethoden, mit denen die Naturwissenschaften zur Erkenntnis der spezifischen Naturwesenheiten kommen. B.s Ideal erkenntnistheoretischer Forschung müßte also doch modifiziert werden und ist, wenn auch vielleicht nicht der Form nach, so doch sachlich in idealerer Weise bei den großen Scholastikern der Vorzeit verwirklicht. S.

84. Söhngen, G., Die Synthese im thomistischen Wahrheitsbegriff und ihre Gegenwartsbedeutung: Festgabe Adolf Dyroff (Bonn 1926, Röhrscheid) 126—143. — S. zeigt in treffend durchgeführter Analyse von De verit. q. 1: 1. Der Wahrheits*grund* ist nicht das Subjekt, sondern der Gegenstand der Erkenntnis, wodurch sich Thomas von jedem Subjektivis-

mus und Psychologismus unterscheidet. 2. Die Wahrheit in ihrem wirklichen Dasein ist vom Intellekt, vom Subjekt getragen. Hier stellt S. die thomistische Wahrheitsauffassung der logizistischen Husserls, aber auch der Wahrheitsauffassung Augustins gegenüber und gibt Thomas vor Augustinus den Vorzug. — Unseres Erachtens liegt mehr eine verschiedene Auffassungsweise desselben Verhältnisses vor, der adaequatio rei et intellectus, wie Thomas die Wahrheit a. 1 definiert. Augustin nennt dieses Verhältnis vom Gegenstand aus betrachtet, Thomas dasselbe vom Subjekt aus gesehen, Wahrheit. Diese verschiedene Betrachtungsweise ist freilich in einem sachlichen Unterschiede begründet, aus dem Thomas erst in der S. th. alle Folgerungen gezogen hat. Es handelt sich hier um die Frage, wie sich Erkennen und Streben wesensmäßig zu ihrem Objekt verhalten. Thomas folgt hierin, wie er es q. 1, a. 2 klar sagt, ganz Aristoteles: Motus cognitivae virtutis terminatur ad animam, motus appetitivae virtutis terminatur ad res (3 de anima c. 10 11; vgl. lect. 15 16). Daraus ergibt sich: bonum et malum sunt in rebus, verum et falsum sunt in mente (6 Metaph. c. 4; vgl. lect. 4). Aristoteles kommt zu dieser Ansicht aus metaphysischen Gründen, die nicht allen widerspruchsfrei erscheinen. Sie hängen letztlich zusammen mit der Lehre von der Einheit der intentionalen Form (vgl. Schol 1 [1926] 203). Bei Augustin, der von einer phänomenologischen und psychologischen Analyse des Erkennens und Liebens ausgeht, ist das Verhältnis zwischen Erkennen und Objekt ein ganz analoges zum Verhältnis zwischen Lieben und Objekt. Seine Auffassung wird durch die Ergebnisse der neueren Forschungen bestätigt, wenn auch vielleicht die Betrachtung der Wahrheit vom Subjekt aus gesehen bei Augustin zu stark zurücktritt. S.

85. Höffding, Harald, Erkenntnistheorie und Lebensauffassung. (101 S.) Leipzig 1926, Reisland. *M* 4.20. — In allgemein verständlicher Form legt in diesem Büchlein der Kopenhagener Philosoph seine Ansichten über Erkenntnistheorie, Organismus, Persönlichkeit, Lebensanschauung, Weltanschauung, Religion und Lebenspoesie weiteren Kreisen dar. Die weltanschaulichen Gedanken, die sich in den früheren Werken (Geschichte der neueren Philosophie, Psychologie, Religionsphilosophie, Spinozas Ethika, Der menschliche Gedanke, Der Begriff der Analogie, Der Totalitätsbegriff, Der Relationsbegriff, Der Begriff des Wollens, Humor als Lebensgefühl usw.) weit ausgebreitet finden, sind hier kurz und klar zur Einheit zusammengefaßt. Von Kapitel zu Kapitel bewegt sich die Betrachtung in stets weiter ausgreifenden Kreisen. Kennzeichnend für den Standpunkt des Verfassers ist es, daß nicht in der Weltanschauung (Metaphysik, Kosmologie), auch nicht in der Religion, sondern in der Lebenspoesie das Letzte, Umfassendste gesehen wird. Claßen.

86. M. Schlick, Erleben, Erkennen, Metaphysik: Kantstud 31 (1926) 146—159. — Etwas „erleben" heißt, es als Bewußtseinsinhalt haben. Es ist nicht mitteilbar. Da nichts Inhaltliches aus der ungeheuren Mannigfaltigkeit unserer Erlebnisse zum Gegenstand einer Aussage gemacht werden kann, so läßt sich mit irgend welchen Aussagen kein anderer Sinn verbinden als der, daß sie „rein formale Beziehungen" ausdrücken. Durch sie ist das „Erkennen" in seiner Eigenart bestimmt. Seinem Wesen nach ist es Erkenntnis von „rein formalen Beziehungen" und nichts anderes. Metaphysik ist „intuitive Erkenntnis" des Transzendenten. Die metaphysische Intuition ist „Erleben". „Erleben" ist aber kein „Erkennen". Strebte der Metaphysiker nur nach Erleben, so wäre sein Verlangen erfüllbar, nämlich durch Dichtung und Kunst und durch das Leben selber, die durch ihre Erregungen den Reichtum der Bewußtseinsinhalte, des Immanenten, vermehren. Indem er aber das Transzendente erleben will, verwechselt er Leben und Erkennen und jagt, durch Widerspruch benebelt,

leeren Schatten nach. — Die Grundvoraussetzung der Ausführungen Sch.s, die Lehre von den „rein formalen Beziehungen" ist widerspruchsvoll. Beziehungen, völlig losgelöst von den Fundamenten, den Inhalten, sind in sich ein Widerspruch und durchaus sinnlos. Es wären eben Beziehungen zwischen nichts. Freilich genügen irgendwie allgemeingültige Inhalte, und diese haben eine objektive Gültigkeit. Dementsprechend sind auch die andern Ausführungen Sch.s unhaltbar und in sich widerspruchsvoll. Ohne transzendentgültige metaphysische Erkenntnis wäre nicht einmal ein sicheres Erfassen der unmittelbaren Bewußtseinstatsachen und in diesem Sinne „ein Erleben" möglich. Vgl. oben S. 1 ff. Sladeczek.

87. Weinhandl, F., Person, Weltbild und Deutung (V u. 106 S.), Erfurt 1926, K. Stenger. *M* 4.50. — In Form einzelner, in sich geschlossener Vorträge behandelt W. einige philosophische Kern- und Grundfragen. Im ersten Vortrag „Deutung und Gestalt" sagt er: „Alle apriorischen und kategorialen Strukturen sind zwar nicht bloße Denk-, sondern auch echte Seinsformen. Gleichwohl kann man ihr identisches Vorhandensein und Wiederkehren in der transzendenten, vom menschlichen Bewußtsein unabhängigen Region aus ihrem Notwendigkeitscharakter nicht mit Notwendigkeit folgern." Sie sind nach N. Hartmann (Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis[2] 1925) „nur hypothetische Repräsentationen der nicht definierbaren und im Kern auch niemals faßbaren kategorialen Wesenheiten". Dementsprechend erklärt W. im zweiten Vortrage die „Sinndeutung des Lebens" nach ihrer formalen Seite. Sie ist nicht als eine ausschließliche Angelegenheit der mehr oder minder „systematisch aufgebauten Weltanschauungen" zu betrachten. Weltanschauung, Metaphysik, Religion und Kunst, letztlich alle Wissenschaften dienen ihr. Diese Auffassung macht sich vor allem in dem letzten Vortrage geltend: „Dichtung und Metaphysik". Hier wird auf die Quelle werthafter Sinndeutungen hingewiesen: „die Persönlichkeit". Sie ist der Hauptgegenstand der übrigen Vorträge, vor allem des dritten: „Vom Erbe des deutschen Idealismus". Unter dieser „Selbstoffenbarung des deutschen Geistes" versteht W. jene historische Bewegung, die ungefähr mit Herder beginnend, mit Hegel, bzw. Wilhelm v. Humboldt endigend, in Kant und Goethe gipfelt. Idealismus überhaupt ist jene Betrachtungsweise, die alles als Phänomen auffaßt, ohne vorerst ausmachen zu wollen oder vielleicht auch nur zu können, ob und was es sonst und außerdem noch ist. Dem „deutschen" Idealismus ist eigen die idealistische Auffassung der „Person", und zwar so, wie wir sie als wollendes Wesen, als Quell- und Ursprungspunkt von Aktivität ins Auge fassen. „Wille" ist aber der autonome Mensch im Sinne Kants. Von hier aus sind auch die anderen Vorträge verständlich: „Das Führerproblem auf der Grundlage des deutschen Idealismus", „Die weltanschaulichen Grundlagen der Volksbildungsarbeit", „Person und Schicksal", „Das Leben aus der Mitte". — W.s Auffassung krankt wie jede phänomenologische Philosophie daran, daß sie sich den Weg zu einer wahren Metaphysik verschließt. Nur auf die Phänomenologie als Methode gegründet — der deutsche Idealismus ist ihr hierin ähnlich — kann sie unmöglich das Formalobjekt des menschlichen Intellektes „die absolut betrachteten Wesenheiten in den Erfahrungsgegebenheiten" aufdecken, und damit unmöglich das Transzendent-Notwendige (Metaphysisch-Notwendige) erfassen. An die Stelle der Metaphysik tritt mehr oder minder große Deutungswillkür. Aus dieser subjektivistischen Einstellung ist es verständlich, daß W. mit dem deutschen Idealismus die Deutungshauptquelle in der „Persönlichkeit" findet (vgl. Edith Landmann, Die Transzendenz des Erkennens. Berlin 1923.) Ist W.s Grundansicht der Fichtes ähnlich (vgl. S. 58 67), so führt doch diese idealistische Weltauffassung folgerichtig zur Philosophie Nietzsches. Nicht im deutschen Geiste hat sie ihren Ursprung — sie ist vielmehr eine Fortentwicklung jener neuzeitlichen Geistesrichtung, die ihre Quellen in

der individualistischen, egozentrischen Renaissancekultur hat. Enden muß sie folgerichtig in der egozentrischen Lebensphilosophie Nietzsches und zuletzt mit dessen Lehre „von der ewigen Wiederkunft", in stolz resignierender Verzweiflung. S.

88. Jansen, B., Die Bedeutung der Scholastik für die Metaphysik: PhMhKantstud 2 (1926) 94—108. — Die erste Bedeutung der Scholastik liegt in ihrer Methode. Sie zeichnet sich durch Einfachheit und Klarheit, Sicherheit und Folgerichtigkeit, Lebenswirklichkeit und Allseitigkeit, Verbindung von Konservatismus und Fortschritt, von Maßhaltung und Reichhaltigkeit aus. Richten wir unseren Blick auf das Inhaltliche und Sachliche der scholastischen Metaphysik, so ergibt sich zunächst das Bedeutsame, daß die Metaphysik die alle anderen philosophischen und nichtphilosophischen Wissenschaften fundierende Grundwissenschaft ist. In die allgemeine Ontologie werden die Einzelausführungen der besonderen oder angewandten Seinslehre harmonisch eingebaut. Darin liegt der Vorzug der scholastischen Metaphysik. Dazu kommt ihr Universalismus. Dieser ist, sobald wir ihn konkret und verwirklicht fassen, nur möglich als realistischer Idealismus. Nirgends nun im Verlauf des menschlichen Gedankens haben Idealismus und Realismus einen so lebenswahren, entwicklungskräftigen und dauernden Bund geschlossen wie in der Scholastik. Vgl. B. Jansen S. J., Wege der Weltweisheit (Freiburg i. Br. 1924). S.

89. v. Liechtenstein, Chr., Versuch einer Lösung des Substanzproblems auf Grund der Gestalttheorie: AnnPhPhKrit 5 (1925) 121—128. — Gestalt ist ein Ding, welches aus mehreren Teilen besteht, aber doch etwas wesentlich anderes ist als lediglich die Summe seiner Teile, z. B. eine Melodie, die aus mehreren Tönen besteht, ein Molekül, das aus mehreren Atomen besteht, die selbst wieder Gestalten niederer Ordnung sind, da sie aus Kern und Elektronen zusammengesetzt sind. So bilden Gestalten wieder eine Gestalt höherer Ordnung, bis wir zur Gesamtgestalt der Welt kommen. Diese ist denn auch selbständige Substanz im Gegensatz zu den Gestalten niederer Ordnung. — Eine positive Erklärung gibt L. ebensowenig von der Gestalt wie von der Substanz. Die Gestalten unteilbarer Einheiten erklärt er auch nicht, und doch würde sich hier ein Weg eröffnen, dem Substanzproblem näher zu kommen. In den angeführten Beispielen handelt es sich gar nicht um Substanzen (entia per se), sondern um Einheiten, die aus realen Beziehungen selbständiger Substanzen zueinander entspringen. So tragen die Ausführungen nichts zur Klärung des Substanzproblems bei. Dagegen zeigen sie, wie die neuere Gestalttheorie überhaupt, daß eine atomistische Auffassung der Welt als bloßer Summe atomistischer Einheiten unmöglich ist. S.

90. Fries, C., Gestalttheorie und Erkenntnislehre: AnnPhPhKrit 5 (1925) 209—212. — Die Erscheinungswelt, zu der die Erkenntniskritiker uns wie zu einer minderwertigen Sphäre willig den Zugang zu gönnen pflegen, erweist sich als durchaus keine „rudis indigestaque moles", sondern als einen durch ein Netz von Bezogenheiten wohlgegliederten Organismus. Wo aber ein solcher, muß auch ein Organisierendes vorhanden sein, ob wir es nun Wille oder Bewußtsein oder Energie oder anders nennen. Wir haben also auch hier ein System, dessen Eigenschaften nicht von den Teilen allein her begreifbar sind, sondern das als Gestalt im Sinne Wertheimers und Köhlers anzusprechen wäre. Die Gestalthaftigkeit, das Gestaltetsein ist ein Novum in der Erscheinungswelt und ragt wie ein Meteorit aus einer weiteren Sphäre in die Enge unserer Erkenntnis hinein. Von hier aus eröffnen sich dann Wege zu einer approximativen Lösung des Problems der absoluten Erkenntnis und des Dinges an sich. — Daß jeder Organismus ein Organisierendes als Grund der Organisation fordert, setzt die absolute Gültigkeit des Satzes vom hinreichenden Grunde voraus. Wenn also dieser als „absolute Erkenntnis" auf Grund der Gestalttheorie

approximativ erst ermittelt werden soll, haben wir einen wirklichen Zirkelschluß. Das Erkenntnisproblem läßt sich eben nicht lösen ohne absolut gültige metaphysische Grundgesetze, die auf Wesenserkenntnis beruhen. Nur unter dieser Voraussetzung kann eine gemäßigte Gestalttheorie der Lösung des Erkenntnisproblems dienlich sein. S.

91. Wach, Joachim, Das Verstehen. Grundzüge einer Geschichte der hermeneutischen Theorie im 19. Jahrhundert. I. Die großen Systeme (VIII u. 266 S.), Tübingen 1926, Mohr. *M* 10.50. — Das Werk scheint hervorgegangen zu sein aus den Vorarbeiten, die der Verfasser für seine vor zwei Jahren veröffentlichte „Religionswissenschaft. Prolegomena zu ihrer wissenschaftlichen Grundlegung" (1924) geleistet hat. W. will die Theorien vorlegen, die im Laufe des 19. Jahrhunderts über das Verstehen aufgestellt wurden und die namentlich das wissenschaftliche Verstehen auf geschichtlichem Gebiete zu immer feinerer Kunstfertigkeit ausgebildet haben. Mit großer Sachkenntnis behandelt er in diesem ersten Band die hermeneutischen Lehren von Fr. Ast, Fr. Aug. Wolf, dessen Schüler Schleiermacher, dem großen Systematiker Boeckh und W. von Humboldt. Die Aufgabe der Hermeneutik bezeichnet er also mit den Worten von W. Dilthey: „Aufgenommen in den Zusammenhang von Erkenntnistheorie, Logik und Methodenlehre der Geisteswissenschaften, wird die Theorie der Hermeneutik ein wichtiges Verbindungsglied zwischen der Philosophie und den geschichtlichen Wissenschaften, ein Hauptbestandteil der Grundlegung der Geisteswissenschaften sein." Feder.

92. Breysig, Kurt, Vom geschichtlichen Werden. II. Die Macht des Gedankens in der Geschichte in Auseinandersetzung mit Marx und Hegel (XXVIII u. 622 S.), Stuttgart 1926, Cotta. *M* 15.— Das auf drei Bände berechnete Werk B.s hat letztlich den Ausbau des philosophischen Lehrgebäudes einer allgemeinen Geschichtswissenschaft im Auge, soll aber vorläufig in allen seinen Teilen „doch nur die allgemeine Einleitung zu einer Geschichtslehre bedeuten" (II, IX). Während der erste Band „Persönlichkeit und Entwicklung" (308 S.) von den persönlichen Quellen des geschichtlichen Geschehens handelt, von den schöpferischen Einzelpersönlichkeiten und den eigentlichen Trägern des Geschehens, den Gemeinschaften, beschäftigt sich der zweite Band mit den Formen des geschichtlichen Werdens, „die in ihrem äußeren Gepräge und, sei es wirklich, sei es scheinbar, auch in ihrem inneren Gefüge von Sachzusammenhängen bestimmt sind" (ebd. S. V). Aus der Eigenart der geistigen Einstellung B.s ergab sich, daß sich ihm in die Mitte des Blickfeldes neben Marx' Geschichtslehre die Hegels schob. Der dritte Band, der in Vorbereitung ist und den Titel „Die Bahnbestimmtheit der Geschichte" führen wird, soll die Lehre „vom Bahnenbau und die Regelmäßigkeit der Geschichte" zum Gegenstand haben. Welche Stellung B. zum Christentum einnimmt, mag eine Stelle über Christus als „Herrscher" und „Despot" zeigen: „uns Kindern eines spätern, befriedeten Stufenalters erscheint noch auffälliger der Hang zu herrischer, gewalttätiger, grausamer Feindesverfolgung, den alle Vorstellungen, die Jesus vom Jüngsten Gerichte hegte und verkündete, hüllenlos blicken lassen" (567). „Die Strafe des ewigen Feuers ... offenbart eine Kraft herrischen Hasses und eine Leidenschaft grausamer Rachsucht, die allen Geist despotischster Gewaltherrschaft atmet" (ebd.). F.

93. Thyssen, Joh., Die Einmaligkeit der Geschichte. Eine geschichtslogische Untersuchung. 8° (VIII u. 259 S.), Bonn 1924, Friedr. Cohn. *M* 6.50. — Th. will, wie auch Rickert, die Geschichtswissenschaft von der Naturwissenschaft unter dem großen Gegensatz des Allgemeinen und Besonderen scheiden. Während aber Rickert die inhaltliche Einzigartigkeit der historischen Objekte (ihre qualitative Individualität) zum Kennzeichen der in der Geschichtswissenschaft dargestellten Objekte macht, stellt Th.

im Gegensatz zu Rickert die Zeiteinmaligkeit als Kennzeichen der Geschichte fest. Sodann will er zeigen, daß die Forderung der Inhaltseinzigartigkeit auch nicht aus dem zweiten von Rickert aufgestellten Grundelement, dem der „Wertbeziehung" historischer Objekte, erhoben werden kann. Th. prägt Rickert gegenüber den Ausdruck des „qualifizierten Werdens, qualifiziert hinsichtlich des absoluten Gegensatzes der gelebten und nicht gelebten Momente und hinsichtlich jener Durchdringung mit dem Inhaltlichen, bei der dieses durchaus im Vordergrund des historischen Bewußtseins stehen bleiben kann" (24). Seiner Theorie gemäß, nach der er die eigentliche Verankerung des historisch Einmaligen in der Raum-Zeitstelle erblickt, muß er seine Qualitätsbetrachtung aber schließlich auf Raum und Zeit als die alleinigen Individuationsprinzipien des Geschichtlichen zurückführen. F.

94. Jakoby, Günther, Allgemeine Ontologie der Wirklichkeit. Erster Band. 8° (576 S.), Halle 1925, Max Niemeyer. *M* 11.— — Wer in dieser „allgemeinen Ontologie" etwa eine Lehre von allem Seienden überhaupt sucht, oder der Meinung ist, hier werde von dem die Rede sein, was als „Wirklichkeit" (= Dasein) die Ergänzung von Wesenheit (= Sosein) oder das Gegenteil von bloßer Möglichkeit ist, der wird nicht finden, was er sucht. Nur den Begriff der konkreten, uns durch die Erfahrung gegebenen, in Innen- und Außenwelt sich aufteilenden Wirklichkeit will sie verdeutlichen. Die Strukturverhältnisse dieser Wirklichkeit gilt es im Hinblick auf unser Wahrnehmen, wodurch wir mit ihr in Fühlung stehen, auseinanderzusetzen, — das ist die gesuchte Ontologie. Dabei stellt sich heraus, daß das, was wir Wirklichkeit (im angedeuteten Sinne) nennen, ein kompliziertes Gebilde ist, das sich aus verschiedenen Systemen, die in verschiedenartigen Beziehungen zueinander stehen, zusammensetzt. Der erste Strukturunterschied ist durch den Gegensatz Innenwelt—Außenwelt gegeben. Zuerst wird „der immanenzontologische Begriff der Außenwelt" untersucht, sodann „die ontologische Struktur der immanenten Außenwirklichkeit". Darauf wendet sich die Untersuchung der „Immanenzontologie des Bewußtseins" zu, um dann zu der Hauptfrage, der „immanenzontologischen Überschneidung des Bewußtseins mit der Außenwelt" zu gelangen, woran sich die Behandlung des „psychophysischen Problems der Immanenzontologie" anschließt. So ergeben sich schließlich „die logischen Grundlagen der Transzendenzontologie". Da es sich als logisch möglich erwiesen hat, den Begriff einer an sich bestehenden, transzendenten Wirklichkeit zu bilden und ihre Systematik wissenschaftlich zu bestimmen, so eröffnet sich der Weg zu einer Transzendenzontologie, die, über die Grenzen der an inneren Widersprüchen leidenden Immanenzontologie hinausgehend, zu einer Systematik der Wirklichkeit gelangt, welche den Bedürfnissen der Fachwissenschaften genügen kann. — In der Erörterung des Ichbegriffs, sowie überhaupt in der Frage nach der „Identität der ontologischen Bestände" wird der Substanzbegriff abgelehnt. Das wesentliche Merkmal, woraufhin ein Bestand der Innen- oder Außenwelt als wirklich anzusprechen ist, wird einzig im Systemzusammenhang gesehen. Claßen.

95. Roland-Gosselin, M. D., De distinctione inter essentiam et esse apud Avicennam et D. Thomam: Xenia Thomistica 3 (1925) 281—288. — Der Beitrag will an einem Beispiel zeigen, wie unberechtigt Duhems bekannter Vorwurf sei, Thomas habe in dieser Frage einfach die Lehre Avicennas abgeschrieben. Tatsächlich wird jedoch der Sprachgebrauch Avicennas und die Bedeutung dieser Frage bei ihm untersucht. Die Lehre des hl. Thomas wird dann kurz gegenübergestellt. Avicenna definiert die essentia so: „Dicemus quod omne quod est essentiam habet, qua est id quod est et qua est eius necessitas et qua est eius esse" (Log. ed. Ven. f. $3^{vb}$). Er unterscheidet das ens necessarium (non causatum) und possibile (contingens). Letzteres kann anfangen zu sein oder von Ewigkeit her

existieren. Im ersteren Fall ist die possibilitas (oder das ens possibile) in der damit real identischen Materie begründet, also zeitlich vor dem esse, während sie im zweiten Fall nur als in den existierenden Dingen wohnend gedacht werden kann, aber ratione prius als das esse ist. Bei Avicenna handelt es sich also um die Frage der Zusammensetzung von essentia und potentia seu possibilitas. Thomas dagegen redet von der Unterscheidung zwischen essentia und esse. — In einem wesentlichen Punkte, der wohl den historischen Schlüssel zur Lösung der Frage bei Thomas bildet, hat R.-G. sich meines Erachtens noch zu viel von der modernen Terminologie leiten lassen. Die hier in Betracht kommende essentia ist nicht das „id quod est", wie er einmal sagt, sondern das „id quo est", und zwar sowohl die spezifische Wesenheit als auch das Dasein, das mit dieser real identisch ist. Wir finden diese Bedeutung oft bei Albert und noch bei Thomas in l. 3 Sent., d. 6, q. 2, a. 1. Avicenna untersucht also die Frage nach dem Unterschied zwischen dem possibile esse alicuius rei und dem esse (einschließlich essentia). Diese Terminologie erklärt uns manches bei Thomas. Das richtige Verständnis wird oft durch einen wesentlichen Unterschied zwischen Thomas und Avicenna erschwert. Bei letzterem sind auch in materiellen Dingen essentia specifica, esse und forma identisch. Thomas dagegen lehnt hier eine volle Identität zwischen essentia specifica und forma ab, da die erstere auch die materia non signata umfaßt. Die reale Identität zwischen forma und esse behält er aber meines Erachtens stets bei. In dieser von der thomistischen Schule nicht beachteten Voraussetzung erkennt man leicht den Grund für die von Thomas in der Erklärung zu „De hebdomadibus" vorgetragenen Lehre, in den materiellen Dingen sei das esse von der essentia real verschieden, analog (nicht gleich) wie Avicenna das esse und die essentia von dem esse possibile (der Materie) real verschieden sein läßt; die mit dem esse real identische Form ist ja inadäquat real verschieden von der essentia, die nach Thomas auch die Materie umfaßt. Ebenfalls versteht man so, weshalb bei den geistigen Wesen die Natur (forma und das mit ihr identische esse) zwar ratione, aber nicht real von dem „id quod est" verschieden sein soll. Die Ähnlichkeit zwischen Thomas und Avicenna ist doch viel größer, als man nach R.-G. denken sollte. Mit dieser Einstellung dürfte man leicht alle von Thomas gebrauchten Ausdrücke auch ohne reale Unterscheidung erklären können, während die Annahme einer solchen zu meines Erachtens unlösbaren Schwierigkeiten führt. — Zu dem immer wieder erhobenen Bedenken, Thomas setze doch die Unterscheidung zwischen esse und quod est auf eine Stufe mit der offensichtlich realen Unterscheidung zwischen Materie und Form, bemerke ich nur, daß Albert der Große ausdrücklich die Zusammensetzung aus quod est und esse auf eine Stufe mit der Zusammensetzung der partes diffinitionis stellt und beide, im Gegensatz zur compositio „secundum rem" aus Materie und Form, zwar wohl eine compositio ex actu et potentia, aber ebenso entschieden auch eine compositio „secundum rationem" nennt (S. th. 2, tr. 1, q. 3, a. 2; vgl. S. de cr. 1, tr. 4, q. 21; in l. 2 Sent., d. 3, a. 4). Trotzdem redet Albert immer wieder davon, daß die Engel sich durch die Zusammensetzung, zwar nicht aus Materie und Form, wohl aber aus quod est und esse von der Einfachheit Gottes unterscheiden. Sollte es da von vornherein unsinnig sein, Thomas im gleichen Sinn zu interpretieren? Pelster.

96. Kesseler, K., Die Wahrheitsfrage in der Religionsphilosophie: ZThK 6 (1925) 245—265. — Wer den Sinnzusammenhang der Religion verstehen will, der muß religiöses Verstehen üben. Zu diesem führt die religionsphänomenologische Methode, die durch drei Bemühungen wesentlich gekennzeichnet ist: 1. Sie nimmt den Ausgangspunkt von der eigenen religiösen Innerlichkeit des Forschers; 2. sie sucht von hier aus in dem geschichtlichen Befunde zwischen Religion und Nichtreligion zu unter-

scheiden; 3. sie arbeitet unter dem Gesichtspunkt des Wahrheitsinteresses. Wie der Phänomenologe aus den Dingen das ihnen zu Grunde liegende Wesen erschaut, so erschaut der Religionsphänomenologe aus der religiösen Erfahrung das ihr zu Grunde liegende Wesen der Religion. — Der rein phänomenologischen Methode ist es unmöglich, das Transzendent-Notwendige (Metaphysisch-Notwendige) zu erfassen und damit eine absolut-gültige Wahrheitserkenntnis zu begründen. Dasselbe gilt vom Erfassen absolut-gültiger Werte (perfectio simplex, bonum absolute spectatum; vgl. Thomas von Aquin, S. th. 1, q. 5, a. 1). Aus beiden Gründen ist der rein phänomenologischen Methode eine wahre Religionsbegründung unmöglich. S. auch oben Nr. 87. Sladeczek.

97. Fahrion, K., Gott, Freiheit, Unsterblichkeit. Kritik der metaphysischen Grundbegriffe (Beiheft 4 zu AnnPhPhKrit). 8° (123 S.), Leipzig 1926, Meiner. *M* 6.— — Es gibt kein von der Wahrnehmung unabhängiges Denken. Von der Wahrnehmung werden dem Bewußtsein die Beziehungen der Gegenstände geliefert. Die Erkenntnistheorie ist eine künstliche Schöpfung. Was man immateriell nennt, der geistige Vorgang, losgetrennt von seinem materiellen Inhalt und dem körperlichem Vorgang im Nervensystem, ist ein abstrakter Begriff, dem fälschlicherweise Realität zugeschrieben wird. Das Problem: „Notwendigkeit — Freiheit", löst sich durch das Bestimmtsein und Sichselbstbestimmen im Handeln. Wie eine Offenbarungsreligion ist auch eine Vernunftreligion unmöglich. Der Begriff des Gottesdienstes ist widerspruchsvoll; aber auch ein Leben im Dienste Gottes ist nicht möglich. Wer das Leben so nimmt, wie es ist, kann auch ohne Religion dem Leben einen befriedigenden Gehalt geben, aber nur durch das Bewußtsein, daß die „Natur hart sei" (vgl. S. 116). — Wegen ihrer Oberflächlichkeit ist die Schrift wissenschaftlich durchaus abzulehnen. S.

98. Kälin, B., Alte und neue Wege zur Gotteserkenntnis: Div Thom(Fr) 4 (1926) 157—171. — Nach Hessen, Augustinus und seine Bedeutung für die Gegenwart (Stuttgart 1924), begegnen wir in der augustinischen Gottesbegründung nicht den gleichen Denkschwierigkeiten wie beim kausalen Gottesbeweis des hl. Thomas und der neuscholastischen Philosophie. Demgegenüber sucht K. zunächst den thomistischen Kausalbeweis kritisch zu rechtfertigen; dann bringt er Schwierigkeiten gegen die Gottesbegründung Augustins vor, die diesen Weg der Gotteserkenntnis als nicht haltbar erscheinen lassen. — Ohne zur Schrift Hessens selbst Stellung zu nehmen, erscheint uns die Ablehnung der Gottesbeweise Augustins durch K. nicht begründet. Sie beruhen unseres Erachtens nicht auf einer einfachen Hypostasierung des logischen Allgemeinbegriffes der Wahrheit, sondern auf der Lehre von den einfachen Vollkommenheitsgraden (perfectiones simplices); denn Augustin betrachtet die Wahrheit im objektiven Sinne als eine absolute Vollkommenheit (perfectio simplex), wenn er auch gerade nicht diesen Ausdruck gebraucht. Dieselbe Lehre liegt aber auch der ganzen thomistischen Gotteslehre zu Grunde, ja sie bildet ihren innersten Kern; denn ohne sie ließe sich Gott als das in sich subsistierende Sein nicht beweisen (S. th. 1, q. 3). Darum erscheint uns die Rechtfertigung des thomistischen Kausalbeweises durch K. nicht ganz ausreichend. Sie bedürfte wohl einer Vertiefung im Sinne des hl. Thomas selbst. Sowohl die thomistischen Gotteswege, die Hessen ablehnt, wie Augustins Gotteswege, die K. ablehnt, führen uns absolut sicher zu Gott. Vgl. Nr. 84. S.

99. Gessner, J., Die Aseität — Problem und Geheimnis. — 100. Sawicki, F., Entgegnung: PhJb 39 (1926) 208—212 u. 213—216. — Gott als die ratio sui im Sinne von S. (vgl. diese Zeitschrift 1 [1926] 466 f., Nr. 312—314) leidet nach G. an den gleichen Schwierigkeiten, wie die causa sui, und der Satz von dem hinreichenden Grunde muß vor Gott

haltmachen. „Gott ist sein eigener Daseinsgrund" besagt als Gedanke: „Der Seiende", „Identität". — S. entgegnet: Daß der Satz von dem hinreichenden Grunde vor Gott haltmachen muß, verstößt gegen die sententia communis. Zwischen dem Wesen Gottes als unendlicher Tätigkeit und seinem Dasein nimmt S. das Verhältnis von Grund und Folge an, was er noch mit dem Hinweis auf das Trinitätsdogma zu stützen sucht. — Doch dieser Hinweis ist unbegründet, da infolge der intertrinitarischen Relationen zwischen Gott Vater und Sohn nicht einmal eine prioritas rationis da ist. Relativa ratione simul sunt. Die Auffassung von G. ist insofern irreführend, als er in Gott offenbar nur materiell „den Seienden", „Identität" sieht. Diese Schwierigkeit löst sich aber insofern, als Gott nicht nur materiell, sondern auch formell „der Seiende", „Identität" ist, so daß vor ihm der Satz vom hinreichenden Grunde nicht haltzumachen braucht; er fließt ja letztlich nur aus der Natur der formellen Identität, sonst würde er sich selbst aufheben (s. oben S. 1 ff.). Nähme man nun in Gott ontisch (nicht bloß rein logisch) das Verhältnis von Grund und Folge an, so würden dieselben Schwierigkeiten folgen wie aus Schells causa sui. Die Lösung liegt eben darin, daß Gott actus purissimus, esse in se subsistens, Jahve ist (vgl. Thomas, S. th. 1, q. 3). S.

## 3. Naturphilosophie. Psychologie

101. Weyl, H., Philosophie der Mathematik und Naturwissenschaft (Handbuch der Philosophie. Hrsg. von A. Baumler und M. Schröter. 4. und 5. Lfg.). 1 Tl.: Mathematik (S. 1—64). *M.* 2.60 — 2. Tl.: Naturwissenschaft (S. 65—162). *M.* 4.— München 1926, R. Oldenbourg. — W. befaßt sich mit grundlegenden und methodologischen Fragen der Mathematik und Naturwissenschaft. Die Axiome als Relationen und die Idee der Isomorphie begründen Geometrie und Arithmetik gleichzeitig; letzte Instanz ist der funktionale Zahlbegriff. Verschiedene Anschauungen, wie z. B. symbolische und intuitive Mathematik, sind gut wiedergegeben, ohne daß Stellung genommen wird. Raum, Zeit, Materie, ihre Kausalität und ihre Gesetze werden eingehend untersucht. W.s bekannte Stellung zum Relativitätsproblem läßt sich auch hier erkennen. Wertvolle geschichtliche Hinweise und solche auf die heutige phänomenologische Logik sind ein Vorzug des nicht gerade leicht geschriebenen Buches. Da die Kenntnis der exakten Wissenschaften mit Recht vorausgesetzt wird, so können auf kurzem Raum viele philosophische Fragen angeschnitten werden; für letztliche Lösungen ist die Zeit heute ja noch nicht gekommen. Zirwes.

102. Munnynck, de M., Le commencement du Monde: DivThom (Fr.) 4 (1926) 33—39. — M. wendet sich gegen den Schol 1 (1926) 469 besprochenen Aufsatz von H. Fleischmann über die Unmöglichkeit einer „successio infinita a parte ante". Er unterscheidet außer dem „infinitum in potentia" (syncategorematicum) das „infinitum in actu" (categorematicum), und dieses hinwiederum in ein „infinitum metaphysicum" (z. B. eine aktuell unendlich große Menge) und „mathematicum" (z. B. die schlechthin unendlich große Menge von Möglichkeiten). Eine aktuell unendlich große Menge repugniert; dagegen läßt sich philosophisch die Unmöglichkeit des „infinitum mathematicum" nicht nachweisen. Ein solches hätten wir aber bei einer „series causarum subordinatarum per accidens". Deswegen läßt sich der zeitliche Anfang der Welt rein philosophisch nicht nachweisen. — Aus den Gründen, die die Unmöglichkeit eines „infinitum metaphysicum" endlicher Wesen dartun, folgt auch die Unmöglichkeit eines „infinitum mathematicum" und damit der Ewigkeit der Welt (vgl. Urráburu, Cosmología 802 ff.). Daß der hl. Thomas von der allgemeinen Ansicht der Väter und großen Theologen (vgl. Petavius, de Deo l. 3., c. 6) abweicht, ist auch aus

psychologischen und historischen Gründen zu verstehen (vgl. hierüber PhJb 35 [1922] 38 ff.). Sladeczek.

103. Breuer, Isaac, Die Welt als Schöpfung und Natur. 8° (128 S.) Frankfurt a. M. 1926, Kauffmann. *M.* 2.50 — In schöner, oft erhabener Sprache der Versuch eines gläubigen Israeliten, Glauben und Wissen zu harmonisieren. Schöpfung und Natur sind Gegensätze. Sie entsprechen dem, was die Philosophen das „Ding an sich" und die „Erscheinungen" nennen. Die Schöpfung ist das Ding an sich, die Natur ist die Welt der Erscheinungen. Ihre Gesetze sind kein Trug, aber sie sind nur Gesetze des allgemeingültigen Zusammenhanges der Erscheinungen, beziehen sich insgesamt nur auf das sabbatliche Kleid, das der nach dem Sechstagewerk der Schöpfung ruhende Gott um die Fülle der Schöpfung gewoben hat. Das Reich der Natur ist das Reich Gottes auf Erden, das Reich der Schöpfung soll sein. Gottes „es soll sein" ist nur bis zum Sechstagewerk durchgeführt. Der Mensch soll es zu Ende führen. Der Sinn des „ungeheuerlichen Rätsels" der „ewigen" Existenz der jüdischen Nation ist, mitten in der Welt der Natur dazustehn als ragender Zeuge des Gottes der Schöpfung. — Mit dem Letzten sind wir gänzlich einverstanden, glauben jedoch durch die christliche Offenbarung genötigt zu sein, damit einen andern und für das Judentum weniger ehrenvollen Sinn zu verbinden. Schmitz.

104. Tummers, Dr. J. H., Het nut van het wijsgeerig denken in wis- en natuurkunde. 8° (23 S.) Nymwegen-Utrecht 1926, Dekker van de Vegt van Leeuwen. — Habilitationsrede des Privatdozenten für Philosophie der Mathematik und Physik an der Universität Nijmwegen. T. zeigt an Einsteins Relativitätstheorie und andern Beispielen, wie eng Philosophie und Mathematik zusammengehören. Sch.

105. Périer, P. M., Hasard et causalité: RevApol 41 (1925/26) 722 bis 735; 42 (1926) 26—32. — Die auf Boethius zurückgehende und von Suarez mißbilligte Ansicht, daß der Zufall nie etwas anderes als ein Faktum bedeute, wird hier so eindringlich und klar vorgetragen, daß man wünschen möchte, P. hätte seinem Thema samt allen einschlägigen Fragen ein ganzes Buch gewidmet. Sch.

106. Hartmann, Leopold, Sind Naturgesetze veränderlich? Eine phänomenologische Untersuchung als Beitrag zur Grundlegung der Naturwissenschaften. 8° (89 S.) Halle 1926, Niemeyer. *M.* 4.— — Unter Naturgesetzen können entweder „die in der Natur selbst bestehenden und ihre Ordnung bestimmenden Beziehungen" oder „unser Wissen von diesen Beziehungen, unsere Versuche sie zu erkennen" verstanden werden. Hier werden sie nur im ersten Sinn genommen, und der Frage nach ihrer Veränderlichkeit sehr ausgedehnte und interessante logische Untersuchungen als „Status quaestionis" vorausgeschickt. I. Grundlagen (4—30). II. Was ist ein Naturgesetz? 1. Regel und Induktion (31—43). 2. Naturgesetz und Kausalität (44—60). 3. Reduktion von empirischer Notwendigkeit (61—70). Die Antwort (71—85) lautet in kurzer Zusammenfassung: „Naturgesetze sind unveränderlich. Aber wir kennen möglicherweise noch kein einziges. Was wir kennen, sind vermutlich nur die daraus abgeleiteten Zusammenhänge. Deren Unveränderlichkeit anzunehmen, ist unbegründet. Wenn wir also diese Zusammenhänge, da eventuell sie allein uns zugänglich sind, als Naturgesetze bezeichnen, dann gilt: Naturgesetze sind veränderlich. — Verfasser hat die aus der Notwendigkeit des freien „concursus divinus" abzuleitende Kontingenz alles Naturgeschehens nicht berücksichtigt und wendet sich deswegen (S. 82) gegen Geysers vollkommen richtige Ansicht, daß „die konkreten Kausalverhältnisse keine innere Notwendigkeit haben, und so es mindestens für den Urheber der Natur jederzeit möglich sein muß, den Lauf der Natur zu ändern". Sch.

107. Pubblicazioni dell' Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano. Serie I., Scienze filosofiche, Vol. 1. fasc. 4: Contributi del laboratorio di psicologia e biologia. — Serie VIII., Statistica, Vol. I: Marcello Boldrini, Sviluppo corporeo e predisposizioni morbose, u. a. — Es ist eine Freude, zu sehen, mit wieviel Arbeitsenergie und Erfolg die junge Università del Sacro Cuore in Mailand sich entfaltet und auf verschiedensten Gebieten betätigt. In den vorliegenden „Contributi" entwickelt Ag. Gemelli, der Gründer und Leiter der Anstalt, seine Grundsätze und Praxis in Betreff des viersemestralen Kurses für experimentelle Psychologie. Nach einer biologischen Arbeit von G. Pastori folgen Beiträge von Beretta, Canesi, Galli, Gatti zu Assoziationspsychologie, Gestaltpsychologie, Begabungsforschung, Religionspsychologie — ein Gebiet, das die Gemelli-schule hoffentlich noch weiter ausgestaltet! — Die zunächst den Biologen und Mediziner interessierende Arbeit Boldrinis enthält ohne Zweifel manches Anregende zu Randfragen des psychophysischen Problemkreises. — Es sei hier auch auf eine Reihe weiterer Hefte der Mailänder „Pubblicazioni" hingewiesen, wie auf das von F. Olgiati, Professor der Philosophiegeschichte an der Universität: „L'Idealismo di Berkeley"; auf die Arbeit von G. B. Castioni: „Sorte del matrimonio in caso di morte presunta"; E. Albertario: „Sul diritto agli alimentati", sowie auf die Hefte der vierten und fünften philologischen und historischen Serie. — Über Ursprung und Ausbau, Tendenz und Aussicht der Universität erzählt in äußerst anregender Weise das prächtige kleine Büchlein von Pio Bondioli, Il P. Agostino Gemelli (Milano, Società Editoriale Lombarda, 170 S., 6 Lire). Willwoll.

108. Gemelli, A., O.F.M., Il mio contributo alla filosofia neoscolastica. gr. 8° (85 S.) Milano 1926, Società Editrice „Vita e Pensiero". — Das Schriftchen ist die italienische Übersetzung des Beitrages, den P. Gemelli, der Rektor der katholischen Universität in Mailand, für die „Philosophie in Selbstdarstellungen" gegeben hat. Das Biographische tritt stark zurück. Hauptabsicht des Verfassers ist, die wissenschaftliche Stellung der italienischen Neuscholastik, deren Zentrum eben die Mailänder Universität ist, zu begründen. Sie will in einem Wort eine Verbindung von Altem und Neuem, die ganze Wissenschaft, die ganze Geschichte, aber auch die ganze Philosophie. Verfasser veranschaulicht das besonders für seine eigenen Beiträge in Biologie und Psychologie und die Beiträge seiner Freunde in Geschichte. Fröbes.

109. Bauch, Br., Logos und Psyche: Logos 15 (1926) 173—193. — Der dunkle Titel wird durch den Inhalt des Artikels nicht Lügen gestraft. Daß „Tatsachen beweisen", muß die Philosophie aufklären, indem sie die bloße Gläubigkeit auf dem Weg kritischer Fragestellung in Überzeugung verwandelt; das könne nur geschehen „durch die Einsicht in die transzendentale Konstituiertheit des Gegenstandes durch konstitutive transzcendentallogische Bedingungen". Begreiflicher, wenn auch nicht neu, ist, daß das psychische Leben nicht in Atome aufgelöst werden dürfe, sondern eine Einheit darüber stehen müsse. Diese Einheit ist die Psyche, aber (!) nicht im Sinn der alten Seelensubstanz, sondern des Gesetzes der Einheit des Ich. Den meisten Raum nimmt eine Kontroverse mit Kroner über die Sinnwirklichkeit von Kunstwerken ein. F.

110. Cohn, J., Erlebnis, Wirklichkeit und Unwirkliches: Logos 15 (1926) 194—221. — Wie kommen wir von der Erlebniswirklichkeit (der Welt des unmittelbaren sinnlichen Scheins) zur objektiven Welt der Physik? Eingehend wird beschrieben, wie die Einfühlung ausgeschaltet wird, wie die qualitativ verschiedenen Raumrichtungen objektiv gefaßt, die Empfindungen nach den Gesetzen des Dingzusammenhangs verworfen oder ergänzt werden. Das Ideal freilich, die Zeit mit ihrem einsinnigen Ablauf, die „Form des innern Sinnes", auszuschalten, hat nicht einmal die Physik

gewagt. Damit wäre das Leben unvereinbar, wie übrigens auch mit der Ausschaltung der Gefühle die historische Wirklichkeit. Die gesuchte Wirklichkeit ist mithin ein Ideal, ein Kompromiß zwischen entgegengesetzten Forderungen. — Aber ist nicht die Grundlage der ganzen Ableitung zu eng? Ist nicht neben der Körperwelt die Welt der psychischen Erlebnisse ebenso objektiv? Die beschriebene Objektivität gilt von der Körperwelt. Die geistige Welt hat ihr Eigenrecht und wird nach Analogie auch auf andere Lebewesen übertragen, wo sie durchaus objektiv ist. Auch scheint mir die Ansetzung der Subjektivität der Zeit ein Kantsches Vorurteil. Damit fällt aber die Notwendigkeit, im objektiven Weltbild die Zeit auszuschalten. F.

111. Picard, Gabriel, S. J., Essai sur la connaissance sensible d'après les scholastiques: ArchPh 4 (1926) 1—93. — Die gründliche Arbeit untersucht einzig die Grundfrage nach dem Wesen der „species impressa" und „expressa" bei der „sensatio". Verfasser gruppiert die Autoren unter die beiden Systeme der Thomisten und Suarezianer. Zum Wesen der „species" wird auf die ursprüngliche Anschauung bei Thomas hingewiesen, die sich später völlig umgebildet hat. In der Annahme der „species impressa" stimmen beide Schulen überein, auch für den Fall der Gegenwart des Objektes, was zunächst befremden möchte. Wenn man übrigens mit den Neueren die Sensation erst im Gehirn geschehen läßt, wo das äußere Objekt fehlt, erledigt sich die Frage im Sinn der allgemeinen Ansicht von selbst. Den Kern der Arbeit bildet die Kontroverse über das „medium in quo", das die Thomisten beim Erkenntnisbild annehmen, während nach den Suarezianern ein „medium quo" gilt. Interessant ist, daß schon von Anfang an Toletus und Suarez die gegnerische Theorie unverständlich finden, nur Vazquez wird ihr gerecht, wenn er sie auch nicht annimmt. Verfasser bringt neben den Autoritäten auch eigene Beispiele zum Verständnis der Theorie bei. Beide Parteien nahmen das Beispiel des Spiegelbildes im eigenen Sinn in Anspruch, wobei jede eine ganz andere Anschauung von der Natur dieses Bildes zu Grunde legte. — Im thomistischen System ist die Hauptfrage die, was eigentlich das zunächst erkannte Objekt sei, die „species impressa" oder „expressa" oder der „actus perceptionis". Bei der „sensatio" leugnete man jede eigentliche „species expressa", vermutlich wegen ihrer Passivität, da die „sensatio" die Daten nicht aktiv umarbeite. Nach den heutigen Anschauungen über die vielen Abweichungen zwischen „Sehding" und wirklichem Ding würde dieser Grund nicht mehr gelten. Verfasser glaubt schließlich, daß beide Systeme eine Entwicklung fordern, die sie einander sehr annähern würde. Im thomistischen System müsse nach dessen eigenen Grundsätzen der subjektive Terminus der Erkenntnis eine Ähnlichkeit zum erkannten Objekt besitzen. Anderseits verlange die Konsequenz der Lehre im System des Suarez die Annahme eines „medium in quo", da die „species expressa" allein die aktuelle Erkenntnis des Objektes mißt und deshalb in ihr nicht fehlen darf. — Die schöne Arbeit hat außer ihrem historischen Wert für die Kenntnis der scholastischen Lehren auch eine recht erhebliche systematische Bedeutung, indem sie die Streitfrage über die Natur und Funktion der „species", besonders der „expressa", der Lösung näherbringt. F.

112. Lacombe, R., La thèse sociologique en psychologie: RevMétMor 33 (1926) 351—377. — Die „soziologische Methode Durkheims", die besonders in Frankreich viele Anhänger fand, leitet alle höhere psychische Tätigkeit, den objektiven Wert der Urteile, das höhere Gefühls- und Willensleben ab aus dem Einfluß der Gesellschaft, aus der „kollektiven Psyche", die von der individuellen verschieden sei. Verfasser gibt den ungeheuren Einfluß der sozialen Erziehung mit Recht zu; aber das beweist nicht die Übertreibungen der Soziologen. Im Gegenteil ist das höhere psychische Leben der Individuen erst die Vorbedingung für ein soziales Milieu. Offenbar ist

die neue Lehre eine Neuauflage des einst in Frankreich verbreiteten Traditionalismus. — Das Wertvolle der neuen Lehre ist, daß sie die höhere Psychologie auf die sehr notwendige Ergänzung durch die Tatsachen der Soziologie hinweist. F.

113. Lindworsky, J., S. J., Theoretische Psychologie im Umriß. gr. 8° (VI u. 103 S.) Leipzig 1926, Barth. *M.* 5.— — Die Schrift ist eine Vervollständigung einer früher herausgegebenen Umrißskizze und will einen Aufriß der allgemeinsten theoretischen Gesetze der empirischen Psychologie geben, so wie er dem Verfasser selbst sich darstellt. Aus dieser absichtlich subjektiven Einstellung erklärt sich die unverhältnismäßig breite Darstellung einiger Sondertheorien des Verfassers. Die Grundteilung unterscheidet Inhalts- und Verlaufsgesetze. Nachdem die Bedeutung des Wortes „Element" gegen die Einwände der Gestaltpsychologen geklärt ist, werden die elementaren Bewußtseinsinhalte in sechs Klassen geteilt: die Empfindungen, sinnlichen Gefühle, Ich-Erkenntnis, Sachverhaltswissen, die erkennenden und strebenden Haltungen. Elementare höhere Gefühle werden abgelehnt(!). Zum Sachverhaltswissen gehört das Wissen vom eigenen Akt; sein Zusammenhang mit der reflexen erkennenden Haltung ist mir nicht ganz klar geworden. Diesen Grundklassen werden die grundlegenden Eigenschaften zugeschrieben. — Bei den Verlaufsgesetzen ist besonders wertvoll die Gegenüberstellung zweier Typen seelischer Erlebnisse, der physiologisch erklärbaren und der psychisch verstehbaren, wie man sie wohl nennen könnte. Für die erste Klasse kommt in Frage der psychologische Parallelismus. Materielle Erklärung finden auch die Intensitätsgesetze, Empfindungsschwelle, Abklingen usw., spezifische Sinnesenergien und sehr eingehend das Gedächtnis, für das L. bekanntlich eine eigene Resonanztheorie ausgebildet hat. Bei der zweiten Klasse werden unter anderem besprochen die Gesetze des Strebens, das freie Wollen. Die verschiedenen Arten der Relationserkenntnisse hält L. nicht für primär, sondern für Komplexe aus einem gemeinsamen Kernerlebnis, dem beziehenden Blicken und einem Erlebnishof von anschaulichen Übergangserlebnissen. Auch in diesem Punkt scheint mir die Ableitung nicht überzeugend. — Der Hauptwert des sehr anregenden Büchleins liegt im ehrlichen Versuch, auf dem nach Widerlegung der sensistischen Psychologie erweiterten Fundament die vielen Einzelheiten auf wenige Grundtatsachen und Annahmen zurückzuführen, aus denen Neuerscheinungen abgeleitet werden können, die dann über die Richtigkeit der Annahmen zu entscheiden erlauben. F.

114. Brentano, Franz, Psychologie vom empirischen Standpunkt; hrsg. von Oskar Kraus. 2. Bd. 8° (338 S.) Leipzig 1925, Meiner. *M.*10.— — Der gegenwärtige Band vollendet die im ersten begonnene Neuherausgabe der Brentanoschen Psychologie. Zunächst (130 S.) das Buch über die Klassifikation der psychischen Phänomene, das die Psychologie selbst zum Abschluß bringt. Das Buch behandelt in fünf Kapiteln die Geschichte der älteren Teilungen; die Brentanosche Dreiteilung; den Machweis, daß Vorstellen und Urteilen verschiedene Grundklassen sind; daß dagegen Gefühls- und Willensphänomene eine Einheit ausmachen. In einem Anhang (60 S.) werden 12 verschiedene Abhandlungen zu einzelnen Punkten der gleichen Lehre wieder abgedruckt; daran schließen sich fünf weitere Abhandlungen (80 S.) aus dem Nachlaß, die hier zum ersten Male erscheinen und sich hauptsächlich um den Allgemeinbegriff gruppieren. — Der Herausgeber hat in verdienstvoller Weise zunächst auf 35 Seiten eigene Bemerkungen zu diesem Band beigefügt und endlich zu beiden Bänden ein ausführliches Namen- und Sachregister von 20 Seiten. F.

115. Henning, Hans, Psychologie der Gegenwart (Lebendige Wissenschaft, hrsg. von Fritz Edinger. Bd. 2). (184 S.) Berlin 1925, Mauritius-Verlag. *M.* 3.50 — Die Sammlung kleiner Bändchen, zu der das Werk

gehört, soll Gelehrten anderer Fachgebiete vorlegen, was in der eigenen Wissenschaft aktuell ist. Dieses Aktuelle sieht Verfasser in der Gestaltungspsychologie, die übrigens nicht erst seit einem Jahrzehnt bestehe, sondern eine lange Geschichte besitze. Die Psychologie hört heute auf, eine ins Subjektive übersetzte Kopie der Physik und Physiologie zu sein; das psychische Gebiet ist vielmehr ein autonomes mit selbsteigenen Gesetzmäßigkeiten. Verfasser lehnt den „Physikalismus Köhlers" ab. Die Frage drängt sich auf, wie bei dem auch hier vertretenen psychophysischen Parallelismus, bei der Verwerfung jeder Wechselwirkung die Nerventätigkeit mit Einschluß der „strukturierten Residualsysteme" etwas anderes sein könne als rein physikalische Wirkung. Es ist klar, daß im Rahmen der vorliegenden kurzen Übersicht solche Erörterungen keinen Platz fanden. Sehr reich ist die Übersicht über die Problemgebiete der angewandten Psychologie, die einzeln mit ihrer neuesten Literatur charakterisiert werden. Auf einzelne Punkte, die angreifbar scheinen, gehe ich nicht ein. Im Anschluß an Jaensch wird der eidetischen Anlage der Kindheit eine überwältigende Rolle in der Entwicklung des kindlichen Bewußtseins zugeschrieben. Die ungewöhnlich vollständige Bibliographie füllt allein die Seiten 149—182, führt also sehr gut in die Kenntnis der Literatur ein. F.

116. Bocksch, H. und Krauss, St., Bunte Farben in bunter Beleuchtung, vorläufige Mitteilung: ZPsych 99 (1926) 202—220. — Ein besonders interessanter Beitrag zum Problem der Farbenkonstanz der Sehdinge. Die Theorie, die Karl Bühler der Beurteilungstheorie von Helmholtz, der Gedächtnisfarbentheorie von Hering, der Aufmerksamkeitstheorie von Katz gegenüberstellte, und die annimmt, daß wir die Lufthelligkeit unmittelbar wahrnehmen und an ihr eine Art Maßstab für die Beleuchtungsstärke haben (Erscheinungsweise der Farben, Jena 1922), schien anfangs nur die Konstanz der Grauqualität im Wechsel der Beleuchtungsintensität zu erklären, aber gegenüber der Farbenkonstanz im Wechsel farbiger Beleuchtung zu versagen. Die Versuche der Verfasser — qualitative Beurteilung des Eindrucks farbiger Flächen in verschiedener monochromischer Beleuchtung in sonst völlig abgedunkeltem Raum, quantitative Prüfung bei herzustellenden Farbengleichungen, auch bei Helladaptation ... — zeigen nicht nur, daß die Farbenkonstanz bei wechselnder Beleuchtung sehr viel geringer ist als die der Grauqualität bei wechselnder Beleuchtungsintensität, sondern führen vor Fälle, in denen von Farbenkonstanz keine Rede mehr sein kann. Die Versuchspersonen fühlen sich vor völlig neue Eindrücke gestellt. Die Eigenfarbe der Sehdinge wird fast nur bei gleichfarbiger Beleuchtung erkannt, und da nicht immer. „Auch bunte Farben in gleichfarbener Beleuchtung werden bei physikalischer Reinheit der Versuchsbedingungen nicht in ihrer objektiven Farbe erkannt. Sie zeigen sich aufgeweißt, und zwar stärker aufgeweißt als ein neutrales Papier gleicher Farbvalenz. Daraus folgt aber, daß die Aufweißung einer weißen Scheibe in einer bunten Beleuchtung, wenn die Übersicht über die Beleuchtung freigegeben wird, nicht als Stütze für das Vorhandensein einer Farbenkonstanz der Sehdinge angesehen werden darf, wie man es bisher im Anschluß an den Katzschen Zweizimmerversuch zu tun pflegte" (220). Willwoll.

117. Marbe, K., Über Strafanstalt und Psychologie: ZPsych 99 (1926) 375—382. — M. empfiehlt Studium der im Auftrag des bayerischen Justizministeriums zusammengestellten Schrift: Der Stufen-Strafvollzug und die kriminalbiologische Untersuchung der Gefangenen in den bayerischen Strafanstalten (Verlag Zuchthaus Straubing 1926) und die Verwertung der Psychologie in Strafanstalten (Begabungs-, Eignungs-Prüfungen u. a.). W.

118. Müller, G. E., Bemerkungen zu W. Köhlers Artikel „Komplextheorie und Gestalttheorie": ZPsych 99 (1926) 1—15. — W. Köhler bekämpft

im genannten Artikel G. E. Müllers Lehre von der Gestaltauffassung, speziell von der Bedeutung der „kollektiven Aufmerksamkeit", sowie allgemein G. E. Müllers psychologische Einstellung und Forschungsrichtung. G. E. Müller geht den ersten Teil der Köhlerschen Arbeit Abschnitt für Abschnitt durch, weist die erhobenen Angriffe zurück und stellt den wirklichen Sinn seiner Lehre klar heraus. W.

119. Bühler, K., Die „neue Psychologie" Koffkas: ZPsych 99 (1926) 145—159. — Eine grundsätzliche Auseinandersetzung mit Lehrgehalt und Arbeitsweise des Koffkaschen Werkes in drei Abschnitten: 1. K. fordert einen dreifachen Verzicht: a) auf den Satz von den spezifischen Sinnenqualitäten — dem er aber einen nie vertretenen Sinn unterlegt, um ihn dann übermütig abzulehnen; b) Verzicht auf die Anwendung der üblichen Kategorien der Dingwelt wie Gleichheit u. dgl., auf das Psychische — womit jedoch psychologische Forschung Boden und Sinn verlöre —; c) Ersatz von leicht wie Opium einschläfernden Termini, wie „Relationserfassung", durch bessere, wie „kapieren". 2. Die Gestaltidee wird bei K. einseitig naturwissenschaftlich „physikalistisch" verfälscht und übertrieben, zum „Mädchen für alles" gemacht. Früher erklärte man alles mit dem Schlagwort „Assoziation", heute ruft man zu allem „Gestalt". Aristotelisch zu reden: man sieht nur noch Formen, während doch die Form nie ohne Materie in die Erscheinung tritt. 3. Im dritten Abschnitt wendet sich B. scharf gegen die Übernahme fremder Arbeitsergebnisse ohne entsprechende Quellenangabe. W.

120. Selz, O., Zur Psychologie der Gegenwart, eine Anmerkung zu Koffkas Darstellung: ZPsych 99 (1926) 160—196. — Selz fährt fort, wo Bühler schließt, und legt im einzelnen mit Angabe von Seitenzahlen dar, wo sich Koffkasche Sentenzen in seinen (Selz') früheren Arbeiten finden. Man habe im Kreis der „Strukturpsychologie" den „bequemeren Weg gewählt, durch eine entstellende, mit Schlagworten wie Maschinentheorie, blinde Kausalität, europäische Logik gespickte Kritik den Leser abzuschrecken, zugleich aber die eigene Theorie stillschweigend in ihrer Richtung umzubiegen ... Die ganze Kritik der Konstellationstheorie kann ihre Abkunft aus meinen Untersuchungen nicht verleugnen, ... ebenso ... die Lehre von den Komplexdispositionen ... die drei Hauptstücke meiner Theorie des geordneten intellektuellen Geschehens. ..." W.

121. Petzoldt, J., Komplex und Begriff I: ZPsych 99 (1926) 74—103. — Die Gestaltqualität — die P. weder bei Köhler-Wertheimer noch bei G. E. Müller genügend erklärt findet — weist drei Wesensmerkmale auf: Einfachheit — sie ist auf elementare Eindrücke nicht zurückzuführen —; Unanschaulichkeit — sie ist nur Bedingung der Anschauung der Dinge —; Allgemeinheit — sie ist eindeutig auf vieles anwendbar —. Das aber sind die Wesenszüge der umfassenderen Gruppe psychologischer Gebilde, der „Begriffe". — Der tiefgehende Unterschied zwischen „Gestalt" und „Gedanken" wird unseres Erachtens nicht entsprechend berücksichtigt; warum in der Abwendung vom Monismus zu psychophysischem Dualismus gerade „Mystik" liegen soll, ist nicht zu sehen. W.

122. Koch, H. und Mjöen, Fr., Die Erblichkeit der Musikalität: ZPsych 99 (1926) 16—73. — Ergebnis der Verarbeitung von 315 Fragebogen. Bei „positiv konkordanter" musikalischer Begabung beider Eltern waren 80% der Nachkommen musikalisch begabt, 30% hochbegabt; bei „negativ konkordanten" Ehen fanden sich verhältnismäßig viele begabte, selbst hochbegabte Nachkommen, mehr begabte als bei positiv konkordanten Ehen unbegabte; bei diskordanter Begabung der Eltern spielte das Geschlecht des begabten bzw. unbegabten Elternteiles für die Vererbung keine Rolle und war positive und negative Belastung gleich wirksam. Die

Ergebnisse werden der früheren Arbeit von Häcker und Ziehen (gleiche Zeitschr. Bd. 88—90) gegenübergestellt. W.

123. Katz, D. und Révész, G., Musikgenuß bei Gehörlosen, ein Beitrag zur Theorie des musikalischen Genusses: ZPsych 99 (1926) 289—324. — Ein äußerst interessanter Fall enthusiastischen Musikgenießens bei einem im vierten Lebensjahr taub gewordenen Mann aus musikalisch hochbegabter Familie wird analysiert, verwandten Fällen gegenübergestellt und auf die Tätigkeit des Vibrationssinnes zurückgeführt. W.

124. Katz, D. und Noldt, F., Über die kleinsten vibratorisch wahrnehmbaren Schwingungen: ZPsych 99 (1926) 104—109. — Neue Versuche über die Schwelle des Vibrationssinnes, dessen Einreihung unter den Tastsinn Katz bekämpft, zeigen die feinste Empfindlichkeit der Fingerspitzen für Vibrationen von weniger als $^1/_{1000}$ mm Amplitude. „Daß Bewegungen von weniger als $^1/_{1000}$ mm noch unmittelbar taktil als Bewegungen wahrgenommen werden könnten, ... dürfte ... kaum einen Vertreter finden." W.

125. Révész, G., Zur Geschichte der Zweikomponentenlehre in der Tonpsychologie: ZPsych 99 (1926) 325—356. — Die Lehre von der Zweiheit nicht aufeinander zurückführbarer Grundeigenschaften der Tonempfindung — Tonhöhe und musikalische Qualität — wird historisch dargestellt — bis zu Plato aufsteigend — und die Theorie des Verfassers gegen frühere Einwände Stumpfs vertreten. W.

126. Brehmer, Fritz, Melodieauffassung und melodische Begabung des Kindes (Beiheft 36 von ZAngewPsych). (VII u. 180 S.; mit Notenbeispielen 36 S.) Leipzig 1925, Joh. A. Barth. *M* 8.40 — Brehmer gibt kleine Aufgaben, Singen eines Liedes, der Tonleiter, kleiner vorgespielter Motive, Erkennen von Abweichungen in vorgespielten bekannten oder unbekannten Melodien und stellt alle gemachten Fehler fest. Diese Fehler sind regelmäßig Anwendungen von Gestaltungsgesetzen und erlauben so, an einem reichen Material ein psychologisches Thema von fundamentaler Bedeutung zu erforschen. Es sind zwei Grundgesetze, um die es sich handelt, die sonst sog. Assimilation und Dissimilation, nämlich das Abschwächen des Unwesentlichen und das Stärker-Hervorheben des als wesentlich Aufgefaßten. So wird die Melodielinie im ersten Fall abgeplattet, die Intervalle verkleinert, Höhen abgetragen, Kanten abgeschliffen, das Motiv abgerundet im Sinn der Beschränkung auf einen einzigen Akkord. Anderseits werden beachtete Gestaltteile besonders ausgeprägt, hervortretende Intervalle noch mehr herausgehoben, Höhen noch mehr erhöht, der Melodiebogen schärfer herausgearbeitet. Handelt es sich um Bemerken von absichtlich in die Melodie gebrachten Fehlern, so werden jene leicht bemerkt, die eine stärkere Abweichung von der Melodielinie bedeuten, die aus der Tonart fallen, die die klare Gliederung stören. Dagegen wird schwer bemerkt, wenn die Melodielinie oder die harmonische Struktur wenig berührt ist, die Figur vereinfacht oder aber charakteristische Merkmale mehr herausgehoben sind. — Unter den übrigen Beiträgen sei aufmerksam gemacht auf die schöne Behandlung der Eigenart des Kinderliedes und Volksliedes. Fröbes.

127. Neber, Else, Das beziehende Denken bei Gehirnverletzten: ArchGsmtPsych 54 (1926) 355—424. — Die Arbeit will die Frage, ob zwischen Empfindungs- und beziehenden Denkprozessen ein wesentlicher Unterschied besteht, auf Grund von hirnpathologischen Fällen aus der neueren Literatur lösen. Das gelingt ihr durch die Feststellung, daß in solchen Fällen diese in ihrem normalen Ablauf gestört sind, jene aber relativ ungestört verlaufen. Zugleich ergibt sich, gegen Köhlers Ansicht, die Bedeutung des aktiven Verhaltens für die Gestaltauffassung.

v. Frentz.

128. Kleinst, H., Die psychischen Formen: ArchGsmtPsych 54 (1926) 469—514. — Ein von der Gestaltpsychologie ausgehender seltsamer Versuch, die psychischen Funktionen rein formell in Empfindungen (die vielleicht auch schon Formen sind) und niedere und höhere psychische Formen einzuteilen. Dabei fallen die Grenzen zwischen den bisherigen inhaltlich geschiedenen Klassen (Wahrnehmungen, Gefühle, Gedanken usw.). So tritt an Stelle einer extremen Elementenpsychologie eine extreme Formenpsychologie, die ein schlecht verdeckter Sensismus ist. v. F.

129. Störring, G., Psychologie der disjunktiven und hypothetischen Urteile und Schlüsse: ArchGsmtPsych 54 (1926) 25—84. — Nach kurzen Protokollen über disjunktive Schlüsse (sie lassen sich nicht in hypothetische auflösen), über einfache hypothetische (wenn A ist, ist B; wenn B, ist C) und gemischt hypothetische (wenn A ist, ist B; B ist [ist nicht]) kommt St. zu denen, die er komplexe, rein hypothetische nennt (wenn A [nicht] ist, ist B nicht; wenn C [nicht] ist, ist B). Für sie ergibt das Experiment drei Operationsweisen der Vp: 1. Unveränderte Setzung einer Prämisse mit anschließender Umkehrung der andern; 2. Vorangehen nach Art eines indirekten Beweises: kontradiktorisch entgegengesetzte Wirkungen haben Ursachen, die sich ausschließen; 3. wie 1., aber unter Vergleich der gegebenen Prämissen mit dem Schema der einfachen, rein hypothetischen Schlüsse. Neben den rein verstandesmäßigen Feststellungen werden die Willenseinstellungen hervorgehoben, die dann besonders ins Bewußtsein treten, wenn die Denkleistung nicht glatt verläuft. — Angreifbar sind einige Ergebnisse für die Logik, etwa auf S. 62: Bei den Prämissen: Wenn A ist, ist B; wenn C ist, ist B nicht, gilt, daß, wenn A ist, C nicht ist, nur bei Auffassung der Beziehungen als logischer, nicht aber als kausaler. Außer A kann auch C sein, indem C das Auftreten von B nur hemmt. Wäre das richtig, so wäre eben dadurch der Obersatz falsch. v. F.

130. Kohn-Schächter, A., Der Zahlenreihentest: ZAngewPsych 26 (1925/26) 369—439. — Eine Zahlenreihe soll von den Prüflingen richtig ergänzt werden. Das Prinzip der Reihe, ob arithmetisch oder geometrisch usw., muß von den Versuchspersonen selbst gefunden werden. Die Arbeit will auf Grund der verlangten Selbstbeobachtungen die gemachten Fehler erklären und daraus den Wert der Denkleistung abschätzen. Fröbes.

131. Honecker, Martin, Das Denken. 8° (VI u. 149 S.) Berlin/Bonn 1925, Dümmler. *M.* 4.— — Eine gemeinverständliche Gesamtdarstellung des Denkens, besonders psychologisch betrachtet, aber auch mit einem Hinweis auf die kritischen, logischen und pädagogischen Fragen. Wir berücksichtigen hier nur die psychologisch wertvolle eingehendere Analyse. Verfasser nimmt das Denken nicht isoliert, sondern in die lebendige Persönlichkeit mit allen ihren Betätigungsmöglichkeiten hineingestellt, wozu auch die instinktive Wißbegier, das Suchen und Wollen gehört. Sehr gut wird die Eigenart des Denkvorganges hervorgehoben, seine grundsätzliche Verschiedenheit von Worten und Vorstellungen, auch undeutlichen. Leider hat sich diese Haupterrungenschaft der Denkpsychologie noch lange nicht durchgesetzt. Eine kurze Besprechung findet auch mit Recht das begleitende Wissen, gewissermaßen unsere Orientierung, auch gegenüber dem Denkvorgang selbst. Das suchende Denken fällt vielleicht zusammen mit dem Aufgabenbewußtsein, das Denken und Wollen vereinigt und in seinem Bewußtseinsgrad schwankt. Noch viele andere Unterteilungen werden gut beschrieben, wie das trennende und verknüpfende Denken, das Meinen, die Frage, das Urteil. Daß das Glauben auch den Willen voraussetzt, ist zweifellos. Es würde aber zur Klarheit beitragen, zu betonen, daß es selbst (formaliter) nicht ein Wollen ist, sondern ein Gewolltes, nämlich die wegen eingesehener Gründe im Hinblick auf eine Autorität gewollte und vollzogene Behauptung des Sachverhaltes, also schließlich ein Urteil.

Glücklich ist die Durchführung, wie im Menschen das Denken alle möglichen andern Erkenntnisakte durchdringt und belebt, auch die sinnlichen, die Wahrnehmung, Vorstellung, Erinnerung usw. Immerhin würde ich beifügen, daß im tierischen Bewußtsein die gleich benannten Vorgänge ohne Denken vorkommen; eine Benennung, die von jeher anerkannt worden ist. — Das Werten wird, was mir auch besser gefällt, als ein Wissen gefaßt, das Gefühl nur als Begleiterscheinung, die wohl bei der Wertfundierung vorkommt, aber auch fehlen kann wie bei der reinen Erkenntnis der Brauchbarkeit eines Dinges. — Wir wünschen dem Büchlein viele aufmerksame Leser. F.

132. Störring, G., Folgerungen aus der Psychologie der zweiten Schlußfigur für die Logik: Festgabe Adolf Dyroff (Bonn 1926, Röhrscheid) 52—62. — Die psychologische Untersuchung des Schließens hat für die Logik eine heuristische Bedeutung; sie gibt Wege an, die Richtigkeit der Schlußfiguren in der Logik zu beweisen, oder die Wege, auf denen man im einzelnen Fall ohne vorherige Kenntnis der Figuren zum Schluß kommt. Zu diesen Wegen gehört die bekannte geometrische Darstellung der Umfangsverhältnisse der Termini, woraus man den Schlußsatz „ablesen" kann; oder der Hilfsgedanke, daß von den Extremen kontradiktorische Eigenschaften aufgestellt sind; oder eine Einsetzung aus der einen in die andere Prämisse; oder die Umwandlung einer Prämisse in einen Bedingungssatz usw. F.

133. Dwelshauvers, Georges, Les mécanismes subconscients. 8° (147 S.), Paris, Alcan. — Das Büchlein behandelt den Zusammenhang von Vorstellung und Bewegung. Die Bilder erweisen sich für das zielbewußte Denken als nebensächlich, nehmen überhand in der Träumerei. Die Voraussetzung des Verfassers, daß das vernünftige Denken auf den Assoziationsgesetzen fuße, das Kommen der Bilder auf einer Suggestion, stimmt allerdings mit der gewöhnlichen Ausdrucksweise nicht überein. Sehr schön wird gezeigt, wie sich die Bewegungsvorstellung in ungewollten und unbemerkten Bewegungen äußert. Eine Hauptuntersuchung geht auf die Schnelligkeit, mit der man zwei Bewegungen sich folgen lassen kann; diese Bewegungsschwelle liegt zwischen 60—100 Sigmen. Die automatischen Bewegungen verlaufen bei Übung regelmäßiger als die beachteten, was bei Kindern noch nicht gilt und mit der Intelligenz zunimmt. F.

134. Lewin, K., Untersuchungen zur Handlungs- und Affekt-Psychologie: PsychForsch 7 (1925/26) 294—385. — Nach einer allgemeinen Einleitung über das psychologische Experiment bildet den Hauptgegenstand eine Diskussion über die Natur der Willensvornahmen (= Vorsätze), meist auf Grund gelegentlicher Beobachtungen, als Einleitung späterer experimenteller Untersuchungen. Die Hauptthesen sind zwei: negativ: die Wirkung des Vorsatzes gründet sich nicht auf eine Assoziation zwischen Bezugs- und Zielvorstellung, wie man oft sagte; und positiv: der Vorsatz ist ein Quasibedürfnis, eine innere Spannung, die nach Art der echten Triebe wirkt. — Gegen die Assoziationserklärung spricht, daß nach Erledigung des Vorsatzes der Drang oft endgültig erlischt; daß die Gelegenheit, auf die er anspricht, und die Art der Ausführung sich ganz den zufälligen Umständen anpassen; das bisweilen vorzeitige Losbrechen des Dranges; „Ersatzerledigungen", bisweilen selbst das Notieren des Vorsatzes begünstigen sein Vergessen; eine unterbrochene Arbeit hinterläßt eine oft starke Tendenz, sie später zu beendigen. Dagegen ist der Vorsatz aufzufassen als eine innere Spannung, die in eine bestimmte Richtung geht und mit der Sättigung erledigt wird; er hat mit den echten Bedürfnissen alle Eigenschaften gemein, z. B. auch die Täuschung durch Scheinerledigungen. Die Handlungsenergie fließt immer nur aus innerer Spannung. Sehr eingehend wird hierzu der Begriff des Aufforderungscharakters entwickelt, der den Dingen zukomme; bei seiner Ähnlichkeit mit dem, was Neuere

unter Wert, Ältere unter Gütern behandeln, wäre dieser neue Begriff wohl entbehrlich. — Vermutlich lassen sich beide gegnerische Ansichten vereinigen. Auf Rechnung der Assoziationen kommt das Auftauchen des Vorsatzes bei passenden Gelegenheiten, für die nächste Zeit unterstützt durch Perseveration; auch beim Gedächtnis ist das Vergessen nach Erledigung bekannt (vgl. mein Lehrbuch I 545). Dagegen ist für die Wirksamkeit des auftauchenden Vorsatzes allein die Willensspannung, das erweckte Bedürfnis entscheidend. F.

135. Krause, Fr., Zum Problem der primitivsten Völker: ArchGsmt-Psych 54 (1926) 289—312. — Schon die Primitiven muß man nicht auf die Einzelelemente ihrer Kultur hin, sondern auf deren Gesamtstruktur untersuchen. Dadurch gewinnt man das Ergebnis, daß sie sich in zwei Typen spalten, in primär Primitive, die aus der Urkultur in ungestörter Entwicklung aufgestiegen sind, und in sekundär Primitive, die von höherer Stufe auf die primitive zurückgesunken sind. Nur die ersten kommen als Ausgangspunkt der Völkerentwicklung in Betracht. v. Frentz.

136. Köhler, Elsa, Die Persönlichkeit des dreijährigen Kindes. (Psychologische Monographien, Bd. 2.) gr. 8° (IX u. 240 S.), Leipzig 1926, Hirzel. *M* 13.— — Der zweite Band der von K. Bühler herausgegebenen „Psychologischen Monographien". Die Beobachtung der Entwicklung eines Mädchens gliedert sich in drei Teile des Zeitraumes zwischen $2^1/_2$ und $3^1/_2$ Jahren. Für jeden wird Erkenntnisleben (Wahrnehmung, Erinnerung, Sprache, Begriffsbildung) und Gefühls- und Willensleben an einer großen Menge eigener Beobachtungen beschrieben. Die sorgfältige Ausnutzung dieser Beobachtungen gehört zum Wertvollsten des Buches. In der ersten Periode von drei Monaten herrscht die Entwicklung des Erkenntnislebens vor, die Ausbildung des Weltbildes, Sprachentwicklung, Begriffsbildung. Gefühl und Wille stecken noch im kindlichen, triebhaften Stadium, das Kind ist mehr Gegenwartswesen. In der zweiten Periode tritt eine sonderbare Krise des Gefühlslebens in den Vordergrund, ein beständiges Affektleben ohne äußeren Grund, wohl aus innerer Entwicklung. In der dritten Periode überwiegt von neuem der intellektuelle Fortschritt. Das durch die vorige Krise erworbene Gefühlsleben tritt nur mehr bei geeigneten Sachverhalten auf und zeigt eine größere Menge verschiedener Gemütsbewegungen. Der Wille offenbart sich in beginnender Selbstbeherrschung. Durch die Entwicklung von Gefühl und Wille wird die Person, das Ich als ein mit Gefühl und Wille begabtes Etwas der Welt klar entgegengesetzt. Die Untersuchung ist außerordentlich lehrreich. Fröbes.

137. Raimann, Emil, Zur Psychoanalyse. Zweite, erweiterte Auflage (II u. 109 S.), Berlin 1925, Urban und Schwarzenberg. *M* 2.70. — Die Kritik der Freudschen Gedanken ist oft genug gegeben worden. Das Eigenartige R.s ist, daß er als Fachmann und persönlicher Kenner der ganzen Bewegung von den Anfängen an sich nicht mit dem Vorwurf mangelnder Beweise zu begnügen braucht, sondern den Grad der Wahrscheinlichkeit der Theorien an den Tatsachen messen kann. Ein Hauptbeweis der Freudianer war stets der Hinweis auf die Heilungen durch ihre Methode. R. sieht darin ein Werk der therapeutischen Suggestion. Die Hysteriker sind Komödianten, die mit richtigen und falschen Erinnerungen spielen, sich eine gewünschte Aussage abringen lassen und dafür dem Untersucher erkenntlich sind, indem sie ihr Symptom aufgeben. Die Heilerfolge im ganzen genommen sind übrigens wenig eindrucksvoll. Das Berliner Ambulatorium hat jüngst in etwa zwei Jahren 139 Behandlungen durchgeführt; in 27 Fällen dauerte die Behandlung über ein Jahr. Der Prozentsatz der Heilungen wird nicht angegeben. Dabei wandte man nicht einmal reine Psychoanalyse an, sondern verband sie mit anderen Heilverfahren. Für die große Streitfrage der Kindersexualität zeigt der Verfasser, wie Freud

durch Bevorzugung der sexuellen Erinnerungen und lange Fortsetzung der Analyse von selbst zu immer älteren Erinnerungen trieb, schließlich bis ins Säuglingsalter. Die klinische Erfahrung weiß davon nur in den seltensten Ausnahmefällen etwas. Freud nahm dann das Wort Sexualität in immer weiterem Sinn, schließlich ungefähr für jede Lust, was seine These wertlos macht. Die Ableitung aller Angstneurosen aus der Sexualität sei, am Stand der Wissenschaft gemessen, eine ungeheuerliche Verallgemeinerung. Ähnliches gilt vom Ödipuskomplex und anderen Freudschen Mechanismen. Anderseits wird anerkannt: Freuds Anregungen ist es gutenteils zu verdanken, daß Psychologie Trumpf geworden; seine Theorien haben wie ein Ferment gewirkt. Auch die Kliniker treten heute mit geschärften Blicken an alle Kranken heran, verstehen Komplexe zu erraten, treiben also in vereinfachter Form Psychoanalyse. F.

138. Willwoll, A., Über Psychoanalyse und Individualpsychologie: StimmZeit 111 (1926) 401—416. — Eine kurze, gut einführende Übersicht über das Freudsche System, sein Werden, seine Lehre vom Unbewußten und von der Art, es in der Psychoanalyse zu durchschauen, seine Anwendungen auf Neurosen und gesundes Seelenleben. Aus dem System entwickelt sich als Reaktion die weit höher stehende Individualpsychologie der Adlerschen Schule. F.

139. Allers, R. und Freund, E., Über einige Fälle von Schwererziehbarkeit und von kindlicher Kriminalität: Zeitschr. f. d. ges. Neurologie u. Psychiatrie 103 (1926) 361—402. — Bericht über die Erfolge individualpsychologischer Behandlung bei schwer erziehbaren Kindern. Für einzelne Fälle wird die ganze Geschichte mitgeteilt, die dissozialen Symptome, das Verhältnis zur Familie, die Ratschläge für das Kind und seine Eltern und deren Erfolge. Über sehr viele andere Fälle wird eine kurze Übersicht über Heilungen oder Besserungen gegeben. Von einigen Symptomen, wie dem Stehlen, werden die bestimmenden Motive erforscht. Eine äußerst anregende Arbeit. F.

# Aszese und Mystik des sog. Dionysius Areopagita

Von Joseph Stiglmayr S. J.

Man pflegt gemeinhin „Dionysius" (den Ps.-Areopagiten) den „Vater der christlichen Mystik" zu nennen. Nicht in vollem Umfange darf das verstanden werden. E. Krebs hat mit Recht darauf hingewiesen, die Theorie des D. sei trotz der großen Hochschätzung, die er bei den mittelalterlichen Mystikern genoß, durch den hl. Bernhard, Bonaventura und Thomas von Aquin mit wesentlich neuen Elementen bereichert und derart ausgebaut worden, daß er mit seinem Einfluß keinen Schaden an der Gesamttradition anzurichten vermochte[1]. „Augustinisch-bernhardinischer Geist begegnet uns bei Bonaventura, gregorianische Denkweise beim hl. Thomas von Aquin." Was dem Ps.-Areopagiten ein so großes Ansehen verschaffte, war vor allem die irrige Meinung, daß er wirklich der Schüler des hl. Paulus gewesen sei. Nachdem diesem Glauben durch die neueren Forschungen aller Boden entzogen worden und „Dionysius" als ein vom Neuplatonismus hochgradig beeinflußter Schriftsteller aus dem Ende des 5. Jahrhunderts n. Chr. sich entpuppt hat, wird man auch über die mystischen Spekulationen dieses merkwürdigen Geistes unbefangener urteilen[2]. H. Koch hat in dem Werke „Ps.-Dionysius Areopagita in seinen Beziehungen zum Neuplatonismus und Mysterienwesen" (Mainz 1900) eine erdrückende Menge von schlagenden Wort- und Gedankenparallelen aus den Neuplatonikern, insbesondere Proklus, aufgedeckt, welche die Abhängigkeit des D. von diesen

[1] Grundfragen der kirchlichen Mystik S. 126. Den auffallenden Unterschied zwischen der „Mystischen Theologie" (MTh) des D. und der in der „Kirchlichen Hierarchie" (EH) entwickelten Kultusmystik hat Krebs richtig hervorgehoben. Notwendig muß aber auch die Abhandlung „Von göttlichen Namen" (DN) und die „Himmlische Hierarchie" (CH) berücksichtigt werden.

[2] Pohle (Dogmatik I[4] 139) urteilt: „Je eher die zeitgenössischen Theologen den Ps.-Dionysius als Auktorität fallen lassen, desto besser." Zahn steht in seinem gründlichen Werke über Mystik dem „Dionysius" mit kühler Kritik gegenüber (vgl. S. 124 128 224 241).

hellenistischen Vorlagen in Hinsicht auf die mystischen Probleme unwiderleglich dartun. So werden die früheren Nachweise, die H. Koch und der Verfasser dieser Studie veröffentlicht haben, abschließend bestätigt. Indessen bleibt das Urteil in Geltung, daß der rätselhafte Urheber der Areopagitika sich nicht auf Treu und Glauben dem Neuplatonismus blind ausgeliefert hat. Er läßt vielmehr sein Ziel, die antike Philosophie dem Christentum dienstbar zu machen[1], nirgends aus dem Auge und sucht geflissentlich in das antike Kristallgefäß einen neuen Inhalt zu gießen, der nun so eigenartig schillert und flimmert. Nicht bloß die sprachlichen Wendungen weichen von der herkömmlichen Diktion der kirchlichen Schriftsteller befremdlich ab, sondern auch spekulative und psychologische Gedankengänge verraten einen außerkirchlichen Ursprung. Wir gehen demnach des nähern auf die in den vier Abhandlungen und den Briefen niedergelegten Texte ein, um wenigstens ein annäherndes Bild von der Aszese und Mystik des D. zu entwerfen. Weil er keinen besondern Unterschied zwischen den beiden Disziplinen kennt, so sehen wir füglich davon ab, sie nach moderner Gepflogenheit getrennt zu behandeln. Wenn neuere Schriftsteller, wie P. Louismet, Dimmler u. a., den Begriff „mystisch" so weit ausdehnen wollen, daß überhaupt die ganze übernatürliche Ordnung darin enthalten ist, so müßte der Unterschied von christlicher Aszese und Mystik ebenfalls verschwinden. Es scheint aber nicht ratsam, mit einem so vieldeutigen Worte wieder zu vermengen, was sachlich doch verschieden ist[2].

## I. Was versteht Dionysius unter „Mystik"?

Die kurze Abhandlung, die in der Migne-Ausgabe an die Schrift DN angeschlossen ist, trägt die Überschrift „Mystische Theologie"[3]. Aber sie stellt sich nur als ein Nachhall aus

---

[1] Vgl. das Bekenntnis Ep. VII (ad Polycarpum).

[2] Siehe die beachtenswerten Ausführungen bei K. Richstätter S. J., Mystische Gebetsgnaden und Ignatianische Exerzitien 108 ff.

[3] Περὶ μυστικῆς θεολογίας πρὸς Τιμόθεον. Dem gleichen Timotheus, der offenbar den Schüler des hl. Paulus vortäuschen soll, sind auch die andern drei Abhandlungen gewidmet.

den mystischen Belehrungen dar, die in den andern Schriften reichlich verstreut sind. Auf kaum vier Spalten in fünf Kapiteln enthält sie zusammenfassende oder ergänzende Bemerkungen zu dem früher wiederholt Gesagten. Sonst gebraucht D. den Ausdruck „mystisch" in verschiedener Bedeutung von Personen und Sachen, von Zuständen, Erlebnissen, Handlungen, Lehren, Schriften, Geräten, Zeremonien, Symbolen[1]. Ein solcher Umfang des Begriffes erscheint nur durch den Gegensatz „profan—heilig" bestimmt. Entsprechend sind die Ausdrücke μυστήριον, μυεῖν, μύησις durchaus nicht auf die eigentlichen Kulthandlungen, Sakramente und Weihen beschränkt[2].

[1] So nennt er die heiligen Schriften μυστικὰ λόγια (MTh I 1); spricht von κρυφιόμυστος σιγή und μυστικὰ θεάματα (MTh I 1); von γνόφος μυστικός (MTh 13); von μυστικαὶ ὁράσεις (DN 16); ἄλλα μυστικά (in Visionsbildern; DN 18); μυστικὴ ἕνωσις καὶ πίστις (DN II 9); μυστικὰ ὑπὲρ νοερὰν ἐνέργειαν (Geheimnisse; DN II 7); μυστικαὶ παραδόσεις (CH I 3); μυστικοὶ θεολόγοι (CH II 5); μυστικαὶ ἀναπλάσεις (CH IV 1); μυστικὴ ἐπιστήμη (EH I 1); μυστικαὶ διακοσμήσεις (EH IV 3, 3); μυστικὸς λουτήρ (Ep. IX); μυστικῶς παραλαμβάνειν (DN II 9); μυστικῶς παραδοθεὶς λόγος (EH III 3, 1); μυστικῶς εἰπεῖν (EH III 3, 6).

[2] Wie D. von κοινωνία τῶν τελεστικῶν μυστηρίων τῆς συνάξεως (Eucharistie) spricht (EH III 3, 4; vgl. 3, 1; 3, 14; V 1, 5), so bezeichnet er auch die Menschwerdung Christi als θεῖον μυστήριον (CH IV 4; vgl. ebd. τὸ θεαρχικὸν τῆς θεοπλαστίας μυστήριον). Die Psalmenlesung bei der eucharistischen Feier ist nahezu in wesentlichem Zusammenhange mit den hierarchischen Mysterien: συνουσιουμένη (σχεδὸν) τοῖς ἱεραρχικοῖς μυστηρίοις (EH III 3, 4). Die Geheimniswelt der himmlischen Geister ist gemeint mit τὰ τῶν ὑπερουρανίων νοῶν μυστήρια (CH VI 1); vgl. τῶν μυστηρίων ὑπερκοσμίων κρύφιοι ὁράσεις in Bezug auf die den Propheten durch Engel vermittelten Erscheinungen. Jede Engelordnung vollzieht auf heilige Weise die geheimnisvollen Mitteilungen der ihr zustehenden Erleuchtung: τὰ τῆς οἰκείας ἐλλάμψεως ἱερουργοῦσα μυστήρια (CH III 2). Die Offenbarungswahrheiten heißen ἁπλᾶ τῆς θεολογίας μυστήρια (MTh I 1); die Priester sind gemäß hierarchischen Mysterien und Überlieferungen geweiht: ἐξ ἱεραρχικῶν μυστηρίων καὶ παραδόσεων τετελεσμένοι (EH I 1). Desgleichen werden mit μυεῖν, μύησις (μυσταγωγία) die Einführung in die Tatsachen des Erlösungswerkes, die Theophanien und Riten bezeichnet (DN III 1; EH II 3, 2; CH IV 3, 4; VI 1; XIII 4). Die ἀμύητοι dürfen zu den göttlichen Beschauungen nicht zugelassen werden (DN I 8). Die Katechumenen, die letzte Klasse in der Ordnung der von der Liturgie Ausgeschlossenen, sind ἀμύητοι in Bezug auf jede hierarchische Veranstaltung (EH III 3, 6). Die μύσται werden neben den Propheten als Organe mystischer Offenbarung genannt (DN I 8). Die theologische Überlieferung ist uns durch ἱερομύσται vermittelt worden (DN II 4). Derjenige, welcher in die christliche Lehre nicht eingeweiht ist und keinen Zutritt zu den Mysterien hat, ist ἄμυστος (MTh I 2).

Wir kommen also zu dem Ergebnis, daß sich aus den besprochenen Ausdrücken für eine eindeutige Definition von „Mystik" in modernem Stil nichts gewinnen läßt[1]. Wir sind vielmehr darauf angewiesen, D. in seinen sachlichen Ausführungen zu verfolgen, um zu sehen, wie weite Gebiete er unter dem mystischen Gesichtswinkel zu umfassen pflegt. Eigentümlich ist ihm ein großartiges Zusammenschauen der Dinge und eine Einrahmung seiner Gedankenwelt in ein straffes System.

Gott ist das oberste, über alle unsere Begriffe erhabene Wesen, die Quelle alles Guten, aller Schönheit, aller Ordnung, aller Einheit, alles Friedens im Universum. Von ihm gehen unermeßliche Ströme des Lichtes in die geschaffene Welt hinaus und durchfluten von den höchsten Spitzen der Engel herab alle die folgenden tieferen Ordnungen der himmlischen und der kirchlichen Hierarchie nach einem bestimmten doppelten Gesetze, d. i. je nach dem Grade des Abstandes von der göttlichen Urquelle und dem Maße der Empfänglichkeit seitens der Geschöpfe. Bis hinab in die untersten, vernunftlosen Reiche der Schöpfung dringt in Form eines dunklen Widerhalls (ἀπήχημα[2]) die göttliche Weisheit und Güte und gibt Zeugnis von dem obersten Einen, das, ohne aus sich herauszutreten, in ewiger, unwandelbarer Ruhe und Selbstgleichheit verharrt. Wie aber die Ausgänge von Gott in ununterbrochenem Abstiege durch wechselseitiges Geben und Empfangen sich vollziehen, so beginnt von den untersten Reihen aus wieder der Aufstieg nach oben; denn jede tiefere Ordnung strebt zunächst nach der anschließenden höhern und durch diese hindurch zur obersten Spitze empor. Das ist der berühmte κύκλος, der harmonische Kreislauf, der in der göttlichen, sich ewig gleichen Güte entspringt und, auf alle Reiche des Geschaffenen herabsteigend, alles wieder zum Ausgangspunkte zurück-

[1] Daß bei den Neuplatonikern die gleichen Termini sowohl von den eigentlichen Mysterien wie von philosophischen bzw. theosophischen Lehren gebraucht werden, siehe nachgewiesen bei Koch 94 ff.: „In der neuplatonischen Schule war die Sprache der Mysterien die Sprache der Philosophie geworden."

[2] DN IV 20; VI 2; VII 2 usw.

wendet[1]. So erscheint dem Auge des verzückt schauenden D. das ganze Universum wie ein riesiger Tempel, von mystischem Lichte durchflutet, das alle Gegenstände um so reichlicher umfließt, je näher sie dem innersten Heiligtum stehen, aus dem die unversieglichen Strahlenströme hervorbrechen.

Mystisches Leben, Weben und Leuchten erfüllt die Chöre der himmlischen Hierarchie; denn auch die seligen Geister erfahren mystische Einwirkung in der dreifachen Gestalt der Reinigung, Erleuchtung und Einigung. Die oberste Triade der Cherubim, Seraphim und Throne, unmittelbar um die Gottheit in seligem Reigen sich bewegend[2], wird von dieser direkt zu immer sich steigernder Reinheit, Erleuchtung und Einigung mystisch erhöht (CH VII 2). Für die zweite Triade (dominationes, virtutes, potestates) gilt das Gesetz, daß sie jene dreifache Einwirkung von der übergeordneten ersten Triade empfängt und dann entsprechend weiter leitet (CH VII 3; vgl. VIII 1). Als Tatsachenbeleg für dieses Gesetz mystischer Mitteilung führt D. die Stelle Zach. 1, 12 an. Ein Engel höherer Ordnung teilt einem tiefer stehenden die Kunde mit, daß Israel wieder aufblühen werde, und dieser weiht dann den Propheten Zacharias in den göttlichen Ratschluß ein. Der zweite Engel handelt also ὡς πρὸς ἱεράρχου μυούμενος καὶ τὸ μυῆσαι τὸν θεολόγον (προφήτην) ἐπιτρεπόμενος. Weitere Beispiele sind entnommen aus Ez. 9, 1—6; Dan. 9, 23; Ez. 10, 1 7; Dan. 8, 16. Die dritte Triade (principes, archangeli, angeli) steht der kirchlichen Hierarchie am nächsten und wirkt zumeist durch den Chor der Engel unmittelbar auf die Menschen. Sie ist die ἐκφαντορικὴ διακόσμησις gegenüber den Menschen. Man muß

[1] Ὥσπερ ἀΐδιος κύκλος ... ἐν ταὐτῷ καὶ κατὰ τὸ αὐτὸ καὶ προϊὼν ἀεὶ καὶ μένων καὶ ἀποκαθιστάμενος (DN IV 14; vgl. ebd. IV 17). — Das Bild vom κύκλος findet sich schon bei Klemens von Alexandrien (Strom. 4, 24; vgl. 7, 2), wo ebenfalls von der Verkettung aller Dinge, wie sie in abgestufter Ordnung vom Logos ausgehen, die Rede ist. Die Anlehnung an Proklus (I. Th. 146, in Parm. VI 96, 101; Plat. Th. IV 16) ist jedoch viel auffälliger (Koch 82).

[2] CH VII 4 sagt D. von dieser Triade περὶ θεὸν ἀμέσως ἑστηκυῖα ... περιχορεύουσα τὴν αἰώνιον αὐτοῦ γνῶσιν. Die Erinnerung an ähnliche Stellen bei Gregor von Nazianz (Or. 28, 31), Gregor von Nyssa (Contra Eunom., M. 45, 348) legt sich nahe; aber wieder ist der Anklang an Plat. Phädrus 250 B, Philo, Plotin, Proklus (Koch 171) überraschender.

dafür halten, daß die „Engel" durch gegenseitiges Empfangen und Mitteilen den irdischen hierarchischen Ordnungen vorstehen, damit nach abgestufter Reihenfolge die Emporführung zu Gott und zur Vereinigung mit ihm und anderseits die in die Hierarchien ausstrahlende Güte Gottes in schöner Ordnung gewahrt bleibe (EH IX 2). Daß unsere Hierarchie an die Engel von Gott gewiesen und angeschlossen ist, geht aus der Tatsache hervor, daß Michael der Fürst Israels genannt wird und andere Engel die Fürsten anderer Völker (5 Mos. 32, 8 nach LXX) heißen.

Bevor also D. darangeht, die Mystik im Leben der gläubigen Christen zu schildern, hat er in der himmlischen Hierarchie, die das Vorbild der kirchlichen Hierarchie ist, die sublimste Art der Mystik aufgezeigt. Sie soll sich bei den Gliedern der Kirche in andern Formen und vermittels sinnlich wahrnehmbarer Akte und Zeichen auswirken. Wieder muß gesagt werden, so erklärt D. in der Einleitung zu EH (I 2), daß sowohl die himmlische wie die kirchliche Hierarchie in all ihrem hierarchischen Wirken ein und dasselbe Grundvermögen besitzt und daß einerseits die Person des Hierarchen, entsprechend seiner Natur und hohen Stellung, in den göttlichen Dingen vollendet und vergöttlicht wird, und daß sie anderseits berufen ist, die Untergebenen je nach Würdigkeit der einzelnen an der ihm selbst gewordenen Vergottung teilnehmen zu lassen. Die untergebenen Klassen der Kirche führen hinwieder die tiefer stehenden nach oben, wie sie selbst von den ihnen übergeordneten aufwärts gezogen werden. Also genau dasselbe mystische Gesetz der Aufnahme und Mitteilung des Gnadenlichtes wie in den Engelchören. Beachten wir ferner die ausführlichere Vergleichung der beiden Hierarchien (CH I 3). „Der heilige Wille Gottes hat uns die (kirchliche) Hierarchie in der Form gewährt, daß er sie in überweltlicher Nachbildung der himmlischen Hierarchie begründete, so daß sie die immateriellen Chöre der Engel in materiellen Gestaltungen und zusammengesetzten Gebilden verschiedenartig widerspiegelt. Wir sollen nämlich, unserer sinnlich-geistigen Natur entsprechend, vom Sichtbaren aus zu den einfachen und bildlosen

Aufschwüngen und Vereinigungen erhoben werden“ [1]. Unser Geist studiert die äußerlichen Schönheiten der Liturgie als Abbilder der unsichtbaren Herrlichkeit des Kultus. In den sinnlich wahrnehmbaren Wohlgerüchen erkennt D. ein Gleichnis der geistigen Ausstrahlungen, in den materiellen Lichtern ein Sinnbild der übersinnlichen Lichtergießung, in den heiligen Lehrvorträgen einen Widerhall der in Beschauung gewonnenen Erkenntnis, in den Rangstufen des kirchlichen Organismus einen Abglanz der harmonischen Gliederung des Engelheeres, in der Teilnahme an der Eucharistie ein Bild der Gemeinschaft mit Jesus. Und dasselbe gilt von allen übrigen Dingen, welche den himmlischen Naturen auf eine überweltliche, uns aber auf eine symbolische Weise überliefert sind [2]. Zum Zwecke der Vergöttlichung auf solchem Wege offenbart uns Gott die himmlische Hierarchie und vollendet unsere kirchliche Hierarchie, so daß diese durch möglichst treue Verähnlichung mit dem Priestertum der himmlischen Hierarchie zur Mitgenossin im liturgischen Dienste wird.

Wie die beiden Hierarchien lebendig in eins verbunden sind, so ist das vermittelnde Prinzip der beiden ein und dasselbe; denn Jesus ist jeglicher Hierarchie, Heiligung und Gotteswirkung Prinzip und Wesen. Er strahlt in die seligen Geister auf lichtvollere und geistigere Weise ein, um sie nach seinem eigenen Lichte umzubilden. Die Besonderungen unseres Wesens aber schließt er durch die Liebe zum Guten und Schönen einheitlich zusammen und vervollkommnet sie zu einem eingestaltigen göttlichen Leben, Zustand und Wirken (EH I 1; vgl. CH I 2). Damit ist auch schon der eine gleiche Zweck der beiden Hierarchien ausgesprochen: beiderseits Verähnlichung und Vereinigung mit Gott (vgl. CH III 2; EH II 1).

---

[1] Bezeichnend sagt D., daß die Dinge der Außenwelt uns als eine greifbare Handführung (χειραγωγία) zum Unsichtbaren dienen.

[2] Schon Klemens von Alexandrien sieht in der kirchlichen Hierarchie eine Fortsetzung der himmlischen und in den Stufen der bischöflichen, priesterlichen und Diakonenwürde Nachbilder der Herrlichkeit der Engel (Strom. 6, 13; M. 9, 328). — Vgl. die schöne Schilderung bei Gregor von Nyssa (De vita S. Ephraem; M. 46, 849), wo er den Heiligen bittet, er möge am himmlischen Altare bei der von den Engeln gefeierten Liturgie der Überlebenden gedenken.

Der Stufengang der mystischen Einwirkung vollzieht sich in der himmlischen Hierarchie in derselben Weise durch Reinigung, Erleuchtung und Einigung (CH III 2) wie in der kirchlichen (EH V 1, 3 ff.). Der eine Urquell und Ausgangspunkt der Hierarchien ist Gott in seiner wesenhaften Güte, die eine Trias, welcher aller Dinge Ursache ist, die urgöttliche Seligkeit der dreifaltigen Monas (EH I 3; CH III 2; VII 2).

So sind also die beiden Hierarchien innerlich nach allen Richtungen mystisch verklammert. D. hat sich bemüht, sie auch nach dem äußerlichen Schema einheitlich zu gestalten. Die Triadeneinteilung der Engelchöre dient ihm als Folie, um auch in der kirchlichen Hierarchie das Triadensystem durchzuführen. Er bespricht drei Sakramente, drei klerikale Rangstufen und Tätigkeiten, drei Klassen von Nichtklerikern (Mönche, Gemeinde und eine letzte, die Katechumenen, Energumenen und Büßer umfassende Klasse). Als notwendige besondere Elemente der kirchlichen Hierarchie erscheinen die aszetischen Belehrungen über den Kampf gegen das Böse (EH II 1, 3; 3, 4—7; III 3, 1 7 usw.); die Betrachtungsthemata über die Riten und Geheimnisse bei den verschiedenen Sakramenten, die sittlichen Anforderungen an die Träger priesterlicher Gewalten, die konkrete Darstellung des aszetisch-mystischen Aufstieges und (als Anhang) die Bemerkungen über Totenbestattung und Kindertaufe. So ergibt sich die Aufgabe, die kirchliche Hierarchie im besondern nach ihrer Mystik zu betrachten.

## II. Die Mystik der kirchlichen Hierarchie im besondern.

Nachdem wir den innigen Zusammenhang und das Gemeinsame der beiden Hierarchien gesehen, gehen wir auf die der kirchlichen Hierarchie eigentümlichen Besonderheiten ein, um ihren mystischen Eigengehalt herauszustellen. Wir betreten damit einen Boden, der uns von der menschlichen Seite her besser vertraut ist. Wir bewegen uns nicht mehr in einer rein übersinnlichen Geisterwelt, sondern inmitten einer konkreten kirchlichen Organisation, die historisch faßbar ist und auf bestimmte Orte (Syrien[1]) und Zeiten (Ende des 5. Jahr-

[1] Vgl. ZKathTh 33 (1909) 383.

hunderts[1]) eingeschränkt werden muß. Die Stände der lehrenden Kirche stellen sich unter der allerdings fremdklingenden Titulatur von ἱεράρχαι, ἱερεῖς und λειτουργοί als leibhaftige Bischöfe, Priester und Diakonen vor. Ihre Gewalten und Funktionen des Lehr-, Priester- und Hirtenamtes sind uns bekannte Dinge. Die Sakramente der Taufe, Eucharistie und Firmung sind wesentlich dieselben wie die in unserer abendländischen Kirche; das Ordensleben der Mönche und das Gehaben der christlichen Gemeinde von damals hat die Jahrhunderte bis auf uns überdauert; die Behandlung der Katechumenen, Energumenen und Büßer genießt allerdings in der heutigen Kirchendisziplin nicht mehr die frühere Bedeutung, aber wir können aus historischen Quellen die Darstellung des D. nachprüfen. Im Anschluß an diese konkreten Verhältnisse hat sich die Ausdrucksweise des D. merklich verändert. Sie wird viel einfacher, nüchterner und natürlicher. Das ethische Moment, eine gewisse Wärme und Herzlichkeit kommt gelegentlich zum Durchbruch. Praktisch-pastorale Winke und Forderungen stellen sich geeigneten Ortes ungezwungen ein. Es spricht nicht so sehr der einsam spekulierende Gottsucher, als vielmehr ein dem praktischen Leben mit heiligem Ernste zugewendeter Kleriker. Allerdings kann der Autor seine ideale und ideologische Art, die Dinge zu betrachten, nicht verleugnen. Namentlich in der Charakterisierung des „Hierarchen" scheint er von der Wirklichkeit ganz abzusehen, um ihn als vollendeten Heiligen, als den durch und durch „gotterfüllten" Leiter der Hierarchie darzustellen. Doch darüber wird später zu reden sein.

Der Vorteil, der aus solcher Beschaffenheit der EH für ihr Studium entspringt, kommt uns für die Schilderung der Etappen des mystischen Weges reichlich zugute. Von selbst wird sich die häufige Gelegenheit oder vielmehr Notwendigkeit bieten, vielfach aus der CH und besonders aus DN, dem Hauptwerk des Dion., ergänzende Texte heranzuziehen, sowie die MTh und die Briefe für die Untersuchung auszubeuten.

---

[1] Bibl. der Kirchenväter II (1911, Kösel) XXI.

### 1. Die übernatürliche Sphäre der Mystik in der kirchlichen Hierarchie.

Bei all den reichen Entlehnungen aus der neuplatonischen Mystik will D. doch seinen christlich-gläubigen Standpunkt gewahrt wissen. Zumal in der EH ist die ganze Gedankenwelt erfüllt mit positiven Glaubenswahrheiten, christlich frommen Stimmungen und Gebeten. Grundlage und Wurzel für das aszetisch-mystische Leben ist die geistliche Wiedergeburt durch die Taufe[1]. Durch dieses Sakrament wird unser Seelenhabitus für die Aufnahme der übrigen Heilsmittel und Heilslehren auf das geeignetste umgestaltet; die Taufe ist die Wegbereiterin für den Aufstieg zur überweltlichen Ruhestätte; sie ist die Voraussetzung für die geziemende Erfüllung der göttlichen Gebote. D. fragt: τίς οὖν ἀρχὴ τῆς τῶν ἐντολῶν ἱερουργίας; Antwort: Die Übermittlung (παράδοσις) unserer heiligsten und göttlichsten Wiedergeburt (EH II 1). Unter Berufung auf seinen großen geistlichen Führer (Paulus?) erklärt D. dann weiter: „Die erste geistige Bewegung zum Göttlichen ist die Liebe Gottes. Das ursprünglichste Hervortreten der heiligen Liebe aber ist Wirkung des uns verliehenen göttlichen Seins. Und diese Liebe sieht es auf die heilige Erfüllung der göttlichen Gebote ab." Eine bedeutsame Kennzeichnung der Stellungnahme des D. gegenüber den Außerkirchlichen liefern die folgenden Worte: Wenn nun die göttliche Art des Seins (τὸ εἶναι θείως) die Geburt aus Gott ist (ἡ θεία γέννησις), dann möchte derjenige, welcher das gotterfüllte Sein (τὸ ὑπάρχειν ἐνθέως) nicht erlangt hat, auch nie imstande sein, irgend etwas der von Gott gegebenen Gnaden zu verstehen oder gar zu betätigen. Denn jedes Geschöpf, das mit einem beschränkten Sein begabt ist, kann sich nur in seiner eigenen Sphäre tätig oder leidend äußern. D. argumentiert aus dem Axiom „agere sequitur esse" (πρῶτον τὸ ὑπάρχειν, εἶτα τὸ ἐνεργεῖν). So will er denn als Getaufter zu Getauften sprechen und die sinnbildlichen Riten der Taufe erklären. Für Un-

[1] Die Bezeichnungen lauten klar ἀναγέννησις (EH II 1), θεία γέννησις (ebd.); θεογενεσία (EH IV 3, 10; V 1, 5); εἶναι θείως (EH I 1); ὑπάρχειν ἐνθέως (ebd.); τὴν κατὰ θείαν ἀπότεξιν (ἐσχηκότες) ἔνθεον ὕπαρξιν (EH III 3, 6).

eingeweihte (ἀτέλεστοι) wäre ein solcher Unterricht gefahrbringend, ähnlich wie man mit schwachen Augen nicht in die Sonne schauen darf.

Bei Besprechung der Myronweihe kommt D. wieder auf die Geburt aus Gott zurück, um zu zeigen, daß wir die Erhebung in einen neuen, übernatürlichen Zustand der Menschwerdung und Passion Christi verdanken: „Unter den heiligsten Weihungen des Myrons wird die vollendende Gnadengabe der heiligen Geburt aus Gott verliehen (EH IV 3, 10). Der Bischof schüttet das Myron in Kreuzesform in den Taufbrunnen, daß der für unsere Geburt aus Gott in den Tod des Kreuzes hinabgetauchte Jesus eben durch sein siegreiches Hinabtauchen in den Tod diejenigen, welche in seinen Tod getauft sind (Röm. 6, 3. Gal. 3, 27. Kol. 2, 12), aus dem Schlund des verderbenbringenden Todes emporreiße und zu einem gotterfüllten, ewigen Dasein neu belebe (EH IV 3, 10). Dem durch die Taufe Wiedergeborenen verleiht die Salbung mit dem Myron die Herabkunft des urgöttlichen Geistes (EH IV 3, 11). Das Myron ist dem Priester zur Verleihung der Wiedergeburt in der Taufe notwendig. Er wird nicht anders als durch das vom Bischof geweihte Myron die Geburt aus Gott bewirken (EH V 1, 5)[1].

Hier ist der Ort, auf einen Umstand hinzuweisen, der wie wenig andere uns zum Bewußtsein bringt, daß D. in seinem Bemühen, den Neuplatonismus dem Christentum dienstbar zu machen, nicht immer glücklich gewesen ist, ja daß er einen der wichtigsten Punkte unausgeglichen hinterlassen hat. Wie die vorstehenden Belege dartun, hat er im Getauften ein neues übernatürliches Leben der Seele anerkannt, spricht aber an zahlreichen Stellen, die später zur Besprechung kommen, von dem ἕν des Christen gerade so, wie Proklus und dessen Vor-

[1] Eine deutliche Sprache über das Geheimnis der Wiedergeburt und die an sie anknüpfende Firmung führt Dion. EH II 3, 8: Ἡ δὲ τοῦ μύρου τελειωτικὴ χρίσις εὐώδη ποιεῖ τὸν τετελεσμένον· ἡ γὰρ ἱερὰ τῆς θεογενεσίας τελείωσις ἑνοῖ τὰ τελεσθέντα τῷ θεαρχικῷ Πνεύματι. — Instruktiv ist auch EH VI 3, 4: Das Ablegen des alten Kleides bei der Mönchsweihe und das Anlegen eines neuen versinnbildet wie bei der Taufe den Übergang vom gewöhnlicheren heiligen Leben zum vollkommeneren. Von der Meinung, daß die Mönchsgelübde die Wirkung einer zweiten Taufe hätten, ist hier noch keine Spur zu entdecken.

gänger über das ἕν des Menschen sich auszudrücken pflegen, den sie natürlich nicht als „Wiedergebornen" im Stande der heiligmachenden Gnade verstehen. Desgleichen bedient sich D. mit Vorliebe des Wortes ἕν (ἓν θεῖον), wo wir den Namen Gott erwarten. Auch das erklärt sich, allerdings mehr entschuldbar, aus seiner Nachahmung neuplatonischer Redeweise[1].

Schlimmer ist, daß D. auch dem ἕν der Seele eine beherrschende Rolle in seinen mystischen Darlegungen einräumt, ohne auf die Kluft, die ihn von einem ἕν bei Proklus trennt, aufmerksam zu machen. Dieser statuiert „ein über die Vernunft hinausgehendes Seelenvermögen" (τοῦ νοῦ κρεῖττον). Ein solches ἕν der Seele, das einheitlich Göttliche in ihr, setzt sie erst in den Stand, das ἕν Gottes zu erkennen, da Gleiches nur durch Gleiches (ὅμοιον τῷ ὁμοίῳ) erkannt werden kann[2]. Das pantheistische Element in dieser Vorstellung nimmt bei einem Proklus und seiner Henadenlehre nicht wunder, bei D. liegt aber die Sache anders. Nicht einmal vom „consortium divinae naturae" (2 Petri 1, 4) und verwandten Schriftstellen, womit er sich als christlicher Schriftsteller einigermaßen hätte decken können, sucht er etwas zu Gunsten seiner Terminologie beizubringen. Aus den Stellen, die wir in einem folgenden Abschnitt im Zusammenhange vorführen, wird sich

[1] Schon bei Philon zeigt sich das Bestreben, „den Begriff der Gottheit zu vollständiger Qualitätslosigkeit zu steigern". Da Gott über alles so erhaben ist, daß von den durch menschliche Erkenntnis erfaßten Prädikaten keines ihm zukommt, gibt es für ihn keinen Namen. Daher eine „apophatische" Theologie. Für Plotin ist die Gottheit „das absolut transzendente Urwesen", vollkommenste Einheit, ein ἕν, das allem Denken und Sein vorausliegt, unendlich, gestaltlos, jenseits (ἐπέκεινα) der sinnlichen und geistigen Welt. „Jamblichus ging noch weiter und setzte über das Plotinische ἕν ein noch höheres, völlig unaussprechliches ἕν (πάντη ἄῤῥητον ἕν) und Proklus tat desgleichen." D. folgte ohne Zwang diesem Sprachgebrauch wie anderwärts den hellenischen Vorbildern, ohne sich um den Eindruck zu kümmern, den eine solche Bezeichnung Gottes auf christliche Leser machen mußte. Auf christlicher Seite hat Philon mehr gemäßigte Nachfolger in Justin, Klemens von Alexandrien, Basilius, Gregor von Nyssa, Theodoret u. a. Zur Charakteristik der obigen Reihe Philon bis Proklus vgl. Windelband, Lehrbuch der Geschichte der Philosophie § 20.

[2] Vgl. die eingehende Klarstellung bei Koch 153 ff. Da begegnen uns Wendungen, die auch bei den späteren Mystikern Eingang fanden: ἄνθος τοῦ νοῦ, imum animae, secretum unius vestigium; vgl. acumen mentis (ἀκρότατον τῆς ψυχῆς), sinus mentis, scintilla animae etc.

ergeben, daß der Ziel- und Endpunkt der Dionysischen Mystik erreicht ist, wenn sich das geschöpfliche ἕν des Menschen mit dem göttlichen vereinigt (τὸ ὅμοιον τῷ ὁμοίῳ ἐνιδρύεται). Vorher muß die Vielheit der Gedanken, Empfindungen, Wünsche, Affekte abgestreift werden, die Seele muß lernen, sich in ihr innerstes Selbst zurückzuziehen und mit ruhigem, einfachen, stetigen Blick auf die göttliche Schönheit zu schauen. Eine pantheistische Verschmelzung des Geschöpfes mit dem unendlichen Wesen Gottes will D. aber keineswegs behaupten, obschon eine strenge Konsequenz dazu drängte.

### 2. Das göttliche und das geschöpfliche ἕν bei Dionysius.

Um die Eigenart der Dionysischen Mystik zu verstehen, ist es unerläßlich, ihn bei seinen Ausführungen über die Vereinigung des geschöpflichen ἕν mit dem göttlichen ἕν aufmerksam zu verfolgen. Erst nach Verhörung der einschlägigen Originaltexte über das zweifache ἕν und ihre Verbindung können wir beurteilen, wie er nahezu einem pantheisierenden Synkretismus verfallen ist.

Wo D. zur Erklärung des Gottesnamens „das Eine" (τὸ ἕν) übergeht (DN XIII 1), versucht er eine direkte Erklärung dieses göttlichen Prädikates[1]. Er ist sich bewußt, daß er hiermit zum wichtigsten Punkte gelangt. „Das Eine" (τὸ ἕν) wird Gott genannt, weil er auf einartige Weise gemäß der alles Maß übersteigenden einen Einheit alles ist, und weil er, ohne aus sich, dem Einen, herauszutreten, die Ursache des Einen aller Dinge ist (DN XIII 2). In dieses ἕν πάντων ist sowohl das mathematische wie das logisch-generelle, das physikalische, das moralische und metaphysische ἕν einbezogen. Sofort aber rektifiziert D., was er gesagt hat, indem er das ἓν θεῖον über das ἕν selbst hinaushebt, denn es ist nach ihm πρὸ πάντων καὶ ὑπὲρ πάντα καὶ ὑπὲρ αὐτὸ τὸ ἕν (DN XIII 3; vgl. MTh V: οὐδὲ ἑνότης). Wenn die Gottheit daher als Monas

[1] Hier, wie gelegentlich auch an andern Stellen, will D. einen Schrifttext für seine Auffassung verwenden, der nicht zur Sache paßt: καὶ γὰρ ἡ θεολογία ... ὡς ἓν ἀνυμνεῖ (θεόν). Man kann an 5 Mos. 6, 4 denken (1 Kor. 8, 5): κύριος ὁ θεὸς ὑμῶν κύριος εἷς ἐστιν; aber das ist gesagt im Gegensatz zu den vielen Heidengöttern!

und Trias gefeiert wird, so ist sie doch weder Monas noch Trias nach unserer Art des Erkennens. Nur um das Übergeeinte und Gottzeugende wahr zu benennen, gebrauchen wir für das Übernamige die Namen Trias und Monas (DN XIII 3)[1].

D. eröffnet auch DN mit dem Hinweis auf das göttliche ἕν. „Für alle Denktätigkeiten ist das über alles Denken erhabene Eine unausdenkbar, ... jene Einheit nämlich, die jeder Einheit die Einheitlichkeit verleiht“ [2]. Wir sollen aber dieses ἕν nicht als leere Abstraktion, sondern als die heilige Dreifaltigkeit in der Fülle göttlicher Eigenschaften denken (DN I 5). Ebenso ist der für unsere Vorstellung kahle Begriff des ἕν mit anschaulichen Nebenbestimmungen umkleidet[3]. Das ἓν θεῖον ist von Ewigkeit, und in ihm sind alle Dinge beschlossen[4]. Nach dem ἕν begehren alle Dinge, jedoch nicht in gleicher Stärke, sondern nach gerechter Zuweisung nehmen sie an ihm Anteil (EH I 2). So ist denn auch das Ziel der Hierarchie die möglichst reiche Teilnahme an der eingestaltigen Vollendung (CH III 2). Weil Gott das ἕν im vollendetsten Sinne des Wortes ist, ist er unerkennbar und verborgen[5].

Werfen wir nun wieder einen Blick auf das geschöpfliche ἕν im Menschen. Ein Vergleich der verschiedenen Stellen, an denen davon die Rede ist, wird bestätigen, was wir schon oben andeutungsweise (S. 171 f.) gesagt haben. Es erscheint als das innerste Geistwesen des Menschen, sofern es,

---

[1] Vgl. Eckehart: „Alle Differenz ist ‚unterhalb des Einen‘, wie es im ‚Fons Vitae‘ (Rabbi Moyses Maimonides) heißt. Denn das ist wahrhaft eins, worin keine Zahl ist, wie Boethius sagt, und Rabbi Moyses, wie schon oben erwähnt, schreibt: ‚Gott ist einer auf alle Weise und in jeder Hinsicht....‘ Denn Gott ist einer, außerhalb und über der Zahl, und kann nicht in eine Reihe mit etwas gesetzt werden“ (Karrer, Die Verurteilung Meister Eckeharts, Hochland 23 I [1925/26] 667).

[2] Πάσαις διανοίαις ἀδιάνητόν ἐστι τὸ ὑπὲρ διάνοιαν ἕν ... ἑνὰς ἑνοποιὸς ἁπάσης ἑνάδος (DN I 1). In den letzten vier Worten ist eine Steigerung der Proklusstelle (Th. Pl. p. 32); ἑνὰς πασῶν ἑνάδων unverkennbar.

[3] Τὸ καλὸν καὶ ἀγαθόν, τὸ ὑπὲρ πάντα τὰ ὄντα καὶ ἕν καὶ ταὐτὸν καὶ ἄναρχον καὶ ἀτελεύτητον (DN IX 4).

[4] Ἐν ἑνὶ γὰρ τὰ ὄντα πάντα καὶ προέχει καὶ ὑπέστησε (DN V 10).

[5] EH III 3, 12: Τὸ ἓν καὶ ἁπλοῦν καὶ κρύφιον Ἰησοῦ τοῦ Λόγου, gehört zu jenen keineswegs eindeutigen Ausdrücken, die an Monophysitismus erinnern. Vgl. Ep. VI: ἓν ὂν καὶ κρύφιον τὸ ἀληθές. — Über die bei Proklus häufige Verbindung von ἕν und κρύφιον s. Koch 120 f.

aller Vielheit von Vorstellungen und Empfindungen ledig, rein geistigen Funktionen obliegt, seine sublimsten, gottähnlichsten Züge aufweist und sich befähigt, mit Gott in innigste Verbindung zu treten. D. sagt, daß sich diese Gemeinschaft nicht vertrage mit einer der Einheit ermangelnden Lebensführung. Wer die Gemeinschaft mit dem Einen (dem göttlichen ἕν) durch die Taufe erlangt hat und festhalten will, muß notwendig das ἕν seiner Seele mit dem göttlichen ἕν in Einklang bringen (EH II 3, 5). In der Schilderung der eucharistischen Feier beschreibt D. den Rundgang des inzensierenden Bischofs, wie er vom Altar hinweg durch die Kirche wandelt und wieder an den Altar zurückkehrt (EH III 3, 3). Es ist das ein Bild der Gnadenspendung Gottes, der den Gläubigen von seiner eigenen Seligkeit in reichem Maße mitteilt, ohne aus seiner wesenhaften Ruhe herauszutreten. Die Segnungen der Eucharistie sind gleichfalls hier symbolisiert, denn auch sie entfaltet sich, im Wesen und der Idee nach einfach und eingestaltet, nach außen in einer bunten Fülle heiliger Riten, schließt sich dann wieder in ihre eigene Monas (Idee) zusammen und wirkt die Einigung der würdigen Teilnehmer. Ähnliches gilt vom „göttlichen" Hierarchen, dem Bischof. Er läßt die Untergebenen an seinem hierarchischen Wissen teilnehmen, indem er sich der heiligen Symbole bedient, kehrt aber dann in seinen eigenen Wesensgrund zurück, ohne irgend eine Einbuße zu erleiden, und vollzieht den geistigen Eintritt in sein eigenes Eine, um rein die eingestaltigen Ideen der liturgischen Akte zu schauen. Einen gleichen Rundgang macht der Bischof bei der Myronweihe (EH IV 3, 3)[1].

[1] Grabmann bietet in dem Kapitel „Zur Psychologie der Mystik" (Wesen und Grundlagen der katholischen Mystik' 45—51) beachtenswerte Winke, wie die spätere Mystik aus geläutertem Glaubensbewußtsein heraus über solche Einkehr in das eigene Innere gedacht hat. Es sei „die allen Mystikern gemeinsame Überzeugung, daß das mystische Erlebnis in der höchsten, reinsten, geistigsten und innersten Sphäre des Seelenlebens sich vollzieht.... Die mystische Beschauung vollzieht sich ... in einer Form, die mehr der reingeistigen Natur des Menschen entspricht.... Es findet sich in der Menschenseele etwas, was über diese Bindung durch Sinne, Phantasie und Schlußfolgerung irgendwie hinausreicht. Der hl. Thomas (II Sent. d. 39, q. 3, a. 1) benützt den neuplatonischen Gedanken, daß die niedrigere Ordnung in ihrem höchsten Sein an der Vollkommenheit der

Den Friedenskuß bei der Feier der Eucharistie und die nachfolgende Verlesung der Diptychen deutet D. in mystischem Sinn (EH III 3, 8) auf folgende Weise: „Der urgöttliche Friedenskuß erfolgt (nach Aufstellung der Opfergaben) als weiterer Akt der Liturgie. Denn es ist unmöglich, daß die Menschen in das Eine konzentriert und der friedvollen Einigung mit dem (göttlichen) Einen teilhaft werden, wenn sie unter sich selbst entzweit sind." In näherer Begründung fährt D. dann weiter: „Denn wenn wir von der Schau und Erkenntnis des Einen erleuchtet und zur eingestaltigen und göttlichen Verbindung geeint würden, könnten wir es nicht ertragen, zu den zwiespältigen Begierden herabzusinken, aus welchen die erdhaften und leidenschaftlichen Feindschaften entstehen." [1] D. weist in diesem Zusammenhange auf zwei Momente hin, die später zur Sprache kommen sollen: erstens, daß es im freien Willen des Menschen liegt, das ἕν seines Innern zu aktuieren und zu vervollkommnen (EH II 3, 3)[2], zweitens, daß zu diesem Prozeß eine intensive Betrachtung der göttlichen Dinge und gründliche Überwindung der ungeordneten, in Vielheit auseinanderstrebenden Leidenschaften erforderlich ist (EH III 3, 7 ff.). — Selbst die Erklärung des Namens Syn-

---

nächsthöheren Ordnung teilnimmt. Es ist auch in der mit dem Leib zur Natureinheit verwachsenen menschlichen Geistesseele etwas, womit sie der reingeistigen Art des Engels sich nähert, etwas, das als eine ‚modica participatio' an der reinen Intellektualität des Engels bezeichnet werden kann. Es ist dies die Höhensphäre der menschlichen Seele, in der die Intuition ... der Wahrheit sich betätigt. ... Diese intuitive Kraft (die durch keine mühevollen Schlußfolgerungen hingehaltene Erkenntnis der Wahrheit) ..., dieser Seelengrund, dieses Seelenfünklein, diese Höhenregion des Geisteslebens ist auch übernatürlich durch die Gaben des Heiligen Geistes beleuchtet und durchglüht das Heiligtum, in der die Seele in mystischer Beschauung und Einigung freudetrunken der göttlichen Wahrheit, Liebe und Freundschaft sich auftut und hingibt." Zur neueren Literatur vgl. A. Pummerer S. J. in ZAM I (1926) 156—175.

[1] Das erwähnte Axiom τῷ ὁμοίῳ τὸ ὅμοιον ἐνιδρύεται kommt wieder zur Geltung.

[2] „Wenn die Selbstbestimmung und Willensfreiheit der vernünftigen Wesen von dem geistigen Lichte sich abtrünnig wegwendet, indem sie aus Liebe zum Bösen die von Natur ihnen eingepflanzten und zur Aufnahme des Lichtes bestimmten Sehkräfte verschließen, so bleiben sie von dem ihnen (allzeit) nahen Lichte isoliert, trotzdem es ... gütig über dem verschlossenen Auge leuchtet."

axis[1] für Eucharistie macht D. seiner Lieblingsvorstellung vom ἕν dienstbar. Er macht sich den Einwurf, daß auch die andern Sakramente alles zu einer eingestaltigen Vergottung einigen, was Zerteiltes in unserem Leben ist, und die Gemeinschaft mit dem göttlichen ἕν verleihen. Warum führt gerade nur die Eucharistie diesen Namen? Er antwortet (EH III 1), daß vor allem die Eucharistie, als Krone aller Weihen (liturgischen Handlungen), die Verbindung mit dem (göttlichen) ἕν bewirken muß[2].

### 3. Die hierarchisch abgestufte Mystik des Dionysius.

Die sichtbare Institution, durch welche uns Menschen der aszetisch-mystische Aufstieg ermöglicht wird, ist, wie oben schon angedeutet, die kirchliche Hierarchie. Sie ist ein übernatürliches Gnadengeschenk Gottes in jeder Hinsicht. Die heiligen Schriften, welche das verehrungswürdigste Wort Gottes enthalten, sind uns von Gottes Güte dargeboten (EH I 4); die Würde des Priestertums ist uns durch Jesus verliehen (EH I 1); die Erleuchtungen (Inspirationen), die uns durch unsere Lehrer in Symbolen vermittelt worden, sind Eingebungen Gottes, um unserer sinnlich-geistigen Natur entgegenzukommen (EH I 5). Ununterbrochen läßt Gott die wohltätigen Strahlen seines Lichtes in die Seelen der Getauften leuchten (EH II 3, 3). Ebenso ist auch der ersten Triade der himmlischen Hierarchie der besondere Vorzug geschenkt, daß sie Gott am höchsten nachahmen darf (CH VII 2), und die überweltliche Weisheit und Erkenntnis der Engel ist eine Gabe der unendlichen Weisheit Gottes (CH XIV). Die göttliche Trias will eben im Drang

[1] Im griechischen Ritus bedeutet σύναξις jede gottesdienstliche Zusammenkunft, besonders aber die Feier der Meßliturgie. Im frühen lateinischen Mittelalter ist es Bezeichnung des Offiziums, z. B. „Synaxis vespertina" (Braun, Liturgisches Handlexikon).

[2] Wenn man diese eigentümliche Einstellung der Gedanken des D. auf das neuplatonische ἕν, die er durch das ganze Korpus seiner Schriften zur Schau trägt (vgl. ZKathTh 22 [1898] 137), aufmerksam verfolgt, so wird man nicht mehr geneigt sein, an eine unter Anlehnung an Proklus erfolgte Umarbeitung von bestimmten mündlichen oder schriftlichen Überlieferungen zu denken, die aus einem mit dem Geist der areopagitischen Rede des hl. Paulus eng verwandten Gedankenkreis stammen (vgl. P. Al. Mager O. S. B. in ThGl 6 [1914] 373). Diese Auffassung ist historisch unhaltbar.

ihrer Güte die geistige Wohlfahrt unserer Natur ebenso wie die der Engelnatur auf dem Wege der Vergöttlichung erzielen (EH I 3). Deshalb sind uns nächst den heiligen Schriften auch die Offenbarungen Gottes auf dem Wege mündlicher Überlieferung geschenkt worden. Die ersten Lehrer der Kirche wurden unmittelbar von Gott mit der „heiligen Gabe" erfüllt und dann ausgesandt, um sie für die Zukunft auf ihre Nachfolger fortzupflanzen (EH I 4 5). D. hat also die historische Seite der Gründung der Kirche berührt und ein autoritatives Lehramt in ihr anerkannt. Seinem beliebten strengen Schema zufolge betont er auch hier, daß die Träger der kirchlichen Gewalten von ihrem höheren und reicheren Wissen den Untergebenen immer nur in genauer Proportion zu deren Stand mitteilen dürfen (EH I 5), ein Gesetz, das er, unter dem Eindruck mechanischer Naturvorgänge, auch bei den Engeln erkennen will[1].

Keineswegs will D. die Bedeutung der kirchlich-hierarchischen Einrichtungen und des sakramentalen kirchlichen Lebens der Gläubigen so verstanden wissen, als ob dadurch dem unmittelbar persönlichen und subjektiven Verkehr der Seele mit Gott kein Raum mehr bliebe. Sakramente und Weihungen der Kirche sind die von Christus, dem unsichtbaren Haupte der Hierarchie (EH V 1, 5), geschaffenen Kanäle der Gnaden, aus denen wir die kostbare Frucht des Leidens Christi gewinnen: Wiedergeburt, Reinigung, Erleuchtung, Freude, Stärkung, fortschreitendes Wachstum im innern Menschen, liebende Vereinigung mit Gott[2]. Aber daneben ist uns im außerliturgischen Gebet eine reichliche und unversiegbare Quelle der Gnaden erschlossen (DN III 2). Die Aufschwünge unseres Herzens zu Gott werden zu den Akten der Gottesverehrung der Engel, die ja nur im analogen Sinn als Liturgie bezeichnet ist, in Parallele gesetzt. In der Abhandlung DN, die an mystischen Momenten so reich ist, geschieht der Sakramente überhaupt keine Erwähnung. D. selber erklärt in den einleitenden Ka-

[1] Siehe die Vergleiche von Licht und Wärme (CH XIII 3).

[2] EH V 1, 5: ἐνεργεῖ τὰ τῆς οἰκείας ἱεραρχίας μυστήρια, d. i. die durch die kirchlichen Organe zur Heiligung der Gläubigen vollzogenen Kulthandlungen. Vgl. Mager, Mystik und Christentum, in ThGl 6 (1914) 373.

piteln zu den beiden Hierarchien und zu DN ganz ausdrücklich, daß er seine mystischen Belehrungen nur aus den heiligen Schriften schöpfen und das aus ihnen strahlende Licht aufnehmen wolle (CH II 1; EH I 1; DN I 1 8). Vergeblich wird man in der MTh einen Hinweis auf sichtbare, äußere Vehikel der Gnadenmitteilung suchen. Unter den zehn Briefen beschäftigt sich nur der an den Mönch Demophilus gerichtete mit einem kirchlichen Disziplinarfall, die andern reden von mystischen Dingen, ohne der Liturgie zu gedenken[1]. Die Heilige Schrift ist für D. der Kanon mystischer Belehrung (DN I 8).

Nach allem, was wir bisher über die mystische Vereinigung des Menschen mit Gott hörten, stellt sich heraus, daß D. die späteren Unterscheidungen der contemplatio acquisita und infusa nicht kennt. Er spricht immer von Aufnahme der aus der Höhe in die Seele fallenden Strahlen. Ebensowenig behandelt er die in neuerer Zeit lebhaft erörterte Frage über graduellen oder wesentlichen Unterschied zwischen einem braven christlichen Leben und höheren Gebetsstufen[2]. Nach seiner Auffassung ist die ganze Kirche in allen ihren Gliedern zur Höhe mystischer Beschauung (θεωρία), Klarheit und Vollendung berufen. Aber eine eigenartige Abstufung mystischen Lebens macht sich doch ganz unberechtigt geltend: die hierarchische Rangstufe ist maßgebend für den höheren oder geringeren Grad des mystischen Ideals.

Der Bischof ist einfachhin der Mystiker „von Gottes Gnaden". Er ist θεῖος und ἔνθεος, wie ihn schon Ignatius von Ant. schildert; er ist mit jeglichem heiligen Wissen erfüllt (EH I 3). Der göttliche Stand der Hierarchen ist der erste unter den Gott schauenden Ständen (τῶν θεοπτικῶν τάξεων). In ihm ist die ganze Institution unserer kirchlichen Hierarchie (deren Ziel die möglichste Verähnlichung und Vereinigung aller ihrer Glieder mit Gott ist, EH I 3), vollendet und in ihrem Höhepunkt verwirklicht. Die Gewalten des hierarchischen Ranges erstrecken sich über alle Klassen der

[1] Vgl. Krebs a. a. O. S. 79 gegen A. Hammenstede.

[2] Vgl. Richstätter, Mystische Gebetsgnaden ... (übersichtliche Zusammenstellung).

Gläubigen und betätigen da die Mysterien ihrer eigenen Hierarchie[1]. Der Hierarch ist in seinem Innern so gesammelt und mit Gott vereinigt, daß er bei Vornahme der bischöflich-amtlichen Akte keinerlei Verminderung des inneren geistlichen Reichtums erfährt. „Hat der Hierarch die Taufzeremonien vollzogen, so erhebt er sich nach dem Heraustreten in die tiefere Welt wieder zur Beschauung des Höchsten, da er ja zu keiner Zeit und auf keine Weise zu irgend etwas Fremdartigen, im Widerspruch mit der ihm eignenden Verfassung abgelenkt, sondern vom Heiligen Geiste ununterbrochen und allzeit von Göttlichem zu Göttlichem umgestaltet wird[2]. Er verbreitet die Lichtstrahlen seiner göttlichen Belehrung ohne neidischen Vorbehalt über alle und ist, ein Nachahmer Gottes, von Herzen bereit, den Taufkandidaten zu erleuchten (EH II 3, 3). Bei der eucharistischen Feier blickt die große Menge (die Gemeinde) in gebeugter Haltung auf die göttlichen Symbole, er selbst aber erhebt sich im urgöttlichen Geiste immerdar in heiligen Schauungen, wie es der hierarchischen Würde und Reinheit des gottähnlichen Zustandes entspricht, zu den heiligen Ideen der liturgischen Akte (EH II 3). Beim Lavabo wäscht er nur die Fingerspitzen (Joh. 13, 10) und wird gemäß dieser bis aufs äußerste ausgedehnten Reinigung in einem ganz heiligen Zustand der Gottähnlichkeit, trotz seines gütigen Heraustretens in die tiefere Welt[3], ungefesselt und losgelöst verbleiben. Denn weil er ein für allemal eingestaltig (ἑνοειδής) geworden, wird er, zum Einen sich einheitlich zurückwendend, die Hinkehr ohne Makel und Fehl vollziehen und die ganze Fülle und Unversehrtheit der Gottähnlichkeit bewahren (EH III 3, 10).

Nach demselben Gesetz der Mitteilung und des Empfangens, das in der Engelwelt gilt (CH XIII 3 4), läßt Gott in der kirchlichen Hierarchie die göttlich wirkenden Strahlen zuerst in die Priester, die gottähnlicheren Geister, eindringen, und

---

[1] EH V 1, 5; vgl. EH II 2, 1; II 3, 3. Der Bischof vollzieht die vornehmsten priesterlichen Funktionen; er ist der oberste Lehrer, der gerechte Richter und gute Oberhirte. Siehe ferner V 3, 5; VII 3, 7.

[2] EH II 2, 7; nach 2 Kor. 3, 18.

[3] Wieder die neuplatonische Wendung πρὸς τὰ δεύτερα προϊών.

durch diese hindurch, die als hell durchleuchtbare Geister zur Aufnahme und Weitergabe des Lichtes von Natur aus geeignet sind, strahlt sie in die tieferstehenden, ihrer Empfänglichkeit entsprechend, hinein und wird ihnen wahrnehmbar[1]. Es werden also die Bischöfe, die zunächst der Gottesschau teilhaftig sind, die Mitglieder der zweiten Ordnung in entsprechendem Maße neidlos die von ihnen selbst geschauten göttlichen Betrachtungsbilder schauen lassen; denn ihnen, die in die Geheimnisse ihrer Hierarchie am besten eingeweiht sind, steht es zu, andere darin einzuweihen (EH V 1, 5). Sonach ergibt sich zunächst für die Priester ein geringerer Grad der Mystik als für die Bischöfe, und für die Diakonen ein geringerer als für die Priester. Diese letzteren nämlich haben die höhere Aufgabe, die Gemeinde zur Schau der göttlichen Mysterien vorzubereiten; den Diakonen aber obliegt der geringere Dienst der Reinigung und Aussonderung der Taufkandidaten (EH V 3, 6). Ein scharfes Wort hat D. gegen solche Kleriker, welche das göttliche Lehramt vermessen ausüben, bevor sie ihren Lebenswandel mit demselben in Einklang gebracht haben. Sie sind als unrein von der heiligen Amtshandlung auszuschließen. Keiner darf es wagen, andern ein Führer zum göttlichen Lichte zu sein, wenn er nicht in allem ganz und gar gottähnlich gestaltet und durch Gottes Inspiration und Urteil als tauglich bezeichnet ist (EH III 3, 14). Die Priester müssen ja, wie der von D. verwendete Vergleich zeigt, das aus der göttlichen Urquelle durch die Engelchöre herabströmende Licht in sich

[1] Begründung nach physikalischem Naturgesetz: Auch in der Körperwelt dringen physische Substanzen (Licht, Feuer) zunächst in die ihnen mehr verwandten Stoffe und wirken dann durch dieselben hindurch auf weniger homogene Körper. Gleichwohl bleibt sich D. auch in diesem Punkte nicht konsequent. DN IV 5 erklärt er, daß Gott in seiner Güte erst die geistigen Augen öffnet, indem er das darüber lagernde Dunkel der Unwissenheit hinwegnimmt, und dann zunächst ihnen mäßiges Licht mitteilt, darauf aber, wenn sie das Licht gekostet haben und größeres Verlangen darnach tragen, sich reichlicher hingibt und überhell erstrahlt, weil sie „viel geliebt haben" (Luk. 7, 47). Und immer höher hebt er sie empor, entsprechend ihrem Eifer, aufwärts zu gelangen. Hier ist dem individuellen mystischen Streben keine hierarchische Schranke gesetzt; das Maß des Aufsteigens ist bestimmt durch den Grad der Liebe, und als Beispiel dient Magdalena. Über „Artverschiedenheit" der höheren Beschauung von der gewöhnlichen gibt D. keinerlei Andeutung.

aufnehmen und nach Art feiner, durchsichtiger Substanzen es weiterleiten (CH III 3, 14)[1].

Ergänzend sei hingewiesen auf CH III 2, wo der gemeinsame Zweck beider Hierarchien in verwandten Bildern geschildert wird. Zur göttlichen Schönheit unverwandt emporblickend stellt die Hierarchie dieselbe nach Möglichkeit im Nachbilde dar und vervollkommnet ihre Mitglieder zu göttlichen Bildern, zu lautersten, fleckenlosen Spiegeln, welche den göttlichen Strahl in sich aufzunehmen vermögen und den einstrahlenden Glanz wieder neidlos den nächstfolgenden Klassen leuchten lassen. Und es ist den Trägern der heiligen Gewalten wie auch den Empfängern nicht erlaubt, hierin von der heiligen Ordnung abzuweichen. Bei Erwähnung des „mystischen Waschbeckens" (das „eherne Meer") bemerkt D., daß dasselbe im Neuen Testamente durch das Lavabo beim eucharistischen Opfer ersetzt wird. Auch die Priester, welche mit dem Bischof die Hände waschen, müssen bis auf die letzten Phantasievorstellungen der Seele gereinigt sein und unter möglichster Angleichung zur Liturgie herantreten (EH III 3, 10). Warum? Weil sie dann von heller leuchtenden Theophanien umglänzt werden, da die überweltlichen Lichtstrahlen in die rein schimmernden Spiegel der gleichgestalteten Seelen ihr Licht reichlicher und klarer eindringen lassen (EH III 3, 10).

Der Stand der Mönche hat gemäß hierarchischer Ordnung höheren Rang als die Gemeinde der Laien (ἱερὸς λαός), gehört aber mit ihr in die zweite Triade der kirchlichen Hierarchie (τελούμενοι) und nimmt den Platz zunächst hinter den Diakonen ein. Darnach ist auch die mystische Signatur des Mönchslebens bestimmt. D. bleibt sich in seiner mechanistischen Auffassung, die dem Wirken Gottes in der einzelnen Menschenseele und dem freien Mitwirken des Menschen mit der Gnade ganz ungehörige Schranken setzt, hier wieder konsequent.

[1] Die Analogie zur CH in diesem Grundgesetz erhält einen kräftigen Ausdruck EH IV 3, 5: Den über uns stehenden Naturen (Engeln) ist der aus der göttlichen Quelle aufwallende Wohlgeruch (der durch das Myron versinnbildet ist), sozusagen näher und teilt sich ihnen reichlicher mit, da er in die durchsichtigste Natur derselben und ihr höchstes geistiges Fassungsvermögen in Fülle überquillt. Den tiefer stehenden Geistern wird nur ein abgestufter Anteil.

Im Kapitel über die Mönchsweihe (EH VI) spricht er sich folgendermaßen aus. Die Glieder der christlichen Gemeinde haben den Reinigungsweg durchschritten und sind durch die Priester schon in die heilige Schau und Gemeinschaft der lichtvollen Kult- und Weihehandlungen eingeführt. Dieser Stand des „heiligen Volkes" ist von jeder unheiligen Makel gereinigt, hat die heilige Festigung des Sinnes erlangt, wird durch die Kulthandlung zur beschaulichen Haltung und Befähigung gefördert und hat Anteil an den ihm entsprechenden symbolischen Akten. Er wird in der Beschauung und Gemeinschaft derselben mit aller heiligen Freude erfüllt und zur göttlichen Liebe ihrer (mystischen) Erkenntnis durch ihre emportragenden Kräfte beflügelt (EH VI 1, 2). — Der Stand der Mönche dagegen ist direkt der Leitung des Bischofs unterstellt und wird durch dessen gotterfüllte Erleuchtungen und die hierarchischen Überlieferungen über den (mystisch) geschauten Ritus der liturgischen Akte belehrt und in entsprechenden Graden zur letzten Vollendung emporgeführt. Denn dieser Stand hat sich mit aller Kraft zu jeglicher Reinheit geläutert und ist zur (mystischen) Schau und Teilnahme an jeder sakramentalen Handlung, soweit ihm das geistige Schauen möglich ist, zugelassen. Daher der Name „Therapeuten" (Dienende) und „Mönche" (Eingestaltige) auf Grund des reinen Dienstes Gottes und des ungeteilten, einheitlichen Lebens, das ihnen durch heiligen Zusammenschluß des Zerteilten einen Charakter der Einheit verleiht, so daß sie zu einer gottähnlichen Monas werden und gottgefällige Vollendung erlangen[1]. Indessen ist diese Beziehung auf die μοναχοί nicht zu urgieren; denn DN I 4 drückt sich ohne besondere Bezugnahme auf die Mönche ähnlich aus, wo von den Gläubigen überhaupt die Rede ist[2].

[1] EH VI 1, 3; vgl. 2, 3 und 3, 2. — Über das ἕν bei Proklus s. oben. Beachtenswert ist immerhin, daß schon Klemens von Alexandrien sagt: εἰς μίαν ἀγάπην συναχθῆναι ... κατὰ τῆς μοναδικῆς οὐσίας ἕνωσιν (Cohort. 9 — M. 8, 200 B) und: μοναδικὸν γενέσθαι (Strom. 4, 25; ebd. 1365 B; vgl. auch Strom. 6, 2; 6, 25). Ähnlich Gregor von Nazianz, Or. 30, 6 (M. 36, 112 B): ὅταν μηκέτι πολλὰ ὦμεν ... ὅλοι θεοειδεῖς usw. — Dionysius unterlegt dem μοναχός einen abweichenden Sinn.

[2] Τὴν θεαρχίαν ὁρῶμεν ἱερῶς ὑμνουμένην ὡς μονάδα μὲν καὶ ἑνάδα ... ἐξ ἧς ὡς ἑνοποιοῦ δυνάμεως ἐνιζόμεθα καὶ τῶν μεριστῶν ἡμῶν ἑτεροτή-

Bei Schilderung der Myronweihe sagt D. von den heiligen Gesängen und Lesungen, daß sie bei den noch Ungetauften abgestufte, vorbereitend heilsame Wirkungen hervorbringen. Die Heiligen (Mönche und Gemeinde) führen sie zum Aufblick zu den göttlichen Bildern (des Ritus) und zu ihrer Gemeinschaft; die Allheiligen (τοὺς πανιέρους — die Kleriker) sättigen sie mit seligen und geistigen Schauungen und erfüllen und vereinigen ihr Eingestaltiges mit dem Einen (EH IV 3, 3).

So beschreibt also D. die kirchliche Hierarchie als eine von Christus gestiftete Anstalt, in die man nur eintreten kann mit dem Gelöbnis, daß man ganz und gar dem Einen sich zuwende, und in der jeder Eingetretene durch unablässige kräftige Aufschwünge zu dem Einen und durch vollständige Ertötung der feindlichen Begierden den unveränderlichen Charakter des göttlichen Zustandes besitzt (EH II 3, 5). Mystisch gedacht erscheint also die Kirche im ganzen und in den verschiedenen Ständen und in den einzelnen Gliedern (vgl. auch EH II 3, 7 8). Jeder Getaufte soll eben eine solche sittliche Höhe ersteigen, daß er als ein allwegs göttlicher Mann, ein würdiger Genosse der göttlichen Geheimnisse, den Höhepunkt der ihm möglichen Gottähnlichkeit auf den Stufen vollendender Vergottung erreicht hat ... ein Tempel und ein Jünger des urgöttlichen Geistes[1].

Die Katechumenen dagegen stehen außerhalb der mystischen Kreise. Denn sie haben noch nicht das gotterfüllte Dasein durch die Taufe erlangt und müssen erst auf die aus der Gotteskindschaft stammende Annäherung an die Urquelle des Lebens und Lichtes durch einen lebenspendenden Gestaltungsprozeß vorbereitet werden (EH III 3, 6). D. bedient sich hier zur Erklärung des Gesagten eines realistischen Vergleiches von der Entbindung der Leibesfrucht. Wenn diese unaus-

---

των ... συμπτυσσομένων εἰς θεοειδῆ μονάδα συναγόμεθα καὶ θεομίμητον ἕνωσιν. Desgleichen s. EH I 6: συμπτύσσει (Ἰησοῦς) τὰς πολλὰς ἑτερότητας καὶ εἰς ἑνοειδῆ καὶ θείαν ἀποτελειώσας ζωήν. — Ἑτερότητες ist echt neuplatonischer Ausdruck; sein Sinn ist „Differenzierungen", „entgegengesetzte Beschaffenheiten".

[1] ὡς καθόλον θεῖος ἀνὴρ ... ὁ πρὸς τὸ τοῦ κατ' αὐτὸν θεοειδοῦς ἄκρον ἐν παντελέσι καὶ τελειωτικαῖς θεώσεσιν ἀνηγμένος ... ναὸς δὲ ἅμα καὶ ὀπαδὸς ἐν τῇ κατ' αὐτὸν ἀκροτάτῃ θεώσει (EH III 3, 7; vgl. EH II 3, 4 6; IV 3, 1; IV 3, 4).

getragen als Fehl- und Frühgeburt ausfällt, so ist ihr leb- und lichtloses Fallen auf den Boden nicht ein „in lucem edi", obwohl die Scheidung aus dem dunkeln Mutterschoß eingetreten ist. Das Licht wirkt nur auf alles, was Empfänglichkeit für das Licht besitzt. Daher reifen die Katechumenen erst durch die vorbereitende Nahrung der Schriftworte zur geistigen Entbindung in der Taufe heran und können dann in das Reich des Lichtes und der Vollendung eintreten.

In gewissem Sinne ist schließlich auch die vernunftlose Schöpfung von einem Widerschein mystischen Geheimnisses erfüllt. Wie das Licht in die entferntesten Gebiete als abgeschwächter Schein hinausdringt und der Schall bis in die entlegensten Orte in leisem Widerhall erklingt, so ist die Spur von Gottes Frieden, Güte und Schönheit in den untersten Reichen des Universums noch ausgeprägt. Man lese die herrliche Schilderung des „göttlichen Friedens" (DN XI 1, 2): Durch ihn besteht die eine und unlösbare, ineinandergreifende Verbindung des Universums in ihrer göttlichen Harmonie und ordnet sich in vollkommenem Einklang, in Übereinstimmung und Eintracht zusammen, unvermischt geeint und ungeteilt verbunden. Denn die Universalität des vollkommenen Friedens ergießt sich gemäß der einfachsten und unvermischten Gegenwart ihrer einsbildenden Kraft über alles, was ist, einigt alles und verknüpft durch die mittleren Glieder die äußeren, so daß sie in einer naturgemäßen Freundschaft verbunden sind. Dieser Friede geht in das Weltall hinaus, gewährt allen Dingen naturgemäßen Anteil an sich und wallt über vor Überfülle der friedezeugenden Fruchtbarkeit. Gleichwohl aber verbleibt er wegen des Überschwangs der Einigung ganz und gar in sich selbst und für sich überintensiv geeinigt.

### 4. Die subjektiven Momente des mystischen Prozesses.

Wenn der Mensch durch die Taufe das neue, göttliche Leben erlangen und bewahren will, muß er von seiner Seite eifrig mitwirken, um den mystischen Prozeß zu ermöglichen bzw. zu beschleunigen. Die ersten Stadien dieses Prozesses, die mit den Forderungen der allgemeinen christlichen Aszese sich decken, sind von D. in nachstehenden Zügen gezeichnet.

Von der zuvorkommenden Liebe Gottes bewegt, klagt der Taufbewerber seine Gottlosigkeit, seine Unkenntnis des wahrhaft Guten, seine Erstorbenheit im gotterfüllten Leben an. Also Selbstkenntnis und Reue. Der Bischof nimmt die Anmeldung des Taufkandidaten und seine Bitte um heilige Vermittlung freudig entgegen und belehrt ihn, daß die Bekehrung eine vollständige sein müsse, weil Gott ganz vollkommen und makellos ist (EH II 2, 5). Die erste heilige Frucht des Aufblickens zum Lichte ist solche Selbstkenntnis, so daß der Mensch aus den lichtlosen Tiefen der Unwissenheit heraustritt. Weil er aber für die vollkommenste Einigung und Gemeinschaft nicht sofort reif ist, so darf er nicht eigenmächtig darnach begehren. Jedoch in kurzem wird er durch den erreichten guten Erfolg zum Bessern und durch dieses zum Allerbesten und, der Vollendung teilhaft geworden, zur Höhe des Urgöttlichen stufenweise emporsteigen (EH II 3, 4). D. vergißt nicht zu betonen, daß der Mensch durch Mißbrauch seines freien Willens die Absichten der göttlichen Güte, die sein Bestes will, vereiteln kann. Sie bleibt sich immer gleich und gießt die wohltätigen Strahlen ihres Lichtes über alle geistigen Augen aus. Man kann vor dem Lichte aber die Augen verschließen, und so bleiben sie des Lichtes beraubt, obwohl es über dem geschlossenen Sehorgan leuchtet (EH II 3, 3; vgl. oben S. 176). Es ist auch nicht genug, die christlichen Wahrheiten bloß doktrinär zu erfassen, denn zur Verähnlichung mit Gott werden wir nur dadurch gelangen, daß wir die hochheiligen Gebote lieben und erfüllen (Joh. 14, 23). Die Liebe Gottes ist die erste geistige Bewegung zum Göttlichen hin; das ursprünglichste Hervortreten der heiligen Liebe aber, das auf die heilige Erfüllung der göttlichen Gebote abzielt, ist die unaussprechliche Wirkung unseres göttlichen in der Taufe erlangten Seins (EH II 1; vgl. oben S. 170).

Voll Wärme schildert D. den geistlichen Ringkampf, den der Täufling übernimmt. Der unveränderliche Charakter eines gottähnlichen Zustandes wird nur erlangt durch unablässige, kraftvolle Aufschwünge zu dem Einen und vollständige Ertötung der entgegengesetzten Begierden. Es genügt nicht, von jeglicher Schlechtigkeit abzulassen, man muß vielmehr mannhafte Un-

beugsamkeit zeigen, man darf kein Nachgeben kennen und nie in der Liebe zur Wahrheit erschlaffen. Ununterbrochen mußt du den Aufstieg zu den vollkommeneren Gaben der Urgottheit verfolgen (EH II 3, 5)[1]. Es zeigt sich also auch hier wieder die eigentümliche Einstellung des D. auf das Verhältnis von Aszese und Mystik. In einem Blick faßt er Anfangs- und Endstadium des christlichen Lebens zusammen. Von der untersten Sprosse der Leiter will er ununterbrochen bis zu ihrer höchsten Spitze in mystischem Steigen emporführen. Auch in den folgenden ausdrucksvollen Worten, mit denen er die Bedeutung der Salbung bei der Taufe erklärt, ist diese Tendenz zu erkennen. Die Salbung ruft den Täufling zu den geistlichen Kämpfen auf, in die er unter dem Kampfordner (ἀθλοθέτης) Christus eintritt. Christus ist seiner Gottheit nach der Veranstalter des Kampfes (τῆς ἀθλοθεσίας δημιουργός), der nach seiner Weisheit die Gesetze des Kampfes festgestellt hat und in seiner Herrlichkeit den Siegern die prachtvollen Kampfespreise bereit hält. In seiner Güte hat er sich selbst mitten unter die Kämpfer gestellt und kämpft für ihre Freiheit und ihren Sieg gegen die Macht und das Verderben des Todes[2]. Deshalb soll der Getaufte in diese Gotteskämpfe freudig eintreten, die Kampfesregeln des weisen Ordners treu einhalten und ohne Verfehlung kämpfen. Weil einem guten Herrn und Führer unterstellt, hält er an der Hoffnung auf die herrlichen Siegespreise fest. Auf den Spuren dessen wandelnd, der aus Güte unser Vorkämpfer geworden, ringt er in dem Streit, durch welchen das Bild Gottes in uns hergestellt wird, die feindlichen Einwirkungen nieder und stirbt in der Taufe der Sünde ab (EH II 3, 6). — Das ist eine

---

[1] Offenbar hat D. die Stelle 1 Kor. 12, 31 im Auge: ζηλοῦτε δὲ τὰ χαρίσματα τὰ μείζονα. Wenn man „mystisches Erlebnis" im weiteren Sinne fassen will, dann wäre dieses Pauluswort hierfür ein vorzüglicher Beleg und zugleich eine direkte Aufforderung. Andere derartige Stellen s. bei Krebs a. a. O. 45—58.

[2] Das schöne antike Bild vom Kampfordner und Preisrichter Christus findet sich schon bei Klemens von Alexandrien, Cohort. 10 (M. 8, 209) und kehrt bei Späteren wieder. Christus als Kampfgenossen, der alle unsere Schwächen getragen, siehe geschildert bei Ignatius von Antiochien Ad Polyc. 1.

Sprache, welche ganz vom Geiste der hochsinnigen Nachfolge und Liebe Christi durchweht ist. D. hat hier den Neuplatoniker ganz verleugnet und den christlichen Streiter im Lichte der Paulusbriefe und kirchlichen Schriftsteller vor Augen geführt[1].

### 5. Der dreistufige Weg der Mystik des Dionysius.

In unserer geistlichen Literatur ist allenthalben die Rede von einer via purgativa, illuminativa und unitiva. Die Mystiker des Mittelalters haben dafür auch andere, bedeutsame Ausdrücke, z. B. Entbildung von der Kreatur, Umbildung in und mit Christus, Überbildung in die Gottheit. Tatsächlich ist Anschauungs- und Ausdrucksweise des D. in der christlichen Aszese und Mystik herrschend geworden. Nicht jedoch in ihrem ganzen Umfang! Rein auf das literarische Dasein beschränkt blieb seine Anwendung des dreistufigen Weges auf die Engelwelt. Man kann hier mit der Art und Weise, wie D. den himmlischen Triaden die entsprechenden Tätigkeiten der Reinigung, Erleuchtung und Vollendung zuweist (CH III 2, 3 usw.), nicht zurechtkommen. Die „Reinigung" der Engelchöre erklärt D. als Befreiung von Unwissenheit (CH VII 3). In der kirchlichen Hierarchie boten die konkret abgestuften Stände der Kirche greifbarere Anhaltspunkte, um die Spender und die Empfänger der betreffenden Weihen (τελοῦντες und τελούμενοι) im bestimmten Verhältnis zu den drei Tätigkeiten (Weihen) zu klassifizieren: Bischöfe-Priester-Diakone; — Mönche-Gemeinde-Ausgeschlossene; — Taufe als Reinigung und Erleuchtung; Synaxis mit Firmung als Vollendung (EH V 1, 1—3; VI 3, 6)[2]. Allerdings war auch auf

[1] Eine maßvolle, lichte und wohltuende Auseinandersetzung in der Kontroverse über „Mystisches Leben im weiteren und engeren Sinne" siehe bei Zahn, Einführung in die christliche Mystik[5] 27—42. „Es gibt Verbindungslinien zwischen dem mystischen Leben im engeren Sinne und dem mystischen Leben im weiteren Sinne" (31). „Diese Seelenerfahrungen (einfacher, frommer Christen, wie sie S. 201 ff. geschildert werden) gehören in der Tat zu der gemeinsamen Grundlage des mystischen Lebens" (30). Gleichwohl bevorzugen wir eine bestimmtere Scheidung.

[2] D. steht eben ganz im Banne jener Vorstellung der geistigen Lichtergießung, die von Gott ausgeht (CH III 2) und die himmlischen Geister nach ihrer Aufnahmefähigkeit, der hierarchischen Rangstufe entsprechend, reinigt, erleuchtet und einigt, indem die einzelnen Triaden diese dreifache

christlicher Seite der Boden für die von D. nur allzu künstlich und mechanisch durchgeführte Theorie schon vorbereitet. Klemens von Alexandrien legt dem Aufbau seiner Trilogie den Stufengang: προτρέπων ἄνωθεν — ἔπειτα παιδαγωγῶν — ἐπὶ πᾶσιν ἐκδιδάσκων (Paed. I 2; M. 8, 252) zu Grunde. Desgleichen stellt er die fortschreitende Ausbildung des Christen mit den drei Phasen des Mysterienkultes (Strom. V 11; M. 9, 108) in Parallele. Basilius unterscheidet drei Zustände oder drei Hauptabschnitte in dem inneren Leben der Seele, entsprechend dem Anfange, dem Fortschritt und der Höhe des geistigen Lebens[1]. Gregor von Nazianz verwendet die später bei D. vorkommende Terminologie, um die drei Wege zu kennzeichnen: θεὸς καθαίρει — θεοειδεῖς ἀπεργάζεται — θεοῖς γενομένοις προσομιλεῖ (Or. 38, 7; M. 36, 317; vgl. Or. 39, 8; M. 36, 344).

Man darf bei D. nicht erwarten, daß er in feiner psychologischer Ziselierung der Reihe nach in drei wohlabgerundeten Abschnitten die drei mystischen Wegstufen beschreibt und gegeneinander abgrenzt. In Wirklichkeit gibt es ja überaus zahlreiche Übergänge und verschiedenartige Abtönungen innerhalb der Hauptstufen, was sich aus dem Zusammenspielen der Gnade Gottes und des freien menschlichen Mitwirkens von selbst versteht. So entwirft denn auch D. in DN I 3 eine etwas einläßlichere Abfolge der aszetisch-mystischen Momente, die sich um die drei bekannten Hauptetappen gruppieren. Die Gottheit ist Prinzip der Rückberufung und Auferstehung für alle Abgefallenen, der Wiedererneuerung und Wiedergestaltung aller, die unter die das göttliche Ebenbild verdunkelnde Macht geraten sind, des heiligen festen Standortes für alle, die durch irgend eine unheilige Erschütterung ins Wanken gebracht werden, der Sicherheit der Stehenden. Es ist dieses Prinzip die emporleitende Handführung für alle, die emporgeführt werden, die Einstrahlung für die, welche erleuchtet werden, die Urvollkommenheit für die, welche vervollkommnet werden,

---

Tätigkeit an sich erfahren und weiterleiten (CH III 3). Die Anlehnung an Proklus leuchtet ein, wie aus den von Koch 156 beigebrachten Stellen hervorgeht. Schon vor Proklus aber deuten Platon, Philon, Plotin, Jamblich auf die gleiche Sache hin.

[1] Kranich, Die Aszetik in ihrer dogmatischen Grundlage bei Basilius d. Gr. 5.

die Urgottheit für die, welche vergöttlicht werden, die Einfachheit für die, welche vereinfacht werden, die Einheit derer, welche geeint werden, der überursprüngliche, überwesentliche Ursprung jeglichen Ursprungs, die gütige Mitteilung des Verborgenen nach dem gesetzmäßigen Grade.

Eine deutlichere Hervorhebung der Stufe der Reinigung liegt in den Ausdrücken καθαίρειν, ἀποφοιτᾶν, ἀναχωρῆσαι, ἀφαιρεῖσθαι. Von den Hirten, die bei der Geburt Christi der Engelerscheinung gewürdigt wurden, sagt D.: „Der Engel verkündete ihnen die frohe Botschaft, weil sie durch Absonderung von der großen Menge und Ruhe sich gereinigt hatten" (CH IV 4). Auf dem Wege der Vergottung ist nämlich die erste Stufe die vollständige und unwiderrufliche Abrückung von allem, was Gott entgegen ist (EH I 3). Andere den Begriff der Reinigung miteinschließende mystische Termini wie ἀπολείπειν, ἀποπαύειν, ἀφιέναι, ἀφίστασθαι, ἐξίστασθαι werden uns weiter unten begegnen, wo von der dritten und höchsten Stufe des mystischen Erlebens die Rede sein wird.

Wir bedienen uns bei dem geistlichen Aufstieg der geschöpflichen Dinge wie einer Leiter, beginnend mit den untersten Stufen und fortschreitend zu den höhern bis zur Spitze, unter beständiger Negierung und Übersteigerung (ἀφαίρεσις καὶ ὑπεροχή) unserer Vorstellungen und Aussagen (DN VII 3; MTh I f.). Auch die immer wiederkehrenden Ausdrücke ἀνατείνειν und ἀνατείνεσθαι, ἀνάγειν, ἀνάγεσθαι und ἀναγωγή (vgl. die Synonyma ἀναπτεροῦν und ἀνακινεῖν), die auf die Erhebung der Seele aus der Niederung des Sinnlichen, Zwiespältigen, Ungeordneten, Unreinen hindeuten, mögen hieher bezogen werden. Dem Beginn des Höhenfluges wird schließlich die Einigung (ἕνωσις) entsprechen. Kurz gefaßt erscheint die Aufgabe des Reinigungsweges CH III 3: Die auf dieser Stufe stehen, müssen zu einer ganz vollkommenen Lauterkeit vollendet und von jeder fremdartigen Vermischung befreit werden (CH III 3)[1].

Erbaulich und kirchlichem Glauben durchaus entsprechend hört sich an, was D. über die „Großtaten Gottes" geschrieben

[1] Weiteres über den Reinigungsweg findet sich in der oben S. 187 mitgeteilten Schilderung des geistlichen Kampfes, in dem Christus unser Vorkämpfer und Preisrichter ist (EH II 3, 6).

hat, die uns das Geschäft der Reinigung überhaupt ermöglichen. Als die Menschennatur in törichtem Unverstand der göttlichen Güter verlustig gegangen, erwartete sie ein von zahllosen Leidenschaften bestürmtes Leben und als Ende der harte Tod. Die verhängnisvolle Übertretung des göttlichen Gebotes überlieferte den Menschen den eigenen (übermächtigen) Trieben und den bestrickenden, bösen Blendwerken der feindlichen Mächte. Schonungslos behandelten diese Feinde den gefallenen Menschen, wie es ihrer Grausamkeit entsprach. Aber die unbegrenzte Güte Gottes verleugnete auch jetzt nicht ihre Fürsorge. In der Menschwerdung trat Gott mit uns in Gemeinschaft, so daß wir Glieder eines mystischen Leibes wurden und der Anteilnahme an den göttlichen Gütern uns wieder erfreuten. Die Macht der Dämonen brach Gottes Barmherzigkeit im Gerichte und in der Gerechtigkeit (Joh. 16, 8). Die Finsternis unseres Geistes erfüllte sie mit göttlichem Lichte und schmückte das Formlose mit gottähnlicher Zierde. Das Haus unserer Seele reinigte sie unter vollständiger Heilung unserer Natur von den sündhaften Leidenschaften und verderblichen Makeln, indem sie uns einen überweltlichen Aufstieg und einen Lebenswandel in Gott vor Augen stellte, der in einer möglichst treuen Verähnlichung unseres Wesens mit Gott besteht. Die Erinnerung an diese heiligen Gottestaten, die in uns durch Worte und Akte der Liturgie immer wieder geweckt wird, ist ein Hauptmittel, um das Bild unserer Seele von allen Fehlern zu reinigen und nach Gottes Bild umzugestalten. Als lebendige Glieder müssen wir in den mystischen Leib Christi eingefügt werden, als Glieder, die nicht durch unheilvolle Leidenschaften ertötet, mißgestaltet und entartet sind (EH III 3, 11 12).

Die zweite Hauptstufe der Mystik, die Stufe der Erleuchtung, wird von D. im aktiven Sinne gewöhnlich mit ἔλλαμψις, ἐλλάμπειν, φωτίζειν, φωτοδοσία, φωτοφανείας πρόοδος, daneben auch mit dem beliebten ἀκτῖνα (αὐγὴν, αὐγὰς) ἁπλοῦν, πληθύνειν u. a. bezeichnet. Die Aufnahme der Erleuchtung finden wir entsprechend wiedergegeben durch ἐλλάμπεσθαι, ἐπιλάμπεσθαι, φωτίζεσθαι, φωτοδοσίας μετέχειν, ἀκτῖνας (αὐγὰς) εἰσδέχεσθαι. Bedeutsam sind die der Mysteriensprache ent-

lehnten Termini ἐποπτεύειν, θεωρεῖν, μυεῖσθαι u. a. Anschaulich heißt es auch häufig ἀνανεύειν εἰς τὰς αὐγάς usw.

Zunächst hören wir die präzise Fassung der Aufgabe des Erleuchtungsweges. „Die erleuchtet werden, müssen mit dem göttlichen Lichte erfüllt und mit ganz heiligen Augen des Geistes zur beschauenden Verfassung und Befähigung erhoben werden" (CH III 3). Nunmehr aber ist eine von echten Proklus-reminiszenzen herrührende Terminologie zu erkennen, mit der die unmittelbare Vorstufe der Erleuchtung gekennzeichnet wird. D. schiebt nämlich zwischen den Begriff des Reinigens (Loslösens) und des Erleuchtens als notwendige Vorbedingung für letzteres die mystische Arbeit des Zusammenfaltens und straff einheitlichen Zusammenschließens der intellektuellen Tätigkeiten: συνάγεσθαι, συμπτύσσεσθαι (σύμπτυξις), συνελίσσειν, συννεύειν usw. Das Objekt dieser Vereinheitlichung sind die zerteilten, getrennten, einander widersprechenden Gedanken, Empfindungen, Strebungen der Seele: μεριστά, διαιρετά, ἑτερότητες, ἀνομοιότητες (τῆς ζωῆς), kurz alle diese Differenzierungen, die ein Ausgegossensein der Seele in die Außendinge mit sich führen. Sie müssen abgetan werden, wenn das innere Auge für das höhere Licht empfänglich werden soll. Die Seele muß sich von all diesen Verzettelungen sammeln und in ihr innerstes Ich zurückziehen, damit sie sozusagen in die oberste Sphäre ihrer intellektuellen Fähigkeit empordringe, in einer obersten Spitze ihres Seins (ἀκρότατον τῆς ψυχῆς, ἀκρότης τοῦ νοῦ, ἄνθος τοῦ νοῦ) nach dem Göttlichen ausblicke und, weil lichtförmig geworden, von einem Lichtstrahl aus der Höhe berührt werde[1].

[1] Die mystischen Vorgänge nehmen hier einen so sublimen Charakter an, daß D. gezwungen ist, sie in bildhafte, oft hochpoetische Sprache zu kleiden. Bei den Mystikern des Mittelalters und auch späterer Jahrhunderte begegnen uns immer wieder Bilder ähnlicher Färbung und Prägung. Die hl. Theresia spricht in ihrem berühmten Werke von der „Seelenburg" von niederen und oberen Gemächern und von einer höchsten Zinne, die in der Beschauung erstiegen wird. Eckehart sagt: „diu sêle hat das bilde (Gottes) an irm obersten Zwîge, da gotlich lieht ône underlâz an liuhtet" (Pfeiffer I 103). Über „scintilla animae" siehe Grabmann, Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie 14 (1900). Andere Metaphern: apex mentis, vertex mentis, intimus mentis sinus siehe erwähnt bei Zahn 347. Eine schöne Stelle aus Augustinus, De Trinitate XV 21, 40 zitiert Krebs a. a. O. 104 (intimum mentis).

Nachfolgende Sätze aus D. beruhen auf der Vorstellung eines Zurückgehens der Seele aus dem Äußeren ins Innere, während andere Texte durch Ausdrücke wie ἀνατείνειν usw. (oben S. 190) das Emporsteigen aus der Tiefe nach der Höhe andeuten. „Jede sakramentale Handlung vereinigt unser zerteiltes Leben zur eingestaltigen Vergottung und gewährt uns durch den gottähnlichen Zusammenschluß des Getrennten die Gemeinschaft und Einigung mit dem göttlichen Einen (EH III 1; vgl. EH I 1). Es ist die Wirkung der göttlichen Monas, daß wir durch Zusammenfalten unserer geteilten, gegensätzlichen Beschaffenheiten zu einer gottähnlichen Monas geeint werden (DN I 4). Die Seele hat (neben der geraden und spiralförmigen) auch eine kreisförmige Bewegung, d. i. ein Eintreten von den Außendingen in sich selbst, eine eingestaltige Zusammenfassung (Zusammenwicklung) ihrer geistigen Kräfte, wodurch sie, gleichwie in einem Kreis, vor Abweichung geschirmt, von der Vielheit der äußeren Dinge weggelenkt und in sich gesammelt wird. Vereinigung mit den Engeln und schließlich mit dem Schönen und Guten, dem göttlichen ἕν, ist die weitere Folge (DN IV 9). Jesus schließt durch die zu ihm aufstrebende Liebe des Schönen die vielen Differenzierungen in uns einheitlich zusammen und vollendet sie zum eingestaltigen, göttlichen Leben. Er verleiht so das Priestertum (EH I 1)[1].

Wenn die gereinigte Seele sich in der beschriebenen Weise in sich selbst zurückgezogen hat, vermag sie die göttlichen Erleuchtungen in sich aufzunehmen. Die Gottheit läßt ihren überwesentlichen Glanz in entsprechenden Einstrahlungen (ἀναλόγοις ἐλλάμψεσι) jedem gütig aufleuchten und hebt soweit als möglich die heiligen Geister zu ihrer Beschauung, Gemeinschaft und Verähnlichung empor. Sie dürfen aber nicht vermessentlich über das zustehende Maß sich erdreisten, noch einer verkehrten Neigung nachgeben; festen Standes und unbeugsam sollen sie zu dem entgegenleuchtenden Strahl sich aufrichten, durch entsprechende Liebe der ihnen gewordenen

[1] Vgl. DN IV 6 über die einigende Kraft des geistigen Lichtes. Proklus kommt häufig auf dieses „Zusammenfassen" der Seelenkräfte zurück: συναγωγός ἐστι τῶν διηρημένων (ἡ τοῦ θεοῦ παρουσία); siehe Koch 174; vgl. ebd. 238 240 243. Zu συνελίσσειν bei Proklus siehe Koch 85.

Erleuchtungen mit heiliger Ehrfurcht sich bescheiden und fromm aufwärts schwingen (DN I 2). In heiligem Schweigen erheben wir uns daher zu den in den heiligen Schriften auf uns niederfallenden Strahlen. Durch ihr Licht werden wir zum Verständnis der urgöttlichen Lobgesänge erleuchtet, indem wir durch sie auf überweltliche Weise mit Licht erfüllt und nach den heiligen Hymnologien umgeformt werden, damit wir ... die urgöttlichen Lichter sehen und das Prinzip jeglicher heiligen Lichtergießung preisen (DN I 3).

Über die Art, wie sich der Schauende bei Aufnahme der Erleuchtung verhalten muß, ist in den eben angeführten Sätzen schon ein kräftiger Wink enthalten. Mit Bescheidenheit, heiliger Liebe, ungetrübter Aufmerksamkeit und Beharrlichkeit sei die Beschauung verbunden und wirke freudiges Lob Gottes. Fragen wir nach dem Objekt, auf das die beschauliche Tätigkeit gerichtet ist, so ist Gott in seiner eigenen Wesenheit, die alles Denken unendlich überragt, für uns in unnahbares Licht gehüllt. Wir erkennen und betrachten ihn aber in den Mitteilungen seiner Güte, in den geschaffenen Wesen. Der Schlüssel zum Verständnis hierfür liegt darin, daß wir die symbolische Sprache geistig zu deuten verstehen, in der sich Gott in den heiligen Schriften geoffenbart hat, ferner darin, daß wir durch die Symbolik, die in den verschiedenen Kultakten uns entgegentritt, hindurch auf die verborgene Idee zu schauen wissen. Weil diese Symbolik, überaus reich und mannigfaltig, von den Gebilden der äußeren, sichtbaren Welt hergenommen ist, so führt die Beschauung unter dem Einfluß der göttlichen Erleuchtung von selbst in eine mystische Betrachtung der Naturdinge ein. Es wird alles im Universum transparent, ein Spiegel der göttlichen Weisheit, ein Jubelhymnus auf die göttliche Macht und Güte[1].

Über die überwesentliche und verborgene Gottheit darf man nichts im Widerspruch mit den in den heiligen Schriften uns gewordenen Offenbarungen zu reden, ja nicht einmal zu denken wagen. Denn Wissen und Schauen von dem, was sie ist,

[1] Unsere Erinnerung an den in den Schöpfungspsalmen Davids erklingenden Jubel und Lobpreis Gottes stellt sich unwillkürlich ein.

bleibt allen Lebenden entrückt. Es gibt für sie gar keine Spur von dem, was in ihre verborgene Unermeßlichkeit hineinreicht. Aber doch ist das (göttliche) Gut nicht unmitteilbar für alle Wesen. Es läßt den Strahl, den es in sich selbst unentwegt besitzt, aus Güte in Einstrahlungen, die den einzelnen Naturen entsprechen, hervorleuchten und richtet die heiligen Geister zu seiner Beschauung empor (DN I 2). In all die heiligenden Erleuchtungen, welche die geheime Überlieferung unserer gotterfüllten Lehrer uns erklärt und geschenkt hat, sind wir gemäß unserer Fassungskraft eingeweiht worden. Es geschah vermittels der heiligen Schleier, deren die menschenfreundliche Güte in den heiligen Schriften und hierarchischen Überlieferungen sich bediente, indem sie das Geistige im Sinnlichen und das Überseiende im Seienden verhüllt, Bild und Gestalt um das legt, was weder Gestalt noch Bild hat, und die über Natur und Konfiguration erhabene Einfachheit durch die bunte Mannigfaltigkeit der Teilsymbole vervielfältigt und ausgestaltet (DN I 4).

Wie vermögen wir aber Gott zu erkennen, fragt D. (DN VII 3), da er weder durch Sinneswahrnehmung noch durch Denken erfaßt wird (οὐδὲ νοητὸς οὐδὲ αἰσθητός) und nichts von dem Seienden ist? Er antwortet wieder, wie an vielen andern Stellen, Gott könne nicht in sich, aber doch aus seinen Werken erkannt werden und deshalb kann man ihn in allem und hinwieder außerhalb allem, ebenso durch Wissen wie durch Nichtwissen erkennen. Hier finden wir wieder die Grundlage für die kataphatische und apophatische Theologie des D.

Die Vermittlung der göttlichen Erleuchtungen, mithin auch der „mystischen" Erlebnisse, ist, wie schon oben (S. 178 f.) gezeigt worden, an die Rangordnungen in der Engelwelt und in der kirchlichen Hierarchie gebunden[1]. Das Binde-

[1] CH VI 2; VII 2 3 4; VIII 2; IX 2; X 1. — D. gibt sich alle Mühe, seine Doktrin gegenüber der aus Is. 6 entspringenden Schwierigkeit zu verteidigen (CH XIII). Mit Unrecht hat er sich eben darauf festgelegt, nur den einen Weg der stetig durch alle Zwischenstufen abwärts schreitenden göttlichen Einwirkung gelten zu lassen. Gleicherweise ist in Hinsicht auf das Gnadenleben in der Kirche die Güte Gottes nicht an äußere höhere Stellungen gebunden. Wie oft hat Gott gerade das „Niedrige" erwählt, um seine Großtaten zu erzeigen!

glied zwischen beiden Hierarchien bilden die Engel der letzten himmlischen Triade. Was insbesondere den Anschluß der kirchlichen Hierarchie an die unterste Triade der himmlischen Hierarchie betrifft, sei der Text (CH X 1) angeführt: „Von der dritten (Triade) wird unsere Hierarchie nach dem gleichen Gesetz des wohlgeordneten Prinzips aller Ordnung in göttlicher Harmonie und Analogie zu dem überanfänglichen Anfang und Endabschluß jeglicher schönen Ordnung hierarchisch emporgeleitet."

Wie oben (unter 3) schon genügend gezeigt wurde, wiederholt sich das gleiche Gesetz der abgestuften Mitteilung des geistigen Lichtes in den absteigenden Ordnungen der kirchlichen Hierarchie: in den drei Klassen der „lehrenden Kirche", um das geläufige Wort zu gebrauchen, dem Hierarchen, den Priestern und Diakonen, sowie in den weiteren drei Klassen der „hörenden Kirche", den Mönchen, der Gemeinde und jener letzten Gruppe, die sich aus den Katechumenen, Energumenen und Büßern zusammensetzt.

Zwar sind die Katechumenen, Energumenen und Büßer von der eigentlichen liturgischen Feier ausgeschlossen und werden nur zu den heiligen Lesungen zugelassen. Doch auch für sie entbehrt die mannigfache und heilige Zusammenordnung der äußeren sinnbildlichen Zeichen nicht des Sinnes[1]. Denn die Gesänge und Lesungen der Heiligen Schrift bieten ihnen eine Unterweisung zu tugendhaftem Leben und zur vollkommenen Reinigung von der verderblichen Bosheit (EH III 3, 1). Das Äußere der Zeremonien gleicht den schönen Wandbildern in der Vorhalle des Heiligtums; es wird den Unvollendeten (Ungeweihten) zu einer für sie ausreichenden Betrachtung überlassen. „Wir dagegen (die Eingeweihten) wollen von den äußeren Wirkungen hinweg zu den inneren Ursachen unserer Synaxis vorschreiten und, Jesus zur Leuchte nehmend, der geziemenden Beschauung uns hingeben, in welcher die beseligende Schönheit der Archetypen hellen Glanzes aufstrahlt" (EH III 3, 2). Von dem Eindruck des heiligen Mysteriums ergriffen, bricht der Autor in das schöne Gebet aus:

[1] Über ihre Entlassung siehe EH III 3, 6—7.

„Du aber, göttliches und heiligstes Sakrament, entkleide dich der rätselhaften Hüllen, welche dich unter sinnbildlichen Zeichen verbergen, zeige dich uns in weithin strahlendem Glanze und erfülle die Augen unseres Geistes mit einfachem und unverhülltem Lichte" (EH III 3, 2)[1]. Das schöne Bild wird abermals (ebd. 3, 3) aufgenommen mit der Aufforderung, in das Innere des Allerheiligsten beschauend einzutreten, um das erste Zeremonienbild des Rundganges, den der Hierarch inzensierend durch die Kirche macht, seiner Hülle zu entkleiden und zu seiner gottgleichen Schönheit unverwandt emporzublicken (vgl. EH IV 3, 2)[2].

D. hat seinen allgemeinen Grundsatz „durch die erste Ordnung hat die zweite Anteil an den göttlichen Erleuchtungen" für die beiden Hierarchien strikte durchgeführt. Im Gegensatz zu den Erklärungen, die über göttliches, aber anders vermitteltes Schauen in DN und MTh gegeben sind, hat er in CH und EH das in der kosmischen Welt starr herrschende Gesetz der physikalischen Wirkungen und Gegenwirkungen überspannt und der subjektiv individuellen Entscheidung vernunft- und freiheitbegabter Wesen zu wenig Rechnung getragen.

Eine weitere Wahrnehmung stellt sich beim Studieren der angeführten Texte ein: Dionysius läßt die Begriffe von äußerer Belehrung und innerlicher Erleuchtung ineinanderfließen; er spricht z. B. bei den biblischen Offenbarungen durch Engelerscheinungen und Propheten ebenso sorglos von θεωρία,

---

[1] Das Gleichnis von der Vorhalle und dem Inneren des Heiligtums (πρόθυρα—ἄδυτον, πανίερα) wird nicht nur von den Neuplatonikern, sondern auch von den Kirchenvätern gerne benützt. Plotin und Proklus wenden es auf philosophische Lehren an. Basilius, Hom. 2 in hexam. 1 (M. 29, 28) und Chrysostomus (M. 47, 402) vergleichen damit die Einführung in die christlichen Wahrheiten.

[2] Im antiken Mysterienkulte spielte das Enthüllen der im Lichtglanz strahlenden Götterbilder (ἀγάλματα) eine Hauptrolle. Die Neuplatoniker versinnbilden mit diesem Vergleiche die sublimen Lehren, die ihren Adepten zuteil werden. Es kostete unserem D. nur einen Schritt, um in den liturgischen Aktionen solche ἀγάλματα zu sehen, von denen man durch mystische Deutung den Schleier wegzieht, um ihren tiefen Sinn aufglänzen zu lassen. Vgl. Koch § 24 S. 213 ff. Suicer s. v.: ἄγαλμα φιλοσοφίας ist der Bischof; ἄγαλμα ἀρετῆς ist Tugendbild. D. sagt auch Ep. II: ὥσπερ οἱ αὐτοφυὲς ἄγαλμα ποιοῦντες, um die Verneinung der göttlichen Prädikate zu illustrieren.

ἔλλαμψις usw., wie von der inneren mystischen Beschauung und Erhebung. Er vergißt auch nicht, mit aller Entschiedenheit zu beteuern, daß er nichts aus dem Eigenen vorbringen wolle, sondern nach Gebühr nur am geoffenbarten Schriftwort, an der mündlich überlieferten Lehre und an den Auslegungen der heiligen Lehrer festhalten werde[1].

In der Abhandlung DN und in der CH entschwinden dem Autor die konkreten Kultpersonen und Kultakte, die ihm in der EH eine bequemere Basis für seine Theorie von der „Erleuchtung" zu bieten vermochten. Er weiß dafür aber Ersatz zu finden in mystischer Ausdeutung der Gottes- und Engelnamen, wobei er gelegentlich Schrifttexte, mehr oder weniger zutreffend, einzuweben pflegt[2]. CH VII 1 erklärt D. kurzweg: Jeder Name der himmlischen Geister enthält einen Aufschluß ihrer betreffenden Eigentümlichkeit (vgl. EH VII 2). Die Art und Weise, wie D. mit Hilfe der auf Platons Kratylus fußenden Etymologien manche dieser Namen erklärt oder durch Häufung von Synonymen (vgl. CH VIII und IX) zu umschreiben sucht, läßt von mystischem Fluge nichts verspüren. Die göttlichen Namen will D. „aufschließen", gleichsam wie kostbare Kapseln mit unendlichem Inhalt (DN I 1). Die inspirierten Schriftsteller haben ja die Gottesnamen so geprägt, daß sie die Ausflüsse der göttlichen Güte offenbaren (DN I 4; vgl. DN XIII 4).

Ein interessantes Geständnis des D., wie er durch Allegorese, durch Eingehen in die einzelnen bildlichen Elemente und Nebenzüge, bei Beiwörtern und Metaphern aus der sinnfälligen Umhüllung den geistigen Gehalt herauszuschälen weiß, finden wir CH II 4; XV 5 und 8. Der Kunstgriff besteht darin, daß man die Analogien des Höheren, die im Niederen wiederkehren, aufdeckt. Seine „Symbolische Theologie" (Ep. IX 6) lobt D.

[1] CH I 1, 2 5 EH I 1, 4 5; DN I 1, 2 f. — Woher D. den Mut nahm für das doppelte Triadensystem und dessen Funktionen sich auf die Offenbarung und die heiligen Lehrer zu berufen, ist schwer erfindlich. Er war sich doch der überreichen Anleihen bei Proklus und andern Neuplatonikern bewußt. Beachtenswert ist, daß er immerhin die nach triadischer Staffelung erfolgte Einwirkung, namentlich für den ersten und dritten Weg, gelegentlich aus dem Spiel läßt.

[2] Vgl. die reichlichen von Koch 224 ff. aus Proklus notierten Stellen, wo den Namen die gleiche wichtige Bedeutung beigelegt wird (ἀγάλματα, σύμβολα, ὀνόματα ἐξαγγελτικά).

selbst als eine „vortreffliche Auffinderin aller symbolischen Dinge". Das letzte Kapitel von DN ist ein wahrer Tummelplatz vom grübelnden Verstande erzwungener Deutungen. Von „Mystik" keine Spur!

Die dritte Hauptstufe ist die „Cognitio in caligine", die Stufe der Vollendung und Einigung. Wie ein mutiger Alpinist, der an den Fuß des Berges herangetreten ist, mit dem Auge schon nach dem Gipfel aufschaut und den Weg dahin abmißt, so faßt D. von den ersten Stadien des Reinigungsweges aus schon die Spitze des „mystischen Karmels", um mit einem hl. Johannes vom Kreuz zu sprechen, in sein Gesichtsfeld und strebt ihr unentwegt entgegen. Diese höchste Spitze bedeutet Einswerden mit Gott, θέωσις, Vergottung der Kreatur, soweit es möglich ist; denn ein pantheistisches Aufgehen der eigenen Persönlichkeit in Gott ist keineswegs nach dem Sinne des D. Die leuchtenden Strahlen, welche von diesem Höhenpunkte ausgehen, fallen hernieder in die untere Region der „via purgativa" und noch stärker in die Atmosphäre der „via illuminativa". Das Übereinander der drei Wege hindert nicht ein gewisses Ineinander derselben. Deutlich genug hebt sich aber die Eigenart der dritten und höchsten Stufe von den beiden vorausgehenden ab. Einer Lieblingsvorstellung des D. entsprechend erscheint die Seele erst ähnlich einem von allem Staube gereinigten Kristall, dann den Strahlen des geistigen Lichtes ausgesetzt und damit durchleuchtet, endlich selbst ganz Licht geworden, ein lichtstrahlender Spiegel, eine neue geistige Sonne im geschöpflichen Rahmen.

Lehrreich für das Verständnis des Übergangs von dem Erleuchtungsweg zur mystischen Vereinigung und Vergottung ist die Anspielung auf den Aufstieg, den Moses auf den Berg Sinai unternahm[1]. Timotheus wird von D. ermahnt, alle Sinneswahrnehmungen und alle intellektuelle Betätigung mit ihren sinnfälligen oder geistigen Objekten hinter sich zu lassen (MTh I 1). „Jetzt (im irdischen Leben) gehen wir von sichtbaren Symbolen aus, dann erheben wir uns zur einfachen und

[1] Die Anlehnung dieser mystischen Deutung des biblischen Vorganges (2 Mos. 20, 21 und 33, 21 ff.) an Gregor von Nyssa (Vita Moysis; M. 44, 372 ff.) ist offensichtlich.

geeinten Wahrheit der geistigen Intuition. Zuletzt lassen wir auch unsere Vernunfttätigkeit ruhen und überlassen uns dem überwesentlichen Strahle" (DN I 4). Unverhüllt und wahr erscheint eben die Gottheit nur denen, welche durch alles Unreine und Reine hindurchgegangen sind und auch über jeden Aufstieg zu den heiligen Höhen hinaus noch weiter emporddringen und alle die göttlichen Lichter und Klänge und himmlischen Worte hinter sich lassend in das Dunkel eintauchen, wo der über alles Erhabene wahrhaft ist (MTh I 3). Diese letzte Bewegung zum mystischen Zielpunkt erfolgt nicht mehr durch diskursives Denken, sondern durch ein Annähern, das dem Tasten eines Blinden gleicht (DN IV 11). Beim Menschen, der dahin gelangen will, muß der Intellekt nicht bloß von allem außer ihm Seienden zurücktreten, sondern auch sich selbst verlassen (vgl. MTh I 1). Dann kommt es zu einer Einigung mit Gott, die allen Verstand übersteigt. Da wird der Nus aus der unerforschlichen Tiefe der göttlichen Weisheit durchstrahlt (DN VII 3; vgl. MTh I 1). Wir sind dann im ekstatischen Zustand; denn unser Geist hat zwar das Erkenntnisvermögen für das Intelligible, aber jene Vereinigung, durch welche er mit der über ihm liegenden Welt verbunden wird, überragt seine Natur. Gemäß dieser Einigung müssen wir das Göttliche erkennen, indem wir ganz und gar aus uns selbst heraustreten und ganz Gottes werden (DN VII 1). Auch DN IV 13 wird der Eros als eine Macht beschrieben, die den Menschen aus sich selbst herausführt, so daß er nicht mehr sich, sondern Gott angehört[1].

Das den mittelalterlichen Mystikern geläufige „attingere Deum" hat D. längst vorausgenommen, wenn er versichert, es gebe ein (mystisches) Erkennen und Berühren Gottes[2]. So

---

[1] Damit stimmt überein MTh I 1: τῇ ἑαυτοῦ καὶ πάντων ἀσχέτῳ ... ἐκστάσει πρὸς τὴν ὑπερούσιον τοῦ θείου σκότους ἀκτῖνα ... ἀναχθήσῃ.

[2] DN XI 2: ἄγνωστος ὑπὲρ νοῦν συναφή; VII 3: ἐπιστήμη καὶ ἐπαφὴ θεοῦ; XIII 3: ἄνοδος ... συνάπτουσα (θεῷ); ähnlich I 1. — Vgl. Richard von S. Viktor, der das Moment der ekstatischen Liebe gleichmäßig betont: „In diesem Zustand, wo der Geist sich selbst entrückt ist, ... wo er von dem Brand der göttlichen Liebe rings umgeben, durchdrungen und ganz und gar entflammt wird, zieht er sich selbst ganz aus und zieht gleichsam die göttliche Liebe an" (s. Kleutgen, Theologie der Vorzeit II 120).

erreicht die Abkehr vom Bösen und die Hinkehr zum Einen, die durch den Zug nach dem Lichte und Guten eingeleitet wird (DN IV 4), in dem übervernünftigen „Anstoßen an Gott" (ἐπιβάλλειν θεῷ DN I 4), in der ἕνωσις θεοῦ und θέωσις ihren Abschluß[1].

Die ganze Entwicklung des mystischen Lebens nach den bezeichneten Momenten faßt D. selbst kurz zusammen, wenn er den Zweck der Hierarchie (EH I 3) erklärt: Unsere Vergottung besagt höchstmögliches Ähnlich- und Einswerden mit Gott und schließt in sich die ununterbrochene Liebe zu Gott und den göttlichen Dingen. Sie hat zur Voraussetzung die unwiderrufliche Abkehr vom Widergöttlichen, bedingt die Kenntnis der Dinge nach ihrem wahren Sein (und Wert), erschließt das Schauen der geoffenbarten Wahrheit, die Teilnahme an der eingestaltigen Vollendung, ja an dem Einen selbst, soweit es der Kreatur möglich ist, und den Genuß der Intuition, der geistigerweise nährt und vergöttlicht[2]. Dazwischen erscheint (EH III 3, 11) der Hinweis auf Jesus, der uns im „überweltlichen Aufstieg" gezeigt hat, wie wir durch möglichst treue Verähnlichung zu einem göttlichen Leben gelangen.

Näherhin beschreibt D. die ἕνωσις (μέθεξις τοῦ θεοῦ) als ein wahres Erfülltsein mit Gott und göttlichem Licht. „Licht" wird Gott genannt, weil er jeden überhimmlischen Geist mit geistigem Licht erfüllt (DN IV 5). Nach vollendetem Aufstieg läßt die göttliche Seligkeit den Getauften zu ihrer Gemeinschaft zu und gewährt ihm Anteil an dem eigenen Lichte (EH II 3, 4). Das göttliche Licht schließt die zersplitterten Vorstellungen in eine wahre, reine und eingestaltige Erkenntnis zusammen und erfüllt sie mit dem einen und einsmachenden Lichte (DN IV 6). Das haben die ersten Meister der kirchlichen Hierarchie an sich erfahren. Mit der heiligen Gabe erfüllt, haben sie uns dieselbe zu unserer Vergottung in Symbolen überliefert (EH I 5). Die Gesänge bei der Myronweihe

[1] Vgl. EH VI 3, 5: diese θέωσις ist das Ziel für alle.

[2] Es wechseln die Ausdrücke θέωσις, ἀφομοίωσις, ἕνωσις — ἀγάπησις, ἀποφοίτησις, — γνῶσις, ὅρασις, μέθεξις, ἐποψίας ἑστίασις τρέφουσα νοητῶς καὶ θεοῦσα.

nähren die ganz Heiligen mit geistigen Schauungen, erfüllen das Eingestaltige in ihnen mit dem Einen und machen es eins mit ihm (EH IV 3, 3). Die Priester blicken zum hellen göttlichen Lichtglanz Jesu empor und werden mit der Kenntnis der heiligen Schauungen durchleuchtet, um lichtgestaltig Vollendete und Vollendende zu werden (EH I 1).

Die zahlreichen Stellen der Heiligen Schrift, an welchen Gott[1], Christus[2], die Apostel[3] und selbst die einfachen Gläubigen[4] als Licht bezeichnet werden, legten es D. nahe, von den Lichtmetaphern ausgiebigen Gebrauch zu machen, nachdem er schon vom Neuplatonismus her die blendende Lichttheorie in sich aufgenommen hatte.

Mit solcher Fülle des Lichtes ist seliger Genuß verbunden. Jesus hat durch seine Menschwerdung die Dunkelheit unseres Geistes mit beglückendem und göttlichem Lichte erfüllt und unsere Unschöne mit göttlichen Zierden geschmückt (EH III 3, 11). Durch den ausströmenden Wohlgeruch des Myron wird angedeutet, daß Jesus unser geistiges Innere mit göttlicher Lust erfüllt (EH IV 3, 4). Der Empfang der Taufe bedeutet die Bereitung des Weges in die süße überhimmlische Ruhe (EH II 1). Der Zustand, zu dem wir über dem Hinblick auf das irdische Leben Christi uns emporarbeiten, ist gottförmig und makellos. Da schenkt uns Christus als Gliedern seines mystischen Leibes die Gemeinschaft mit seiner uns verwandten Natur (EH III 3, 12).

So entsteht in der Seele des Gottgeeinten das schöne Abbild Gottes (ἄγαλμα θεοῦ). Die verborgenen Schönheiten Gottes, die nur geistigerweise den Gläubigen sichtbar werden, wollen ihre Abbilder, die im Innern der Seele von der Tugend erzeugt werden, unverfälscht bewahrt und nicht zu eitlem Ruhme nach außen gezeigt sehen. Das treue Bild der göttlichen Tugend prägt und formt sich über dem beharrlichen Hinblicken auf die göttliche Schönheit zum herrlichsten Nachbilde (EH IV 3, 1). D. kennt den schon von Gregor von Nyssa benützten Vergleich mit einem Porträtmaler, der, unverwandt zum Original schauend,

---

[1] Joh. 1, 5. [2] Joh. 8, 12; 9, 5. [3] Matth. 5, 14.
[4] 1 Thess. 5, 5 u. a.

es sozusagen verdoppelt. Solche gotterfüllte Maler sind selbst göttliche Abbilder des urgöttlichen Wohlduftes, der den Seelen, die seine wahren Abbilder sind, die ungetrübten Züge des Schönen einprägt (EH IV 3, 1)[1]. Früher schon haben wir die Stelle CH III 2 angeführt, an der von der Umformung der Geister zu lautersten Spiegeln und Gottesbildern (ἀγάλματα θεῖα) die Rede ist.

Eine Welt voll überwältigenden Lichtglanzes und seliger, verklärter Schönheit hat sich dem Mystiker auf der obersten Stufe aufgetan. Gleichwohl bedeutet sie für D. zugleich ein Erlebnis voll Dunkelheit und Unfaßbarkeit, Unnahbarkeit und intellektueller Untätigkeit.

Hat D. in den früheren Werken gelegentlich von so überschwenglichen Ausdrücken wie ὑπερ-ά-γνωστος, ὑπερ-ά-ῥητος, ὑπερτελής, ὑπερφαής u. a. Gebrauch gemacht, so kann er sich in Häufung derselben nicht mehr Genüge tun, wo er die MTh schreibt. Vor allem betont er jetzt das „mystische Dunkel" und das lautlose Schweigen aller Seelenkräfte[2]. Mit einer besondern Anrufung der heiligsten Dreifaltigkeit richtet er seinen Blick zum höchsten Gipfel empor, wo die einfachen und unveränderlichen Mysterien der Offenbarung in dem überhellen Dunkel einer Geheimes lehrenden Stille, in tiefster lautloser Nacht das Überhellste überstrahlen, wo in der Region des gänzlich Unsichtbaren die augenlosen Geister mit den überherrlichen Strahlen in Überfülle gesättigt werden (MTh I 1). Ergänzend sprechen die Briefe I und V.

Das Dunkel weicht im gewöhnlichen Leben dem Lichte, aber in Hinsicht auf das göttliche Licht ist es „per excessum", nicht „per defectum" (ὑπεροχικῶς, οὐ κατὰ στέρησιν) zu verstehen, wenn gesagt wird, daß die Dunkelheit Gottes jedem Lichte gegenüber unaufhellbar und jeder (geschöpflichen) Kenntnis verborgen ist. Wenn einer Gott schauend erkennt, was

[1] ἀγάλματα θεῖα τῆς θεαρχικωτάτης εἰσὶν εὐωδίας ... (ἀληθεῖς εἰκόνες) ... ἡ πρὸς τὸ κρύφιον κάλλος ἀτενὴς θεωρία τὸ ἀπλανὲς δωρήσεται ... ἴνδαλμα. — Solche Worte lassen überall auffälligerweise den Hinweis auf das affektive Moment der Mystik vermissen. — Zu Gregor von Nyssa vgl. M. 44, 184.

[2] Vgl. zu den nachfolgenden Stellen Plotin: μηδὲν ὁρῶν θεάσεται (V 5, 7); αὐτῷ (scil. τῷ φωτὶ) αὐτὸ (τὸ φῶς) θεάσασθαι u. a. (Koch 143 ff.).

er gesehen, so hat er keineswegs Gott gesehen, der nur überintellektuell (ὑπὲρ νοῦν) erkannt wird. Und diese vollständige Unkenntnis ist in höherem Sinne Kenntnis des über alles Erhabenen (Ep. I). Das göttliche Dunkel, in welchem nach den Worten der Schrift (1 Tim. 6, 16) Gott wohnt, ist unzugänglich. Weil Gott wegen der überwallenden Lichtfülle unsichtbar und wegen des Übermaßes der Lichtergießung unzugänglich ist, wird jeder, der Gott zu erkennen und zu sehen gewürdigt ist, gerade durch das Nichtsehen und Nichterkennen in Gott sein, der über Sehen und Erkennen ist, sofern der Mensch erkennt, daß Gott über alles Sinnfällige und Erkennbare hinaus erhaben ist (Ep. V)[1].

In der oben (S. 199 Anm.) erwähnten Parallele aus Gregor von Nyssa zu 2 Mos. 33, 21 erklärt D., das Göttlichste und Höchste, was Moses bei seinem Aufstieg zum Sinai gesehen und gehört habe, bezeichne nur den Fußschemel des unendlichen Gottes, es werde dadurch nur eine über alle Begriffe erhabene Gegenwart Gottes angedeutet, sozusagen über den höchsten Spitzen des Denkens. Von da aus tritt Moses in das wahre mystische Dunkel des Nichtwissens (der Unerkennbarkeit) ein. Da verschließt er die Augen vor allen Erkenntnissen, ist in den ganz Unberührbaren und Unsichtbaren versetzt, ist gänzlich dessen, der über alles erhaben ist, und gehört niemanden, weder sich selbst noch einem andern an. Durch Ausschaltung jeglicher Denktätigkeit ist er mit dem durchaus Unerkennbaren nach höherem Prinzip vereinigt und durch Nichterkennen erkennt er auf überintellektuelle Weise (MTh I 3). Der Mystiker geht ganz in Gott ein: ἐν τῷ πάμπαν ἀναφεῖ καὶ ἀοράτῳ γίνεται, πᾶς ὢν τοῦ πάντων ἐπέκεινα καὶ οὐδενὸς, οὔτε ἑαυτοῦ οὔτε ἑτέρου (MTh I 3). Er tritt aus

[1] Vgl. DN VII 2: τὸν ἀναφῆ καὶ ἀόρατον γνόφον τῷ φωτὶ τῷ ἀπροσίτῳ καθ' ὑπεροχὴν τοῦ ὁρατοῦ φωτός (ἀνατίθεμεν θεῷ). Über das Schweigen (θεία σιγή, σιγὴ καθαρά, πάσης σιγῆς ἀῤῥητότερον, ἐπέκεινα τῆς σιγῆς u. a.) bei Neuplatonikern siehe Koch 127 ff. — Man wird zugeben müssen, daß D. die mystische Passivität übertrieben dargestellt hat und von dem Neuplatonismus auch hier zu sehr beeinflußt war. Der von ihm geschilderte Zustand ist mit dem Wesen eines freien und vernunftbegabten Individuallebens nicht vereinbar. Vgl. über Nachwirkungen im Mittelalter Zahn S. 291 ff.

sich heraus, um ganz Gottes zu werden (DN VII 1; vgl. S. 200). Wer glaubt hier nicht Plotin herauszuhören, wenn er (Enn. IX 9) ähnlich sagt: ἑαυτόν, ὡς ὁρᾶν θέμις, θεὸν γινόμενον, μᾶλλον δὲ ὄντα? Aber es ist doch ein gewaltiger Unterschied, wenn D. sagt: θεοῦ γενέσθαι, Plotin dagegen θεὸν γενέσθαι[1].

## Zusammenfassung.

Fassen wir zum Schlusse die Eigentümlichkeiten der „Dionysischen Mystik", die wir mit der „katholischen Mystik" nicht identifizieren dürfen (Zahn 129), im Überblick zusammen.

Unberechtigte Geheimtuerei mit mystischen Belehrungen und Vorgängen kennzeichnet an erster Stelle die Schriften des D. Indes bleibt er sich hierin nicht konsequent und widerspricht seinem eigenen Verfahren. Wie die Offenbarung und Hierarchie überhaupt ist auch das Mystische ein freies Geschenk der göttlichen Güte. Man darf nach D. den Begriff des Mystischen nicht enger fassen; die ganze Heilsordnung mit all ihren Einrichtungen, Personen und Sachen ist mystisch. Der mystische Prozeß verläuft von dem ersten Moment der Bekehrung bis zur erhabensten Spitze der Beschauung und Vergottung in ununterbrochenem Zusammenhange. Die Mystik des D. erscheint im großen und ganzen sakral und weltabgewandt, sie eröffnet keinen Raum für soziale Entfaltung in Werken der Caritas. Die Passivität der menschlichen Seele in mystischen Erlebnissen ist übermäßig betont und die bewußte Mitwirkung des Geschöpfes in den höheren Stadien so gut wie ausgeschaltet. Ein mechanistischer Zug, analog den

[1] Es mag hier einen Platz finden, was Grabmann a. a. O. 36 bemerkt. „Für den Glauben (des Erdenpilgers, der die Gabe der Beschauung hat) ist Gottes Wesen mit einem Schleier verhüllt, durch den allerdings Strahlen der unendlichen Lichtfülle sich ab und zu ergießen. Nur in ganz wenigen Fällen wird die irdische Contemplatio zu einer vorübergehenden, unmittelbaren Anschauung Gottes selbst, die durch eine vorübergehende Mitteilung des Glorienlichtes und totale Suspension jeder Sinnestätigkeit möglich wird. Nach dem hl. Thomas 2, 2, q. 175, a. 3 ist eine solche vorübergehende Gottesanschauung nur Moses und dem hl. Paulus zuteil geworden." Für D. lag es näher, s e i n e Theorie von der „cognitio in caligine" aus der oben besprochenen Einigung des geschöpflichen ἕν mit dem göttlichen ἕν abzuleiten, wie er denn auch MTh I 1 gleich sagt: ἀνατάθητι πρὸς τὴν ἕνωσιν usw. (vgl. DN I 4).

physikalischen Lichtergießungen, geht durch das Ganze. So werden dem Zusammenspielen von Gnade und Freiheit des Menschen ungebührliche Schranken gesetzt. Eine gelegentliche richtige Bemerkung wie (CH II 3, 3) über das freigewollte Schließen des Auges vor der Sonne kommt weiter nicht zur Auswertung. Die beharrlich festgehaltene Lichttheorie hat zur Folge, daß das spekulative Moment, das Schauen, einseitig hervortritt und den affektiven Faktor im mystischen Leben arg verdunkelt, wenn auch vereinzelt von Liebe oder Freude die Rede ist. Deshalb ist wohl zu beachten, daß der von D. ständig gebrauchte, dem Neuplatonismus entlehnte Ausdruck θεωρία, den die christlichen Mystiker mit „contemplatio" wiedergeben, bei diesen einen andern, viel reicheren Sinn hat, weil er als wesentliches Moment die „caritas Dei" in sich einschließt. Es fehlt nicht an Beteuerungen des D., daß er nichts aus dem Eigenen gebe, sondern als Quelle und Richtschnur für seine Darlegungen die autoritative Offenbarung in Schrift und Tradition sowie die Erklärungen der großen „Meister" immer vor Augen habe. Er nennt aber unter diesen nur den „hochgepriesenen Hierotheus", eine historisch fragwürdige Existenz, und schweigt über die massenhaften mystischen Anleihen, die er bei den Neuplatonikern macht. Die Worte der Heiligen Schrift legt er nicht selten eigenmächtig so zurecht, daß sie in seinen Gedankengang passen. Das Schematische der Stoffbehandlung, das auf eine triadenförmige Staffelung in den beiden Hierarchien abzielt, hat willkürliche, gezwungene Einordnungen und Ausdeutungen zur Folge, die mit den Grundsätzen der katholischen Theologie und Mystik nicht immer harmonieren.

Während die großen christlichen Mystiker darauf dringen, daß man zu den außerordentlichen Höhen der Beschauung sich nicht eigenmächtig empordrängen, sondern demütig und mit einem heiligen Mißtrauen auf die mögliche Selbsttäuschung sie erwarten solle[1], kennt D. für seinen Freund Timotheus nichts von solchen Bedenken. Er fordert ihn auf, mit angestrengtem Bemühen alle Sinnes- und Verstandestätigkeit

[1] Vgl. K. Richstätter S. J. a. a. O. 70 186 ff.

beiseite zu lassen und sich wie nur immer möglich zur Einigung mit Gott auf unfaßbare Weise zu erschwingen (MTh I 1). Andere Stellen, die von dem Aufblicken zu den göttlichen Strahlen reden, zielen auf dasselbe schließliche Endergebnis der mystischen Einigung ab. Der Ausgleich zwischen christlichen Offenbarungswahrheiten (wie z. B. über die Wiedergeburt in der Taufe, über die Gliedschaft am mystischen Leib Christi, über die Sakramente usw.) und dem neuplatonischen Axiom des ἕν, der vollen Passivität im Schauen Gottes usw. ist nicht restlos vollzogen, obschon gelegentliche Kautelen eingeschoben sind. Alles in allem genommen ist also der schon anderwärts hervorgehobene Unterschied der Dionysischen Mystik von der christlich-katholischen vollauf bestätigt. Die fortschreitende Entwicklung der Mystik auf christlicher Grundlage hat die heterogenen Elemente der antiken hellenistischen Mystik ausgeschieden, die brauchbaren im Lichte des Glaubens ausgestaltet und verklärt, die Faktoren des affektiven Erlebnisses gleichmäßig mit den spekulativen berücksichtigt, eine weitgehende Bereicherung durch den Hinweis auf die Gaben des Heiligen Geistes erzielt und das erhabenste, mit Gott geeinte Innenleben mit einer tatkräftigen Wirksamkeit im öffentlichen und sozialen Leben verbunden.

# Der Kampf um das Naturrecht

Von Viktor Cathrein S. J.

Unter der Überschrift: „Wie stehen wir heute zum Naturrecht?“ veröffentlichte die Zeitschrift „Archiv für Rechts- und Wirtschaftsphilosophie“ (XIX 375 ff.) die Rede, welche der Geheime Justizrat und Professor der Rechte Dr. Alfred Manigk am 15. Oktober 1925 beim Antritt des Rektorates der Universität Breslau gehalten hat. Da sich die Rede auch mit meinem Buche „Recht, Naturrecht und positives Recht“ (2. Aufl., Freiburg 1909, Herder) beschäftigt, so sehe ich mich veranlaßt, mit einigen Bemerkungen auf dieselbe einzugehen. Die Ausführungen Dr. Manigks sind symptomatisch für die heute in weiten juristischen Kreisen herrschende Stimmung gegenüber dem Naturrecht. Obwohl er das Naturrecht ablehnt, macht er doch einige Zugeständnisse, die vielleicht zu einer Verständigung zwischen den Anhängern und den Gegnern des Naturrechts führen können.

Vor allem gesteht er offen, daß Aristoteles und die römischen Juristen ein wahres und eigentliches Naturrecht angenommen haben, was seit langem von den meisten Rechtspositivisten geleugnet wurde. Voigt hat in seinem Werke „Die Lehre vom ius naturale, aequum et bonum et ius gentium der Römer“ zu beweisen gesucht, die römischen Juristen hätten unter dem ius naturale nicht ein eigentliches geltendes, sondern bloß ein ideelles und potentielles Recht verstanden. Das ist ein Anachronismus, der die rechtspositivistischen Anschauungen des 19. Jahrhunderts in das römische Recht hineinträgt. Unzählige Male berufen sich die römischen Juristen auf das ius naturale als eine sichere Rechtsquelle. Dieses ius naturale nannten sie ius gentium, insofern es bei allen Völkern in Geltung ist. Der Käufer erwirkt nach Leg. 41 J. (2, 1) das Eigentumsrecht an den Sachen, wenn er den Preis bezahlt hat; „quod cavetur quidem lege duodecim tabularum, tamen recte dicitur et iure gentium i. e. iure naturali id effici“; Leg. 11 J. (2, 1) heißt es: „Quarundam rerum dominium nanciscimur iure gentium, quod

ratione naturali inter omnes homines peraeque servatur." Leg. 40 J. (2, 1): „Per traditionem quoque iure naturali res nobis acquiruntur" usw. Das ius civile (das positive staatliche Recht) kann das ius naturale nicht aufheben oder beseitigen. „Civilis ratio naturalia iura corrumpere non potest", Leg. 11 Dig. (3). „Naturalia iura civilis ratio perimere non potest." Gegen das Naturrecht kann die Autorität des Staates oder irgend ein anderes (positives) Gesetz nicht aufkommen (Leg. 2 § 1 Dig. 7, 5; Leg. 3 J. 1, 15 usw.).

Daß die römischen Juristen ein eigentliches Naturrecht annahmen, kann nicht zweifelhaft sein, und es freut uns, daß Dr. Manigk das ausdrücklich anerkennt. Damit ist viel gewonnen. Es verschwindet damit die alte Legende, Hugo Grotius sei der Entdecker des Naturrechts gewesen.

Ein Kernpunkt in dem Streit zwischen den Anhängern und den Gegnern des Naturrechts ist die Frage: Können die vom Staate verfassungsmäßig erlassenen Gesetze jemals ungerecht sein? K. Bergbohm[1] sagt: „Vom rechtspositivistischen Standpunkt muß jedes, auch das niederträchtigste Gesetzesrecht als verbindlich anerkannt werden, sofern es nur formell korrekt erzeugt ist"; „auch das miserabelste Recht ist, falls es in formeller und konstitutioneller Beziehung korrekt ist, Recht, aber man sollte es lieber heute als morgen abschaffen". „Jeder Satz des positiven Rechts richtet an uns die Frage: Erkennst du mich als gültiges Recht an? Die Antwort ist ohne Aber und Indessen zu geben."

So muß folgerichtig jeder Rechtspositivist reden. Man kann sich heute nicht gegen das Staatsgesetz auf irgend eine Rechtsgewohnheit berufen. Nach Artikel 1 der Weimarer Reichsverfassung geht die Staatsgewalt vom Volke aus. Das Volk ist also wenigstens im Deutschen Reich der wahre Souverän, und was es durch die von ihm gewählten Organe festsetzt, ist oberste Rechtsnorm und hebt alle ihm entgegenstehenden Rechtsgewohnheiten auf. Eine Berufung auf das Naturrecht ist für den Rechtspositivisten selbstverständlich unzulässig.

---

[1] Jurisprudenz und Rechtsphilosophie I 144 272.

Als im Kulturkampf die Katholiken die „Maigesetze", mit denen man die Kirche zu entrechten und zu knechten suchte, mit Berufung auf ihr Gewissen als ungerecht bezeichneten und ihnen den Gehorsam verweigerten, bemächtigte sich eine große Erregung der damals allmächtigen liberalen Kreise. Das sei der „Frevel der Revolution", wurde den Katholiken zugerufen.

Inzwischen hat sich die Lage bedeutend geändert. Durch eine traurige Erfahrung belehrt, sah man ein, daß es unmöglich sei, alle Staatsgesetze als gerecht anzuerkennen. Wir brauchen uns hier nicht auf Sowjet-Rußland zu berufen. Auch in Deutschland und andern Ländern hat die Erfahrung eine Ernüchterung gebracht. Manigk klagt: Seit 1914 ist eine Fülle von Gesetzen über das deutsche Volk ausgeschüttet worden, die den Bedürfnissen des Lebens bisweilen wenig entsprechen und durch ihre bald erforderliche Änderung die Staatsautorität erschüttern. Als die Reichsregierung jede Aufwertung von Forderungen verbieten wollte, protestierte der Richterverein des Reichsgerichts gegen diese Maßregel, weil sie gegen Treu und Glauben verstoße und eine rechtswidrige Enteignung sei. Nehmen wir nun an, die Regierung hätte trotzdem für diese Maßregel eine Mehrheit im Parlamente gefunden, wäre sie dadurch etwa gerecht geworden? Hätte sie aufgehört, gegen Treue und Glauben zu verstoßen?

Doch hören wir weiter: „Ungewöhnlich oft ist in den letzten Jahren die Rechtsgültigkeit von erlassenen Gesetzen angezweifelt oder durch rechtskräftiges Urteil verneint worden." „Die Autorität des Staates, auf der Wirkung und Geltung des Rechts beruhen, wird durch eine Gesetzgebung untergraben, die dem Staatsbürger zu viel zumutet. Es zeigt sich schon hier, daß es eine Größe geben muß, von der selbst die formell korrekt zustande gekommene Gesetzgebung abhängt, eine Stimme, auf die der Gesetzgeber im eigenen Interesse hören muß, selbst in Zeiten politischer, sozialer und wirtschaftlicher Not, und gerade in solchen Zeiten, wo sich der Schutz des Rechtes besonders zu bewähren hat."

Der Schutz des Rechtes? Welches Recht ist hier gemeint? Wenn Wirkung und Geltung des Rechtes nur auf der Autorität

des Staates beruhen, ist alles, was der Staat zum Gesetz erhebt, Recht, und ein anderes Recht, das er zu schützen hätte, gibt es nicht.

Gibt es also gar keine Schranke, vor der die Staatsgewalt Halt machen muß? Dazu bemerkt Manigk, die „kritische Stimmung (gegen die Staatsgesetze), die sich bei den meisten Juristen beobachten läßt, hat wieder dazu geführt, daß das Naturrecht als Waffe und Schutz gegen die positive Rechtsordnung aufgerufen wird". Obwohl er selbst das Naturrecht ablehnt, gesteht er doch, trotz Kant und Savigny war dasselbe „während des ganzen 19. Jahrhunderts so sehr am Leben, daß Bergbohm im Jahre 1892 aufs neue den Kampf aufnahm, um das Naturrecht aus allen Schlupfwinkeln zu beseitigen und das Fundament des positiven Rechts endgültig zu sichern. Nach allem aber, was die deutsche Rechtsentwicklung inzwischen bewegt hat, ist auch Bergbohm der Sieg, wie er ihn erreichen wollte, nicht gelungen". Mit Recht habe Bergbohm gesagt: „Alle Menschen sind geborene Naturrechtsjuristen." „Es muß", meint Manigk, „hinter den Erscheinungen des Naturrechts eine Idee des Naturrechts geben, die unbesiegbar ist, wenn auch ihre bisherigen historischen Erscheinungsformen, insbesondere die des 18. Jahrhunderts und die der Gegenwart methodisch widerlegt sind."

Um das hier ein für allemal abzumachen: das Naturrecht des 17. und 18. Jahrhunderts hat mit dem wahren Naturrecht nichts gemein als den Namen. Hobbes und namentlich Rousseau und seine Anhänger konstruierten willkürlich und abenteuerlich ein bis ins einzelne ausgearbeitetes Naturrechtssystem, aufgebaut auf der unveräußerlichen Volkssouveränität, dem Recht des Volkes auf Insurrektion, der absoluten Gleichberechtigung aller u. dgl. Diese „hohlen Abstraktionen", wie Savigny sie nannte, waren allerdings unhaltbar und eine beständige Gefahr für die bestehende Rechtsordnung. Gerade der Abscheu vor diesem „Naturrecht" hat viele in das Lager der Rechtspositivisten geführt. Ein anderes Naturrecht als das von Rousseau kannte man nicht, und mit der Verwerfung desselben glaubte man jedes Naturrecht abgetan zu haben. Das war aber ein verhängnisvoller Irrtum.

Gerade die Unmöglichkeit, mit dem bloßen positiven Recht auszukommen, veranlaßte viele neuere Juristen, ein außerstaatliches „freies Recht" aufzustellen; andere sprechen in ähnlicher Absicht von „richtigem Recht", von „freier Rechtsfindung", von „Kulturnormen" oder von „Werturteilen". Immer wurden Sätze herangezogen, die bestimmt sind, das staatliche Recht zu bewerten, zu ergänzen und auch gelegentlich umzustoßen oder dessen Lücken auszufüllen usw. Gnäus Flavius (Kantorowicz)[1] nannte sein freies Recht das Naturrecht des 20. Jahrhunderts. Es sei eine Fiktion, zu glauben, das staatliche Recht sei jedermann bekannt. Niemand kennt es in seinem ganzen Umfang, wenige kennen einen Teil, die meisten kennen nichts von ihm. Aber sie alle leben nach freiem Recht, d. h. nach dem, was die Satzung ihres Kreises oder ihr individuelles Urteil als Recht erscheinen läßt. Manigk erwähnt auch den Ausspruch Reichels (Gesetz und Richterspruch 142): „Der Richter ist kraft seines Amtes verpflichtet, von einer gesetzlichen Vorschrift bewußt abzuweichen, wenn jene Vorschrift mit dem sittlichen Empfinden der Allgemeinheit derart im Widerspruch steht, daß durch Einhaltung derselben die Autorität von Recht und Gesetz erheblich ärger gefährdet sein würde als durch deren Außerachtlassung."

Manigk lehnt dieses freie Naturrecht ab, und gewiß mit Recht. Denn es überliefert die positiven Gesetze in weitem Maße den Überzeugungen, die sich jeder Richter selbst nach seiner Umgebung bildet. Die Auslegung der Gesetze wird der Willkür der Richter überlassen.

Obwohl er aber dieses freie Naturrecht ablehnt, kommt er selbst nicht über dasselbe hinaus. Er sagt: „Das Freirecht hat meines Erachtens, ebenso wie das Naturrecht, dessen Produkt es ist, einen richtigen und brauchbaren Kern. . . . Rechtsübung wird und muß immer rationalistisch bleiben. Es fragt sich nur, wieweit das Gesetz bindet." Es sei ein Irrtum, wenn man sich die Rechtsübung als allein durch eine geltende Rechtsnorm gegeben und in deren Anwendung sich erschöpfend vorstellt. Die richterliche Auslegung, mag sie sich noch so

[1] Der Kampf um die Rechtswissenschaft (Heidelberg 1906).

sehr dem Buchstaben der Norm unterwerfen, bleibt immer „eine rationale Funktion". Wir stimmen dieser Behauptung gern bei. Aber nun fragt sich, worin besteht diese rationale Funktion der richterlichen Auslegung? Um das Gesetz vernunftgemäß auszulegen und gelegentlich von seinem Wortlaut abweichen zu können, muß doch der Richter bestimmte und klare Grundsätze haben.

Worin bestehen nun diese Grundsätze für den Richter? Hier verweist uns Manigk auf das angeborene Rechtsgefühl. „Der Mensch hat in seinem ihm teils angeborenen, teils anerzogenen Rechtsgefühl eine Größe in sich, mit der er an die positive Rechtsordnung allzeit kritisch herangetreten ist, die sich entsprechend dem Gewissen und dem Schamgefühl als eine biologisch(?) bedeutsame Größe darstellt.... Gemäß dem Rechtsgefühl stellte sich dem Menschen die staatliche Rechtsordnung, Justiz und Verwaltung sehr oft schon als etwas Feindliches, mindestens Unzulängliches, zu Überwindendes dar. Es ist ihm die Quelle, aus der heraus er die rechtlichen Gegebenheiten, insbesondere auch die wirklichen Tatbestände und Streitigkeiten des Lebens mit mehr oder weniger Sicherheit rechtlich zu entscheiden bestrebt ist. Diese innere, aber deutlich vernehmbare Stimme des Rechtsgefühls ließ den Menschen von alters her von den Unzulänglichkeiten der geltenden Rechtsordnung oder Rechtsanwendung immer an das natürliche Recht appellieren."

Von diesem Rechtsgefühl sagt Manigk noch (410): „Die Synthese von Recht und Moral, die praktisch oft zu Grenzüberschreitungen verleiten, trägt der Mensch in seinem Rechtsgefühl und Gewissen zwar in sich. Aus diesem Bereich strömen ihm unausgesetzt Rechtsanschauungen und -forderungen ins Bewußtsein, mit denen die Wirklichkeit der ‚lex lata' oft nicht in Einklang steht."

Auf die Frage, was dieses angeborene Rechtsgefühl sei, erhalten wir keine klare Antwort. Aus ihm sollen uns unausgesetzt Rechtsanschauungen und -forderungen ins Bewußtsein strömen. Welcher Art sind diese ins Bewußtsein strömenden Rechtsanschauungen und -forderungen? Sind sie bei allen Menschen gleich? Da es sich um ein angeborenes Rechts-

gefühl handelt und alle Menschen im wesentlichen dieselbe Natur haben, so müßte man, wie mir scheint, diese Frage bejahen. Damit kämen wir aber zu Rechtsanschauungen, die allen Menschen bekannt und für alle gültig sind, wir stünden somit schon auf dem Boden des Naturrechts. Manigk wird also sagen müssen, auf Grund des Rechtsgefühls bilde sich jeder die Rechtsanschauungen und -forderungen, wie sie seinen individuellen Anlagen und Bedürfnissen oder denen der umgebenden Kreise entsprechen. Dann haben wir das Freirecht ungefähr so wie es Gnäus Flavius annimmt.

Wir leugnen nicht, daß man von einem Rechtsgefühl reden kann. Aber dieses Rechtsgefühl ist eine Funktion der Vernunft, insofern sie die allgemeinen einleuchtenden Rechtsgrundsätze auf unser Handeln anwendet, und dasselbe für recht oder unrecht erklärt. Man kann es auch das Gewissen auf dem Rechtsgebiete nennen. Wie das Gewissen überhaupt, so kann auch das Rechtsgefühl durch genaue Befolgung und durch Erziehung geschärft, durch häufiges Zuwiderhandeln abgestumpft werden. Aber ebensowenig als in sittlichen Dingen überhaupt, ist das Gewissen in rechtlichen Fragen (das Rechtsgefühl) ein Urphänomen. Es setzt vielmehr allgemeine Rechtsgrundsätze voraus und wendet sie auf die einzelnen Vorkommnisse an. Die praktische Vernunft geht überhaupt auf allen Gebieten syllogistisch voran. Man frage den Künstler, den Handwerker, den Bauern, warum sie bei ihren Arbeiten so und nicht anders verfahren, und sie werden immer mit Berufung auf allgemeine Grundsätze antworten.

Nun entsteht die Frage: Wie kommen die Menschen zu den allgemeinen und allgemeingültigen Rechtsgrundsätzen? Wir antworten: auf dieselbe Weise wie zu den allgemeinen sittlichen Grundsätzen, von denen sie einen Teil bilden. Wie jedes Wesen, so hat auch der Mensch von Natur aus den Trieb, sich in seiner Eigenart zu erhalten und zu vervollkommnen. Sobald er in die Jahre der Unterscheidung kommt und wenigstens praktisch erkennt, daß er als Vernunftwesen höher steht als das Tier, bildet er sich spontan den Begriff des ihm als Vernunftwesen Begehrenswerten oder Guten, d. h. dessen, was geeignet ist, ihn in seiner Arteigentümlichkeit zu erhalten und

zu fördern, und ebenso den Begriff des Gegenteils davon, des Bösen, d. h. dessen, was ihn als Vernunftwesen schädigt oder beeinträchtigt. Und weil er von Natur den Drang hat, sich zu erhalten und zu vervollkommnen, sieht er sofort ein, daß er das Gute anstreben, das Böse meiden, daß er vernünftig handeln, sich also nicht wie ein vernunftloses Tier betragen solle. In diesen obersten Grundsätzen sind die Keime aller Gebote der sittlichen Ordnung enthalten, insofern sie aus ihnen durch Betrachtung der menschlichen Natur hergeleitet werden können. Das gilt auch von den Rechtsgrundsätzen, die einen Teil der sittlichen Grundsätze bilden.

Der Mensch ist nämlich durch seine Natur ein soziales Wesen, d. h. auf das Gesellschaftsleben angewiesen. Nur im Zusammenleben und Zusammenwirken mit andern kann er sich alles Notwendige beschaffen. Er sieht deshalb leicht ein, daß er alles meiden soll, was ein geordnetes Gesellschaftsleben unmöglich macht, dagegen alles tun soll, was zum Gesellschaftsleben notwendig ist. Dazu gehört, daß man jedem das Seine gebe und daß man andern kein Unrecht tue. Jeder Mensch bildet sich, sobald er zum vollen Vernunftgebrauch kommt, den Begriff von Mein und Dein. Das Kind weiß bald, was sein ist oder ihm gehört, und was nicht sein ist, sondern andern gehört, und es hat von Natur aus den Drang, sich in dem Seinen zu behaupten. Es verlangt, daß man ihm das lasse, was ihm gehört: sein Leben, die Unversehrtheit seiner Glieder, seine Freiheit, seine Kleider, seine Spielzeuge. Es wehrt sich, wenn man ihm das Seine wegnimmt oder vorenthält. Es sieht aber ohne viel Nachdenken ein, daß es nur dann von andern vernünftigerweise verlangen kann, man solle ihm das Seine geben, wenn es sich auch selbst andern gegenüber an diese Regel hält. Daher der allen Menschen bekannte Grundsatz: Was du nicht willst, daß man dir tu', das füg auch keinem andern zu. So bildet es sich den obersten Grundsatz des sozialen und rechtlichen Lebens: Man soll jedem das Seine geben, und den andern: Man soll kein Unrecht tun. Der zweite Satz drückt nur negativ dasselbe aus, was der erste positiv besagt. Wenn man jedem das Seine geben soll, so darf man es ihm nicht vorenthalten oder gegen

seinen Willen wegnehmen oder zerstören, d. h. man darf kein Unrecht tun.

Die Erfahrung zeigt auch, daß die Kinder schon frühzeitig ein feines Rechtsgefühl haben. Das Kind fühlt es tief, wenn es ungerecht gestraft und andern Kindern gegenüber ungerecht zurückgesetzt wird. Auch bei den Naturvölkern bemerkt man dieses scharfe Rechtsgefühl. Aus Deutsch-Ostafrika schreibt ein Missionar[1]: „Wie ein Kind hat auch der Neger ein feines Gerechtigkeitsgefühl. Er nimmt Strafe jeder Art gern hin und dankt noch dafür, wenn sie gerecht ist, d. h. wenn er sich bewußt ist: ‚das habe ich verdient'. Wird er ungerecht bestraft oder härter, als er gefehlt hat, dann empfindet er es als Unrecht und vergißt es nie mehr. Merkwürdig, ich weiß noch heute einige Fälle, in denen mir als Kind Unrecht geschehen ist, und ich habe es bis heute nicht vergessen. Darum begreife ich, warum die Kindesnatur des Negers so feinfühlig ist."

Die beiden obersten Rechtsgrundsätze: „Man soll jedem das Seine geben" (Suum cuique) und „Man soll kein Unrecht tun" (nemini iniuria facienda, neminem laede) sind allen Menschen bekannt und allgemeingültig. Aus ihnen ergeben sich durch leichte Schlußfolgerung viele abgeleitete Grundsätze: „Man soll die eingegangenen Verträge halten" (pacta sunt servanda), „man soll der rechtmäßigen Obrigkeit gehorchen", „man soll nicht töten, nicht ehebrechen, nicht falsches Zeugnis ablegen". Diese Grundsätze mit allem, was notwendig aus ihnen folgt, sind das alte Naturrecht, das von jeher als eigentlich geltendes Recht anerkannt wurde.

Dieses Naturrecht ist kein ausgearbeitetes Rechtssystem, sondern nur eine Anzahl von Rechtsgrundsätzen, die dem positiven Recht als Boden dienen, auf den es sich stützt und auf dem es sich entfalten kann. Die Behauptung, das Naturrecht sei eine Gefahr für das positive Recht oder hindere dessen gebührende Entwicklung, kommt mir gerade so vor, als ob jemand behaupten wollte, die Annahme des Einmaleins und der vier Grundrechnungsarten hindere die freie Entwicklung der Mathematik.

[1] Missionsblätter aus St. Ottilien. 10. Jahrg. (1906) 150.

Allen den genannten Grundsätzen spricht Manigk den Charakter naturrechtlicher Normen ab. Die beiden ersten Sätze sind nach ihm analytisch, d. h. reine Erläuterungsurteile, in denen das Prädikat durch bloße Analyse des Subjekts erkannt wird. Analytische Urteile können aber keine Rechtsnormen sein. Die übrigen Sätze seien aus der Erfahrung abgeleitet und könnten deshalb keinen Anspruch machen auf strenge Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit.

Daß Notwendigkeit und Allgemeinheit in unsern Erkenntnissen nicht aus der Erfahrung stammen können, hat bekanntlich Kant behauptet und darauf seine synthetischen Urteile a priori aufgebaut. Aber er hat diese Behauptung nie bewiesen, und sie ist unhaltbar. Wir können durch die Erfahrung die Natur der Dinge erkennen und dann aus der Natur allgemeine und notwendige Schlüsse ziehen. Das Urteil: Jeder Mensch ist sterblich, ist aus der Erfahrung abgeleitet und doch allgemein gültig. Ebenso urteilen wir mit Sicherheit: Der Wille kann nie das Übel als solches, sondern nur das erstreben, was ihm irgendwie gut ist. Nach Aristoteles[1] verlangen alle Menschen nach Wissen. Manigk stellt den Satz auf: „Die Bindung des positiven Rechts reicht nur so weit, als sein Bindungswille zum Ausdruck gekommen ist." Dieser Satz ist gewiß kein analytischer, und doch wird er absolut als allgemeingültig hingestellt. Denn Manigk redet nicht vom positiven Recht dieses oder jenes Landes, sondern vom positiven Recht überhaupt, also von jedem positiven Recht. Es ist also unrichtig, nur analytische Sätze könnten notwendig und allgemeingültig sein.

Hören wir aber jetzt, was Manigk gegen die einzelnen erwähnten Rechtsgrundsätze vorbringt. Zuerst wendet er sich gegen den Satz: Jedem das Seine. Dieser Satz sei ein analytisches Urteil. „Denn hier wird der Begriff des Rechts, das seinem Wesen nach eine Verteilung der Lebensgüter anstrebt und ohne diese Aufgabe begrifflich nicht denkbar ist, nur seinem Inhalt nach erläutert. Haben wir den Begriff des Rechts, so haben wir analytisch auch zugleich den Satz: Jedem

[1] Metaph. 1, 1.

das Seine. Dieser Satz ist aber keine Rechtsnorm(!). Denn eine Rechtsnorm muß aussprechen, was jeder als Sein zu betrachten habe, damit es ihm zukomme. Die Norm muß den Eigentumswert regeln, um darauf nach dem Satz: ‚Suum cuique' — der, wie wir sahen, von Ulpian stammt[1] — den Eigentumsschutz aufzubauen. Beginnen wir aber diese Rechtsnormen inhaltlich zu füllen, so zeigt sich sofort ihre historische Bedingtheit. Denn wie und wodurch man Eigentum an einer Sache erwirbt, das ist bei den Römern durchaus anders normiert gewesen, wie bei den Griechen, und bei den Germanen anders wie heute nach deutschem Reichsrecht." [2]

In diesen Ausführungen ist mehreres, was zum Widerspruch herausfordert. Die Behauptung, daß das Recht seinem Wesen nach eine Verteilung der Lebensgüter anstrebe, vermag ich nicht als richtig anzuerkennen. Die Aufgabe der Rechtsordnung — wenigstens soweit die ausgleichende Gerechtigkeit in Frage kommt, welche das Verhalten der Glieder der Gesellschaft gegeneinander regelt — ist nicht, die Lebensgüter zu verteilen, sondern einem jeden das Seine zu schützen und ihm zur Erlangung desselben zu helfen. Wer sollte auch die Verteilung der Lebensgüter vornehmen? Etwa der Staat? Das wäre gerade das, was die Bolschewiki und Kommunisten wünschen. In dem Grundsatz: „Suum cuique" = du sollst jedem das Seine geben, handelt es sich nicht um den Erwerb des Mein und Dein. Der Grundsatz setzt voraus, jemand könne rechtmäßig etwas als das Seine bezeichnen, und dies vorausgesetzt gebietet er, ihm dasselbe zu geben oder zu lassen. In vielen Dingen hat schon die Natur selbst die Verteilung der Lebensgüter vorgenommen. Sie hat jedem Menschen sein Leben,

[1] Ulpian kam etwas zu spät, um als erster diesen Grundsatz auszusprechen. Cicero (De finib. 5, 23) nennt die Gerechtigkeit die Tugend, „quae in suo cuique tribuendo cernitur". Und er hat nur ausgesprochen, was allen Römern bekannt war. Aristoteles nennt die Gerechtigkeit die Tugend, „durch die alle das Ihrige besitzen" und die einem jeden nach Gleichheit das Seinige gibt. Schon im Mosaischen Gesetz heißt es: „Du sollst nicht begehren das Weib deines Nächsten, noch sein Haus, noch seinen Acker ... noch alles, was sein ist" (2 Mos. 20). Das ist nur eine Umschreibung des Satzes: „Suum cuique", der jedem Menschen bekannt ist.

[2] Ebd. 402—403.

die Unversehrtheit seiner Glieder und den freien Gebrauch seiner Fähigkeiten gegeben, und mit dem Gebrauch dieser Fähigkeiten kann er unabhängig vom Staat manches als das Seine erwerben, so z. B. den Ehegatten, Eigentum, den guten Namen. Deshalb sagt auch das römische Recht, durch Okkupation herrenloser Sachen und durch Schenkung erwerbe man auf Grund natürlichen Rechtes Eigentum[1]. Aufgabe des Staates ist es nun, diese schon bestehenden Rechte zu schützen und auch für die Zukunft die Erwerbsarten genau zu bestimmen, um so leichter alle entstehenden Streitigkeiten über das Mein und Dein schlichten zu können.

Manigk scheint auch zu meinen, der Grundsatz „Suum cuique" sei eine inhaltsleere Rechtsnorm, denn er sagt: „Beginnen wir diese Rechtsnorm inhaltlich zu füllen, so zeigt sich sofort ihre historische Bedingtheit." Wir brauchen den Grundsatz gar nicht inhaltlich zu füllen, er hat schon einen bestimmten Inhalt: Das Seine, allerdings, wie alle abstrakten Grundsätze, bloß im allgemeinen. Wenn ich sage: Der Mensch ist sterblich, so hat dieser Satz einen ganz bestimmten allgemeinen Inhalt; ich brauche ihn nicht inhaltlich zu füllen, sondern nur auf die einzelnen Fälle anzuwenden.

Der Satz „Suum cuique" bedeutet auch nicht, man solle jedem immer dasselbe geben oder lassen, er bezieht sich nur auf die Sachen, die ihm gehören und solange sie ihm gehören. Verschenkt oder verkauft der Eigentümer die Sache, so hört sie auf, die seine zu sein; sie wird das Eigentum eines andern, und nun befiehlt das „Suum cuique", diesem andern die Sache zu geben oder zu lassen. Der allgemeine Grundsatz „Suum cuique" wird durch diesen Wechsel des Eigentums nicht berührt. Geradezu unbegreiflich ist, wie Manigk behaupten kann: „Eine Rechtsnorm muß aussprechen, was jeder als Sein zu betrachten habe, damit es ihm zukomme." § 242 des St. G. B. für das deutsche Reich bestimmt: „Wer eine fremde bewegliche Sache eines andern in der Absicht wegnimmt, dieselbe sich rechtswidrig anzueignen, wird wegen Diebstahls mit Ge-

[1] Leg. 1, pr. Dig. (41, 1) und Leg. 40 J. (2, 1).

fängnis bestraft." Hier haben wir es gewiß mit einer Rechtsnorm zu tun. Bestimmt dieselbe nun etwa, was als eine fremde Sache anzusehen sei? Keineswegs. Das wird als selbstverständlich und anderswoher bekannt vorausgesetzt. Dasselbe gilt von den Geboten: „Du sollst jedem das Seine geben", und dem andern: „Du sollst kein Unrecht tun."

Zu dem Satz: „Du sollst kein Unrecht tun", bemerkt Manigk (403): „Gewiß ist er absolut richtig und wird wie der Satz ‚Suum cuique' zu allen Zeiten richtig bleiben. Aber er ist als auf einem analytischen Urteil beruhend gar keine Rechtsnorm." Die Grundsätze: „Du sollst jedem das Seine geben" und „Du sollst kein Unrecht tun", sind keine Rechtsnormen! Warum nicht? Sie gebieten ja, was man tun oder meiden soll. Aber, wird entgegnet, es sind analytische Urteile, und solche Urteile können keine Rechtsnormen sein. Nun, wenn es analytische Urteile wären, so würde daraus folgen, daß analytische Urteile Rechtsnormen sein können. Übrigens sind es keine analytischen Urteile, wie sich schon aus dem oben (S. 217) Gesagten ergibt. Der Mensch erkennt bald, daß er als soziales Wesen alles tun soll, was zu einem geordneten Gesellschaftswesen notwendig, dagegen alles vermeiden, was mit demselben unverträglich ist. Dazu gehört vor allem, daß man jedem das Seine gebe und kein Unrecht tue. Jeder will, daß man ihm das Seine gebe und kein Unrecht zufüge, und er sieht bald ein, daß er diese Forderung nur stellen kann, wenn er selbst auch andern das Ihrige gibt. Daher auch der allgemeingültige und anerkannte Grundsatz: „Was du nicht willst, daß man dir tu', das füg' auch keinem andern zu."

Zu dem Rechtsgrundsatz „Pacta sunt servanda" bemerkt Manigk, derselbe habe durchaus keinen Ewigkeitswert. „Er galt bei den Römern lange Zeit durchaus nicht." Warum? „Sie ließen nur aus ganz bestimmten Kontrakten und pacta rechtliche Verpflichtungen hervorgehen." Hier dürfte eine Verwechslung vorliegen. Auch in vielen modernen Gesetzgebungen wurde bis in die neueste Zeit in vielen Fällen die Klagbarkeit vor Gericht nur den urkundlich beglaubigten Verträgen und Testamenten zuerkannt; damit war aber nicht geleugnet, daß die urkundlich nicht beglaubigten Verträge

aus Glauben und Treue die Kontrahenten im Gewissen verpflichteten, es wurde ihnen nur der gerichtliche Schutz versagt. So war es auch bei den Römern. Bei dem formalistischen Charakter des Zwölftafelrechts wurde der gerichtliche Schutz nur den in bestimmten Formen abgefaßten und eingegangenen Verträgen zuerkannt, über die Gewissenspflicht der Vertragsschließenden war damit nichts ausgesagt. Ein gewissenhafter, ehrlicher Mann wird die Verträge auch dann beobachten, wenn man ihn nicht gerichtlich dazu zwingen kann. Wie die Römer über die Verträge überhaupt dachten, zeigt folgende Tatsache. Nach der Schlacht von Cannä erlaubte Hannibal den gefangenen Römern, zur Erlangung des Lösegeldes zehn Abgesandte nach Rom zu schicken, nachdem diese geschworen hatten, zurückzukehren. Einer derselben kehrte, als er das Lager verlassen, dahin zurück unter dem Vorgeben, er habe etwas vergessen, und zog dann mit den übrigen ab. Der Senat verweigerte die Auslösung. Darauf kehrten neun, ihrem Eide treu, zurück, den zehnten aber, der sich infolge seiner List dem Eide entziehen wollte, ließ der Senat, „damals noch in Wahrheit ein Tempel der Heiligkeit und Treue", ergreifen und gefesselt dem Feinde ausliefern, „denn in wessen Adern römisches Blut fließt, dem geziemt es, unter allen Umständen Wort zu halten." [1]

„Die alten orientalischen Verträge, insbesondere die babylonischen, sowie die gräko-ägyptischen, sind nur bei urkundlicher Abfassung rechtlich bindend. Bloß mündliche Zusagen fielen im allgemeinen in das außerrechtliche Gebiet bloß moralischer Bindung." Worin bestand diese moralische Bindung? Wenn die Verträge nicht aus Gerechtigkeit verpflichteten, so verpflichteten sie überhaupt gar nicht. Die Rechtspflicht ist die einzige moralische Pflicht, die bei den Verträgen in Betracht kommen kann. Manigk hätte deshalb genauer sagen müssen: bloß mündliche Zusagen wurden von den Gerichten nicht berücksichtigt, aber nicht: sie gehörten in das außerrechtliche Gebiet. Er fügt noch hinzu: „Auch heute noch sind z. B. simulierte Verträge nichtig." Warum? Weil simu-

[1] Liv. 22, 58. Cic., De off. 1, 13; 3, 32.

lierte Verträge keine wahren Verträge sind, also nicht unter das Gebot fallen: „Pacta sunt servanda." Es fehlt der „in idem placitum consensus", der zum Wesen der Verträge gehört.

In Bezug auf den Satz: „Du sollst nicht töten", wendet Manigk ein: „Bei den Spartanern war die Tötung schwächlicher Kinder rechtlich und sittlich erlaubt. Ich erwähne ferner das heute auftauchende Problem der Vernichtung lebensunwerten Lebens. Aber unproblematisch sind bis heute mehrere wichtige rechtliche Ausnahmen von jenem Satz: die Tötung aus Notwehr, die Todesstrafe, die Tötung im Kriege."

Ich habe auf diese Einwendungen schon in meinem Buche: „Recht, Naturrecht, positives Recht" (1909, 295) geantwortet, auf das sich Manigk beruft. Das Gebot: „Du sollst nicht töten", bedeutet genauer erklärt, du sollst nicht ungerecht töten. Die ungerechte Tötung ist in allen Fällen verboten. Gott selbst kann keine ungerechte Tötung erlauben. Aber er ist der höchste Herr über Leben und Tod. Wie er den Geschöpfen das Leben gibt, so kann er es ihnen auch wieder nehmen, entweder durch sich selbst oder durch Vermittlung eines Geschöpfes. Wenn also ein Mensch auf ausdrücklichen Befehl oder auf Ermächtigung Gottes einen andern Menschen tötet, ist das nicht ungerecht. Ebenso ist es kein Unrecht, wenn die Staatsgewalt einen gefährlichen Verbrecher hinrichten läßt. Denn das Recht, einen solchen Verbrecher zu töten, ist der Strafgewalt der Staaten notwendig und deshalb von Gott verliehen. Dasselbe gilt für den Fall eines gerechten Krieges. Endlich hat jeder Mensch von Natur aus das Recht, sein Leben gegen ungerechte Angriffe zu verteidigen, und wer in der äußersten Notwehr einen Angreifer tötet, begeht kein Unrecht. Das sind alles keine Ausnahmen von dem Gebot: „Du sollst nicht ungerecht töten", sondern nur richtige Erklärungen desselben.

Daß die Spartaner die krüppelhaften Kinder töteten, war an sich objektiv unerlaubt und ungerecht, wurde aber von ihnen irrtümlich nicht als ungerecht erkannt, was sich vielleicht aus ihrer ganz militärischen Organisation erklären läßt. Wenn heute viele die Vernichtung lebensunwerten Lebens verlangen, so kommt das nur von der unbegreiflichen Begriffs-

anarchie, der weite Kreise verfallen sind. Vom Standpunkt des Rechtspositivismus, der alle Rechte vom Staate herleitet, läßt sich auch wenig dagegen sagen.

Die allgemein bekannten Rechtsgrundsätze, namentlich die Grundsätze: Man solle jedem das Seine geben, man solle kein Unrecht tun, werden übrigens in keinem Staat als Gesetze aufgestellt, sie werden vielmehr als selbstverständlich vorausgesetzt. Leugnet man diese Grundsätze, so verlieren alle Strafgesetze des Staates ihre im Gewissen bindende Kraft, es bleibt dem Staat nichts übrig als die rohe, materielle Zwangsgewalt. Auch der Mord, der Ehebruch, der Betrug werden in keinem Gesetzbuch als unerlaubt oder ungerecht bezeichnet, weil das selbstverständlich ist. Die Gesetze bestimmen bloß: Mord, Ehebruch, Diebstahl usw. werden so und so gestraft. Diese Handlungen bleiben auch dann noch ungerecht, wenn die Staatsgewalt vielleicht sie nicht bestraft oder nicht im stande ist, die Strafe durchzuführen. Als Kain seinen Bruder erschlug, existierte noch kein Staat, und doch hat er die Gerechtigkeit schwer verletzt und war sich dessen auch bewußt (1 Mos. 4, 13). Unrecht tun kann man aber nur demjenigen, der ein Recht hat. Hätte Abel kein Recht auf sein Leben gehabt, hätte ihm Kain kein Unrecht getan.

Herodot erzählt (1, 96) von den Medern, sie hätten nach ihrer Trennung von den Assyriern ohne Gesetz gelebt. Da trat unter ihnen Dejokes als gerechter Richter auf. Vor ihm erschienen die Einwohner des Dorfes, in dem er lebte, um ihre Streitigkeiten schlichten zu lassen. Bald verbreitete sich der Ruf seiner Gerechtigkeit auch bei den übrigen Teilen des Volkes, und sie kamen aus allen Orten des Landes und baten, daß er ihre Streitigkeiten schlichte. Nun fragt sich, nach welchen Normen entschied Dejokes? Gegen Stammler, der diese Tatsache berichtet, hatte ich bemerkt[1]: Ich habe keinen Zweifel, daß er nach dem Naturrecht entschied, d. h. „nach den allgemeinen Grundsätzen, die sich jeder Vernünftige von Natur aus unwillkürlich bildet, und die ein unverlierbares Erbe des Menschengeschlechtes sind".

[1] Recht, Naturrecht und positives Recht[2] (1909) 181.

Stammler meint, Herodots Vorstellung, als habe Dejokes im rechtsleeren Raum geurteilt, sei irrig. Aber woher weiß Stammler, daß Herodot die Vorstellung von einem rechtsleeren Raum hatte? Diese Vorstellung kann nur auf dem Boden des Rechtspositivismus entstehen, dem nach Beseitigung des staatlichen Rechts nichts übrig bleibt als Luft. Herodot aber war wie alle Griechen überzeugt vom Dasein allgemeiner Rechtsgrundsätze, die in Geltung bleiben, auch wenn der Staat zusammenbricht, und nach diesen Grundsätzen urteilte Dejokes. Wie will man sonst erklären, daß alle von nah und fern die Gerechtigkeit der Urteile des Dejokes bewunderten und lobten? Dieselben entsprachen offenbar dem natürlichen Rechtsgefühl. Man kann nicht entgegnen, nach dem Zusammenbruch des Staates sei ein Gewohnheitsrecht übrig geblieben. Mit dem Staat bricht alles positive Recht zusammen, das sich bloß auf seine Autorität und nicht auf das Naturrecht gründet. Wenn Manigk behauptet, Dejokes habe sich offenbar in der staatlichen Funktion des Gesetzgebers und des Richters befunden, so widerspricht das direkt dem Zeugnis Herodots. Dejokes lehnte es nach einiger Zeit ab, als allgemeiner Schiedsrichter zu walten, er wollte vom Volk zum König gewählt werden, ein Zweck, den er auch erreichte.

Man sieht aus dem Gesagten, wie schwer es noch heute vielen Juristen wird, sich mit der Idee des Naturrechts zu befreunden. Ein Grund dieser Erscheinung ist wohl die seit Kant aufgekommene materialistische Auffassung, die das Recht als ein von der Sittlichkeit getrenntes Zwangsgebiet des Staates betrachtet. Dem Rechte, meint man, ist der staatliche Zwang wesentlich. Diese Auffassung, die das Recht allen sittlichen Charakters beraubt, ist aber unhaltbar, was heute auch von vielen Juristen zugestanden wird. So nennt O. v. Gierke[1] die Ansicht, welche das Wesen des Rechts in die Erzwingbarkeit verlegt, oberflächlich. „Sie verkennt, daß das eigentliche Wesen des Rechts so wenig wie das der Sittlichkeit in äußerer Erzwingbarkeit besteht."

[1] Vgl. Logos, Internat. Zeitschrift für Philosophie der Kultur VI (1916 bis 1917) 228.

Leider scheint Manigk noch in der materialistischen Auffassung des Rechts befangen zu sein. Denn er ist sehr besorgt, die Annahme des Naturrechts könnte zu einer Vermengung der Sittlichkeit und des Rechts führen. Doch diese Besorgnis ist unbegründet. Die Annahme des Naturrechts führt allerdings zur Erkenntnis, daß das Recht ein Teil der sittlichen Ordnung ist. Aber damit wird die Rechtsordnung keineswegs mit der sittlichen Ordnung vermengt oder identifiziert. Wenn ich sage: Arme und Beine sind Teile des Menschen, identifiziere ich damit keineswegs den Menschen mit Armen und Beinen, als ob der Mensch nur aus Armen und Beinen bestände. So ist es auch mit dem Recht. Dasselbe ist ein Teil der sittlichen Ordnung, aber keineswegs die ganze sittliche Ordnung.

Wie sich der Mensch durch natürliche Veranlagung und Neigung die allgemeinsten sittlichen Grundsätze bildet: Du sollst das Gute tun und das Böse meiden, du sollst nicht unvernünftig handeln, so bildet er sich auch im gesellschaftlichen Verkehr mit andern die Grundsätze: Du sollst jedem das Seine geben und niemand Unrecht zufügen, und damit befinden wir uns auf dem Gebiete des Rechts. Die Gebote: Du sollst die Trunksucht und die Ausschweifung fliehen, sind sittliche Gebote, aber keine Rechtsgebote, weil an sich keine Rechtsverletzungen gegen andere in Betracht kommen. Dagegen sind die sittlichen Gebote: Du sollst nicht töten, nicht Ehebruch begehen, du sollst die Verträge halten, Rechtsgebote, weil sie sich auf das Mein und Dein beziehen. Alle natürlichen Rechtsgebote mit ihren notwendigen Schlußfolgerungen sind sittliche Gebote, aber nicht alle sittlichen Gebote sind Rechtsgebote.

Der tiefste Grund, warum Manigk das Naturrecht ablehnt, scheint die Besorgnis zu sein, die Annahme des Naturrechts möchte zur Anerkennung eines göttlichen und gottgesetzten Rechtes führen. Nur so kann ich mir seine folgenden Ausführungen erklären (388): „Vermag man die Geltung und Bindung des staatlichen Rechts nur durch metaphysische oder außerweltliche Ableitung zu erreichen, so ist damit die Gefahr der Vermengung von Recht und Sittlichkeit, aber auch von

weltlichem und religiösem bzw. kirchlichem Recht (utrumque ius) gegeben. Gegenüber dem hieraus genährten Streben des römischen Bischofs, den Staat der Kirche unterzuordnen und dieser auch das ideelle weltliche Recht vorzubehalten, unterschied zwar schon Kaiser Justinian das ‚sacerdotium' vom ‚imperium, illud quidem divinis ministrans, hoc autem humanis praesidens ac diligentiam exhibens'; der Streit zwischen Staat und Kirche erhielt aber später wesentliche Nahrung aus der mangelhaften Begrenzung jener Begriffe." In dem Aristotelischen Naturrecht „war dem Mittelalter eine verhängnisvolle Vorstellung überliefert, die hier zur These einer ‚lex divina' und ‚aeterna' führte, von der alles positive Recht seine Geltung entlehne. Das ‚ius naturale' wird zum göttlichen Recht". Der Begriff des Naturrechts gewährte „der Kirche des Mittelalters Boden und Rechtstitel".

Er fügt dann noch hinzu: „Kaum ist in der Entwicklung der Humanität etwas so verhängnisvoll gewesen als die mangelhafte Erfassung der Begriffe des Rechts und der Sittlichkeit sowie des gegenseitigen Verhältnisses der Funktionen beider Normenwerte. Immer wieder wurde insbesondere übersehen, daß eine materiell ethische Norm diesen Charakter dort verliert, wo ihr Form und Wert einer Zwangsnorm gegeben wird. Wo die zur Vertretung der religiösen Sittlichkeit berufene Kirche Zwangsmittel unter heteronomem Gesichtspunkt hinter die Norm setzte, schuf sie durchaus weltliches Recht, begab sie sich also einerseits der aus ihrer sittlichen Aufgabe fließenden Superiorität, und mußte anderseits der Konflikt mit dem hier Gleiches mit gleichen Mitteln erstrebenden Staate entstehen. Das übersah insbesondere Thomas von Aquino bei der Konstruktion des geistlichen Rechts, das die Kirche erzeuge, und hier setzte seit dem 14. Jahrhundert(!) der Kampf der beiden Gewalten ein."

Die Gründe, die in diesen nicht sehr klaren Ausführungen gegen das Naturrecht vorgebracht werden, sind, wie jeder sieht, nicht diesem selbst entlehnt, sondern von außen hergeholt. Ein Grund, warum Manigk das Naturrecht ablehnt, liegt in seiner skeptischen Stellung zu jeder metaphysischen oder außerweltlichen Ableitung der Geltung und Bindung des staatlichen Rechts. Er scheint also auf dem Standpunkt des

Kantschen Agnostizismus zu stehen, nach dem wir von Gott und göttlichen Dingen nichts wissen können. Dieser Standpunkt führt natürlich zur autonomen, allein aus unserer Vernunft stammenden Moral und zur Verwerfung jeder Heteronomie. Damit ist auch das Wort des Apostels (Röm. 13): „Es gibt keine Gewalt außer von Gott, und die welche besteht, ist von Gott angeordnet", gründlich abgetan.

Ein anderer Grund, warum Manigk Stellung nimmt gegen das Naturrecht, ist die Gefahr, die dasselbe dem Staat von seiten des römischen Bischofs bringt. Er scheint noch sehr stark von der Angst vor der römischen Kirche beherrscht zu sein, die sich oft auf das Naturrecht beruft. Aber eine Position, die sich nur halten läßt mit Hilfe der Angst vor dem wehrlosen Gefangenen im Vatikan, muß sehr schwach sein.

Wenn Manigk meint, erst durch die römische Kirche sei das Naturrecht zum göttlichen Recht, zur „lex divina" erhoben worden, so ist das ein offenbarer Irrtum. Schon die römischen, meist noch heidnischen Juristen sagten[1]: „Naturalia iura, quae apud omnes gentes peraeque observantur, divina quadam providentia constituta, semper firma atque immutabilia permanent." Gerade deshalb betrachteten sie sich gewissermaßen als „Priester der Gerechtigkeit"[2], welche die Gerechtigkeit pflegen, und die Kenntnis von Recht und Billigkeit lehren, das Gerechte vom Ungerechten, das Erlaubte vom Unerlaubten scheiden und alle zum Guten anzuhalten suchen nicht nur durch Furcht vor Strafen, sondern auch durch Hoffnung auf Belohnung. So streben wir, wie ich glaube, nach der echten, nicht nach einer trügerischen Lebensweisheit. Cicero nennt das Gesetz „recta et a numine deorum tracta ratio, imperans honesta, prohibens contraria"[3]. Von Zeno sagt Cicero[4]: „Zeno autem naturalem legem divinam esse censet eamque vim obtinere recta imperantem prohibentemque contraria." Aristoteles spricht das schöne Wort[5]: „Wer verlangt, daß das Gesetz herrsche, verlangt, daß Gott und die Vernunft herrsche." Er erwähnt wiederholt die Worte der Antigone, die sich gegen

[1] Leg. 11 J. (1, 2). [2] Leg. 1, § 1, Dig. (1, 1).
[3] Phil. 9, 12 23. [4] De natura deor. 1, 14.
[5] Polit. 3, 16, 1287, a. 28.

ungerechte Menschensatzung auf die ungeschriebenen und ewigen Gesetze der Götter beruft.

Das war überhaupt die allgemeine Anschauung des griechischen Volkes. „Zu den festesten Voraussetzungen", sagt L. Schmidt[1], „von denen der Glaube der alten Griechen nicht lassen möchte, gehörte, daß in den Schicksalen der Menschen eine strenge Gerechtigkeit waltet, welche das Gute belohnt und das Böse bestraft. So verschieden man auch über die Entstehung der homerischen Gedichte denken mag, so ist doch so viel gewiß, daß ihr wesentlicher Inhalt ganz von diesem Gedanken durchzogen ist. Die Troer sind der Strafe der Götter verfallen, weil einer von ihnen freventlich das Gastrecht verletzt hat, und steigern ihre Schuld durch den Bruch des feierlich beschworenen Vertrages; Achilles büßt das Übermaß seiner Rachsucht; noch deutlicher zeigt die Odyssee, wie das Laster seiner Sühne nicht entgeht und die Tugend zuletzt ihren Lohn findet. In dem Geschichtswerk des Herodot wird durchweg das Walten der göttlichen Gerechtigkeit über den Schicksalen der Völker und der Königsgeschlechter zur Darstellung gebracht; nicht minder läßt die Tragödie, die ohne dasselbe dem Zweck poetischer Befriedigung kaum genügen könnte, es auf die mannigfachste Weise hervortreten. Und überaus zahlreich sind die einzelnen Stellen der Dichter wie der prosaischen Schriftsteller, die auf dieses Walten entweder hinweisen oder von ihm als einem Selbstverständlichen und durchgängig Angenommen ausgehen."

Ähnliche Anschauungen begegnen uns bei allen uns bekannten Völkern, nicht nur den Kulturvölkern des Altertums, sondern auch bei den allermeisten Naturvölkern, die ein Gericht nach dem Tode und eine Vergeltung von Gut und Bös annahmen. Ich habe das eingehend nachgewiesen in meinem Werk: „Die Einheit des sittlichen Bewußtseins der Menschheit", 3 Bde, Freiburg 1914, Herder.

Es ist also nicht richtig, daß erst die Kirche das Naturgesetz als göttliches Gesetz aufgefaßt und proklamiert hat; wohl aber ist richtig, daß diese Auffassung und damit auch das Naturrecht mit dem Kantschen Agnostizismus unvereinbar ist.

[1] Die Ethik der Griechen I 47.

# „Der Sohn des Menschen" im Johannesevangelium

Von Hermann Dieckmann S. J.

Die früheren Erörterungen über die Selbstbezeichnung Jesu, „der Sohn des Menschen", beschränkten sich entweder ausschließlich auf die synoptischen Evangelien, oder schenkten doch dem Johannesevangelium weniger Aufmerksamkeit[1]. Der Grund liegt gewiß vor allem darin, daß die Aussagen bei den Synoptikern zahlreicher sind als im vierten Evangelium (Matth. 31, Mark. 14, Luk. 25 gegen 10 bzw. 12 Stellen im Johannesevangelium) und die Beziehung zu Dan. 7, 13 klarer herausheben (vgl. Matth. 26, 64; 25, 31; 24, 30; 16, 27 f.; 13, 37 41), andererseits die am meisten umstrittenen Texte enthalten (Matth. 8, 20; 9, 6; 11, 18; 12, 8 31 f.).

Zu diesen inneren kam ein äußerer Grund hinzu: der Wunsch und das Bestreben, den Kampf um die grundlegenden Fragen der Fundamentaltheologie, um das Sendungs-, Messias-, Gottessohnbewußtsein Jesu, von dem weniger umstrittenen Boden der ersten Evangelien aus zu führen.

Inzwischen hat sich eine Wandlung vollzogen, nach zwei Richtungen hin: Einerseits ist die Theorie der „Gemeindetheologie" in der protestantischen liberalen Forschung weithin zur Herrschaft gelangt. Bultmanns kaum zu überbietende Skepsis erbringt den Beweis, was alles dieser traditions- und dogmenbildenden Tätigkeit der Urgemeinde zur Last gelegt

---

[1] Vgl. die bisher nicht überholte Arbeit F. Tillmanns, Der Menschensohn. Jesu Selbstzeugnis für seine messianische Würde (Bibl. Stud. XII 1/2), Freiburg 1907, der eine Übersicht über die bis 1907 erschienenen Arbeiten bietet (9 ff.) und außer den synoptischen auch die johanneischen Stellen berücksichtigt (109 ff.). — Von den neueren Kommentaren zum Johannesevangelium werden im Folgenden zitiert: Knabenbauer, I. (Commentarius in Ev. sec. Ioannem [2] [Parisiis 1906]); Zahn, Th. (Das Evangelium des Johannes[5.6] [Leipzig 1921]); Tillmann, F. (Das Johannesevangelium [Berlin 1914]); Lagrange, M.-J. (Évangile selon Saint Jean [2] [Paris 1925]); Bauer, W. (Das Johannesevangelium. Handbuch zum N. T. 6 [2] [Tübingen 1925]). Weitere Literatur siehe Cornely-Merk, Compendium introductionis in S. Scripturam (Parisiis 1927).

werden kann: von Jesu Person, Schicksal, Tätigkeit, Lehre, Werk (Kirche) ist so gut wie nichts mit Sicherheit zu erkennen[1]. Die Prüfung und Zurückweisung dieser Theorie wird naturgemäß die allerseits anerkannten Schriften der apostolischen Zeit, zumal die Briefe Pauli in den Vordergrund stellen und von ihnen aus an die Evangelien herantreten. Von diesem Standpunkt aus gesehen verringert sich der Abstand zwischen den drei ersten und dem vierten Evangelium. Anderseits wird in neuester Zeit der Geschichtswert dieses vierten Evangeliums höher bemessen. Unvoreingenommene Untersuchung ergab eine große Übereinstimmung zwischen ihm und den früheren Evangelien sowie Anerkennung vieler in ihm berichteter, geschichtlich feststehender Einzelheiten[2]. Zudem hat die unhaltbare These eines ephesinischen zweiten Presbyters Johannes an Überzeugungskraft eingebüßt[3] und läßt das Zeugnis des Alter-

---

[1] R. Bultmann, Die Erforschung der synoptischen Evangelien (Gießen 1925). Vgl. darüber in dieser Zeitschrift 1 (1926) 291 f. Im Dienste der „Gemeindetheologie" steht tatsächlich die „formgeschichtliche Methode"; vgl. in dieser Zeitschrift ebd. 379 ff.

[2] Es sei verwiesen auf W. Larfeld, Die neutestamentlichen Evangelien nach ihrer Eigenart und Abhängigkeit (Gütersloh 1925) 345 ff.; — H. H. Wendt, Die Johannesbriefe und das johanneische Christentum (Halle 1925), scheidet den „Grundbestand des Prologs und der Jesusworte" als echt johanneisches Gut von der „deuterojohanneischen" umrahmenden Geschichtserzählung (139); — K. Kundsin, Topologische Überlieferungsstoffe im Johannes-Evangelium (Göttingen 1925; vgl. diese Zeitschrift 1 [1926] 383 f.) betont den „Wirklichkeitscharakter der topographischen Angaben des vierten Evangeliums" (14 ff.); — F. Büchsel, Johannes und die Synoptiker (ZSyst Th 4 [1926] 240—265) widerlegt die von H. Windisch (Johannes und die Synoptiker. Untersuchungen zum N. T. 12 [Leipzig 1926]) dargestellte „Verdrängungstheorie"; er erkennt die durch das Buch bezeugte „Augenzeugenschaft des Evangelisten" (250) sowie das ganz „ausgesprochene Wahrheitsinteresse an der Geschichte Jesu" an (250; vgl. 257). Johannes sei in der Grundtendenz mit den Synoptikern einig.

[3] Vgl. Wendt a. a. O. 144 ff.; Büchsel a. a. O.; anders C. Clemen, Die Entstehung des N. T. (Sammlung Göschen 285: Berlin-Leipzig 1925), der zwar die Beweise gegen den ephesinischen Aufenthalt des Apostels Johannes ablehnt, aber das Evangelium einem andern, vielleicht dem „Presbyter" zuweist. — W. Bauer dagegen übernimmt die bekannten Beweise für den frühen (Marter)tod des Apostels und will das vierte Evangelium in Syrien um 100—125 von einem andern hochangesehenen Johannes verfaßt sein lassen (Das Johannesevangelium 236 f.). — S. Tromp hat das gesamte Material übersichtlich und kritisch zusammengestellt: Ioannes presbyter. Mnemosyne 54 (1926) 279—320.

tums für den Apostel Johannes als Verfasser des vierten Evangeliums mehr zur Geltung kommen. Diese Wendung kam der Einzelforschung zugute.

Unter den im Johannesevangelium zur Erörterung stehenden Fragen darf auch der Ausdruck „der Sohn des Menschen" Aufmerksamkeit beanspruchen und, entsprechend der Eigenart des vierten Evangeliums, gesonderte Prüfung verlangen. Ihr Ergebnis wird die wesentlich aus den synoptischen Evangelien geschöpften Erkenntnisse beleuchten und, je nachdem, bekräftigen oder berichtigen[1].

Es ist geschichtlich betrachtet von Bedeutung, daß das Johannesevangelium, das den ausgesprochenen (20, 30 f.) Zweck hat, die Gottessohnschaft Jesu im eigentlichen, natürlichen Sinn zu erweisen, den Ausdruck „der Sohn des Menschen" kennt und nennt, und zwar, wie die Synoptiker, als Selbstbezeichnung Jesu, von ihm allein gebraucht; die Ausnahme 12, 34 ist scheinbar. Nicht minder wichtig ist es, daß dieser Name nicht gerade selten Verwendung findet, wenigstens zehnmal (1, 51; 3, 13 14; 6, 27 53 62; 8, 28; 12, 23 34; 13, 31); dazu kommen die umstrittenen Stellen (5, 19 27; 9, 36). Er wird ferner von Jesus von Anfang des öffentlichen Lebens an gebraucht, schon in der Zeit, die den von den Synoptikern geschilderten Ereignissen vorausliegt, zuerst im engeren Kreis (1, 51; 3, 13 f.; vgl. 13, 31), später vor dem Volke. Er bleibt Jesu Selbstbenennung bis zuletzt (13, 31).

Die Untersuchung und Deutung möchte die Stellen, die von einem Teil der Forscher als nicht gesichert angesehen werden, vorerst außer Betracht lassen und einer späteren ge-

[1] Von den neueren Arbeiten über den Menschensohn wendet M. Wagner, Der Menschensohn (NKirchlZ 36 [1925] 245—278) mit Recht den Johannesstellen besondere Aufmerksamkeit zu; er wählt das Johannesevangelium zum Ausgangspunkt seiner Untersuchung (248 ff.) und entwickelt aus ihm seine Auffassung, die wir allerdings in wesentlichen Stücken nicht als richtig anerkennen können; vgl. diese Zeitschrift 1 (1926) 293. — Auch W. Bleibtreu, Jesu Selbstbenennung als der Menschensohn (ThStudKrit 98/99 [1926] 164—211) und A. v. Gall, Βασιλεια του θεου (Heidelberg 1926) 441 ff. gehen auf das Zeugnis des vierten Evangeliums ein. Lagrange urteilt: „On a dit très bien que le Fils de l'homme n'a pas une importance spéciale dans le quatrième évangile"; der Ausdruck habe bei Johannes seine Bedeutung als Erweis des Zusammenhanges mit der Überlieferung.

sonderten Prüfung vorbehalten: im übrigen folgt sie dem Evangelium und seinem Aufbau.

(1) Joh. 1, 51. — Die messianische Umgebung des Namens steht fest. Auf den Prolog folgt das doppelte Zeugnis des Täufers als des Vorläufers und Wegebereiters des Messias, der schon da ist, wenngleich bisher unerkannt. Der erste Teil, als solcher vom Evangelisten durch den formalen Abschluß der Perikope (1, 28) hervorgehoben, ist die offizielle Aussage vor den Abgesandten der obersten jüdischen Behörde (1, 19 bis 27). Der folgende Abschnitt (1, 29—34 bzw. 36) erzählt die Kundbarmachung Jesu als des Messias, des „Lammes Gottes" und „Sohnes Gottes". Ihm führt Johannes die eigenen Jünger zu (1, 35). Zwei Brüderpaare, deren eines Andreas und Simon bilden, ferner Philippus und Nathanael, werden von Christus gewonnen. Das Zeugnis des Täufers, der persönliche Verkehr mit Jesus, seine Wunder wirken zusammen, daß sie in ihm den im A. T. verheißenen Messias erkennen (1, 41 45). Nathanael begrüßt ihn als „Sohn Gottes", im moralischen, messianischen Sinn genommen wie der „König Israels" (1, 49).

Jesus bestätigt diese Erkenntnis: er wird den Jüngern größere Wunder weisen als Zeichen seiner Würde; sie werden „von nun an den Himmel offen und die Engel Gottes über dem Sohne des Menschen auf- und niedersteigen sehen" (1, 51). Daß der Name „der Sohn des Menschen" [1] in diesem Zusammenhang messianischen Klang hat, ist nicht zu bezweifeln; es bleibt die Frage nach dem näheren Sinn und nach der Verbindung mit der von Jesus angezogenen Stelle 1 Mos. 28, 12. Will sich Jesus dem Jakob-Israel, von dem das Volk Gottes seinen Namen hat, vergleichen, oder sich als den Größeren erweisen? [2] Die Schwierigkeit der Antwort liegt darin, daß

[1] Über die sprachliche Seite des Ausdrucks vgl. K. A. Zenner, Der Menschensohn. ZKathTh 16 (1892) 567—573; G. Dalman, Die Worte Jesu I (Leipzig 1892) 191 ff.; Tillmann, Der Menschensohn 60 ff. — Über die von E. Kühnert (ZNtWiss 18 [1917/18] 165) vorgeschlagene Deutung vgl. Bibl 2 (1921) 69 ff.

[2] Diese Erklärung schlägt Wagner vor (NKirchlZ a. a. O. 255 ff.). Nathanael sei durch seine von Jesus erkannten Gedanken über den Messias dem Jakob-Israel verwandt geworden. Jesus bestätige zwar dessen messia-

Jesus nicht einfach das, was von Jakob ausgesagt wird, auf sich anwendet. Nicht Jesus wird als der bezeichnet, der den Himmel offen sieht, sondern seine Jünger, die unter dieser Rücksicht Jakob gleich sind. Ist damit vielleicht eine Erklärung des dem Nathanael beigelegten Namens „ein wahrer Israelit" (1, 47) gegeben? Ferner kann gefragt werden, ob sich die Worte „über dem Sohn des Menschen" auf Jesus beziehen wie auf Jakob, dem die Gottesoffenbarung zuteil wird, oder aber ob Jesus an die Stelle bzw. Seite Jahves tritt, der sich offenbart, bzw. durch den und in dem sich Gott offenbart. Der Prolog und Worte Jesu wie Joh. 3, 10 ff.; 4, 31 ff. legen diese Fragen nahe. Nach dem Ausruf Jakobs ist der Ort heilig wegen der Gottesoffenbarung (1 Mos. 28, 16), als „Haus Gottes und Pforte des Himmels" (28, 17). Ist hier Jesus, der herniedersteigend die Himmel öffnete, „Haus Gottes" und „Pforte des Himmels" genannt? Spätere Stellen reden vom Herab- und Hinaufsteigen des „Sohnes des Menschen", nicht der Engel über ihm. Mit Recht hat ferner die Auslegung darauf hingewiesen, daß hier die Engel (wie auch sonst: Matth. 4, 11; 13, 41 49; 16, 27; 24, 31; 25, 31; 26, 53; Hebr. 1, 4 ff.) als Diener des Messias und Gottessohnes erscheinen, nicht als Boten Gottes und Werkzeuge der Offenbarung wie für Jakob (Knabenbauer, Tillmann, Zahn). Soviel ergibt jedenfalls der Vergleich mit 1 Mos. 28, 12, daß bedeutsame Unterschiede zwischen Jakob und Jesus bestehen, daß der Name „der Sohn des Menschen" nicht restlos aus der Stelle erklärt werden kann, geradesowenig wie aus Joh. 3, 14 und dem dort herangezogenen Bild der ehernen Schlange. Anderseits eröffnet und erweitert das Wort Jesu, der Vergleich mit dem Stammvater Israels, das Verständnis seiner Jünger für seine Person und seine Sendung, das der Herr allmählich weiterführen wird zu klarerer Erkenntnis und glaubender Anerkennung seiner messianischen und göttlichen Würde.

---

nischen Gruß, weise ihn aber, weil vorgreifend, fast zurück. Nicht irdische Gewalttaten werden die Jünger sehen, sondern „eine ununterbrochene Verbindung mit Gott . . .: der Menschensohn ist der Mensch besonders inniger, ja einzigartiger Verbundenheit mit Gott" (257). Vgl. dagegen Tillmann, Der Menschensohn 119.

(2) Joh. 3, 13 f. — Für den Leser bedeutet schon das Wort an Nikodemus eine solche Weiterführung. Die von diesem an Jesus gestellte Frage hat nach des Herrn Antwort messianischen Sinn (3, 3); Jesus erklärt die Bedingungen zum Eintritt in das „Reich Gottes"; die Taufe ist erforderlich als Wiedergeburt aus (dem) Wasser und (dem Heiligen) Geist. Der zweifelnden und weiteren Aufschluß erbittenden Frage des Nikodemus gegenüber verweist Jesus auf den absolut sicheren Wert seines Wortes: „was wir wissen und was wir geschaut haben, davon geben wir Zeugnis" (3, 11). Damit ist ein Gedanke ausgesprochen, der 1, 51 (der offene Himmel) angedeutet, im Prolog ausdrücklich hervorgehoben ist: „das Wort war bei Gott" (1, 1), „und das Wort ist Fleisch geworden" (1, 14). Das Schauen fand (bzw. findet) im Himmel statt, das Wissen ist in Gott; vom Himmel niedersteigend hat es Jesus den Menschen gebracht. „Und niemand ist in den Himmel hinaufgestiegen, als nur der, der aus dem Himmel herniedergestiegen ist, der Sohn des Menschen, der im Himmel ist" (3, 13), der also allein solche Kunde als Augenzeuge bringen kann. In diesem Zusammenhang ist der Sinn des Namens „der Sohn des Menschen" klar: er bezeichnet Jesus, den Messias, als den menschgewordenen Gottessohn. Auch der Ursprung des Namens wird angedeutet; wie die synoptischen Evangelien weist auch das vierte Evangelium auf Dan. 7, 13 hin, wo der beschrieben wird, der „wie ein Menschensohn" mit den Wolken des Himmels kommt. Die folgenden Worte des Evangeliums erklären das Nachtgesicht des Propheten deutlicher. Gott hat aus Liebe seinen eigenen (wesensgleichen; 3, 17), eingeborenen (3, 18) Sohn in die Welt herabgesandt, als den Heiland (σωτήρ; 3, 17), der wie die Schlange in der Wüste erhöht werden soll (3, 14), daß alle, die an ihn glauben, gerettet werden. In den letzten Worten liegt eine wichtige Erläuterung des Namens und seines umfassenden Inhalts, der ihn vor andern zur Selbstbenennung Jesu geeignet erscheinen ließ. Im Bilde der ehernen Schlange wird auf eine „Erhöhung" hingewiesen, die nur möglich ist, wenn der herniedergestiegene Gottessohn wahrer Mensch ist, also mit Recht den Namen „der Sohn des Menschen" trägt (vgl. 1, 18). Es ist das vorläufig noch nicht

weiter offenbarte Geheimnis des Kreuzes und Todes Jesu (12, 32 f.), das Bedingung und Durchgang ist zur Erhöhung Jesu in „Verherrlichung".

Die Hauptfrage, die sich hier an die Erklärung des Namens anschließt, betrifft den Urheber des Wortes: Sind die Verse 3, 13 ff. Worte Jesu oder Erörterungen des Evangelisten? Knabenbauer vertritt die erstere Ansicht; Lagrange nimmt den Übergang in Vers 15 an; Belser, Tillmann u. a. möchten schon Vers 13 dem Evangelisten zuschreiben. An sich ist wohl beides möglich. Entscheidende innere, aus den Gedanken und ihrem Zusammenhang entnommene Gründe für die eine oder die andere Ansicht werden sich schwerlich beibringen lassen; dem Inhalt nach wenigstens gehen die hier ausgesprochenen Gedanken auf Jesus zurück. Als äußere Gründe werden gegen die Verse als Worte Christi folgende angeführt: der 3, 13 einsetzende Gebrauch der dritten Person statt der ersten und die Wiederaufnahme der im Prolog (vom Evangelisten) niedergeschriebenen Begriffe und Gedanken (Tillmann). Knabenbauer macht (zu 3, 19—21) dagegen geltend, daß doch auch die Gedanken des Prologs auf Christus zurückgehen. Zudem fehlt an unserer Stelle das Stichwort des Prologs und der johanneischen Eigenart: Logos. Statt dessen tritt der sonst nur als Selbstbezeichnung Jesu in seinem Munde sich findende Name „der Sohn des Menschen" auf, dessen Einführung den Übergang zur dritten Person zwanglos erklärt. Somit wird man nicht so fast von einer Darstellung der eigenen Gedanken des Evangelisten reden dürfen, sondern höchstens von einer Wiedergabe von Worten Jesu, die weniger streng an die Begebenheit gebunden ist; aber auch zu dieser Annahme liegt wohl kein Grund vor; und die einfachste Erklärung wird in 3, 13 ff. Worte Jesu sehen.

Wer aber diese Verse als Worte des Evangelisten deutet; muß dann an dieser Stelle auf eine Ausnahme vom Sprachgebrauch erkennen; denn sonst gilt: „Regelmäßig gebraucht Jesus selbst den Ausdruck (der Sohn des Menschen) zur Bezeichnung seiner Person" [1]. Da die einzige Stelle, die etwa

[1] Tillmann, Der Menschensohn 108, der an dieser Stelle von den im vierten Evangelium vorkommenden Stellen nur 12, 34 als Ausnahme gelten

als Ausnahme in Betracht käme (12, 34; s. u.), ihre Erklärung findet als Wiederholung und Aufnahme des vorher von Jesus gebrauchten Namens, so möchte es sich auch aus diesem Grunde empfehlen, an unserer Stelle Vers und Namen als Äußerung Jesu zu fassen.

(3) Joh. 6, 27 53 62. — Das sechste Kapitel bildet einen der Höhepunkte im vierten Evangelium und zugleich einen Wendepunkt im öffentlichen Leben Jesu, unter dieser Rücksicht vergleichbar mit dem eine etwas später liegende Begebenheit, die Szene von Caesarea Philippi (Matth. 16, 13 ff.) schildernden Kapitel 16 des Evangeliums nach Matthäus. Die wunderbare Brotvermehrung (Joh. 6, 1 ff.) wird vom Volk als messianisches Zeichen gefaßt (6, 14 f.; vgl. aber 6, 30 f.). In Verbindung mit dem Wandeln über dem sturmbewegten Wasser des Sees (6, 16 ff.) bildet es nach Jesu Absicht die Vorbereitung auf die Verheißung der Eucharistie. In Kapharnaum gibt er die Deutung; die Brotvermehrung ist ein Bild der Speisung mit himmlischer, unvergänglicher Speise, die „bleibt für das ewige Leben", die „der Sohn des Menschen euch geben wird (bzw. gibt; Lagrange)" (6, 27). Auch hier erscheint der Name „der Sohn des Menschen" als messianische Bezeichnung, diesmal — anders als 1, 51 und 3, 13 f. — vor dem Volk gebraucht. Daß die Zuhörer ihn als solche verstehen, wird zwar nicht ausdrücklich gesagt, aber doch vorausgesetzt; denn das Gespräch geht weiter um den Messias. Die Zuhörer verlangen das Zeichen des Messias, das Himmelsbrot des Manna (6, 30 f.). Jesus geht auf die Forderung ein, aber seine Verheißung bietet größeres: „Der Vater gibt euch das wahre Brot aus dem Himmel; denn das Brot Gottes ist der, der niedersteigt aus dem Himmel und der Welt das Leben bringt" (6, 32 b 33).

Diese Worte erklären den Gebrauch des Namens „der Sohn des Menschen" an dieser Stelle. Gottes Sohn, aus dem Himmel niedersteigend und als Mensch auf Erden wandelnd und wirkend,

läßt. — Die Echtheit der Worte ὁ ὢν ἐν τῷ οὐρανῷ ist umstritten (vgl. Zahn); für die Echtheit sprechen sich aus Knabenbauer, Zahn; Tillmann betrachtet die Worte „als wahrscheinlich späteren Zusatz". Inhaltlich und formell zu vergleichen ist 8, 58: πρὶν Ἀβραὰμ γενέσθαι ἐγὼ εἰμί.

ist das wahre Manna. So verstehen ihn die Juden: „Ist das nicht Jesus, der Sohn Josephs? Kennen wir nicht seinen Vater und seine Mutter? Wie mag dieser jetzt sagen: ich bin vom Himmel herabgestiegen?" (6, 42). Sie weisen auf die menschliche Natur Jesu hin; Jesus leugnet sie nicht, hält aber fest an seiner himmlischen Herkunft: „Ich bin das lebendige Brot, das vom Himmel herabgestiegen ist.... Das Brot aber ... ist mein Fleisch für das Leben der Welt" (6, 51). Das Murren der Juden beantwortet er mit noch deutlicheren Worten: „Wahrlich, wahrlich, ich sage euch: wenn ihr das Fleisch des Sohnes des Menschen nicht esset und sein Blut nicht trinket, habt ihr kein Leben in euch" (6, 53). Das Verständnis dieser Worte liegt im Ausdruck „der Sohn des Menschen". Als wahrer Mensch hat Jesus Fleisch und Blut; als „der Sohn des Menschen", der seiner göttlichen Natur nach niederstieg vom Himmel, gibt er sein Fleisch und Blut zur Speise für das ewige Leben, zur Teilnahme an seinem eigenen Leben, das ihn zum lebenden Brote macht (6, 35 41). Die zweifelnden und wankenden Jünger weist er hin auf die künftige Auffahrt: „Wenn ihr nun den Sohn des Menschen dahin aufsteigen seht, wo er vordem war ...?" (6, 62; vgl. 20, 17; Luk. 24, 51; Apg. 1, 9ff.). Das Geheimnis und die Größe der Liebe überstieg die Demut und Treue und Glaubenskraft vieler Jünger; sie verließen ihn. Petrus aber bekennt Jesus als den „Heiligen Gottes", den Messias (6, 69).

Es ergibt sich, daß der Ausdruck „der Sohn des Menschen" ein messianischer ist, gebraucht wie 3, 13 f. in Verbindung mit dem Niedersteigen vom Himmel, im Anklang an Daniels Gesicht, in Verbindung mit der „Erhöhung" Jesu, der glorreichen Auffahrt, der aber der Tod voraufgeht, mit dem die Eucharistie in Lebensverbindung steht. Diese Verbindung ist allerdings, ähnlich wie die „Erhöhung" 3, 13f., noch nicht enthüllt. Der Name drückt ferner die wahre menschliche Natur Jesu aus (Lagrange), aber darüber hinaus sein Vorleben im Himmel als Gottessohn, dem Vater wesensgleich.

(4) Joh. 8, 28. — Von Kapharnaum und seiner Synagoge führt uns der folgende Ausspruch nach Jerusalem, in den Tempel, zur Zeit des Laubhüttenfestes. Jesus droht dem Un-

glauben der Juden mit dem Gericht; in der Drohrede wird der am Kreuz erhobene „Sohn des Menschen" erwähnt. Jesus nennt sich das „Licht der Welt" (8, 12), spricht von seiner Sendung, woher er komme, wohin er gehe (8, 14 ff.); dahin werden ihm die ungläubigen Juden nicht folgen können (8, 21). Auf die Frage: „Wer bist du?" (8, 25 b), antwortet er ernst: das Gericht naht für den Unglauben, der sich auswirken wird in der „Erhöhung" des „Sohnes des Menschen" (8, 28) am Kreuz, durch die Schuld der Juden. Aber dem Kreuze folgt die Verherrlichung: „dann werdet ihr erkennen, daß ich es bin ..." (8, 28), von Gott gesandt, herniedergestiegen aus dem Himmel, um nach Vollbringung seiner Sendung wieder hinaufzusteigen in den Himmel, zum Vater, bei dem er „gesehen" hat, was er redet (8, 38) als der eingeborene Sohn, der „von Gott ausgegangen und (in die Welt) gekommen ist" (8, 42). „Wahrlich, wahrlich, ich sage euch, ehe Abraham ward, bin ich. Da hoben sie Steine auf, um auf ihn zu werfen (8, 59 a).

Die Umgebung des Ausdrucks ist die gleiche wie in den früheren Fundstellen. Jesus kündet sich als Messias, als Gottes Gesandten, der vom Himmel niederstieg, als den geheimnisvollen Menschensohn Daniels, dessen Wesen mit der menschlichen Natur sich nicht erschöpft. Vielleicht könnte man an dieser Stelle eine stärkere und klarere Betonung der göttlichen Natur erkennen als etwa im dritten und sechsten Kapitel. Die von Jesus in Anspruch genommene Gottessohnschaft wird von den Zuhörern im eigentlichen, wesentlichen Sinne genommen und als solche von Jesus aufrecht erhalten. Die „Erhöhung" aber und ihr tiefer zweifacher Sinn bleibt noch im Dunkel der Zukunft, weiterer Offenbarung vorbehalten.

(5) Joh. 12, 23 34. — Beim Tempelweihfest hatten die Juden den Herrn gedrängt, gerade heraus zu sagen, ob er der Messias sei (εἰ σὺ εἶ ὁ Χριστός; 10, 24). Jesus entgegnete ihnen, seine Aussage werde bei ihnen doch keinen Glauben finden, und wies auf das Zeugnis seiner Werke (Wunder) hin. „Ich und der Vater sind eins" (10, 31). Wiederum griffen die Juden zu Steinen, um ihn zu steinigen. Und doch ist Jesus der, „den der Vater geheiligt und in die Welt gesandt hat" (10, 36); seine Wunderwerke beweisen, „daß in mir der Vater und ich

im Vater. Da versuchten sie wieder, ihn zu ergreifen ..." (10, 38b 39a). Die Begebenheit zeigt die zunehmende Erbitterung auf seiten der Juden, die fortschreitende Selbstoffenbarung der göttlichen Sendung und Natur Jesu Christi; seine Antwort umfaßt und überschreitet den Inhalt der an ihn gestellten Frage.

Die Auferweckung des Lazarus vor den Toren Jerusalems (11, 1ff.) und ihre Wirkung auf das Volk bringen den Entschluß zur Reife, nicht nur Jesus zu töten (11, 53), sondern auch den Zeugen seiner Wundermacht, Lazarus (12, 10f.). Das Volk aber bereitet unter dem Eindruck des gewaltigen Wunders (12, 17f.) Jesus eine feierliche Huldigung beim Einzug in Jerusalem; als den Gesegneten des Herrn und den „König Israels" (12, 13) begrüßt es ihn. Es war der Ausbruch der irdischen, unerfüllbaren, weil von Gott nicht gewollten, Messiashoffnung Israels. Gottes Gedanken schildert die folgende Begebenheit, die Bitte der Hellenen, Jesus zu sehen (12, 20ff.); hier begegnet der Name „der Sohn des Menschen".

Wieder erweitert sich der Schauplatz: Jerusalem, am Osterfest mehr als sonst Mittelpunkt einer ganzen Welt durch die Festpilger, unter denen sich auch Nicht-Juden befanden, die zur Anbetung in die heilige Stadt gewallfahrtet waren (12, 20). Jesu Antwort auf die Bitte der Hellenen zieht noch weitere Grenzen: „Und ich will, wenn ich von der Erde weg (ἐκ τῆς γῆς) erhöht bin, alles an mich ziehen" (12, 32). Klarer als früher (3, 13f.; 8, 28) kennzeichnet er die Art der „Erhöhung": „Die Stunde ist gekommen, daß der Sohn des Menschen verherrlicht wird" (12, 23). Bedingung ist sein Tod; aus dem Sterben des Weizenkornes erwächst die reiche Frucht. Gottes des Vaters Stimme bestätigt die Verherrlichung seines Namens durch den Sohn (12, 28ff.): der Fürst dieser Welt wird gerichtet; Jesus, am Kreuz erhöht — so erklärt der Evangelist die „Erhöhung": 12, 33 —, wird die Seelen an sich ziehen und für sich gewinnen.

„Der Sohn des Menschen" erscheint hier als vom Vater bezeugt und verherrlicht, erhöht am Kreuz, in siegreichem Tod, der nicht nur der Menschheit Segen, sondern auch ihm selbst Verherrlichung bringen wird. Mehr als bisher tritt die Kreuzes-

erhöhung in den Vordergrund mit den weltumspannenden, allen Menschen zugedachten Früchten der Erlösung.

Der Unverstand der Zuhörer lehnt sich gegen Jesu Wort auf: „Wir haben im Gesetz gelernt, daß der Messias in Ewigkeit bleibt; wie kannst du da sagen: der Sohn des Menschen muß erhöht werden? Wer ist dieser Sohn des Menschen?" (τίς ἐστιν οὗτος ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου; 12, 34). Aus den Worten ergibt sich, daß es die stillschweigende Voraussetzung des Volkes war, Jesus rede vom Messias als dem „Sohne des Menschen", und zwar bezeichne er sich selbst als solchen. Daran ändert die zweifelnde Frage nichts, die sie anschließen[1]; denn der Zweifel bezieht sich nicht auf den Namen „der Sohn des Menschen", sondern auf die Vereinbarkeit der „Erhöhung" des Messias mit der ewigen Dauer seiner Herrschaft; schon vorher (7, 25 ff.) kommt die Verschiedenheit der Meinungen über den Messias zum Ausdruck. Jesus geht auf die Frage nicht ein; er hat klar genug gesprochen. Sein letztes Wort ist eine Mahnung, dem Lichte zu folgen, damit nicht Finsternis über sie komme (12, 35 ff.; vgl. 1, 4 f.). Dann faßt der Evangelist kurz die Gründe des Unglaubens der Juden zusammen

[1] W. Bleibtreu, Jesu Selbstbenennung als der Menschensohn (ThStud Krit 98/99 [1926] 164 ff.) legt besonderes Gewicht auf diese Frage, um zu beweisen, daß der Name Jesu eigene Schöpfung sei. „Sie (die Zuhörer) sprechen den ihnen sichtlich fremdartigen Ausdruck nur Jesu einmal verächtlich nach, ihn aufgeklärt wissen wollend. Ihrem eigenen Denken und Reden ist er durchaus unerfindlich. Sie wissen nichts mit ihm anzufangen. Nur höchst gewaltsam versteht man ihre Frage so, als wollten sie von Jesu erfahren, welchen andern Sinn, als den ihnen selbst — angeblich — geläufigen, den messianischen nämlich, er mit dem Menschensohne verbinde" (183 f.). — Es ist aber doch ein drittes möglich: die Frage, wie denn Jesus den von beiden Seiten angenommenen Messias verstehe. Am Schluß der Abhandlung gibt B. zu, daß Jesus doch vielleicht „in sein fertig vorhandenes Menschensohnbewußtsein schließlich auch den danielischen Menschensohnähnlichen auf dem Wege der Überbietung mit aufnahm" (210; vgl. 171). Daß Jesus den Menschensohn des Daniel überboten hat, kann anerkannt werden, im Sinne nämlich der Erfüllung und Ausführung des prophetischen Bildes; aber er hat ihn auch übernommen. B. verbaut sich den Weg auch dadurch, daß er den Menschensohn Daniels als Symbol faßt (170 Anm. 1). — Lagrange: „On voit que la foule est encore sous l'impression de ses acclamations. Elle vient de saluer le roi d'Israël, estimant que Jésus se donnait comme tel" (335); „manifestement le Fils de l'homme n'était pas pour eux un terme courant pour ‚Messie'" (336); dem kann man beipflichten.

(12, 37 ff.) und in Jesu Worten die Grundgedanken seiner Sendung vom Vater (12, 44 ff.).

Die eben besprochene Stelle gilt als die einzige (vgl. das oben zu 3, 13 f. Gesagte), in der Jesu Selbstbezeichnung nicht in Jesu Mund sich finde. Aber man hat mit Recht darauf hingewiesen, daß diese Ausnahme eine scheinbare ist. „Der Sohn des Menschen" in der Frage der Juden ist ein Zitat, ein Aufnehmen des Wortes Jesu aus 12, 23 oder einem späteren, von Johannes nicht berichteten Ausspruch Jesu. Ein Gegenstück findet sich Luk. 24, 7, wo die Engel auf die Vorhersage der Auferstehung hinweisen: „Der Sohn des Menschen muß ... am dritten Tage wieder auferstehen."

(6) Joh. 13, 31. — Nachdem Jesus seinen Jüngern die Füße gewaschen, den Verräter entlarvt und entlassen hat, spricht er von dem durch den Verrat eingeleiteten Leiden als der Erhöhung und dem Beginn seiner Verherrlichung, ganz so wie 3, 13 f.; 6, 62; 8, 28: „Jetzt ist der Sohn des Menschen verherrlicht worden" (13, 31). Diese Verherrlichung ist untrennbar von der Verherrlichung Gottes. Gott wird in „dem Sohn des Menschen" verherrlicht, und darum wird Gott „den Sohn des Menschen" verherrlichen. Der Grund, die innigste Wesensgemeinschaft von Vater und Sohn, wird hier nicht ausdrücklich angefügt, weil aus dem Vorhergehenden ersichtlich und im Folgenden in steigender Klarheit bezeugt: 14, 1 ff. 9 11 23 28; 15, 8 f. 16 23 26; 16, 5 15 23 32; 17, 1 ff.

Eine Überschau über die bisher behandelten sicheren Stellen ergibt eine in wesentlichen Stücken wiederkehrende, durch den Sinn des Namens „der Sohn des Menschen" bedingte Gedanken- und Vorstellungsumgebung dieser Selbstbezeichnung Jesu. Der Sinn ist messianisch-theandrisch. Als messianische Bezeichnung nimmt er auf und birgt in sich alles Echte aus der Messiasverheißung des A. T., lehnt aber ab alles Reinmenschliche, Nationale, Politische, Materielle der Messiaserwartung des Volkes. Als theandrische Benennung geht er über das Messiasbild des A. T., das doch auch schon hie und da (Ps. 109 nach der Erklärung Jesu: Matth. 22, 41 ff.; Dan. 7) den Rahmen des nur-menschlichen Sohnes Davids sprengt, hinaus. Präexistenz, himmlischer Ursprung, näher bestimmt

als Gottessohnschaft im eigentlichen, wesenhaften Sinne, sind ihm eigen, der doch wahrer Mensch ist als Sohn Marias. Fleisch und Blut hat er wie die anderen Menschen; aber sein Fleisch und Blut können und sollen Speise sein zum ewigen Leben, wie sein Tod lebenspendend ist. Dadurch tritt er aus den Menschen heraus; er ist der Gottmensch, als solcher Erlöser, Heiland, Messias.

Als umgebende Gedanken sind zu nennen: das „Herniedersteigen" bzw. „Hinaufsteigen", mit dem ersteren verbunden die Präexistenz, mit dem letzteren Erhöhung und Verherrlichung. Die Präexistenz fällt zusammen mit der wesentlichen Gottessohnschaft; deshalb ist an allen Stellen, wo der Name „der Sohn des Menschen" auftritt, vom Vater die Rede; neben dem „Sohn des Menschen" erscheint der „Sohn Gottes". Die Verherrlichung ist nach Gottes Wille das Werk der Erlösung, die Erhöhung am Kreuz und die dadurch bedingte Verherrlichung in der Heimkehr zum Vater. — Diese Zusammenfassung mag der folgenden Untersuchung der umstrittenen Stellen von Vorteil sein.

(7) Joh. 5, 27. — Die Heilung des 38jährigen Kranken am Sabbat (5, 1 ff. 9 ff.) und die Rechtfertigung Jesu: „Mein Vater wirkt bis auf diese Stunde, und auch ich wirke" (5, 17), wird von den Juden dahin aufgefaßt, daß er nicht nur den Sabbat aufhebe, sondern „sich selbst so Gott gleich mache" (5, 18). Jesus bestätigt, erläutert und beweist seine Gottessohnschaft und vollkommene Gottesgleichheit, Wundermacht[1] und Richtergewalt. „Und die Macht, Gericht zu halten, gab er (der Vater) ihm, weil er Menschensohn ist (ὅτι υἱὸς ἀνθρώπου ἐστίν; 5, 27). Ist dieser Ausdruck zu den Menschensohnstellen zu rechnen? Die Ansichten sind geteilt. Knabenbauer (vgl. Bauer, Lagrange) bejaht die Frage und erklärt das gewiß auffallende Fehlen des Artikels aus dem engeren Anschluß an Dan. 7, 13 nach LXX und Theodotion, sowie aus der Prädikatsstellung des Namens. Tillmann macht mit Zahn für die gegenteilige Ansicht geltend, daß der Artikel fehle und nur hier der Name

[1] 5, 19; die Lesart ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ist hier zu schwach bezeugt (Vogels nennt D 13 64 124 arm), als daß sie ernstlich in Frage kommen könnte.

im Prädikat stehe. „... trotzdem gerade hier der Messias-Weltenrichter einen guten Sinn ergäbe, muß diejenige Erklärung gewählt werden, welche durch Stellen wie Hebr. 2, 17; 4, 14 nahegelegt wird ... (die) menschliche Seite seiner Person, durch die Jesus der zu richtenden Menschheit eingegliedert wurde, ist es, die ihn zum Richter aller Lebendigen in besonderer Weise geeignet macht" (Der Menschensohn 109). Die Eigentümlichkeit des Ausdruckes lasse die Beziehung auf Daniel nicht zu.

Die Bedenken, die sich gegen diese Deutung richten, sind teils formaler, teils inhaltlicher Art. Gewiß muß der Ausdruck υἱὸς ἀνθρώπου in Vergleich gebracht werden mit dem so oft wiederkehrenden und so fest geprägten Namen ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου. Andererseits muß er aber auch mit dem einfachen ἄνθρωπος verglichen werden, das er hier vertreten soll. Es drängt sich doch die Frage auf: warum nur hier im vierten, ja in allen vier Evangelien[1] dieser umschreibende Ausdruck sich findet. Allerdings lesen wir ihn auch in Offb. 1, 13 und 14, 14: ὅμοιος υἱῷ ἀνθρώπου, in der Form, wie sie sich bei Daniel findet: ὡς υἱὸς ἀνθρώπου. Dürfen wir also darin nicht einen Fingerzeig sehen zur Erklärung und mit Knabenbauer auf die danielische, dem Evangelisten bekannte Form zurückgreifen? Gewiß bleibt ein Rest Befremdens über das Fehlen des Artikels, der aber wohl nicht größer ist als die Schwierigkeit zu erklären, warum nur hier die merkwürdige Umschreibung υἱὸς ἀνθρώπου steht.

Wenn wir aber die Umgebung des Ausdrucks und seinen Sinn erklären wollen, dann besteht zu Recht, was Tillmann hervorhebt, daß die Bezugnahme auf den Menschensohn Daniels sich ungezwungen dem Zusammenhang einfügt. Jesus, „der Sohn des Menschen", als Gesandter und Sohn Gottes, als Richter teilhabend an der Vollmacht des Vaters, das sind die Verbindungen, in denen an den andern Stellen die Selbstbenennung Jesu erscheint; die gleiche Umgebung findet sich an unserer Stelle. Hier kann wohl auch auf den synoptischen Parallelfall hingewiesen werden. Die Heilung des Gichtbrüchigen

[1] Vgl. Dalman, Die Worte Jesu I 195; die Pluralform οἱ υἱοὶ τῶν ἀνθρώπων findet sich nur Mark. 3, 28 und Eph. 3, 5; aber sie kann mit der hier gebrauchten Singularform nicht in Parallele gesetzt werden.

(Matth. 9, 1 ff.; Mark. 2, 1 ff.; Luk. 5, 17 ff.) wirkt Jesus zum Beweis seiner Richtergewalt: „daß der Sohn des Menschen die Macht hat, auf Erden Sünden zu vergeben" (Matth. 9, 6)[1]. So möchte es bei voller Anerkennung der Schwierigkeiten, die der Ausdruck bietet, doch möglich sein, ihn als messianischen, von Daniel beeinflußten, den bisher besprochenen Menschensohnstellen einzureihen.

(8) Joh. 9, 36. — Anders steht es mit der umstrittenen Stelle 9, 36. Jesus fragt den von ihm geheilten (9, 6 ff.) Blindgeborenen, den die Juden wegen der freimütigen Verteidigung Jesu aus der Synagoge gestoßen haben (9, 34): „Glaubst du an den Sohn Gottes?" So liest die Vulgata im Gegensatz zu andern erstklassigen Zeugen, die statt dessen haben: „Glaubst du an den Sohn des Menschen?" (ℵ B D W $sy^s$ sa). Die Lesart der Vulgata vertreten A L X T Θ lat $sy^p$ (Tat) arm Tert Orig. Tischendorf, Westcott-Hort, B. Weiß haben „den Sohn des Menschen" in den Text aufgenommen; v. Soden und Vogels ziehen „den Sohn Gottes" vor. Knabenbauer gibt keine Entscheidung; Bauer und Lagrange übersetzen „Sohn des Menschen"; Tillmann ebenso im „Johannesevangelium"; die im Verlag der Buchgemeinde (Bonn 1925) erschienene Übersetzung folgt der Textausgabe Vogels' und hat deshalb: „Glaubst du an den Sohn Gottes?" Seine Monographie „Der Menschensohn" zählt diese Stelle nicht unter die Menschensohnaussagen, übersetzt aber „Menschensohn" (168 Anm. 1). Zahn bevorzugt die Lesart τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου nicht nur wegen der Textzeugen, sondern auch aus der Erwägung heraus, daß sich aus ihr leichter eine spätere Änderung in τὸν υἱὸν τοῦ Θεοῦ erklären lasse. Andererseits wird man mit Tillmann sagen müssen, daß die Form „den Sohn Gottes" sich besser dem Zusammenhang zu fügen scheine, wenn auch zugegeben ist, daß dieser Grund wohl nicht durchschlagend ist. Da für beide Lesarten wichtige Zeugen sprechen (Griechen und Altsyrer gegen Altlateiner und Vulgata), so bleibt es wohl bei Tillmanns Urteil: „Eine sichere Entscheidung ist nicht möglich" (155).

[1] „. . . weil Jesus der Menschensohn ist, d. h. der von Daniel geschaute Begründer des Gottesreiches auf Erden, darum hat er ἐπὶ τῆς γῆς das Recht, Sünden zu vergeben . . ." (Tillmann, Der Menschensohn 122).

Die beiden Stellen Joh. 5, 27 und 9, 36 fügen, wenn sie als Menschensohnstellen anzusprechen sind, dem oben ausgeführten Bilde des „Sohnes des Menschen" keine neue Züge hinzu. Es möchte aber lohnend erscheinen, dieses Bild mit der Auffassung der synoptischen Evangelien zu vergleichen.

Von vornherein läßt sich eine weitgehende Übereinstimmung vermuten, weil das vierte Evangelium nicht nur zeitlich den synoptischen folgt, sondern sie auch kennt und berücksichtigt. Wenn also Johannes den doch nicht in den Gebrauch der Urgemeinde übergegangenen Ausdruck „der Sohn des Menschen" wiederholt bringt, und zwar in einem fest umschriebenen Sinn, dann steht zu erwarten, daß dieser Sinn durch die Überlieferung, deren schriftlicher Niederschlag die synoptischen Evangelien sind, bestimmt war. In der Tat läßt sich, schon rein äußerlich betrachtet, Übereinstimmung feststellen. Bei Johannes wie bei den Synoptikern ist der Name Selbstbezeichnung Jesu, als solche vom Beginn des öffentlichen Lebens an verwendet, zuerst in engerem Kreise, dann vor dem Volk. Der Sinn des Namens ist nach den Synoptikern messianisch[1]; in steigendem Maße enthüllt Jesus die tiefe Bedeutung des Namens, die bei Daniel angedeutet ist. Zwar finden wir gleich im Anfang des synoptischen Berichtes (Matth. 9, 6; Mark. 2, 10; Luk. 5, 24) einen Hinweis auf die danielische Machtfülle des „Sohnes des Menschen", die ihm eigene (göttliche) Gewalt, Sünden zu vergeben auf Erden. Aber er ist doch nur eine Vorbereitung, keine Vorwegnahme der späteren klaren Bezugnahme auf den Menschensohnähnlichen Daniels. Licht und volles Verständnis bringen die Aussagen Jesu über sein Leiden und seine Verherrlichung (Mark. 8, 31 38; Luk. 9, 22 26; Matth. 16, 27 f.; aber auch Matth. 13, 37 41) vor den Jüngern, dann allgemein vor (dem Volk [?] und) seiner Obrigkeit das Zeugnis, er sei der von Daniel geschaute Menschensohn (Matth. 24, 27 30 37 39 44 und Par.; 25, 31; 26, 64; Mark. 14, 62; Luk. 22, 69). Damit bekennt sich Jesus nicht nur als Messias, der als wahrer Mensch „ein Menschensohn"

[1] Vgl. dazu Tillmann, Der Menschensohn.

ist, sondern legt auch den vollen Sinn der Gottessohnschaft im eigentlichen Sinne in den Namen hinein; so ist er „der Sohn des Menschen". An entscheidenden Stellen spricht er im selben Zusammenhang vom „Sohne des Menschen" und seiner wesenhaften Gottessohnschaft (vgl. Matth. 26, 64; 16, 13 ff.; einschließlich auch Matth. 25, 31 ff.; 13, 37). Damit scheint der Grund angedeutet, der die Wahl gerade dieses Namens nahelegen konnte; seine Weite und die Möglichkeit sie auszufüllen und auszuführen. Dazu kam der, wie es scheint, verhältnismäßig seltene Gebrauch dieser Messiasbezeichnung, der sie vor der Belastung mit irdischen Hoffnungen bewahrte, wie sie den geläufigen Messiasbezeichnungen eigen war. Schließlich ist der geschichtliche und gedankliche Zusammenhang des Namens mit dem Ausdruck „Reich Gottes" in Betracht zu ziehen, der in Jesu Predigt das messianische Reich und Heil bezeichnet. Wie die beiden Begriffe „Reich Gottes" und „Sohn des Menschen" bei Daniel vereint sind, so auch in der Sprache Jesu. Beide eignen sich gleicherweise, die im Volke umgehenden falschen Messiaserwartungen zu reinigen, zu klären, zu vertiefen, und so allmählich das Volk zur Anerkennung der Messias- und Gottessohnwürde vorzubereiten und einzuführen in das Verständnis der Person und des Werkes Jesu[1].

Im Johannesevangelium sind Gebrauch und Sinn des Namens im wesentlichen die gleichen. Zwar findet sich der Ausdruck „Reich Gottes" nur an einer Stelle (3, 3 5), im messianischen Gespräch mit Nikodemus, in dem Jesus sich „den Sohn des Menschen" nennt (3, 13 f.); aber die Tatsache erklärt sich leicht aus der Art des vierten Evangeliums, seinem Ziel, seinem diesem Ziel entsprechend ausgewählten und aufgenommenen Stoff. Nicht so sehr die Predigt und das Werk Christi, die Kirche (das Reich Gottes), stehen ihm im Vordergrund, sondern die Person und die Würde Jesu, seine Messianität und vor allem die in ihm zur Einheit der Person verbundenen Naturen, die menschliche und die göttliche. Darum kehrt der Name „Sohn Gottes" so oft wieder, aber auch der

[1] Darauf wird hingewiesen in H. Dieckmann, De Ecclesia I (Freiburg 1925), Tractatus de Regno Dei (14 ff.) bes. S. 35 99 usw.

Name „der Sohn des Menschen"; denn in ihm ist ausgedrückt seine menschliche wie seine göttliche Natur und die messianische Würde, die ihm übertragen ist.

Ein wesentlicher Unterschied im Gebrauch und im Sinn des Namens bei den Synoptikern und bei Johannes ist nicht vorhanden, im Gegenteil, die Grundauffassung ist dieselbe. Wohl aber mag die Betonung dieses oder jenes Elementes der umrahmenden Gedanken und Vorstellungen eine verschiedene sein. Das vierte Evangelium hebt die Präexistenz „des Sohnes des Menschen" und seinen himmlischen Ursprung ausdrücklicher und nachdrücklicher hervor; aber diese fehlen doch auch bei den Synoptikern nicht. Die Erhöhung und Verherrlichung, von der Johannes spricht, schildern die Synoptiker konkret in den Parusiereden Jesu, in denen auch, klarer als bei Johannes, die Beziehung zu Daniel hergestellt wird. Der gottmenschliche Sinn des Namens aber, der in der Gottessohnschaft „des Sohnes des Menschen" begründet liegt, ist in den ersten Evangelien nicht minder klar bezeugt als im vierten; es seien außer den schon erwähnten Stellen genannt Matth. 11, 27 und Luk. 10, 22[1], deren „johanneischer" Klang und Auffassung, d. h. Gedankenverwandtschaft mit dem Johannesevangelium unverkennbar ist, und deren Echtheit deswegen bestritten wurde. Aber sie fügen sich nach Inhalt und Form so vollkommen der Gesamtauffassung und dem Aufbau der Evangelien nach Matthäus und Lukas ein, daß sie als ursprünglich anerkannt werden und als Beweise der allen vier Evangelien gemeinsamen Überzeugung dienen müssen, Jesus, „der Sohn des Menschen", sei der eingeborene Sohn Gottes, wesensgleich dem Vater.

[1] H. Schumacher, Die Selbstoffenbarung Jesu bei Matth. 11, 27 (Luk. 10, 22). Freib. Theol. Studien VI (Freiburg 1912).

# Kleine Beiträge

## Lehräußerungen der Kirche

**Epistola ad Emum P. D. Paulinum Petrum titulo S. Honuphrii in Ianiculo S. R. E. Presb. Card. Andrieu, Archiepiscopum Burdigalensem, cuius epistolam approbat et dilaudat (die 5 Sept. 1926; AAS 18 [1926] 382—386)**

Der Heilige Vater bestätigt und belobt den (im Wortlaut angefügten) Brief des Kardinalerzbischofs über die „Action Française" als Zeichen der Hirtensorge und väterlichen Wachsamkeit. Es handle sich um eine vielleicht nicht immer als solche erkannte Gefahr für Glaube und Sitte, die dem wahren katholischen Geist, dem Eifer, der Frömmigkeit der Jugend drohe, die doch vor allem zur Ausbreitung des Reiches Christi berufen sei. „C'est donc fort à propos que Votre Eminence laisse de côté les questions purement politiques, celle par exemple de la forme de gouvernement. Là-dessus, l'Eglise laisse à chacun la juste liberté. Mais il n'est pas, au contraire, également libre, Votre Eminence le fait bien remarquer, de suivre aveuglément les dirigeants de l'Action Française dans les choses qui regarderaient la foi ou la morale. Votre Eminence énumère et condamne avec raison (dans des publications non seulement d'ancienne date) des manifestations d'un nouveau système religieux, moral et social, par exemple au sujet de la notion de Dieu, de l'Incarnation, de l'Eglise, et généralement du dogme et de la morale catholique, principalement dans leurs rapports nécessaires avec la politique, laquelle est logiquement subordonnée à la morale. En substance, il y a, dans ces manifestations, des traces d'une renaissance de paganisme, à laquelle se rattache le naturalisme que ces auteurs ont puisé, inconsciemment, croyons-Nous, comme tant de leurs comtemporains, dans l'enseignement public de cette école moderne et laïque, empoisonneuse de la jeunesse, qu'eux-mêmes combattent souvent si ardemment" (384—386).

**Aus der Enzyklika „Iniquis afflictisque" (vom 18. Nov. 1926; AAS 18 [1926] 465—477) „De asperrima rei catholicae condicione in foederatis Mexici statibus"**

„Eiusmodi, Venerabiles Fratres, legem (gegen die Rechte und Freiheit der Kirche in Mexiko) qui condidere quique probarunt ac sanxerunt, iidem profecto aut ignorabant, in Ecclesia, societate sui iuris perfecta, a Christo hominum Redemptore ac Rege ad communem salutem constituta, plenam sui obeundi muneris libertatem inesse divinitus . . ., aut superbe dementerque censuerunt, posse se ‚domum Domini, firmiter aedificatam et bene fundatam super firmam petram' disiicere atque evertere, aut acri Ecclesiae quoquo pacto nocendi libidine flagrabant" (468). „Nata profecto ad immortalitatem Ecclesia,

ab die Pentecostes, quo die Paracliti luminibus donisque locupletata, e Caenaculi recessu primum in lucem celebritatemque hominum egressa est, quid fecit aliud, viginti horum saeculorum spatio universasque inter gentes, nisi, ad Conditoris sui exemplum, ‚pertransiit benefaciendo'?" (476).

In der Allokution des Geheimen Konsistoriums vom 20. Dezember (AAS 18 [1926] 513—524) kam der Heilige Vater u. a. auf die Verfolgung in Mexiko zu sprechen und wandte sich dann „ad gravem illam controversiam quod attinet de politica parte vel schola, quam Action Française vocant, deque ab ipsa profectis institutis diurnoque commentario" (517). Der Heilige Vater lobt die, die seine Worte als des Statthalters Jesu Christi „obsequenter amanterque exceperunt, voce et scriptis ... vulgarint ... sincere fideliterque interpretati sunt et ... strenue defenderunt". Die bisherigen Äußerungen des Papstes seien klare Richtlinien. „Addimus, si qui sunt quorum menti clarius adhuc praeferri lumen oporteat, catholicis nullo pacto licere ad eorum incepta et quasi scholam accedere, qui et studia partium religioni anteponunt et hanc illis servire iubent; ne licere quidem se et alios, iuvenes potissimum, huiusmodi vel auctoritatibus vel disciplinis obiicere, unde cum fidei morumque integritati, tum catholicae ipsius iuventutis institutioni periculum conflетur. Quo in genere ... non licet item catholicis sustentare, fovere ac legere diurnos commentarios ab hominibus editos, quorum scripta, cum ab nostra de fide et moribus doctrina dissentiant, nequeunt non improbari, quique etiam haud raro, per diarii capita, per recensiones ac titulos talia lectoribus, maxime adulescentibus ac iuvenibus, proponunt, in quibus spiritualium ruinarum causam non unam reperiant" (518). „Ceterum carissimos filios e Gallia Nostros dissociari inter se et discordare diutius rei politicae causâ, nec ipsis nec Civitati nec Ecclesiae expedit. Sed, contra, omnibus atque ad omnia erit summopere profuturum, in iis, quae religionis sunt, coniunctissimos eos esse universos, scilicet in tuitione divinorum Ecclesiae iurium, matrimonii christiani, domestici convictus, puerilis ac iuvenilis institutionis, omnium denique sacrarum libertatum, quae sunt Civitatis fundamenta; atque ita concordes ... libertatis cum germanam efferre notionem, tum acriorem in dies excitare vulgo appetentiam, ut eam aliquando cives, plena sui iuris conscientia, efficaciter repetant ac vindicent" (519).

**Decretum Supremae Sacrae Congregationis S. Officii (vom 29. Dez. 1926; AAS 18 [1926] 529 f.) „Damnantur quaedam opera Caroli Maurras et ephemerides ‚L'Action Française'. Die 29 Ianuarii 1914 et die 29 Decembris 1926"**

Am 29. Januar 1914 hatte Papst Pius X. dem Sekretär der (inzwischen mit der Congregatio S. Officii vereinigten) Indexkongregation erklärt, daß die von dieser Kongregation beanstandeten Bücher Maurras'

(Le Chemin de Paradis; Anthinéa; Les Amants de Venise; Trois idées politiques; L'Avenir de l'intelligence; La politique religieuse; Si le coup de force est possible) sowie die Zweimonatsschrift „L'Action Française" verboten seien; „haec tamen opera esse prohibita et ex nunc prout in S. Congregatione proscripta fuerunt pro talibus habenda esse, sibi tamen servato iure indicandi momentum quo Decretum publicandum erit; ..." (530). Am 14. April 1915 ließ sich Papst Benedikt XV. über den Stand der Sache berichten und entschied: „Quibus auditis Sanctitas Sua declaravit hoc tempus nondum venisse, cum, bello adhuc perdurante, passiones politicae aequum iudicium de tali actu Sanctae Sedis haud admittant" (530).

„Quibus omnibus ... diligenter relatis, Sanctitas Sua (Papst Pius XI.) iam opportunum duxit hoc Decretum Pii PP. X publicari et promulgari, atque ut publici iuris reapse fieret decrevit, sub die quidem praescripto ab eodem Decessore Suo f. r. Pio X. Attentis autem quae, his praesertim diebus, a diario eiusdem inscriptionis, L'Action Française, nominatim vero a Carolo Maurras et a Leone Daudet, edita et pervulgata sunt, quaeque contra Sedem Apostolicam ipsumque Romanum Pontificem, scripta esse nemo sensatus non videt, SSmus D. N. damnationem a Decessore Suo datam confirmavit atque extendit ad praedictum diarium L'Action Française prout in praesens editur, ita quidem ut tamquam proscriptum atque damnatum habeatur atque in Indicem librorum prohibitorum inseratur, absque praeiudicio ulteriorum inquisitionum et damnationum in libros utriusque auctoris" (530).

## Die Bedeutung der Sentenzenvorlesung für die theologische Spekulation des Mittelalters. Ein Zeugnis aus der ältesten Oxforder Dominikanerschule

Bei der Antwort auf die Frage nach den innern und äußern Ursachen, die im 12. und 13. Jahrhundert eine ungeahnte Blüte theologischer Spekulation herbeiführten, ist ganz gewiß neben andern Faktoren auch die Einführung der Sentenzen des Petrus Lombardus wohl zu beachten. Man besaß ein Schulbuch, das aufs beste in die Spekulation der Väter, zumal des hl. Augustin, einführte, das die mannigfaltigsten theologischen Probleme aufwarf und, indem es deren Lösung versuchte, zu weiterem Forschen anregte. Daß hierdurch ein neues Element in die damalige Theologie geworfen wurde, ersehen wir bereits aus einer eindringlichen Klage, die Senatus, Prior des Benediktinerklosters in Worcester, gegen Ende des 12. Jahrhunderts an einen Studierenden richtete[1]. In seinem Schreiben beklagt sich

[1] Der Brief ist nach Hs Bodley 633 der Bodleiana veröffentlicht von T. E. Holland in den Collectanea II der Oxford Historical Society 16 (1890) 181 f. Der Adressat ist wohl in Paris zu suchen, da Senatus von den

der Prior bitter über den neuen Geist, der aus den Sentenzen des Petrus von Poitiers spreche und verheerend zu wirken drohe[1]. Peter von Poitiers ist aber gerade der Mann, der durch seine Sentenzen, die ganz auf dem Buch des Lombarden aufbauen, außerordentlich viel zur Verbreitung des neuen Lehrbuches und seiner Methode beigetragen hat. Gegenstand der Klage des Senatus ist insbesondere die dialektische und spekulative Behandlung der erhabenen Wahrheiten des Glaubens, die offenbar wenigstens in dieser Form für die englische Schule jener Zeit etwas Neues war[2].

Aber besitzen wir auch ein Zeugnis, das die Sentenzenvorlesung selbst mit der theologischen Spekulation in Beziehung setzt? Etwa fünfzig Jahre später las zu Oxford der Dominikaner Richard Fishacre († 1248) als erster seines Ordens über die Sentenzen des Lombarden[3]. Sein Kommentar, über dessen Überlieferung und Inhalt später gehandelt werden soll, ist zwar bis heute noch ungedruckt, aber doch in einer ganzen Reihe von Hss erhalten. In der Einleitung nun zu diesem Kommentar berichtet Fishacre über den theologischen Lehrbetrieb im Oxford jener Zeit und macht hierbei eine Anzahl von noch heute interessanten Angaben[4].

Zunächst zieht Fishacre eine feste Grenzlinie zwischen praktischer und spekulativer Theologie. Die erste hat als eigenstes Ziel die Vereinigung des Affektes mit Gott, der höchsten Güte. Hier auf Erden

---

Sentenzen des Peter von Poitiers als einem Buch spricht, das „de scolis vestris" ausgegangen sei. Möglicherweise könnte auch Oxford als Ausgangspunkt der Verbreitung in England gemeint sein.

[1] Die Stelle lautet Coll. II 181: „Liber quidam de scolis vestris emanasse perhibetur qui per multorum manus transiens reprehensionis morsum in pluribus quesivit eundo. Quem cum inspexissem nec titulum operis repperi nec nomen auctoris. Exordium libri huiusmodi est: Invisibilia Dei a creatura mundi per ea que facta sunt intellecta conspiciuntur." Aus diesem Initium und den folgenden Fragen hat bereits R. Lane-Poole mit vollem Recht geschlossen, daß Peter von Poitiers, dessen Sentenzen noch heute in einer ganzen Anzahl von Hss vorliegen, gemeint ist.

[2] Er schreibt a. a. O.: „Set quisquis auctor fuerit, audacter de trinitate tractat, irreverenter de Deo disputat illudque ineffabile deitatis archanum obiectionum arguciis sic coartat, ut vix verbum unum de Deo dici queat quod non egeat expositore. Exponit autem ipse, set dubius sui interpres. Dum propria cudit, orthodoxae fidei documenta deludit. An pater et filius vivant, an vivi sint vel viventes, in questionem ponit. Et quid hoc nisi in dubium ponere, an Deus, qui est vita omnium, habeat vitam in semetipso. . . ."

[3] Vgl. die Angaben in Schol 1 (1926) 54—56. Da in dem angeführten Zeugnis unmittelbar nur behauptet wird, Richard habe als erster englischer Dominikaner über die Sentenzen „geschrieben", so bleibt die absolute Möglichkeit, daß bereits der Lehrer Fishacres, Robert Bacon, die Sentenzen mündlich erklärt habe.

[4] Die Stelle wird zum Schluß im Urtext mitgeteilt.

widmet sie sich ganz der Erziehung zum sittlichen Leben. Die spekulative Theologie dagegen zielt ab auf Vereinigung des Verstandes mit Gott, der höchsten Wahrheit. Hier auf Erden erforscht sie die schwierigen Fragen, die sich bei Erörterung der Glaubensartikel ergeben.

Wie macht sich nun diese Scheidung im praktischen Lehrbetrieb geltend? Fishacre gibt zu, daß jede dieser Disziplinen im Kanon der heiligen Schriften enthalten sei. Tatsächlich aber habe sich bei den „magistri moderni" eine Scheidung vollzogen. Die Unterweisung in der Sittenlehre geschehe bei den Vorlesungen über die Schrift; die Behandlung der schwierigeren spekulativen Fragen aber sei der Sentenzenerklärung vorbehalten. In dieser seien Vorlesen und Disputieren, d. h. Erörtern der Probleme im Gewand der Für- und Widerrede nicht voneinander verschieden. Es ist demnach an dieser Stelle klar und bestimmt als eigenstes Lehrziel der Sentenzenvorlesung die spekulative Erörterung der Glaubensfragen angegeben[1]. So verstehen wir, daß recht bald aus der Erklärung der Worte und Probleme des Lombarden eine Sammlung von Fragen wurde, die sich zwar inhaltlich noch irgendwie an die betreffende Distinktion der Sentenzen anlehnten, im übrigen aber vom betreffenden Magister mit Benutzung der verschiedensten Hilfsmittel völlig selbständig behandelt wurden. Je weiter man sich von der Zeit des Lombarden entfernte, um so loser wurde die Verbindung zwischen seinem Text und der behandelten Frage. Immer aber bis zum 16. Jahrhundert blieb diese materielle Verbindung zwischen Sentenzenvorlesung und theologischer Spekulation bestehen.

Besonders interessiert uns weiterhin eine Angabe über die Reihenfolge der Vorlesungen über die Schrift und die Sentenzen. Im Streit zwischen der Universität Oxford und den Dominikanern, der im zweiten Jahrzehnt des 14. Jahrhunderts mit solcher Erbitterung geführt wurde[2], war ein Klagepunkt der Dominikaner, daß die Universität verlangte, der Baccalaureus solle zuerst über die Sentenzen und dann erst über die Schrift lesen. Dem Anschein nach handelte es sich bei dieser Forderung um die Wiederherstellung eines alten Brauches. Das Zeugnis Fishacres lehrt jedoch, daß die umgekehrte Reihenfolge

---

[1] Es darf wohl an dieser Stelle auf den bekannten Text hingewiesen werden, in dem Roger Bacon sich gegen das Übergewicht der Sentenzenvorlesung ausspricht. Er sagt dort (Opus minus: J. S. Brewer, Fr. Rogeri Bacon Opera quaedam hactenus inedita [London 1859] 329) von den Sentenzen: „Et liber Sententiarum non adhaeret textui (s. scripturae), sed vagatur extra textum per viam inquisitionis."

[2] Die vorzüglichste Quelle für diesen Streit, eine in der Bodleiana aufbewahrte Digby Roll. ist in der Oxford Historical Society 16 (1890) 217 bis 273 von H. Rashdall veröffentlicht. Eine Aufzählung der Hauptstreitpunkte findet man bei F. Pelster, Heinrich von Harclay, Kanzler von Oxford, und seine Quaestionen: Miscellanea Ehrle 1 (Roma 1924) 314—317.

mindestens ebenso alt, ja wahrscheinlich älter ist. Er nennt die Vorlesung über die Sentenzen den zweiten Teil des theologischen Unterrichtes, dem die Erklärung der Schrift vorausgegangen ist, ja er begründet diese Reihenfolge aus der Sache selbst. Es handelt sich offenbar um einen schon bestehenden Brauch[1]. Nicht für Oxford allein ist dies von Wichtigkeit, sondern auch für Paris.

Da die Vorlesungen über die Sentenzen in Paris begannen und wir zudem wissen, daß später in Paris die Sentenzenvorlesung auf die Schrifterklärung des Baccalaureus folgte, so dürfen wir mit größter Wahrscheinlichkeit annehmen, daß der Oxforder Brauch von Paris übernommen ist, daß also auch dort schon um 1240 die eben genannte Reihenfolge bestand. Diese Tatsache kann natürlich bei der Feststellung des Lebenslaufes und bei der Datierung der Schriften einiger Scholastiker von beträchtlichem Wert sein.

Eine letzte Beobachtung, die freilich nicht mehr zum Gegenstand dieser Arbeit gehört, sei kurz angedeutet. Weil der Sentenzenkommentar Richards sich als ein reifes Werk ausweist, hatte ich die Vermutung ausgesprochen, die Erklärung stamme aus der Zeit, da derselbe bereits Magister war[2]. Diese Vermutung bestätigt sich nicht. Aus dem Prooemium geht klar hervor, daß Fishacre im gewöhnlichen

---

[1] Es hat also in Oxford der Brauch, über die Sentenzen zu lesen, allem Anschein nach weder bei den Dominikanern noch bei den Franziskanern begonnen. Denn Fishacre, der erste Erklärer aus dem Dominikanerorden, und um so mehr der nach ihm lehrende Richard von Cornwall aus dem Franziskanerorden setzen bereits eine solche Gewohnheit voraus. Möglicherweise gehören dieser Periode an: cod. 196 des Balliol College Oxford [membr. ff. 294, 19 × 14,3 cm (2 col.) saec. 13 med.]. Die Sentenzenerklärung dieser Hs beginnt: „Toti operi libri sentenciarum premittit magister prologum suum, ubi primo ponit causas allicientes eum ad scribendum, secundo ponit utilitates huius operis ibi: horum etc." Ferner ist zu nennen: cod. 210 des gleichen Kollegs [membr. ff. 177, 30 × 22,7 cm (2 col.) saec. 13 med.]. Dieser enthält nach der Summa des Praepositinus, anonymen Fragen und den Quaestionen des Simon von Tournai „Glosule" sententiarum libri 2 ff. 111$^{r}$—122$^{v}$, libri 3 ff. 122$^{v}$—134$^{r}$, libri 4 ff. 134$^{r}$—155$^{v}$, libri 1 ff. 168$^{r}$—177$^{r}$. Allerdings ist bei letzterem Kommentar sehr leicht möglich, daß er in Paris verfaßt ist. Endlich dürfte hierher gehören cod. Brit. Mus. Royal Collection 9 A XI [membr. ff. 129, 15,8 × 11,3 cm saec. 13/14]. Er beginnt: „Cupientes aliquid de penuria id est de defectu habitus adquisiti ac de tenuitate nostra id est de defectu naturalis ingenii cum paupere vidua in gazophilacium domini mittere etc. Inter veri naturam, assercionem et placiti defencionem pertinax pugna est." Und ebenso die in cod. Brit. Mus. Royal Coll. 8 C 4 [membr. ff. 210, 22 × 15,2 cm (2 col.) saec. 13 med.] auf ff. 77$^{r}$—96$^{v}$ enthaltene Erklärung des zweiten Buches: „Creacionem rerum etc. A principio dictum est a magistro quod primo tractat de rebus sc. in tribus primis libris, in quarto de signis. De rebus autem tripliciter. . . ."

[2] Vgl. Schol 1 (1926) 65.

Verlauf der Studien der Ordnung gemäß über die Sentenzen las. Er tut es im Gehorsam gegen seine Oberen, obgleich er sich der Schwäche seines Geistes und der eigenen Unerfahrenheit wohl bewußt ist. Es liegt also zum mindesten sehr nahe, daß er damals nicht Magister, sondern Baccalaureus war. Gleichwohl darf man nicht folgern, daß der Kommentar viele Jahre vor dem Tode Richards (1248) entstanden sei. Denn nach den Annalen des Nikolaus Trivet[1] hat Fishacre nur die Sentenzen und die ersten 70 Psalmen kommentiert, beides wohl sicher die Frucht seiner Tätigkeit als Baccalaureus, und nach Matthaeus Parisiensis und der Nachschrift der Hs 43 des Oriel College in Oxford scheint er als Magister regens gestorben zu sein[2]. Hätte er dies Amt lange Jahre hindurch innegehabt, so dürfte man wohl eine größere Anzahl von Schriften, zumal die Vollendung des Psalmenkommentars erwarten. Zu dieser Annahme stimmt vorzüglich, daß Richard an der gleichen Stelle des Prooemiums von seinen ungewöhnlich schwachen Körperkräften redet.

Als Anhang teile ich den Wortlaut der Stelle mit. Ich habe zur Edition die beiden folgenden Hss von Richards Sentenzenkommentar benutzt: Cod. 57 des Balliol College zu Oxford [membr. ff. 348, 30,2 × 20,7 cm (2 col.) saec. 13 ex.] und Cod. B. 4. 3 (Coxe 43) des Oriel College daselbst [membr. ff. I + 520, 26,5 × 17,8 cm (2 col.) saec. 13 ex.]. Möglicherweise hätte die Vergleichung anderer Hss, zumal des cod. 329 (410) saec. 13 med. des Caius College zu Cambridge, der dem Original recht nahezustehen scheint, noch einzelne bessere Lesarten ergeben. Jedoch glaube ich, auch so einen im wesentlichen einwandfreien Text bieten zu können.

Richardus Fishacre in prooemio commentarii in librum primum Sententiarum.

O = cod. Oriel B. 4. 3 f. $6^{r}$; B = cod. Balliol 57 f. $4^{r-v}$.

Ideo huius sciencie [sc. theologiae] pars illa, que est de unione affectus cum summa[3] bonitate, in via insistit moribus instruendis, pars vero alia, que est de unione aspectus et summe veritatis, in via questionibus difficilibus circa articulos fidei discuciendis. Una ergo pars est de sanctis moribus, alia de questionibus circa fidem difficilibus. Unde Ps. 48: Os meum loquetur[4] sapienciam et meditacio cordis mei prudenciam. Glosa: Sapiencia ad divina pertinet, prudencia

[1] Annales ed. Th. Hog (Londini 1845) 229: „Hic Ricardus (de Fissakre) super Sententias scriptum temporibus suis perutile composuit et super Psalterium usque ad psalmum septuagesimum postillas edidit pulcherrimas, moralitatibus suavissimis intermixtas." Vgl. Schol 1 (1926) 53 A. 2. Die Bemerkung „moralitatibus suavissimis intermixtas" stimmt aufs beste zu der im Prooemium geäußerten Auffassung vom Zweck der Schriftvorlesung.

[2] Vgl. Schol 1 (1926) 55.

[3] sua *OB* summa *corr O.* [4] loquitur *B.*

ad mores. In hiis 2$^{bus}$ omnis divinus sermo indicatur. Hec est intellectus speculativi, illa practici summa perfeccio, sicut possibile est in via.

Utraque, fateor, harum parcium in sacro scripture sacre canone, sed indistincte continetur[1]. Verumptamen tantum altera pars sc. de moribus instruendis a magistris modernis, cum leguntur sancti libri, docetur; alia tamquam difficilior disputacioni reservatur. Hec autem pars difficilior de canone sanctarum scripturarum excerpta in isto libro, qui sentenciarum dicitur, ponitur. Unde non differt hic legere et disputare.

Et quia, ut dicitur Sapiencia 1: in malivolam || [2] animam non intrabit sapiencia, prius est ut affectus informetur sanctis moribus quam aspectus desudet in questionibus circa fidem difficilibus. Alioquin parum aut nichil proficit. Unde [1] Thy[mothei] 6 principio: Superbus est nichil sciens, sed languens circa questiones et pugnas verborum.

Quia ergo in precedentibus de moribus instruendis audistis, racio ordinis et consummacionis exigeret, ut eciam secunda pars, que est de questionibus circa fidem difficilibus, nunc consequenter legeretur. Sed ad tantam sublimitatem imperfectum meum viderunt oculi vestri et non unicam imperfeccionem, sed duplicem, sc. imperfeccionem sciencie in mente et virium in corpore. Tamen obedienciam nec valens nec volens declinare confidenciam habeo in eo de quo dicitur Ecclesiasticus 15: Quoniam multa est sapiencia Dei et fortis in potencia. Est enim Dei virtus et Dei sapiencia, sicut dicitur [1] Cor. 1. Confidens quod ipse Dei virtus vires subministrabit, quas denegat natura et ipse Dei sapiencia [*add* sapienciam], quam denegat inpericia. In ipso ergo qui est Alfa et O, principium et finis Ap[ocalipsis] 1 spem incepcionis et consummacionis tanti laboris ponentes revertimur ad propositum. Diximus secundam partem[3] huius sacratissime sciencie, sc. que est de difficilibus circa fidem questionibus in hoc[4] libro contineri, qui primo dividitur in partem prohemialem et executivam.

Franz Pelster S. J.

---

[1] connotatur *B.*
[2] *f. 4$^{v}$ B.*
[3] secunda parte *B.*
[4] hoc *om B.*

# Besprechungen

Lang, Albert, Die Loci theologici des Melchior Cano und die Methode des dogmatischen Beweises. Ein Beitrag zur theologischen Methodologie. (Münchener Studien zur historischen Theologie 6.) 8° (VIII und 256 S.) München 1925, Kösel-Pustet. *M* 5.50.

Der Titel des Buches verspricht ein Doppeltes: einen Beitrag zur Geschichte der Theologie und zu ihrer Methode. Das Versprechen wird voll eingelöst und zugleich der enge Zusammenhang zwischen den beiden Teilaufgaben nachgewiesen. Diese Auffassung und die von ihr geforderte gewiß nicht leichte Durchführung der Aufgabe ist wohl der Hauptvorzug des Buches. So greift es klärend und fördernd ein in Erörterungen, die gerade jetzt besonders lebhaft geführt werden, wie z. B. über die Methode der Fundamentaltheologie und ähnliche. Klare Begriffsbestimmungen und eindeutige Terminologie, wie sie dem Buche eignen, sind in methodologischen Fragen von besonders großem Werte. Über diesem Verdienst, das der dogmatischen Theologie zugute kommt, sei das andere, geschichtliche, nicht vergessen. Die Arbeit macht dem Verfasser wie der bewährten Schule Grabmanns Ehre. Sichere Handhabung der Methode, eine Fülle von Einzelheiten, Tatsachen und Belegen, die sich aber der vereinenden Überschau zum Gesamtbild unterordnen, sorgsam abwägendes, klar ausgesprochenes Urteil, dessen Gründen der Leser in den weitaus meisten Fällen ohne Bedenken zustimmt, dazu eine Darstellung, die nur der Sache dient und eben deshalb leichten Zugang zu den Gedanken des Verfassers vermittelt, sind Vorzüge, die einen reichen Ertrag sichern.

Melchior Cano und sein Hauptwerk, die „Loci theologici", verdienen die eingehende Untersuchung, die Lang ihnen zuwendet. Er war einer der Großen zu Beginn der zweiten Hochblüte der Scholastik. Gründliches theologisches Wissen und methodische Gewandtheit, beides geschöpft und geschult an den großen Meistern der Schule, besonders St. Thomas, eine glänzende Sprache, die im Zeitalter des Humanismus Beachtung und Bewunderung erregte, machten ihn zur Zierde der ersten Universität Spaniens. So zeichnet die „Einleitung" (1—20) den Theologen Cano. Die folgenden Ausführungen beschäftigen sich mit seiner „Lebensarbeit" (18): De locis theologicis libri XII; sie wollen die von Cano „geforderte Methode nach ihrer geschichtlichen Bedingtheit wie nach ihrer inhaltlichen Struktur" aufzeigen (20); damit ist die oben gekennzeichnete Doppelaufgabe umschrieben.

Die erste Aufgabe stellt Canos Werk in die Entwicklung hinein, aus der es verstanden und gewürdigt werden muß (21—54). Entwicklungsbestimmend sind: die ersten Versuche und methodologischen Ansätze der Hochscholastik (22 ff.), die Reformbestrebungen der Spätscholastik (26 ff.) und der theologisch stark interessierte Humanismus (31 ff.), der aber in der Bekämpfung der auch von Cano anerkannten (vgl. auch 214 ff. 216 ff.) Mißstände des theologischen Lehrbetriebes zu weit ging und grundsätzlich verfehlte Mittel anpries; ferner die gegen Irrtum und Häresie (Ockham, Luther) sich wendende Gegen- und Abwehr der Theologie (41 ff.) und als deren glückliche positive Ergänzung die Wiedergeburt der scholastischen Theologie, die von Spanien ausging und vor andern von den Lehrern des Predigerordens getragen wurde (45 ff.). Franz von Vitoria wurde durch die Vorlesungen des im Pariser Dominikanerkonvent St. Jakob lehrenden Petrus Crockart für Thomas gewonnen und begründete durch eine zwanzigjährige Lehrtätigkeit auf dem ersten Lehrstuhl von Salamanca (seit 1526)

eine Schule, deren Glanz und Erfolg durch Namen wie Cano, Báñez, Medina, Ledesma verbürgt ist. Eine Fülle von Namen und Werken, von regsamem Leben in der Theologie auch der Spätscholastik breitet Lang in diesem Abschnitt vor dem Leser aus. — Das zweite Kapitel (55 ff.) führt nach einer gedrängten Übersicht über die Wandlungen des Begriffs „locus" und seine Anwendung in der Theologie in die Auffassung des locus theologicus ein, die Cano zu Grunde legt: „Erkenntnisquellen der Theologie", denen sie ihre Prinzipien (Glaubens- und Vernunftwahrheiten) entnimmt, von denen sie hinwiederum zu den theologischen Folgerungen gelangt (72 f). — Die folgenden (3—7) Kapitel bringen die sorgsame und kritische Analyse des Werkes Canos: Zahl und Einteilung der loci (74 ff.), Herleitung der Prinzipien (90 ff.), ihre Wertung (187 ff.) und Verarbeitung in der spekulativen Theologie (211 ff.), schließlich die Gestaltung des theologischen Beweises (229 ff.).

Aus diesen inhaltreichen Teilen sei einiges hervorgehoben, das Anspruch erheben kann, in den Gegenwartsfragen gehört zu werden. So wird Cano wie auch der Verfasser der Untersuchung zu Worte kommen. Beachtung verdient die Umschreibung des Begriffes Überlieferung (Tradition; 72 81, besonders 111 ff.) und ihres Verhältnisses zum kirchlichen Lehramt (vgl. auch 119 ff.), das dem Methodiker nach Cano drei loci stellt: Ecclesia (visibilis) catholica, die Allgemeinheit des Glaubens; auctoritas conciliorum, und auctoritas ecclesiae romanae, der Lehrprimat und die Unfehlbarkeit des Papstes. — Cano erkennt klar die verhängnisvolle Bedeutung der damals in weitesten Kreisen herrschenden Abneigung und Bekämpfung der Scholastik. „Breviter, Lutherani omnes ad unum scholae nostrae auctoritatem et mirifice contemnunt et inimice insectantur. Atque hinc fortasse tamquam ex primo fonte reliquae istorum haereses derivatae sunt. Principio namque, quod erat facile, scholae auctoribus contemptis, scholae quoque iudicia contempserunt. . . . Connexae quippe sunt ac fuere semper post natam scholam scholae contemptio et haeresum pestes" (De locis theol. VIII 1; cf. Lang 155). Den gleichen Gedanken hat Papst Pius X in der Enzyklika ‚Pascendi' ausgesprochen: „Idcirco philosophiam et theologiam scholasticam derident passim atque contemnunt (modernistae). Sive id ex ignoratione faciant sive ex metu, sive potius ex utraque causa, certum est studium novarum rerum cum odio scholasticae methodi coniungi semper; nullumque est indicium manifestius quod quis modernismi doctrinis favere incipiat, quam quum incipit scholasticam horrere methodum" (ASS 40 [1907] 636/7). — Besondere Aufmerksamkeit und Beachtung verdient Canos Stellung zur Autorität des hl. Thomas (159 ff.) und des Aristoteles, dem der Vorzug vor Plato gebühre (168 ff.), zur Rolle der Geschichte und des geschichtlichen Beweises in der Theologie (174), dessen Bewertung zuverlässige Maßstäbe an die Hand gibt zur Beurteilung des Kampfes um den „Historismus" (vgl. 244 f.), zum Verhältnis von Wissen und Glauben (188 ff.; vgl. 75 ff.: Vernunft und Offenbarung; 217: Spekulation), zur Definierbarkeit der conclusio theologica, die Cano nach Lang nicht den eigentlichen Glaubenswahrheiten zuzählt (198 ff.), zu den kräftezersplitternden Schulstreiten seiner Zeit, die die so notwendige Einheitsfront gegen die Feinde des Glaubens verhindern (215). In allen diesen Fragen nimmt Lang über den Bericht hinaus selbständige wohlbegründete Stellung. — Anerkennung verdienen die klaren Begriffsbestimmungen und Unterscheidungen, zwischen dogmatischer Theologie, deren Beweise ihre Kraft erst aus der Unfehlbarkeit der Kirche schöpfen (117 f.) und der Fundamentaltheologie (Apologetik; vgl. 209), zwischen positiver (von der historischen zu unterscheidender: 210 Anm. 3) Theologie, deren Ziel die „Offenbarungstatsächlichkeit" ist, und spekulativer, die die bereitgestellten Wahrheiten inhaltlich erfaßt und gedanklich zu durchdringen sucht (227 f.; vgl. 209 231). Etwas ganz anderes als diese einzelnen Teile bzw. Funktionen der Theologie ist die von den Schulen des Mittelalters ausgebildete und darum „scholastisch" genannte Lehr- und

Disputiermethode, der Cano den Vorzug gibt, weil sie eine gründlichere wissenschaftliche Schulung vermittelt und in St. Thomas der heiligen Wissenschaft den Meister und das Muster geschenkt hat (236 ff.).

Die Forderungen schließlich, die Cano selbst an die wissenschaftliche Behandlung der Theologie stellt (229 ff.), gelten auch heute und werden, wie sie damals zur Neublüte der Scholastik führten, so jederzeit den streng wissenschaftlichen Charakter der Theologie wie auch ihre Eigenart als christlicher und kirchlicher Wissenschaft wahren. H. Dieckmann S. J.

Pesch, Christian S. J., Gott der Eine und Dreieine. Dogmatische Darlegungen. Herausgegeben von Hermann Dieckmann S. J. 8° (166 S.) Düsseldorf 1926, L. Schwann. *M.* 8.—

Der Verfasser der neunbändigen Praelectiones dogmaticae, des vierbändigen Compendium theologiae dogmaticae, des großen lateinischen Werkes über die Inspiration der Heiligen Schrift, der Theologischen Streitfragen und vieler andern Schriften, hat auch eine deutsche Dogmatik in Angriff genommen. Der erste Band, die Darlegungen über Gottes Wesen und Dreipersönlichkeit umfassend, liegt hier in sauberem Druck und guter Ausstattung vor. Es wird auch der letzte sein. Denn am 26. April 1925 nahm der Tod dem großen Gottesgelehrten die unermüdliche Feder aus der Hand, und nur dieser Band fand sich bis auf das letzte Kapitel, das über den Heiligen Geist handelt und das von Dieckmann mit glücklicher Hand und im Geiste des Verewigten hinzugefügt worden ist, im schriftstellerischen Nachlaß vor.

Das Buch ist ein echter Pesch, großzügig, aus dem Vollen schöpfend, von den Schranken des Schulmäßigen nicht beirrt, ein verschwenderisch reiches Austeilen des eigenen Wissens, geschrieben mit einer Darstellungsgabe, die den Eindruck des spielerisch Leichten macht. Die Lehre ist echt katholisch, aus den kirchlichen Lehrentscheidungen, der Heiligen Schrift, den großen Vätern und Theologen, vor allem Augustinus und Thomas geschöpft. Die großen theologischen Streitfragen über die scientia media und die Art der göttlichen Vorherbestimmung beschweren die Darstellung nicht. Es sind mehr die lichten und erhebenden Wahrheiten über Gott und die Tiefen der innergöttlichen Geheimnisse, wie sie uns aus der Offenbarung zufließen, die hier in geistvoller Art geboten werden. Besonders sei auf das Kapitel über die Heiligkeit Gottes aufmerksam gemacht. Vorzüglich ist die Einleitung zum Ganzen, die ähnlich wie die aristotelische Metaphysik mit dem Erkenntnisstreben des Menschen beginnt und dann zur Bedeutung des Glaubens übergeht. Überhaupt scheint mir Pesch da von einer besondern Kraft und Klarheit, wo er theoretisch über den Glauben redet. Hervorzuheben ist das reine Deutsch der Darstellung. Es ist kaum ein Fremdwort zu finden. Selbst das trinitarische Gesetz: „Omnia sunt unum, ubi non obviat relationis oppositio", ist mit Vermeidung jeglichen Fremdwortes wiedergegeben: „Alles ist in Gott eins, außer wo die Gegensätzlichkeit des Verhältnisses im Wege steht" (131). Das Buch dürfte sich vorzüglich nicht nur für Priester und Theologiestudierende, sondern auch für philosophisch gebildete Laien eignen, die eine ernste Lesung nicht scheuen. Dem P. Dieckmann gebührt großer Dank, daß er diesen Schatz aus dem Nachlaß des P. Pesch der Öffentlichkeit zugänglich gemacht hat. A. Deneffe S. J.

Braun, Joseph S. J., Handlexikon der katholischen Dogmatik. Unter Mitwirkung von Professoren der Theologie am Ignatiuskolleg zu Valkenburg. 8° (356 S.) Freiburg i. Br. 1926, Herder. *M.* 8.50; geb. *M.* 10.50.

Es war ein glücklicher Gedanke des P. Joseph Braun, der sich als Lexikograph bereits auf liturgischem Gebiete bewährt hat, auch für die katholische Dogmatik ein Handlexikon auf den Büchermarkt zu bringen.

Der Herausgeber betont zwar in der Vorrede, daß das Werk bei seinem ersten Erscheinen trotz aller darauf verwendeten Sorgfalt wohl kaum allen Wünschen entsprechen werde. Es ist aber in der Tat anzuerkennen, daß das gesteckte Ziel vollauf erreicht ist. Wir haben wirklich ein deutsches Handlexikon, „in dem die katholischen Lehren und Begriffe eine ihren Sinn darlegende, kurzgefaßte, aber klare und zuverlässige Erklärung finden". Die Verfasser gehören der Jesuitenschule an, haben aber nicht unterlassen, auch die Anschauungen anderer Schulen zur Kenntnis zu bringen. Sie haben es sorgsam vermieden, bloße Schulmeinungen als bindende Kirchenlehre aufzustellen, während sie allgemeine Lehren mit den ihnen gebührenden Sicherheitsangaben (theologisch sicher, Glaubenssatz) bezeichnen, ein Verfahren, das besondern Anklang finden wird. Philosophische, exegetische, dogmen- und kirchengeschichtliche und kirchenrechtliche Ausführungen sind, soweit zum Verständnis der Sache nicht unbedingt erforderlich, mit Recht vermieden.

Zur Ergänzung des Nomenklators dürfte sich die Aufnahme folgender Stichwörter empfehlen: Bewußtsein der Kirche (vom depositum fidei, und das Verhältnis vom Bewußtsein zur Dogmenentwicklung); Dispens (vom Naturgesetz im A. T.); Evangelium; Freude (in Gott und den Seligen); Glaubensquellen (wenigstens Verweis auf „Offenbarungsquellen"); Notwendigkeit (mit Verweis auf Kirche, Glaube, Reue, Taufe usw.); Prinzip (in der Gottheit, in den übernatürlichen Akten); Staat (die aus dem Dogma folgenden Grundsätze über das Verhältnis von Kirche und Staat); Ursprung (bes. der göttlichen Personen); Wert (der Verdienste Christi, der heiligen Messe usw.); Zitat (Verweis auf die citationes implicitae der Heiligen Schrift). — Im Schlußverzeichnis lateinischer Termini wäre angebracht: „loci theologici", „actus eliciti" und zum letzten die Erklärung entweder s. v. „Tugend" oder „Akt".

Es böte einen eigenen Reiz, aus dem Handlexikon einige charakteristische Sätze anzuführen. Bemerkenswert und durchaus zutreffend wird z. B. s. v. „Mysterium" von P. Braun betont: „Es geht nicht einmal an, sie [die Eucharistie] auch nur irgendwie als ein Analogon zu den antiken heidnischen Mysterienfeiern hinzustellen; eine Anschauung, die weder in der Weise und in den Worten ihrer Einsetzung noch in ihrem Charakter als Eucharistie und als eines mit Opfermahl verbundenen Opfers begründet, aber auch ohne Bedeutung für das dogmatische und praktische Verständnis der Eucharistiefeier ist. Ganz unzutreffend, weil ein Mißverständnis, ist es, wenn man das liturgische Gedächtnis der Märtyrer als Märtyrermysteriumfeier deutet."

Man spürt, daß die Artikel von Fachleuten geschrieben sind, die sich jahrelang in ihren Stoff hineingearbeitet haben und darum imstande sind, die dogmatischen Lehren nicht nur recht zu verstehen, sondern auch mit der einem Lexikon zukommenden Kürze darzustellen, so daß jedes Wort seine, wenn auch vielleicht nur dem lesenden Fachmanne voll erfaßbare Bedeutung hat. J. B. Umberg S. J.

Souter, Alexander, B. A., Pelagius's Expositions of Thirteen Epistles of St Paul. II. Text and Apparatus criticus (Texts and Studies, Contributions to Biblical and Patristic Literature ed. by J. Armitage Robinson, D. D. IX 2) (X u. 553 S.) Cambridge 1926, University Press. *Sh* 50.—

Vor einigen Jahren wurde uns in dem „Novum Testamentum Sancti Irenaei Episcopi Lugdunensis" ein Werk geschenkt, das die Frucht einer Arbeit von mehr als 30 Jahren gewesen und dem Zusammenwirken von mehreren hervorragenden englischen Gelehrten zu danken ist. Einer aus ihrem Kreise, Alexander Souter, legt uns nun nach zwanzigjähriger Vorbereitung ein nicht weniger bedeutendes und von der Gelehrtenwelt

lange erwünschtes Werk vor, den Kommentar des Pelagius zu den Briefen des hl. Paulus. Aus Augustinus und Marius Mercator war bekannt, daß Pelagius eine kurze Auslegung der Briefe des Apostels geschrieben hatte, ebenso war längst ausgemacht, daß der unter Schriften des hl. Hieronymus überlieferte Pauluskommentar von Pelagius stammt. Allein wir kannten den Kommentar nicht in seiner ursprünglichen Gestalt, sondern nur eine Gruppe von verschiedenartigen Texten, aus denen weder der von P. erklärte Schrifttext noch seine Lehre mit Sicherheit zu ermitteln war. In jahrelanger unermüdlicher Forschungsarbeit ist es dem Scharfsinn des Herausgebers endlich gelungen, Licht in die Verwirrung der verschlungenen Überlieferung zu bringen und die Textgestalten nicht allein zu sichten, sondern auch richtig zu bewerten. Der als Pseudo-Hieronymus bekannte Text ist in Wirklichkeit eine Erweiterung des ursprünglichen Kommentars, die von einem späteren Pelagianer herrührt. Der unter dem Namen des Primasius umgehende Text ist eine Bearbeitung in doppelter Hinsicht. Sie ist von Cassiodor und seinen Mönchen unternommen und gleicht den Text der Heiligen Schrift vollständig der Vulgata des hl. Hieronymus an, säubert aber zugleich die Auslegung von den irrigen Lehren des Urhebers.

Noch wichtiger als diese Erkenntnis ist die weitere, daß sich in zwei Hss ein älterer Text findet, den Souter als den ursprünglichen Pelagiuskommentar erkannt hat. Die eine (von Souter A benannt) ist die ehemalige Reichenauer Hs 119 aus dem 8. bis 9. Jahrhundert, heute in der Landesbibliothek zu Karlsruhe, die andere (bei Souter B) cod. Baliollensis, heute in Oxford, reichlich 600 Jahre später, um 1475 nach einer vortrefflichen Vorlage geschrieben. Dazu gesellen sich zwei Blätter der Vatikanischen Bibliothek aus dem 7. Jahrhundert, die in willkommener Weise den Text und die Lesarten von A und B bestätigen. Aus diesen Zeugen und Zitaten aus alter Zeit läßt sich der Urtext des Kommentars mit Sicherheit wiederherstellen. Allerdings kann keine der beiden Hss schlechthin als führend betrachtet werden; denn einerseits sind beide durch nicht seltene Auslassungen verstümmelt, anderseits zeigt namentlich B eine gewisse Neigung zu Erweiterungen. Diesen Tatbestand und das Ergebnis seiner Forschungen und Vorarbeiten hatte S. im Jahre 1922 in dem Einleitungsband (Texts and Studies IX 1) vorgelegt in der Hoffnung, innerhalb eines Jahres den Textband folgen zu lassen. Freilich brachte erst das Jahr 1926 die Einlösung des Versprechens, und selbst mit dem stattlichen Bande und seinem reichen Apparat ist die kritische Arbeit an P. noch nicht zum Abschluß gebracht. Zunächst soll in Bälde, in einem bis zwei Jahren, der erweiterte P., Pseudo-Hieronymus, in einem Ergänzungsbande folgen, und der für uns vielleicht ebenso wichtige Pseudo-Primasius, Cassiodors Bearbeitung, wird uns im Wiener Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum ebenfalls von S. geschenkt werden. Da nach des Herausgebers Feststellungen der Bibeltext dieser Bearbeitung der reine Vulgatatext des Hieronymus ist, wird diese Ausgabe dem Exegeten äußerst erwünscht kommen, da sie uns einen der ältesten oder schlechthin den ältesten Zeugen der Vulgata zugänglich macht. Um so mehr ist daher unser Wunsch verständlich, es möge dem verdienten Gelehrten vergönnt sein, sein Werk durch die Cassiodorausgabe zu krönen.

Wenden wir uns der vorliegenden Pelagiusausgabe zu, so dürfen wir mit Genugtuung feststellen, daß S. uns einen Text bietet, der in der Fassung wie in der Anordnung in jeder Hinsicht musterhaft ist. Nicht allein ist der Druck des schwierigen und umfangreichen Apparats mit äußerster Sorgfalt hergestellt und der Druckfehler sind sehr wenige, auch der Apparat selbst ist mit großem Geschick ausgewählt und ermöglicht den Überblick über die gesamte Überlieferungsgeschichte. Die beiden führenden Hss sind mit einer Gewissenhaftigkeit und einer Treue verwertet, die kaum

zu überbieten sein dürfte. Die Abweichungen und Eigenarten derselben werden nicht nur vollständig verzeichnet, sondern sogar in den Text aufgenommen. Selbst offenkundige Versehen sind kenntlich gemacht. Das mag zu weit gegangen sein, wenn auch in den meisten Fällen das Verfahren des Herausgebers zu rechtfertigen ist. Es hat den Vorteil, daß der Leser sofort auf eine Variante aufmerksam wird und sich auf den Apparat hingewiesen sieht. Die von A und B ausgelassenen Texte sind meist in Klammern aufgenommen, freilich ohne daß S. andeutet, wie er sich im Einzelfall zu der Auslassung stellt. Da indes in andern Fällen Auslassungen nur im Apparat erscheinen, ist wohl durch die Aufnahme der übrigen die Echtheit derselben grundsätzlich anerkannt. Man wird nicht anstehen, diesem Urteil beizutreten. Die Überlieferungsgeschichte des Pelagiuskommentars ist demnach ein neuer Beleg für die anderweitig hundertfach bezeugte Tatsache, daß auch sehr gute Hss von irrtumsfähigen Schreibern angefertigt sind und von dieser Irrtumsfähigkeit reichlich Zeugnis ablegen, daß es deshalb eine bare Unmöglichkeit ist, irgend einer Hs schlechthin zu folgen. Namentlich kann das für Auslassungen nicht genug betont werden, wie ich vor kurzem noch an der gesamten, der griechischen, lateinischen und armenischen Irenäusüberlieferung feststellen mußte. Darum sollte man auch nicht oft mit einer fast ängstlichen Sorge die Gründe zu erforschen suchen, die bei einer Auslassung in Frage kommen können. In ungezählten Fällen ist die einzige Ursache in der Unachtsamkeit des Schreibers zu suchen.

Besondere Aufmerksamkeit erheischte die Behandlung des Schrifttextes. Ist doch gerade bei unsern ältesten lateinischen Kommentaren die Frage, ob Vulgata oder Vetus latina, eine der dringendsten und zugleich schwierigsten. S. gibt uns die Versicherung, daß der von B. gebotene Text von P. vorausgesetzt und erklärt worden ist. Dennoch wird man sich beim Lesen des Kommentars des Zweifels nicht immer ganz entschlagen können, ob der uns so bekannt anmutende Text in der Tat von P. herrührt. Indes ist S. Bewertung durch zahlreiche Beispiele aus der Erklärung als zutreffend zu erweisen. Die Abweichungen von dem Vulgatatext sind in dem trefflichen Index gekennzeichnet, und damit erhält der Leser ein übersichtliches Bild des Tatbestandes. P. verwendet einen Schrifttext, der unserer Vulgata sehr nahe steht. In einigen Fällen fragt man sich sogar, ob die Annäherung nicht noch größer ist, als sie in der Ausgabe zu Tage tritt. S. selbst hat sich diese Frage vorgelegt und gibt zu verstehen, daß er an einigen Stellen die Unsicherheit seiner Entscheidung anerkennt. Doch wird im allgemeinen im Zweifel der von Vulgata abweichende Text den Vorzug verdienen, wenn nicht die Auslegung nach der andern Seite weist. Einige Zahlen mögen die Tatsachen klarer zum Ausdruck bringen. Im Römerbrief sind von 85 Anführungen 9 von Vulgata verschieden; in 1 Kor. 13 von 107; in 2 Kor. 6 von 44; ebenso viele von 40 aus Gal.; hingegen nur 2 aus 42 in Eph.; 1 von 27 aus 1 Tim.; aber 2 von 8 aus Tit. und 4 von 18 aus Phil. Die Verhältnisse sind demnach nicht völlig gleich, was auch nicht zu erwarten war, zumal die Anführungen nicht gleichmäßig sind. Zur Beurteilung ist sodann zu beachten, daß die Abweichungen meist nur auf ein einziges Wort gehen. Doch wie kommt P. zu einem unserer Vulgata so nahestehenden Text? Hatte er einen Paulustext vor sich, der sich in den angegebenen Verhältnissen unserer Vulgata nähert und vor Hieronymus liegt? Scheidet nach diesem Befund Hieronymus als Bearbeiter der Briefe aus, wie man neuerdings wieder ausgesprochen hat? Gewiß dürfte sein, daß der Anteil des Hieronymus an der Neubearbeitung der Briefe wesentlich geringer ist als an den Evangelien, wie es der Sachlage entsprach. Allein die Behauptung, der Paulustext des Pelagiuskommentars sei Praevulgata, ist unerweisbar und scheint mit der Tatsache kaum vereinbar, daß auch der Evangelien-

text des Kommentars nahezu Vulgata ist. Von den 136 Zitaten aus Matth. haben nur etwa 28 eine andere Fassung als Vulgata, etwas stärker ist die Verschiedenheit bei Lukas und Johannes, an 15 von 60. Trotzdem wird man nicht behaupten, die Übereinstimmung zwischen P. und Vulgata beruhe bei den Evangelien auf Zufall oder sei unabhängig von Hieronymus. Die Evangelienverbesserung war schon seit 384 abgeschlossen und der Öffentlichkeit übergeben. Dazu kommt die Tatsache, daß Pelagius nachweisbar Hieronymus und dessen Arbeiten kennt (vgl. 1 Kor. 16, 22 bei P. und Hieron. ep. 26, 4 ad Marcellam). In dem Briefe schreibt Hieronymus: „Maran atha magis Syrum est quam Hebraeum, tametsi ex confinio utrarumque linguarum aliquid et Hebraeum sonet et interpretatur: dominus noster venit." Der ganze Satz ist wörtlich so bei P. zu lesen. Auch andere Hieronymusbriefe sind von P. verwertet, und die Kommentare zu Gal., Eph. und Tit. haben sehr greifbare Spuren in unserer Auslegung zurückgelassen. Auch ist es wohl kein Zufall, wenn P. an den drei von Hieronymus namhaft gemachten Stellen (ep. 27, 3) Röm. 12, 11; 1 Tim. 1, 15; 5, 19 die altlateinische Lesart nicht mehr aufweist, sondern mit Hieronymus übereinstimmt. Darum erachte ich es für wahrscheinlich, daß Pelagius mit Vulgata bekannt ist, und daß der Text von Hieronymus stammt, der schon um 392 von der Revision des gesamten Neuen Testaments spricht. Da Pelagius seinen Kommentar reichlich 10 Jahre später verfaßt hat, ist auch von dieser Seite kein Bedenken gegen einen Einfluß von Vulgata aus zu erheben. Doch bedarf diese Frage noch eindringlicher Untersuchung, da auch das Alte Testament zu berücksichtigen ist. Die Zitate aus demselben sind der Vulgata weniger angenähert als die aus dem Neuen Testament. Indes zeigen auch sie häufig große Ähnlichkeit, namentlich im Pentateuch und in den andern geschichtlichen Büchern. Anderseits weist der von Hieronymus nicht bearbeitete Sirach eine starke Verschiedenheit von unserem Text auf. S.s Ausgabe ist somit für die weitere Forschung die unentbehrliche Grundlage und der sichere Ausgangspunkt geworden.

Die Stellung P.s' zum Hebräerbrief rechtfertigt noch ein Wort über diesen Brief. Der Brief hat in dem Kommentar keine Auslegung gefunden, obwohl er sich im Abendland nach der Mitte des 4. Jahrhunderts seine kanonische Geltung zu gewinnen beginnt und gegen Ende des Jahrhunderts auch in den Kanonsverzeichnissen erscheint. Wenn im Argumentum der Briefe auch Hebr. aufgeführt und als Paulusbrief anerkannt wird, könnte man versucht sein, hier eine spätere Zutat zu erkennen. Allein da in der Auslegung auch Hebr. oft verwertet ist und niemals ein Bedenken gegen den Verfasser ausgesprochen wird, steht für P. die Echtheit des Briefes ohne Zweifel fest, und die Sätze des Argumentum dürfen P. insoweit zugeschrieben werden, als er auch sie aufgenommen haben kann. Es mag aber der Tatsache gedacht sein, daß von den Anführungen aus Hebr. nahezu ein Drittel von Vulgata abweicht.

Die Auslegung des Pauluswortes ist im allgemeinen knapp gehalten, manchmal selbst dürftig zu nennen. Vieles wird nur gestreift. Längere Ausführungen begegnen selten. Doch ist die exegetische Art gesund und nüchtern. Die Darstellung ist einfach und erhebt sich kaum je zu höherem Schwung oder zur Wärme. Pelagius folgt vielfach seinen Vorgängern, die er indes nie mit Namen nennt. Die verschiedenen Auslegungen werden oft nebeneinander gestellt, ohne daß der Verfasser sich für eine entschiede. Griechische Auslegung und den griechischen Text der Heiligen Schrift scheint Pelagius nicht zu kennen. Auch die Textverschiedenheiten werden sehr selten berührt. Einige Male wird auf eine andere lateinische Übertragung hingewiesen, es ist zu Röm. 12, 13, wo zu „necessitatibus", der Vulgatalesart, gesagt wird: „quidam codices habent: memoriis". Ein anderes Mal, zu Kol. 3, 15 „grati estote" wird auf die Lesart „gratia estote"

verwiesen. Zu 2 Thess. 2, 3 „discessio" ist bemerkt, daß „in latinis exemplaribus alibi" der Antichrist „refuga" genannt werde. Noch einige wenige Stellen lassen sich namhaft machen, an denen einer andern Lesart gedacht wird. Einmal ist ein Hinweis auf das Griechische gegeben, 2 Kor. 7, 11 „sollicitudinem, sed defensionem". Dazu die Bemerkung: „quidam dicunt hoc loco ‚sed' praepositionem esse superfluam in latino, apud Graecos vero consequentiam vel structuram esse sermonis". Aber selbst bei so wichtigen Stellen wie 1 Kor. 15, 51, zu der Hieronymus eine ganze Abhandlung geschrieben (ep. 119 ad Minervium et Alexandrum), ist keine Andeutung von einer andern Lesart gemacht. Als exegetische Merkwürdigkeit sei auf die Erklärung von Röm 9, 3 hingewiesen: „optabam anathema esse, optabam aliquando, cum persequerer Christum, non modo optarem." Zu 2 Kor. 12, 7 „ut me colaphizet" wird gesagt: „aut tribulationes suscitando aut dolores: quidam enim dicunt eum frequenti dolore capitis laborasse". Den Galaterbrief läßt P. vollständig von Paulus selbst geschrieben sein (Gal. 6, 11); 2 Thess. 3, 18 „quam ex integro manu propria perscripsit, ut post eam nec sibi nec angelo crederetur". Aus dem Schluß des Philemonbriefes folgert P., daß Paulus „prima vice sit ex urbe dimissus" (Phil. 21). Zur Reise des Apostels nach Spanien ist bemerkt: „utrum in Hispania fuerit incertum habetur" (Röm. 15, 24).

Der Aufenthalt des Apostels in Arabien gibt ihm nach unserer Auslegung die Gelegenheit, sofort zu predigen, was ihm geoffenbart worden. Im gleichen Brief an die Galater (2, 11) wird Petrus „princeps apostolorum" genannt. Lehrreich sind endlich die Versuche, schwierigere Stellen durch Annahme einer Einwendung leichter zu deuten, etwa Röm. 3, 1—4 wird ganz als Einwurf aufgefaßt. Ähnlich ist 9, 16 „non volentis neque currentis" ist „interrogantis potius quam negantis, sive ita non volentis neque currentis tantum, sed et domini adiuvantis". Diese Erklärung hängt freilich schon mit den Lehrmeinungen des Verfassers zusammen. Wir kommen damit zu der theologischen Seite des Kommentars und zu der Frage, was uns die Urform der Auslegung über die Lehre des Pelagius zu sagen hat. Es soll hier auf einige Lehrstücke kurz eingegangen werden.

Der Erklärer scheint sich zu bemühen, ganz in rechtgläubigem Sinne zu sprechen. Die bekannten Irrlehren und ihre Vertreter werden wiederholt genannt und bestimmt und unzweideutig zurückgewiesen. Marcioniten, Novatianer, Manichäer, Arianer, Apollinaristen, Jovinianer, Mazedonianer, Photinus. Mit starker Betonung ist die Notwendigkeit der guten Werke gelehrt und scharf die Lehre von der „sola fides" verworfen (Röm. 3, 28. 1 Kor. 4, 20. Eph. 5, 5. 1 Tim. 2, 15). Doch wird nicht weniger oft die Gerechtigkeit als Geschenk der Güte Gottes anerkannt und deren Unverdienbarkeit gelehrt (Röm. 3, 21 24; 8, 29. Eph. 2, 5 7—9). Ebenso häufig wird indes auch die Freiheit des Menschen betont: „vocatio volentes colligit, non invitos" (Röm. 8, 30), „praescientia Dei non praeiudicat peccatori, si converti voluerit" (Röm. 9, 12 16). „Voluntate Dei vocatur quisque ad fidem, sed sua sponte et suo arbitrio creditur" (1 Kor. 1, 1). „Hinc probatur Deum nemini ad credendum vim inferre nec tollere arbitrii libertatem" (1 Tim. 2, 4). „Uni cuique manet libertas et funiculis peccatorum suorum unusquisque constringitur" (Tit. 3, 11).

Wie sich aber Pelagius das Zusammenwirken von Gnade und Freiheit denkt, wie er das Einwirken Gottes auf den Menschen versteht, lassen einige Äußerungen im Philipper- und Kolosserbrief erkennen. Zu dem Text Phil. 2, 13 „Deus est enim qui operatur in vobis velle et perficere", folgt die Erklärung: „Velle operatur suadendo et praemia promittendo, perficere operatur dicendo: qui perseveraverit usque in finem, hic salvus erit, ceterum si perficere non est nostrum omnino, nec velle, quia utrumque eadem hoc loco definitione tenetur." Bei der Deutung von Kol. 1, 10 „fructificantes et crescentes in Dei scientia: hoc est, ut in opere bono cum scientia Dei

fructificet, simul exposuit qu[ar]e frequenter obscure dicebat: hoc est, quo modo Deus det velle et adiuvet vel confirmet, docendo scilicet sapientiam [et] intellectus gratiam tribuendo, non libertatem arbitrii auferendo, sicut in praesenti orat ut impleantur agnitione voluntatis eius in omni sapientia et intellectu spiritali, quo possint digne Deo per omnia ambulare." Diese Aussprüche lassen uns einen Einblick in die Auffassung des Auslegers tun. Sie sind ein Beweis, daß Pelagius in der Tat von einer unmittelbaren Anregung und Bewegung des Willens durch eine wahrhaft innere Gnade nichts weiß und nichts wissen will. So wenig anfechtbar darum auch seine Lehre von der Freiheit des menschlichen Willens scheinen mag, sie ist bei Pelagius in einem andern als dem katholischen Sinne verstanden. Augustinus hat mit klarem Blick die Lehre durchschaut und Pelagius kein Unrecht getan, da er ihn der Irrlehre zieh. Auch nach einer andern Seite hin wird Pelagius der kirchlichen Lehre kaum gerecht. Er spricht wohl auch von der Erneuerung des Menschen durch die Taufe. „Nos Spiritus Sanctus per baptismum renovavit" (Tit. 3, 5). Wenn im Brief an die Römer die Adoptio und das Zeugnis derselben durch den Heiligen Geist ausgesprochen ist, so wissen wir noch nicht, wie Pelagius über die Adoptio denkt. Vom Geiste sagt er: „tantam arram accipere non poterant nisi filii" (Röm. 8, 16). Zu 5, 5: „non solum nobis per filii sui mortem peccata dimisit, sed et Spiritum Sanctum nobis dedit, qui iam ostendat gloriam futurorum." 2 Kor. 5, 17: „si quis credit in Christo, nova est creatura, intellegens vetera suo tempore fuisse dispuncta et amodo novo more vivendum." Die Parallelstelle Gal. 6, 15 wird erklärt: „hoc tempore solum hoc prodest, si quis renatus in Christo nova conversatione utatur." In der Deutung des Eingangs zum Epheserbrief ist wiederholt von der Heiligung durch die Taufe die Rede und die Versöhnung wird Gnade genannt, die uns ohne unser Verdienst zuteil geworden, für die wir dankbar sein müssen. Wir können Kinder Gottes werden durch den Glauben. Durch die Erlösungsgnade „gratos nos fecit sibi in Christo". Gott hat uns nicht allein erlöst, sondern „peccata remittens sine nostro labore iustos nos fecit". Mehr noch: „(gratia) plus quam abundavit, ut non solum a morte redemptis gratis peccata dimitteret, sed etiam tantam nobis sapientiam donaret, ut voluntatis eius occulta mysteria nosceremus" (Eph. 1, 5 9). Im folgenden wird (1, 14) das Wort vom Heiligen Geist, dem „pignus hereditatis nostrae" gedeutet auf die Signa (cuius signa arra sunt hereditatis futurae, si ergo mortuos suscitare arra est, quanta erit ipsa possessio". Aus dem Wechsel von „pignus" und „arra" in Text und Erklärung könnte man versucht sein, „arra" in den Text aufzunehmen, wenn nicht gleich darauf auch „pignus" in der Erklärung folgte. Doch wird aus dem Wechsel wohl auf einen verschiedenartigen Schrifttext zu schließen sein. Indes ist „arra" nur durch Vigilius von Tapsus zu belegen. Hieronymus sagt in seinem Kommentar zur Stelle, „pignus" werde besser durch „arrhabo" ersetzt). In ähnlichem Sinn wird auch anderswo so starkes Gewicht auf die Erkenntnis des künftigen Heiles gelegt, daß man versucht ist, zu glauben, Pelagius sehe die Verwirklichung der Kindschaft Gottes neben der Erfüllung der Gebote in der jenseitigen Verherrlichung, ohne daß in dem Gerechtfertigten schon hier eine innere Umwandlung und Erhebung anzunehmen ist. Jedenfalls werden in dem Kommentar wiederholt die Gaben des Heiligen Geistes als Gnaden- und Wundergaben aufgefaßt, ohne daß eine Andeutung von einer innerlich erhebenden Gnade gemacht würde. Aus der ganzen Auslegung läßt sich keine Stelle anführen, die mit Gewißheit für diese innere Erhebung Zeugnis ablegt. Bei den kurzen Darlegungen ist es freilich oft schwierig, den Sinn der Erklärung eindeutig zu erfassen. Dazu mögen noch folgende Texte verglichen werden: Eph. 2, 7 „vere abundans gratia, quae non solum peccata donavit, sed etiam cum Christo resuscitatos in dextera Dei in caelestibus collocavit". Oder Röm. 5, 11: „non solum nobis vita donabitur

sempiterna, sed etiam quaedam similitudo promittitur divinae gloriae, sicut dicit apostolus Iohannes: nondum apparuit quid erimus; scimus quoniam, cum apparuerit, similes ei erimus." Eph. 5, 1: „estote ergo imitatores Dei sicut filii carissimi", „imitatione enim, non natura filii Dei sumus, sicut ait salvator: ut sitis filii patris vestri qui in caelis est."

Mit der Lehre über die Rechtfertigung hängt die über die Sünde aufs innigste zusammen. Wir wissen, daß auch die Zeitgenossen des Pelagius diesen Zusammenhang betont haben. Auch in dieser Hinsicht ist es nicht leicht, sich ein klares Bild der im Kommentar niedergelegten Anschauungen zu machen. Doch unterliegt es keinem Zweifel, daß Pelagius in der Tat unkirchliche Lehren vorträgt.

Wie seine Äußerungen über die ursprüngliche Gerechtigkeit, in der wir erschaffen worden, zu verstehen sind, wird sich kaum ermitteln lassen. Bei der Deutung von Röm. 3, 24 „redemptionem" betont Pelagius: „simul illud notandum, quia redemit nos, non emit, quia ante per naturam ipsius fueramus, licet simus nostris ab eo alienati delictis." Die Worte scheinen doch zu besagen, daß wir erst durch die persönliche Schuld Gott entfremdet wurden. Eph. 2, 3 „eramus natura filii irae" ist in ganz ähnlicher Weise erklärt: „ita nos paternae traditionis consuetudo possederat, ut omnes ad damnationem nasci videremur". Weniger deutlich ist Phil. 2, 15 „sicut filii Dei immaculati", wozu Pelagius schreibt: „sicut vos Deus fecit, considerate cuius filii sitis, qui cum in omnibus purus ac sanctus sit, filios non potest habere degeneres." Dieses Wort kann ohne Bedenken auf die durch die Taufe erlangte Heiligung bezogen werden, allein bei der anderweitig feststehenden Lehre des Pelagius muß es dahingestellt bleiben, was er sagen wollte. Über eins kann kein Zweifel bestehen: Pelagius leugnet mit klaren Worten die allgemeine Sündhaftigkeit.

Ungewiß ist der Sinn von Röm. 2, 14 „naturaliter quae legis sunt faciunt" mit der Deutung: „sive de his dicit qui naturaliter iusti fuerant ante legem". Dagegen wird 3, 4 „omnis homo mendax" ausdrücklich eingeschränkt: „hic ‚omnes' pro maxima parte dicit, sicut omnes sua quaerunt". Ausführlich ist dieselbe Anschauung bei der Auslegung des 5. Kapitels dargelegt. 5, 11 „per quem nunc reconciliationem accepimus, hinc ostendere vult propterea Christum passum, ut qui sequentes Adam discesseramus a Deo, per Christum reconciliaremur Deo. 12 ‚propterea sicut per unum hominem in hunc mundum peccatum introiit et per peccatum mors', exemplo vel forma, quo modo cum non esset peccatum, per Adam advenit, ita etiam, cum paene apud nullum iustitia remansisset, per Christum est revocata ... et ita in omnes homines [mors] pertransiit, in quo omnes peccaverunt, dum ita peccant et similiter moriuntur: non enim in Abraham et Isaac et Iacob pertransiit ... hic autem ideo dicit omnes mortuos quia in multitudine peccatorum non excipiuntur pauci iusti, sicut ibi: ‚non est qui faciat bonum, non est usque ad unum.'" Ähnlich hatte Pelagius schon vorher den Ps. 13, 1 gedeutet (Röm. 3, 10) „quod testimonium in adventu Christi praecipue ostendit impletum, quo tempore nullus, puto, cum pateretur, iustus inventus est".

Ist mit diesen Äußerungen die Tatsache einer nicht auf persönlicher Schuld beruhenden Erbsünde geleugnet, so wird auch die Annahme einer solchen ausdrücklich bekämpft. Allerdings geht Pelagius hier vorsichtig zu Werke und legt seine Einwände andern, die nicht näher bezeichnet werden, in den Mund. Die nächste Erklärung von 5, 15 „si unius delicto multi mortui sunt" klingt unverfänglich, „plus praevaluit iustitia in vivificando quam peccatum in occidendo, quia Adam tantum se et suos posteros interfecit, Christus autem et qui erant tunc in corpore et posteros liberavit." Dann fährt Pelagius fort: „hi autem qui contra traducem peccati sunt, ita illam impugnare nituntur: ‚si Adae', inquiunt, ‚peccatum etiam non peccantibus nocuit, ergo et Christi iustitia etiam non credentibus prodest;

quia similiter, immo et magis dicit per unum salvari quam per unum ante perierant'. deinde aiunt: ‚si baptismum mundat antiquum illud delictum, qui de duobus baptizatis nati fuerint debent hoc carere peccato: non enim potuerunt ad filios transmittere quod ipsi minime habuerunt. illud quoque accidit quia, si anima non est ex traduce, sed sola caro, ipsa tantum habet traducem peccati et ipsa sola poenam meretur'. iniustum esse dicentes ut hodie nata anima, non ex massa Adae, tam antiquum peccatum portet alienum, dicunt etiam nulla ratione concedi ut Deus, qui propria homini peccata remittit, imputet aliena.' Eine Lösung der Fragen und Bedenken ist nicht versucht und auch wohl nicht beabsichtigt. Die Schwierigkeiten sollen mit ihrem ganzen Gewichte den Leser drücken. Daß es Pelagius mit diesen Bedenken ernst ist und daß sie seine eigene Meinung bieten, ist auch aus den weiteren Äußerungen ersichtlich. Denn im folgenden ist von neuem betont, daß Adam „solam formam fecit delicti, Christus vero et gratis peccata remisit et iustitiae dedit exemplum". Und später: „sicut exemplo inoboedientiae Adae peccaverunt multi, ita et Christi oboedientia iustificantur multi" (5, 12 14).

Aus diesen Sätzen ergibt sich, daß diese Fragen damals schon zur Erörterung standen, sie lassen uns das Bild der Irrlehre so erkennen, wie es Augustinus zeichnet. Der Bischof von Hippo hat seinen Gegner richtig verstanden. Von der Lehre über die Erbsünde aus wird dann auch die ganze Auffassung des Pelagius zu würdigen sein. Eine Auffassung, die in der Tat dem Erlösungswerk Christi nicht mehr völlig gerecht wird und die Lehre des hl. Paulus nicht in ihrer ganzen Tiefe und Größe versteht. Ohne Zweifel wird die Veröffentlichung des Ps.-Hieronymus und die Bearbeitung Cassiodors noch neues Licht in manche Dunkelheit bringen und zeigen, wie einerseits die Schüler das Werk und die Lehre ihres Meisters verstanden und weitergeführt, wie auf der andern Seite kirchlich denkende Männer wie Cassiodor die Worte des Pelagius aufgefaßt haben. Eine Vergleichung der verschiedenen Texte dürfte sehr lehrreich werden, und vielleicht erst dann werden wir zu einem abschließenden Urteil über Pelagius kommen. Auch aus diesem Grunde ist der Wunsch, daß es S. beschieden sein möge, sein großes Werk bald zu vollenden, nur zu verständlich.

Einer Reihe von Äußerungen, auf die Pelagius Gewicht zu legen scheint, sei zum Schluß noch gedacht. Es ist der wiederholt betonte Hinweis auf die Pflicht oder das Recht der Laien zu mahnen und belehren. 1 Thess. 4, 18 „notandum quia hoc laicis praecepit, ut alterutrum se doctrinis suis instituant". Fast mit denselben Worten etwas später zu 5, 11. Noch schärfer und offenbar mit bestimmter Betonung Kol. 3, 16 „et hic ostenditur verbum Christi non sufficienter, sed abundanter etiam laicos habere debere et docere se invicem et monere in omni sapientia, ut sapienter et rationabiliter proferatur". Und anderswo. Doch sind die Sätze wohl nicht als Auflehnung gegen die kirchliche Obrigkeit an sich zu denken, da Pelagius die Amtsgewalt des Priestertums wiederholt ausdrücklich anerkennt und auf die Pflichten der Gläubigen ihnen gegenüber hinweist. Etwa Röm. 13, 4 „sacerdotes gladium spiritalem portant". Selbst 13, 6 wird von den „tributa sacerdotum" gedeutet, die Gott ihnen zugewiesen hat. Dennoch wird in den vorher angezogenen Äußerungen ein gewisses Recht der Laien in Anspruch genommen. Ob das im Zusammenhang mit den beginnenden Kämpfen steht?

Vorstehende Ausführungen mögen genügen, um auf die Bedeutung des Pelagiuskommentars hinzuweisen. Mit dem warmen Dank und der aufrichtigen Anerkennung der getanen Arbeit verbindet sich unser Wunsch, daß S. bald sein Werk zur Vollendung bringe und daß dann in nicht zu ferner Zukunft ein anderer lateinischer Pauluskommentar, der um 20 bis 30 Jahre ältere Ambrosiaster, der wissenschaftlichen Welt in seiner Urgestalt zurückgegeben werde, als würdiges Gegenstück zu der Ausgabe, die uns S. geschenkt hat.

A. Merk S. J.

Geiselmann, Josef, Die Eucharistielehre der Vorscholastik. (Forschungen zur christlichen Literatur- und Dogmengeschichte XV, 1—3.) Paderborn 1926, Schöningh. *M* 24.—

Der Verfasser untersucht die Eucharistielehre des Frühmittelalters ungefähr bis zum Anfang des 12. Jahrhunderts. Zunächst zeigt er die Grundlagen, auf denen diese Jahrhunderte weiterbauten; es sind, der Hauptsache nach, „der ambrosianische Metabolismus" und der dynamisch-symbolisch gerichtete Augustinismus.

Dann analysiert der Verfasser die Werke aller Schriftsteller, die bis zur Wende des 12. Jahrhunderts ex professo oder gelegentlich über die Eucharistie geschrieben haben, versucht sie in eine der beiden Richtungen einzureihen und den Fortschritt festzustellen, den sie vielleicht gebracht haben. Ungefähr bis zum hl. Paschasius Radbertus wird ohne selbständige Verarbeitung nur das Traditionsgut weitergegeben. Erst der Abendmahlsstreit zwischen Radbertus und Ratramnus, den der Verfasser eingehend behandelt, bringt einen Fortschritt; besonders die Frage über die reale Gegenwart Christi, über die Beziehung des eucharistischen Leibes zum historischen wird in dieser Zeit erörtert. Die Frage, wie der Leib Christi gegenwärtig wird, ob durch Transsubstantiation oder anderswie, wird noch nicht ausführlich behandelt; sie bildet den Gegenstand des zweiten Abendmahlsstreites, den Berengar von Tours veranlaßte. Seit dieser Zeit ist der Vergegenwärtigungsvorgang in den Mittelpunkt der Eucharistielehre gerückt.

Die Hauptarbeit, die während dieser ganzen Zeit geleistet wurde, besteht nach der Ansicht des Verfassers darin, daß das einfache Nebeneinander des Ambrosianismus und Augustinismus aufhört, und daß eine ausgleichende Annäherung der beiden einander zum Teil widersprechenden Anschauungen zustande kommt. Keine wird ganz übernommen, keine ganz abgelehnt.

Der Verfasser hat mit viel Gelehrsamkeit und Fleiß diese Untersuchung geführt und in sehr vielen Punkten endgültige Resultate erreicht; natürlich wird er in andern auf Widerspruch stoßen.

Mir scheint z. B. seine Darstellung der Lehre Ratramnus' von Corvey diesem Theologen nicht gerecht zu werden. Er macht ihn zu einem einseitigen und extremen Anhänger des Augustinischen Spiritualismus, zu einem Vorgänger Berengars. Diese Ansicht will mir zu schroff scheinen. Ratramnus will gegen Radbert die „figura", das Geheimnis, die symbolische Funktion des Sakramentes retten; er kämpft gegen einen Realismus, den er für übertrieben, für symbol-zerstörend hält. Deshalb trägt er alles zusammen, was zeigen kann, daß auch nach der Konsekration noch eine figura, noch ein Symbol da ist. Daß der Leib Christi auch irgendwie wirklich gegenwärtig ist, ist ihm so selbstverständlich, daß er es nicht einmal sagt. Gewiß, er drückt sich zweideutig aus, und manche seiner Formulierungen, logisch zu Ende gedacht, mögen zu Berengar führen. Er hat aber von seinem Meister Augustin gelernt, in einer Polemik immer nur die e i n e Seite einer Frage zu sehen und zu behandeln und alles andere beiseite zu lassen. Darum teilt er auch das Schicksal seines großen Lehrers, daß er oft mißverstanden wird und beide Parteien sich auf ihn berufen.

Sehr gut ist von dem Verfasser die Lehre des Paschasius Radbertus dargestellt; nur daß sich bei ihm keine Verwandlung, sondern nur eine Koexistenz von Brot und Sakrament finde (161 168), scheint mir nicht bewiesen. Überhaupt ist mir in dem Buch eine gewisse Tendenz aufgefallen, diese Verwandlungslehre möglichst spät anzusetzen; nach ihm hat kaum einer dieser frühmittelalterlichen Theologen bis zu Berengar klar und eindeutig von ihr gesprochen; nicht nur die spätere Formulierung, auch die Sache selbst ist ihnen unbekannt.

Zeugnisse, die deutlich von einer commutatio, einer conversio sprechen, werden, wie mir scheint, unterschätzt und zu flüchtig behandelt.

Die Wandlungslehre ist z. B. klar in dem Wunder ausgedrückt, das dem hl. Gregor dem Großen von seinem Biographen Johannes Diaconus c. 872 zugeschrieben wird, und das auch Paschasius Radbertus neben andern zitiert. Gewiß, in der ursprünglichen Fassung der älteren Biographie, die Paulus Diakonus geschrieben hat, ist es nicht enthalten; es ist da vermutlich von einem Angelsachsen eingeschoben worden. Diese Interpolation „drückt", wie Geiselmann richtig sagt, „den Wandlungsgedanken, wenn nicht gar den Transsubstantiationsgedanken, klar aus". „Conditor noster ... ea potestate, qua cuncta fecit ex nihilo, ... panem et vinum aqua mixtum, manente propria specie, in carnem et sanguinem suum ad catholicam precem ob reparationem nostram Spiritus sui sanctificatione convertit" (ML 75, 53). Aber, fährt der Verfasser fort, „diese Ausgabe fußt auf französischen Handschriften des 12. Jahrhunderts.... So gibt uns diese Stelle nur die eucharistische Anschauung des 11.—12. Jahrhunderts in Frankreich" (85). Doch schon Gezo von Tortona (c. 950; ML 137, 395) und die Synode von Arras (1025; Hartzheim, Conc. german. III 76) haben genau denselben Text.

Auch in andern Wandlungswundern dieser Zeit ist von transformatio, commutatio die Rede. Also muß die Wandlungslehre im 10. Jahrhundert, mindestens in Frankreich und England, bekannt gewesen und gelehrt worden sein.

Der entgegengesetzten Ansicht des Verfassers machen drei Schriften große Schwierigkeiten:

das dem Haymo von Halberstadt († 853) zugeschriebene Fragment „de corpore et sanguine Domini" (ML 118, 815);

der Brief Rathers von Verona († 974) an Patrick (ML 136, 643);

die dem Alkuin († 804) zugeschriebene „Confessio fidei" pars IV „de corpore et sanguine Domini" (ML 101, 1086).

In diesen Schriften ist u. a. die Transsubstantiationslehre klar zum Ausdruck gebracht. In einem eigenen Werke[1] sucht der Verfasser aus inneren Kriterien nachzuweisen, daß diese drei Werke dem 11. Jahrhundert angehören. Seine Gründe sind zum Teil sehr beachtenswert, aber doch wohl nicht (wenigstens nicht für Haymo und Rather) so zwingend, wie er meint. Eine seiner Voraussetzungen, die immer wiederkehrt: ihre Eucharistielehre „geht durch die Darlegung der Verwandlung als Transsubstantiation über den Rahmen der metabolischen Theologie des 9. bzw. 10. Jahrhunderts hinaus", scheint mir unbewiesen. P. Browe S. J.

Przywara, Erich, S. J., Religionsphilosophie katholischer Theologie (104 S.). *M* 4.25. — Brunner, Emil, Religionsphilosophie evangelischer Theologie (99 S.). *M* 4.10. — (Handbuch der Philosophie, hrsg. von A. Baeumler und M. Schröter, 3. und 10. Lieferung). München und Berlin 1926, Oldenbourg.

„Religionsphilosophie ist die wissenschaftliche Reflexion über das tatsächlich vorliegende, aber als solches noch nicht reflektierte, mithin ‚naive' Einheitsverhältnis von Religiosität und Metaphysik" (26). Von dieser Definition ausgehend, behandelt Przywara im Hauptteil seiner Schrift (21 bis 65) die wichtigsten und zugleich die aktuellsten Wahrheiten und Fragen der Religion: Gottesbegriff und -beweis, Leib und Geist, Individuum und Gemeinschaft, Natur und Übernatur, Gnade und Freiheit, Menschwerdung und Trinität, Mystik, Liturgie, Kulturarbeit usw. Man merkt den Schriftsteller, der die ganze Breite der religiösen Auffassungen kennt und überall die inneren Beziehungen herauszulesen versteht. Er kommt mit einem einzigen Prinzip aus, dem Grundverhältnis von Schöpfer und Geschöpf,

[1] Studien zu frühmittelalterlichen Abendmahlsschriften. Paderborn 1926, Schöningh. *M* 5.60. Vorher in der ThQschr 1924 und 1925 erschienen.

ausgedrückt durch die Formel: Analogia entis, und entwickelt daraus die gesamte katholische Religionsphilosophie. Dabei vermeidet er einen falschen Apriorismus, indem er sagt: „Es ist nicht möglich, von einem sogenannten ‚ersten Prinzip' aus alle Inhalte der Religion zu erschließen. Es ist nur möglich, die gegebenen Inhalte als durch eine einzige Struktur durchwirkt zu verstehen" (61/62). So verfolgt er katholische Auffassung, und im Zusammenhang damit anders gerichtete, bis auf ihre letzten Konsequenzen, und weist von diesen nach, daß sie, falls vollständig durchgedacht, schon das Grundverhältnis: Gott-Geschöpf auflösen. Doch hätte er besser die Abhängigkeit von dieser Bedingung etwas mehr hervorgehoben. Sonst wäre ja die Analogia entis ausschließlich katholisches Sondergut, während alle andern „Identität-Widerspruch" oder offenen Pantheismus lehren. — So wichtig ferner die Analogia entis ist, vorteilhafter wäre es gewesen, sich nicht auf diese abstrakteste Formel zu beschränken, wie es auch die Metaphysik nicht tut. Denn daraus ergibt sich als unausbleibliche, aber für das Lesen wenig erquickliche Folgerung, daß die gleichen Grundschemata immer wiederkehren. Überhaupt ist es gerade in diesem Teil die Form, die am meisten eine Kritik herausfordert. Der Verfasser legt der Einfachheit und Klarheit des Stils zu wenig Bedeutung bei. Allein die vielen Anführungszeichen beweisen, daß seine unzähligen sprachlichen Neubildungen nur mühsam, Wort für Wort, aufgefaßt werden dürfen. Durch eine einfache Sprache würde er, bei seinem großen Ansehen, viele neue Leser gewinnen, und denen, die er hat, nicht nur Genuß an weiten Überblicken und scharfen Distinktionen, sondern auch größere Wissensbereicherung bieten. — Inhaltlich ist der Satz zu beanstanden: „... die Dreifaltigkeitslehre hat nichts zu tun mit einem zahlenhaften ‚drei' und ‚eins'; denn schon im Aussprechen von ‚drei' wird irgendwie impliziert, daß Gott sozusagen ‚dreimal' wäre, was seiner Einzigkeit widerspricht" (51). P. betont auch sonst den „Deus incognitus" etwas zu scharf. Wenigstens müßte er klarer scheiden, daß nur die „perfectiones mixtae" (Ausdehnung, sinnliche Erkenntnis) sich bloß „eminenter" in Gott finden, dagegen die „perfectiones purae" oder „simplices" (Geistigkeit, Denken) dem Inhalt nach „formaliter", nur der (unbegrenzten) Art nach „eminenter".

Auf den systematischen Hauptteil folgen „Die geschichtlichen Richtungen katholischer Religionsbegründung". Hier offenbart der Verfasser seine Fähigkeit, Idee und Leben und die lebendigen Ideen unter sich zu verbinden. Sechs Richtungen stellt er nebeneinander. Augustin und die griechischen Väter betonen (in der Analogia entis) stärker die Gottesnähe des Geschöpfes, Thomas und mit ihm der Skotismus, Molinismus und die moderne historisch-psychologische Philosophie, denen P. in Newman einen Kristallisationspunkt gibt, mehr die Gottesferne und das Eigensein des Menschen. Dabei deckt P., meist recht glücklich, die Beziehungen der Wissenschaft zur Frömmigkeit auf, zur benediktinischen, orientalischen, dominikanischen, franziskanischen, ignatianischen.

Diesen Hauptteilen hat P. eine „Allgemeine Problematik des Religiösen" vorausgeschickt. Hier ist Religionsphilosophie noch Problem und nur in den allgemeinen Begriff zu fassen: Reflexion über die Einstellung des Menschen zu Gott. P. unterscheidet drei religiöse Grundtypen: „dogmenlose und amoralische Religiosität reinen ‚Zustandes', dogmatische Religiosität der ‚Gegenstände' und ethische Religiosität des ‚Sollens', ästhetische, intellektualistische und voluntaristische Religiosität" (6). Durch Unterteilung nach größerer Reinheit des Typs oder Mischung mit einem der beiden andern werden es neun. Ihre Verwirklichung findet P. in den verschiedensten Philosophemen. Ein „inneres Strukturgesetz" der „Oszillation" (9) ergibt sich jedoch kaum daraus, daß im Lauf der Zeit alle möglichen Typen und Untertypen vorkommen und wiederkommen. Zwölf neue Untertypen werden gewonnen durch Hinzunahme der Probleme: Leib-Geist und Individuum-

Gemeinschaft. Schließlich geht durch alle diese Typen nochmals ein Riß durch die Frage nach dem Zustandekommen des Verhältnisses: Geschöpf-Schöpfer. Alle Schattierungen sind möglich zwischen den beiden Extremen: absoluter Rationalismus und absoluter Supranaturalismus. Das Ergebnis ist, daß die voluntaristische Religiosität nur eine verdeckte Versöhnung der Gegensätze: ästhetische und intellektuelle Religiosität sei, und der absolute Supranaturalismus nur schlecht verhüllter Rationalismus. Die Zahlenkonstruktion hat etwas Gekünsteltes an sich und vom Ergebnis will nur der eine Grundgedanke recht einleuchten: Analogia entis, nicht Widerspruch-Identitätseinheit, ist der richtige Ausdruck für das Verhältnis des Schöpfers zum Geschöpf.

Diese Widerspruch-Identitätseinheit wird aber tatsächlich behauptet von dem Vertreter der protestantischen Religionsphilosophie in unserm Handbuch. Brunners Definition der Religionsphilosophie und damit der ganze Aufbau seiner Schrift sind von der P.s vollständig verschieden. Er sagt: „Eine protestantische Religionsphilosophie hat nicht die Aufgabe, ... ein ‚System' zu entwickeln. Sie hat nichts zu tun, als über den christlichen Sinn der auch außerhalb des Christentums gebräuchlichen Worte Offenbarung und Glaube so Auskunft zu geben, daß sie erstens von jedem andern Sprachgebrauch deutlich unterschieden sind; und zweitens so, daß die Offenbarung so, wie sie im Glauben erfaßt wird, als Antwort auf die Lebensfrage des Menschen, wie sie sich in seinem geistigen Suchen und in seiner Religion ausspricht, deutlich wird" (93). Dementsprechend macht er den Begriff der Offenbarung klar, indem er ihn in Beziehung setzt zur Vernunft, zum religiösen Erlebnis, zur Religionsgeschichte und zur Bibel. Trotzdem ist nicht nur sein erster Ausgangspunkt der gleiche wie der P.s: Reflexion über das Verhältnis Schöpfer-Geschöpf, auch sein ganzes Vorgehen ist konsequent, nachdem die Hauptantwort lautet: Widerspruch-Identität. Denn wenn der Glaube nicht über der Vernunft ist, sondern gegen sie und nur in einer für uns völlig unfaßbaren Weise eins mit ihr, dann ist es zwecklos, in der Glaubenslehre einen vernünftigen Sinnzusammenhang zu suchen, wie P. es tut. Es kann sich nur darum handeln, die Paradoxie, den Widersinn des Glaubens aufzuzeigen. Die inhaltliche Angelegenheit wird zu einer bloß formalen. Nur der äußere Umstand, daß der Paradoxie des Glaubens von vier Seiten her Auflösung droht, macht ihre Sicherung nach diesen Seiten hin notwendig.

Offenbarung und Vernunft. „Gegenstand des Glaubens ist das für die Vernunft Absurde, das Paradoxe, und an allen echten Glaubensaussagen haftet als ihr Kennzeichen das Merkmal logischer Unmöglichkeit: der Widerspruch" (25). Daher hat die Offenbarung innerhalb der Vernunft keinen Platz, wohl aber die Vernunft innerhalb der Offenbarung. Die Metaphysik führt nicht zum absoluten Schöpfer, das Gewissen nicht zum absoluten Gesetzgeber, wir können nur durch persönliche Offenbarung Gott erkennen und diese „können wir weder erfahren noch verstehen, sondern — eben nur glauben" (38). Die „Vernunftemanzipation", die selbst den persönlichen Gott finden will, in welchem System es sein mag, ist nur „eine tragische, oder vom Glauben aus beurteilt, eine sündige Notwendigkeit", eine „Emanzipation von Gott" (39). Das Problem der Gotteserkenntnis wird also gelöst durch die Offenbarung, das der Ethik durch die „sola gratia" (46). Das Römerwort, daß die Heiden Gott, und natürlich den wahren, persönlichen Gott, erkennen konnten, wird ebenso unberücksichtigt gelassen, wie die Unmöglichkeit, daß das natürliche und das übernatürliche Gotteswort einander widersprechen.

Offenbarung und religiöses Erlebnis. Der Glaube ist die paradoxe Einheit der unvereinbaren Gegensätze von objektiver (kultischer und ethischer) und subjektiver (mystischer) Religion. Er verwirft beides und setzt an die Stelle jeden menschlichen Tuns das bloße Gottestun der

Offenbarung. Das Menschentun läßt er bloß als Gottessehnsucht bestehen. So ist das Christentum ein Nebeneinander von völliger Verzweiflung am Menschlichen und unerschüttertem Festhalten an Gott. Konsequent müßte allerdings auch die Gottessehnsucht verworfen werden.

Offenbarung und Religionsgeschichte. Einleitend kommt hier B. kurz auf das katholische Traditionsprinzip: Nach katholischer Auffassung sei Tradition gleich kontinuierlicher Offenbarung, die lehramtliche Schrifterklärung sei dem Schriftwort übergeordnet. Einer katholischen Dogmatik ist das sicher nicht entnommen. Der Hauptinhalt ist aber auch hier konsequente Skepsis: „Der Begriff der Weltgeschichte als Einheit ist ein Bastard aus christlichem Glauben und Rationalismus" (63); „... im Christus ist der Sinn und der Unsinn der Geschichte ... sichtbar" (64). Dagegen kann man ihm nur beistimmen, wenn er sich gegen jene Art der Religionswissenschaft wendet, der christliche Religion nur eine von vielen Offenbarungen ist, und die daher Christus einen Platz anweist in einer Reihe mit Buddha, Zarathustra, Plotin usw. — Schließlich ist B. geschichtliches Werden nur wertvoll als „Erwachen ‚des Menschen' zu seiner Erlösungsbedürftigkeit und zur Einsicht darein, daß niemals die Erlösung innerhalb der Geschichte liegen könne" (75).

Offenbarung und Bibel. „Für die Orthodoxie ist das Bibelbuch an sich die göttliche Offenbarungswahrheit. Es ist also Offenbarungsding. Für den unverfälschten christlichen Glauben ist die Schrift Offenbarung nur im Zusammenhang mit dem gegenwärtigen Gottesgeist" (77). Noch klarer tritt die Paradoxie anderswo hervor: „das Wort Gottes in der Schrift identisch mit dem Wort Gottes in der Seele" (9) ist zugleich „autoritative Gegebenheit" und „evidente Erkenntnis" (10). Daß die Bibel „voller Irrtümer, Widersprüche, irriger Anschauungen ..." ist, „überwachsen mit Legende, auch im Neuen Testament", stört ihre Glaubensautorität nicht (79). — Auf der andern Seite hebt B. manches sehr gut hervor; so zersetzender Bibelkritik gegenüber die Einheitlichkeit der Schriften des Alten und Neuen Testamentes mit Christus als dem gemeinsamen Ziel- und Mittelpunkt, die notwendige Vereinigung von Menschlichem und Übermenschlichem im Bilde Jesu, die Unerklärbarkeit des Neuen Testamentes aus der hellenistischen und spätjüdisch-gnostischen Religionswelt.

Anzuerkennen ist also der Mut, mit dem B. das Paktieren mit jeder Art von modernen Einflüssen zurückweist, die die Torheit des Kreuzes aufheben und den Menschen, nicht Gott, zum Maß der Religion machen wollen. Trotzdem ist das Gesamtergebnis für seine christliche Überzeugung erschreckend. Nachdem er die Vernunfterkenntnis verworfen oder genauer, den Leser gezwungen hat, die klarsten logischen Widersprüche anzunehmen, spricht er sich selbst das Urteil. Denn er kann für seine Meinung weder das Zeugnis der Vernunft, noch das „testimonium Spiritus Sancti" geltend machen. Das Geisteszeugnis ist nach ihm selbst nur dem Schriftwort gegeben, nicht dem Menschenwort, und zwar nur im Augenblick der aktuellen Gottesoffenbarung.

Mißlich ist für das Handbuch, daß nicht die, sondern nur eine protestantische Religionsphilosophie dargestellt wird.

E. Raitz v. Frentz S. J.

Grabmann, Martin, Die Kulturphilosophie des hl. Thomas von Aquin. 8° (217 S.) Augsburg 1925, Filser. *M* 4.50.

Ziel und Inhalt des Buches ist, die Auffassungen des hl. Thomas von den religiösen, ethischen, sozialen, von den Kulturwerten der Wissenschaft zu einer einheitlichen Gesamtdarstellung zu bringen.

Nach Gr. ist die Kulturphilosophie des hl. Thomas die Ableitung, Begründung und Beurteilung der Kulturwerte und Kulturgüter aus den metaphysischen und theologischen Prinzipien und Maßstäben seines Systems. Er entnimmt die Einteilung der Kulturwerte H. Rickert, betont aber so-

gleich, daß Thomas in manchen Einzelpunkten, vor allem in der Begründung der Werte nicht unerheblich von Rickert abweicht. Bei Thomas sind alle Kulturwerte letztlich „ontisch" begründet, weil eben alles, was einen positiven Inhalt und Wert in sich hat und besagt, nach ihm die letzte Wurzel hierfür, soweit sie in ihm liegt, in dem letzten Kern seines Selbst, d. i. in seinem „Sein" besitzen muß.

Der eingehenderen Behandlung der verschiedenen oben genannten Wertgruppen, schickt Gr. in großen Zügen eine Darlegung der Grundlagen der thomistischen Kulturphilosophie auf den Gebieten der Metaphysik, Psychologie und Ethik voraus. Zum geschichtlichen Verständnis dieser Grundlagen weist er darauf hin, daß es Ziel und Frucht der wissenschaftlichen Lebensarbeit des Aquinaten war, in der Philosophie einen christlichen Aristotelismus zu schaffen und in der Theologie einen wissenschaftlichen, systematisch gegliederten und geschlossenen Aufbau der theologischen Spekulation zu leisten, und zwar mit den Mitteln und Formen der hierfür angeglichenen und umgeformten aristotelischen Philosophie, ohne aber dabei die großen Linien der kirchlichen Überlieferung und der positiven Theologie zu verlassen. — So übernahm Thomas von Aristoteles die Metaphysik und in ihr die teleologische Weltbetrachtung (23 ff.), dann vor allem die Seinsmetaphysik (29 ff.), die er selbständig weiterdachte und für die Zwecke der spekulativen Theologie verwertete. Gerade diese Seinsmetaphysik, wie sie von Thomas übernommen und gemeistert wurde, bedeutet nach Gr. mit Berufung auf andere anerkannte Thomaskenner, den Höhepunkt, von welchem aus sich die Gedankenwelt des hl. Thomas in ihren innersten Zusammenhängen und Gesetzmäßigkeiten am klarsten überschauen läßt. In Darlegung der Hauptlinien dieser Seinsmetaphysik wird auch genauer auf die oben erwähnte „ontische" Begründung und Unterbauung der verschiedenen Weltreiche eingegangen (34 ff.) Von Aristoteles übernahm Thomas ferner die Psychologie, die aristotelische Seelendefinition (43), die Auffassung des Verhältnisses von Leib und Seele. Aber auch auf diesem Gebiete ist die Benützung und Übertragung aristotelischen Geistesgutes kein bloßes Herübernehmen ohne selbständiges Weiterschaffen. „In der Sorgfalt, mit der Thomas die Immaterialität, Geistigkeit und Unsterblichkeit begründet, zeigt sich ganz besonders die über Aristoteles hinausgreifende, einen christlichen Aristotelismus schaffende philosophische Größe unseres Scholastikers" (53). — Schließlich ist für Thomas auch auf dem Gebiete der Ethik und Politik, der Individual- wie der Gemeinschaftsethik, die aristotelische Philosophie Ausgangspunkt und Grundlage. Aber er nutzt und verwertet sie selbständig „für seine von der Wahrheit des Christentums geleitete Darstellung des sittlichen Lebensideals und der sittlichen Lebenshaltung". Auf dem Gebiete der Ethik sieht Gr. die geschichtliche und inhaltliche Besonderheit der thomistischen Eigenart „in der Verbindung der Gedanken der nikomachischen Ethik mit der Moral des Christentums, mit der Sittenlehre vor allem Augustins" (58); speziell die geschichtliche Bedeutung der Secunda der theologischen Summa erblickt er darin, „daß dieselbe das erste große systematische Werk der Moral ist, in welches die ganze nikomachische Ethik hineingearbeitet ist. Thomas hat ... in seine Synthese der religiösen übernatürlichen Wahrheiten des Christentums das hellenistische Ideal des menschlichen Lebens, wie es Aristoteles mit den Kräften der menschlichen Natur ausgedacht und entwickelt hat, eingefügt und dadurch an der großen Aufgabe der Christianisierung des Hellenismus, die sich schon einst die Kirchenväter gesetzt haben, weitergearbeitet" (58 ff.). Diese Doppelbeziehung thomistischer Ethik zu Aristoteles und zur christlichen Sittenlehre wird dann des weiteren an einzelnen Hauptpunkten erörtert. Dabei scheint es von selbst gegeben, daß Gr. die heute wieder brennendere Frage des Verhältnisses von Natur und Übernatur berührt und die grundsätzliche Auffassung des hl. Thomas

über dieses Verhältnis streift (69 ff.); eine Frage, die auch im weiteren Verlauf der Darstellung wiederholt aufgegriffen und von verschiedenen Seiten beleuchtet wird (z. B. S. 103 ff. 135 ff.).

Die hier kurz gezeichnete Darlegung der „metaphysischen, psychologischen und ethischen Grundlagen der Kulturphilosophie" des hl. Thomas, wie sie Gr. im zweiten Kapitel des Buches bietet, ist grundlegend für die folgenden Kapitel und dürfte der wertvollste und gedankenreichste Abschnitt sein. Die späteren Kapitel sind im wesentlichen eine weiterführende und vertiefende Ausdeutung wie Anwendung der hier gebotenen spekulativen Prinzipien auf den Bereich der verschiedenen Kulturwerte, den religiös-ethischen (79 ff.), den wissenschaftlichen (111 ff.) und den ästhetischen (148 ff.). Was hier Gr. im Verlauf der Darstellung über die Bewertung der Profanwissenschaften (127 ff.) und der weltlichen Berufe (101 ff.) durch Thomas sagt, über die Beschäftigung des Menschengeistes mit irdischen Dingen, Arbeiten und Werten, ferner über die Einstellung des Doctor Angelicus zu den Fragen und Gesetzen der Wirtschaft und Politik, verdient in unseren Tagen ganz besondere Beachtung. — Die beiden Schlußkapitel „Nachwirken der thomistischen Kulturphilosophie, Thomas von Aquin und die Renaissance" (172 ff.) und „Thomas von Aquin und die Kultur der Gegenwart" (185 ff.) geben in flüchtigen Zügen einen Einblick, in welch gewaltigem Ausmaß die Werke und die Gedankenwelt des Aquinaten in der nachfolgenden Zeit richtunggebend gewesen sind und auch heute noch sein können und sollen.

Das ganze Buch ist ein neuer Beweis für die überragende Größe und gewaltige wissenschaftliche Systematik des hl. Thomas, aber auch für die gründliche Kenntnis, die der Verfasser von den Werken und Gedankengängen des Aquinaten, von den wissenschaftlichen Strömungen der damaligen wie der Jetztzeit und von der Beeinflussung beider durch Thomas besitzt. Die einfach klare Darstellung verbindet ehrfurchtsvolles Achten und Anerkennen der überlieferten Doktrin mit einer berechtigten Unabhängigkeit des eigenen wissenschaftlichen Urteils. Es ist eine lohnende Arbeit, durch wiederholtes Lesen und Durcharbeiten des Buches einen tieferen Einblick in die Fülle des gebotenen Stoffes zu gewinnen. Fr. Hürth S. J.

Chojnacki, P., Die Ethik Kants und die Ethik des Sozialismus. Ein Vermittlungsversuch der Marburger Schule. Darstellung und Kritik. (Studia Friburgensia. Herausgegeben unter der Leitung der Dominikaner-Professoren an der Universität Freiburg i. d. Schweiz.) gr. 8° (III u. 157 S.) Paderborn 1924, Bonifatiusdruckerei. *M* 3.60.

Bei der Bedeutung der Marburger Schule innerhalb des Neukantianismus und der praktischen Tragweite des sog. wissenschaftlichen Sozialismus ist die Darstellung beider und ihrer unleugbaren Annäherung eine zeitgemäße, dankenswerte Aufgabe. Dem Thema und dem Ausgangspunkt der Marburger Schule entsprechend mußte auch Kant selbst zur Darstellung gelangen. Die Arbeit bietet eine sorgfältige, mit reicher Quellenangabe versehene Zusammenstellung der Ethiken dieses weitgreifenden Gebietes unter dem Gesichtspunkte der etwaigen Verwandtschaft. Es werden die Grundlagen der Kantischen Ethik in der Beleuchtung der Marburger Schule gezeigt, die so gesehene Kantische Ethik mit den ethischen Forderungen des Sozialismus verglichen; sodann wird die Kritik der Marburger am Sozialismus besprochen, die Kantische Ethik auf den Konzeptualismus, die sozialistische auf den Nominalismus zurückgeführt und zuletzt die Berechtigung oder Unzulänglichkeit des Marburger Bemühens untersucht. Die Marburger, als deren Vertreter vorab Cohen, Stammler, Staudinger gewürdigt werden, haben jenen Fremdkörper im kantischen System, das Ding an sich, fallen lassen; sie nehmen gegenüber den wirren, regellosen Phänomenen nichts an außer den Begriffen und Ideen; aber auch diesen wird kein anderer „Inhalt" zuerkannt außer der methodischen

Tendenz zur Ordnung, zum Gesetz, zur Einheit. Diese konsequent „reine", nur regulative Aufgabe nicht nur der Ideen, wie bei Kant, sondern auch der Begriffe, ohne jegliche Geltungsbeziehung zu etwas Fremdem, hebt im Sinne der Marburger das Starre, Unveränderliche eines falschen kantischen Idealismus auf und steht einer umwandelnden Entwicklung der Ethik und Gesellschaftslehre nicht mehr im Wege: so zeigt sich eine Brücke zwischen Kantianismus und Sozialismus.

Wenn es also zunächst scheint, zwischen dem sozialistischen Materialismus und dem kantischen Idealismus, zwischen der sozialistischen Naturgesetzlichkeit der Geschichte und der kantischen intelligiblen Freiheit könne es keine Verbindungslinien geben, so findet der Verfasser sie in der Verflüchtigung des kantischen Idealismus zu einer bloßen wissenschaftlichen Methodik durch die Marburger, in ihrer Umdeutung der kantischen Freiheit zu einem nur anders gearteten Ablauf der Zweck-Vorstellungen. Immerhin bleibt nach seinem Endurteil auch die Marburger Vereinheitlichung des kantischen und sozialistischen Systems, ob er sie auch „widerspruchslos" (151) nennen zu können glaubt, für das Heil der Gesellschaft vollauf unzulänglich: „Nun ist aber die nominalistische Ethik des Sozialismus blind, weil sie das der menschlichen Natur eingeprägte ewige, unveränderliche Gesetz als Naturgesetz nicht sieht; die konzeptualistische Ethik Kants mag die Augen offen haben, aber sie ist leer, weil sie das in der menschlichen vernünftigen Natur immanente Sittengesetz nicht erfaßt. Keine also, auch wenn sie zusammengehen, kann die Rolle des Arztes der Gesellschaft spielen" (151).

Im Lichte dieses Endurteils sind viele frühere, im Interesse einer möglichst „verstehenden", einfühlenden Wiedergabe des marburgischen und sozialistischen Systems stehende Teiläußerungen zu fassen, soll den Worten nicht ein dem Verfasser fernliegender Sinn beigelegt werden. So wäre, angesichts des Schlußurteils und der ganzen Sachlage, der gewöhnliche Sinn des folgenden Satzes abzulehnen: „Der Konzeptualismus rettet die Ethik als Wissenschaft" (146), wobei unmittelbar nachher dem homo-conceptus und dem societas-conceptus jegliche reale Bedeutung im Sinne der Urheber abgesprochen werden muß. Wenn der Verfasser im Marburger Neukantianismus die reinste Ausprägung des Konzeptualismus sieht, so bleibt doch immer jener Unterschied, daß nach dem mittelalterlichen Konzeptualismus die Begriffe irgend einen Inhalt aufwiesen, nicht bloß Methode ohne jeden Inhalt, wie dies die Marburger lehren, waren. Freilich — und damit berühren wir eine Hauptschwierigkeit der ganzen Darstellung, die der Verfasser wohl am meisten gefühlt hat — kann man nicht leichthin von „dem" Marburger System, „der" Marburger Ethik sprechen. Für Cohen z. B. sind Ethik und Recht, die Kant getrennt hatte, identisch, während Stammler die kantische Trennung beider womöglich noch verschärft hat. Ebensowenig kann man von „der" sozialistischen Ethik sprechen. Darum wirkt die Zusammenstellung von Zitaten, die, aus ganz verschiedenen Voraussetzungen stammend, doch eine gewisse Einheit der Systeme dartun sollen, öfter gewaltsam. Das Verdienst der Arbeit ist die sorgfältige Darstellung der verschiedenen Ethiken der Marburger Schule (die sich oft selbst gegenseitig aufheben), desgleichen der Ethiken von Marx bis Max Adler, sowie der Nachweis, daß weder diese Ethiken einzeln genommen noch ihre Verbindung den Ansprüchen der Wissenschaft und des Lebens genügen können. Freilich ist diese Kritik am Schlusse etwas kurz ausgefallen; insbesondere wäre zu wünschen, daß der Verfasser den flüchtigen Umriß der Ethik des hl. Thomas, der nach der vorhergegangenen Schilderung unhaltbarer Systeme geradezu befreiend wirkt, in seiner sorgfältigen Weise weiter ausbaute.

J. Gemmel S. J.

# Aufsätze und Bücher

## 1. Allgemeines. Fundamentaltheologie

140. Haring, J., Das Lehramt der katholischen Theologie. (Festschrift der Grazer Universität für 1926). 8° (VI u. 163 S.) Graz 1926, Moser. *M* 6.70. — Das reichhaltige, wesentlich praktisch eingestellte Buch behandelt nach einer knappen Übersicht über die Geschichte des theologischen Unterrichtes (1—65) Vorbildung und Tätigkeit des akademischen Lehrers im Dienste und unter der Aufsicht der Kirche (66—112), sodann methodische Fragen (112 ff.). Wertvoll ist die Mitteilung zahlreicher Studienpläne von Universitäten und Seminarien in Deutschland, Österreich und Italien (Rom; 49 ff.), der bestehenden akademischen Grade und ihrer Anforderungen (77 ff.), der Vorstufen des Lehramtes (81 ff.), der zur Zeit maßgebenden Bestimmungen über das Zusammenwirken von Kirche und Staat bei Besetzung der Lehrstellen (100 ff.), der Prüfungen der Studierenden (142 ff.). Verhältnismäßig kurz ist die „kirchliche Aufsicht über das theologische Lehramt" (94 ff.) behandelt; grundsätzliche Ausführungen lagen wohl nicht im Plane des Buches. Dankbar werden die aus langer Erfahrung geschöpften methodischen Grundsätze aufgenommen werden: daß der Forscher nicht den Lehrer und den Erzieher vergessen darf (108), der Lehrvortrag dem Lehrbuch Leben und Wirksamkeit verleihen, einführend, abgrenzend, zusammenfassend ein Ganzes bieten müsse, da ja die gesamte Theologie in der festgesetzten Zeit vorgetragen werden muß. Seminare und Übungen sollen klärend und vertiefend wirken. Mit Recht wendet sich H. gegen das völlige Aufgeben der lateinischen Sprache. Wohltuend berührt die warme Liebe zum Lehramt, das der Verfasser bereits über 25 Jahre ausübt (Vorwort).
Dieckmann.

141. Rabeau, G., Les matériaux du raisonnement théologique: les termes; les propositions. RevThom 31 (1926) 24—42 219—244. — Die dankenswerte Arbeit behandelt die Bauelemente der theologischen Spekulation: Ausdrücke, Sätze (Urteile), Schlußfolgerungen. I. Die Ausdrücke (les termes; 25 ff.) sind Bilder oder aus Bildern hervorgegangen oder Begriffe. 1) Die bildhaften, in der Heiligen Schrift zahlreichen (vgl. Jahve der „Fels") Ausdrücke bedürfen der Erklärung (25 ff.); 2) neue Bilder entstehen durch Verschmelzung (combinaison; z. B. Messiasbild im A. T.; 27 f.), Angleichung, Aufnahme ergänzender bedeutungsändernder Züge (assimilation; 28 f.), Verbindung von Bildern verschiedener Herkunft (Gesichts- und Gefühlswahrnehmungen; complication), wie aus dem Bild der Königin in Ps. 44 und der Is. 60 gegebenen Schilderung Jerusalems sich Offb. 21 erklärt (29 f.). 3) Die Begriffe der Theologie finden sich a) zahlreich in der Heiligen Schrift (30 f.), andere b) in der Sprache der Theologie, abgeleitet aus den Bildern oder c) den Begriffen, die in der Heiligen Schrift enthalten sind (vgl. Sakrament, übernatürlich, Zeugung in Gott; 32 ff.); d) die so gebildeten Begriffe können Ausgangspunkt werden für weitere auflösende, vergleichende, ableitende Untersuchungen und damit für neue Begriffe (z. B. übernatürlicher Glaube; 37 f.). Auch e) von anderen Wissensgebieten (z. B. Philosophie; Zweckbegriff; 40 f.) oder f) aus der Analyse von Handlungen (Opfer; 41 f.) können neue Begriffe aufgenommen werden. II. Die theologischen Sätze (propositions; 219 ff.) sind 1) Anwendung von „Gemeinplätzen" (topi, principes communs), die nicht eigentlich beweisende, sondern einführende Bedeutung und Wahrscheinlichkeitswert haben. 2) Die Philosophie bietet nicht nur die straff syllogistische Form, sondern auch Bei-

hilfe zu eigentlichen theologischen Beweisen, liefert Theorien und Arbeitshypothesen. 3) Eigenprinzipien der Theologie sind gewisse (nicht offenbarte) Axiome, die als Wirkung der eingegossenen Tugend des Glaubens den Gläubigen einleuchtend sind (229 ff.). 4) Andere sind in der Offenbarung enthalten, als allgemeingültige Sätze, oder als Definitionen (vgl. „Reich Gottes") oder als Einzelsätze, die keinen Axiomwert haben. 5) Theologische Begriffsbestimmungen finden sich in der Heiligen Schrift, in den Lehrentscheidungen der Kirche und in der theologischen Wissenschaft, die sie in langer gedanklicher Arbeit bereitgestellt hat. — Der in der RevThom enthaltene Abschnitt gehört zum II. Teil (Methode der Theologie) des inzwischen erschienenen Buches: Introduction à l'étude de la théologie (8° [XII u. 414 S.] Paris 1926, Bloud et Gay), dessen I. Teil den Gegenstand und III. Teil die Hilfswissenschaften der Theologie behandelt. A. Gardeil, dessen Bericht (RevScPhTh 50 [1926] 595—604) länger bei dem „kritischen Punkt" (597) des Werkes, der Einordnung der Theologie in die Wissenschaften verweilt, nennt die Einleitung „toute moderne", „epochemachend" (565), den Verfasser „instruit, judicieux, moderé et modeste" (604). D.

142. Heigl, B., Religionsgeschichtliche Methode und Theologie (Bibl. Zeitfragen XII 1/2). 8° (58 S.) Münster 1926, Aschendorff. *M* 1.40. — Das Büchlein ist die Erweiterung der Rektoratsrede des Verfassers, in dieser Form den Zwecken der Bibl. Zeitfragen durchaus entsprechend. Es führt nicht nur in die schon vorliegende Literatur, vor allem auch die katholische ein, sondern entwickelt auch in knapper Form die Geschichte, Erfolge, Grundsätze der religionsgeschichtlichen Forschung und ihrer Methode. Einer dieser Gedanken möge hier hervorgehoben werden: Die bisherigen Arbeiten ergeben nicht die Möglichkeit, das Christentum in die Entwicklung der Religionen hineinzustellen, sondern stellen im Gegenteil die Einzigartigkeit des Christentums klar heraus, wie sie R. v. Nostitz-Rieneck glücklich gefaßt hat: „Vergleichende Religionsgeschichte und unvergleichliches Christentum" (StimmZeit 99 [1918] 345 ff.). Die Durchforschung der umfangreichen religionsgeschichtlichen Literatur nach Parallelen zu christlichen Begriffen, Ausdrücken, Riten usw. ergibt im ganzen einen enttäuschend geringen Ertrag, zumal allzuviele der als sichere Erkenntnisse ausgegebenen Resultate der nachfolgenden Kritik nicht standhielten. Die besonnene und gewissenhafte Arbeit wird der Theologie förderlich und willkommen sein. D.

143. Heiler, Fr., Christlicher Glaube und indisches Geistesleben (Christentum und Fremdreligionen, Bd 3) (104 S.) München 1926, Reinhardt. *M* 2.— — H. „mehrt" die Zahl seiner Schriften, die sich mit Sadhu Sundar Singh beschäftigen, und mindert zugleich seine ursprüngliche These. Es wäre im Interesse der Wahrheit schade, wenn es ihm gelänge, diese Tatsache durch die Vermehrung seines Materials zu verdecken. Er ging von der Behauptung aus, daß er in Indien einen durch echte Wunder beglaubigten Gottesgesandten entdeckt habe, dessen Auffassung und Betätigung christlichen Lebens eine Höherentwicklung über alle bestehenden Konfessionen hinaus bedeute. H. wollte damit für das Wunschbild seines eigenen Lebens, für die von ihm selbst erstrebte „evangelische Katholizität", die werbende Kraft der Persönlichkeit eines Heiligen gewinnen. Der Versuch ist mißglückt. Die historische Forschung hat die absolute Kritiklosigkeit des H.schen Verfahrens dargetan. Kein einziges der erzählten Wunder hat sich vor der wissenschaftlichen Prüfung als echt erwiesen. Was H. seither in den „vermehrten" Auflagen seiner ersten Schrift oder auch in neueren Wiederholungsschriften als „Verbesserungen" bringt, dient nur zur Verschleierung seines uneingestandenen Rückzuges. Dies festzustellen ist in dieser Sache die wichtigste Pflicht der wissenschaftlichen Kritik. Rembold.

144. Van den Oudenrijn, M. A., De Divinis auxiliis quibus V. T. prophetae instruebantur: DivThom(Pi) 29 (1926) 692—713. — Im engen Anschluß an den hl. Tomas behandelt der Verfasser 1) die Erhebung des Verstandes (per infusionem luminis intellectualis: 708), die von der prophetischen als übernatürlicher, vom Lichte des Glaubens und der Gottesschau verschiedener und zwischen beiden liegender Erkenntnis verlangt wird (692 ff.). Sie ermöglicht das „prophetische Urteil" (divina cum certitudine iudicare de iis quae vel superne ei revelantur, vel etiam de aliquibus quae naturali modo cognovit; 694). Zur Erfüllung der prophetischen, oft schweren Sendung, gehört auch die charismatische Einwirkung auf den Willen (695 ff.). Einbildungskraft und körperliche Fähigkeiten brauchen nicht von ihr erfaßt zu werden (697 ff.). 2) Die Untersuchung des besonderen Falles, daß zur Erhebung die Offenbarung tritt (700 ff.), ergibt drei Möglichkeiten: a) auf dem Wege äußerlich sinnlicher Wahrnehmung (revelatio sensibilis; 702 ff.); b) Mithilfe der Einbildungskraft (r. imaginaria; 704 ff.); c) unmittelbare Einwirkung auf den Verstand (per infusionem specierum intellegibilium; r. intellectualis; 707 ff.). Die eigentlich prophetische Offenbarung ist die imaginaria; die sensibilis ist „infraprophetalis", die intellectualis ist „supraprophetalis" (710 f.). Thomas ist nicht Vertreter irgend einer mechanisch gefaßten Offenbarungs- oder Inspirationstheorie (713). Dieckmann

145. Hänel, J., Prophetische Offenbarung: ZSystTh 4 (1926/27) 91 bis 112. — Offenbarung ist „diejenige Selbstmitteilung Gottes, die neue, ursprüngliche Erkenntnis im Geist des Empfängers erschließt" (91). Wie vollzog sie sich in den Propheten, und zwar 1) nach deren Aussagen? Durch Wahrnehmungen (92 ff.: „halluzinatorische Phänomene, innere Wahrnehmungen, Träume), Inspiration (95: „erfüllt sein" vom Zorne Gottes, Worte Gottes im Munde des Propheten, Geistbegriff), Sendungsbewußtsein, in dem das eigene Urteil zur Geltung kommt (95 f.: aus dem Motiv der sittlichen Weltordnung, aus Natur und Geschichte, Wundern und Weissagung). 2) Die Deutung (98 ff.) erkennt die Wahrnehmungen als Begleiterscheinungen der Offenbarung, die vorher da war, die Inspiration als „göttliche Winke, der betreffenden Sache nachzudenken", nicht als die Offenbarung selbst (100), die Urteile aus Sendungsbewußtsein als weniger bedeutsam (100), als wichtig aber die aus der sittlichen Weltordnung und dem außerseelischen Geschehen gewonnenen (101). Objektive Offenbarung (manifestatio) geschieht durch das prophetische Bewußtsein (102), als Schluß, der „auf Grund des Gewissens und auf Grund der geschichtlichen Vorgänge gebildet" wird, und zwar infolge einer „einzigartigen (nur dem Propheten eignenden) Energie" (Kraft, Klarheit, Lebendigkeit, „unvergleichliche Mächtigkeit des religiös-sittlichen Innenlebens" [105]). Das göttliche Mitwirken zeigt sich „in dem großen Weltgeschehen", in dem der Prophet liest, und im „prophetischen Innern", den von Gott verliehenen einzigartigen Energien (105), ohne „radikale Ausschaltung des natürlichen Kausalzusammenhanges" (106). — Den Schluß bildet der Vergleich dieser Ansicht mit den von andern Alttestamentlern und Dogmatikern vertretenen (107 ff.). D.

146. Eisler, R., Das echte Josephuszeugnis über Jesus wiedergefunden. — 147. Lehmann-Haupt, C. F., Josephos' Zeugnis über Jesus: Frankf. Zeitung Nr. 928 932 938 (13., 15., 17. Dez.) 1925. — 148. Kampers, F., Josephus über Christus: HistJb 45 (1925) 558—565. — Ders., Ein jüdischer Zeuge wider die „Christusmythe": Gelbe Hefte 2 (1925/26) 461 bis 473. — 149. Thurston, H., The Testimony of Josephus to Christ: EcclRev 75 (1926) 6—16. — 150. Dieckmann, H., Die Zeugnisse über Christus in der altslawischen Übersetzung des Flavius Josephus: ZKathTh 50 (1926) 463—475. — 151. Bardy, G., Le témoignage de Josèphe slave sur Jésus: RevApol 48 (1926) 344—353. — 152. Haefeli, L., Neuentdeckte

Berichte des Josephus über Christus: Schweizerische Kirchenzeitung 1926. (Nr. 39) 317—319. — 153. Berends, A. und Graß, K., Flavius Josephus Vom jüdischen Kriege. Buch I—IV, nach der slawischen Übersetzung deutsch herausgegeben und mit dem griechischen Text verglichen. Dorpat 1924. — 154. Graß, K., Ein weiterer messianischer Zusatz im slawischen Josephus: AllgEvLuthKZtg 59 (1926) 463—464. — 155. Laible, H., Eine noch unbekannte Jesusstelle im Talmud: Ebd. 319—324. — 156. Aufhauser, J. B., Antike Jesuszeugnisse[2]. (Kleine Texte 126). 8° (57 S.) Bonn 1925, Marcus und Weber. *M* 2.40. — Der Vortrag R. Eislers auf der 55. Versammlung deutscher Philologen und Schulmänner in Erlangen (28. Sept. bis 2. Okt. 1925) über die altslawischen Josephuszeugnisse über Christus hat dank der Aufsatzreihe Lehmann-Haupts und anderer (Salomon Reinachs; vgl. den oben angeführten Aufsatz Thurstons) weithin Beachtung gefunden, vor allem in der Tages- und Wochenpresse. Die obige Übersicht beschränkt sich auf einige wissenschaftliche Berichte. Vor allem muß festgestellt werden, daß E. keine neuen Zeugnisse vorgelegt hat oder vorlegen wollte. Alle von ihm aus dem slawischen Josephus und andern Schriftstellern beigebrachten Stellen finden sich bei A. Berendts, Die Zeugnisse vom Christentum im slawischen De Bello Iudaico des Josephus (TU 29, 4; Leipzig 1906). Mit ihm ist E. von der Ursprünglichkeit dieser Angaben überzeugt; in ihrer Deutung und in der durch diese bedingten Textkritik geht er eigene Wege. Sie sollen nach ihm dartun, daß die Bewegung, in deren Mittelpunkt Jesus stand, revolutionär, er selbst ein Aufrührer gewesen sei. So nach dem Berichte Lehmann-Haupts. — F. Kampers hält den slawischen Text für „politisch-jüdisch orientiert, ... volksmäßige, noch lebendige, originäre, selbständige, von den Evangelien unabhängige Überlieferung", während das jetzt in der „Archäologie" (18, 3, 3) enthaltene Stück aussehe wie „ein kurzgefaßtes christliches Glaubensbekenntnis" (HistJb 563); in Gegensatz aber zu E. lehnt er spätere christliche Zusätze, abgesehen von unwesentlichen Verunechtungen, ab (Gelbe Hefte 470 f.). — Thurston berichtet über die Beachtung, die die slawischen Zeugnisse in England fanden. Einem Hinweis Vacher Burchs folgte von Paris aus eine Erklärung Reinachs und Eislers, der die Priorität in Anspruch nahm (6 ff.). Th. selbst erkennt die Echtheit der Stelle in der Archäologie mit manchen neueren Forschern an (9 ff.), mahnt aber zu abwartender Vorsicht bezüglich der Theorie Berendts, über den hinaus Eisler keine neuen Momente vorgebracht hat. — Zum gleichen Ergebnis gelangt der Aufsatz D.s, der zunächst (463 ff.) Eislers Aufstellung, daß Jesus nach dem slawischen Text als Aufrührer hingerichtet sei, prüft und als unbegründet in den Texten sowie im Widerspruch mit dem gesamten Quellenbefund zurückweist. Der zweite Teil macht Gründe geltend, die gegen die Echtheit der slawischen Texte sprechen (471 ff.). Die eingehende Prüfung der vollständigen Übersetzung sei abzuwarten. — Bardy nimmt gegenüber den unbewiesenen Aufstellungen Eislers die gleiche ablehnende Haltung ein, mahnt im übrigen zur weiteren Untersuchung der slawischen Überarbeitung. Sein Endurteil: „beaucoup de bruit pour rien" (353). — Haefeli urteilt: „Beim aufmerksamen Durchlesen ... kann man sich hin und wieder des bestimmten Eindrucks nicht erwehren, daß Josephus so nicht geschrieben haben würde. Einzelnes deutet auf gute jüdische Tradition. Anderes kann leicht aus der Lektüre der Josephus-Schriften ... gewonnen sein. Das meiste aber ... scheint aus der Lektüre des Neuen Testamentes geschöpft ..." (318). Eislers Deutung ist „ein neuer jüdischer Versuch, sich vor dem Forum der Christenheit der Verantwortung am Tode Jesu zu entschlagen" (319). Eine „endgültige Beurteilung" erwartet H. von der Veröffentlichung der ersten vier Bücher des slawischen Jüdischen Krieges (318). — Diese ist bereits 1924 begonnen; es liegt vor Buch I, Kap. 1—24 (S. 42—160). Die Einführung des Herausgebers Graß berichtet über das im wesentlichen von Berendts († 11. März 1912)

fertiggestellte Manuskript, die Hss und die Bedeutung des slawischen Josephus, sein Verhältnis zu Hippolyt (Schilderung der Essener) und anderen altkirchlichen Autoren. Nochmals verteidigt B. die Ursprünglichkeit der Texte (36 ff.). Der Text (42 ff.) bietet die deutsche Übersetzung des Slawischen, in den Fußnoten die Abweichungen vom griechischen Texte (nach Niese). — Aus dem 19. Kapitel des I. Buches (127 ff.) hat G. ein Stück gesondert in der AllgEvLuthKZtg veröffentlicht, das im griechischen Texte fehlt. Zur Zeit des Araberzuges Herodes' (im Jahre 32/31 v. Chr.) hätten die Priester festgestellt, daß Herodes der Messias nicht sein könne, und daß doch die von Daniel bezeichnete Zeit verflossen sei. Dieser Zusatz kann vielleicht eine Fährte weisen. — Laible macht auf die jüdische, bei Josephus (Jüd. Krieg 6, 5, 3) und im Talmud bewahrte Überlieferung vom Aufhören der Gnadenzeichen am Tempel aufmerksam, 40 Jahre vor der Zerstörung des Tempels (im Jahre 30, dem Todesjahre Christi). Der von L. angeführte Text spricht von „Simon dem Gerechten", mit dessen Tod das Aufhören der Gnadenzeichen zusammengefallen sei; L. möchte unter dem Gerechten Jesus verstehen. — Aufhauser bringt in der Einleitung (27) eine dankenswerte Übersicht über die Frage der Josephuszeugnisse, konnte aber die neuere Entwicklung noch nicht berücksichtigen. Von den altslawischen Stellen nahm er aus Berendts auf Nr. 3 und 4 (14 bis 16); ebenso die Talmudstellen im Originaltext und in deutscher Übersetzung (44—57). — Erwähnt sei an dieser Stelle der mit unzureichenden Mitteln unternommene Versuch Eislers, aus dem sogenannten Lentulusbrief (Aufhauser S. 43), Theodor Anagnostes und Andreas von Kreta eine im Jüdischen Krieg des Josephus (2, 9, 3) fehlende Beschreibung der äußeren Gestalt Jesu zu gewinnen (Frankf. Zeitung vom 1. Juli 1926). Eine sachliche Widerlegung brachte die von Fr. Muckermann geleitete Beilage zur Germania „Kirche und Welt" (Nr. 44 vom 22. Juli 1926: W. Koester), die bald nachher (Nr. 15: vom 5. August) über Eislers Deutung der slawischen Jesustexte berichtete (Neue Aufschlüsse aus Flavius Josephus über Christus? von B. Haeger). Auch C. M. Kaufmann, der sich im „Fels" (20 [1925/26] 361 ff.) zu Gunsten der Echtheit des slawischen Josephus aussprach, weist den Lentulusbrief zurück (ebd. 458 ff.). — Hans von Soden, „Josephus über Jesus?" (ChrWelt 40 [1926] 1031 f.) lehnt Eislers Arbeitsweise wie dessen Aufstellungen ab und L. Wohleb (Philologische Wochenschrift 46 [1926] 1401) urteilt, daß man über Berendts „nicht wesentlich hinausgekommen" sei; er gibt Berendts Recht, der eine griechische Vorlage der slawischen Übersetzung annimmt, gegen Eislers These einer aramäischen Vorlage. D.

157. Gall, A. v., Βασιλεια του Θεου. Eine religionsgeschichtliche Studie zur vorkirchlichen Eschatologie (Religionswissenschaftliche Bibliothek VII). 8° (XV u. 491 S.) Heidelberg 1926, C. Winter. Geb. *M* 30.— — Das religionsgeschichtliche, belegreiche, die alttestamentlichen und besonders die parsischen Quellen in weitem Maße heranziehende Buch kann an dieser Stelle angezeigt werden wegen der beiden in ihm behandelten Begriffe „Reich Gottes" und „Menschensohn". Sein Hauptteil geht die alttestamentliche Bibelwissenschaft an. In der Auseinandersetzung mit der „neukirchlichen Auffassung" (Gunkel, Greßmann, Sellin, Mohwinkel; 8 ff.) wird dem vorexilischen Israel die Heilseschatologie abgesprochen; die (in der jetzigen Form überarbeiteten) vorexilischen Propheten waren allerdings durch ihre neue, mit der Tradition bewußt brechende Auffassung Wegebereiter (164 ff.). Erst Deutero-Isaias habe die Heilshoffnung in die jüdische Religion eingeführt, als deren Quellgebiet nicht Babylon (43 ff.) oder Ägypten (48 ff.) angesehen werden kann; es sei die „Reich-Gottes-Hoffnung im Parsismus" (83 ff.), Zarathustras Lehre und die von ihm beeinflußte Religion und Literatur (vgl. 146). Ihr sei auch der „Menschensohn" entlehnt; während die Messiashoffnung „rein jüdischer, nachexilischer Herkunft" sei (251), habe

der „Menschensohn“ (seinem Ursprung nach Saošyant, der Urmensch; vgl. 106 126 409 ff.) in hellenistisch-römischer Zeit infolge stärkerer Beeinflussung seitens der parsischen Eschatologie Aufnahme gefunden, zuerst im Danielbuch. Der Ausbau erfolgte im vergeistigten, transzendenten Sinn (269 ff.), später die Verbindung mit der nationaljüdischen Reichsgotteshoffnung (352 ff.). „In die offizielle Theologie und Glaubenswelt des Spätjudentums“ (410) sei er allerdings nicht eingedrungen, sondern auf engere Kreise beschränkt geblieben; so auf die Täufersekte (Nosrim; aramäisch: Naṣoraje, Naṣraje; 411 430 ff.), der Jesus der „Nazarener“ angehörte (432). Jesus wußte sich als Menschensohn und als Gottessohn, wie die „kritisch unanfechtbaren Worte“ Matth. 16, 13; 26, 64 beweisen (435), setzte aber an Stelle der mythologischen und ausschließlich eschatologischen die moralisch-religiöse Auffassung. Er habe das Hereinbrechen des Reiches Gottes in Kürze erwartet, wahrscheinlich seinen Tod und seine Auferstehung mit seinem Kommen zum Gericht, als dem Beginne des Reiches Gottes (436 f.). Aber als Messias habe er sich nicht angesehen; dazu sei er erst durch seine Jünger nach seinem Tode gemacht, welche die Gleichung Menschensohn = Messias vollzogen hätten (439 f.). Die gleiche Auffassung, aber durch gnostische Einflüsse vergeistigt, finde sich im vierten Evangelium (441 f.), in Abhängigkeit von Paulus, der in Jesus das Religiöse vor dem Mythologischen, den Gottessohn vor dem Menschensohn hervortreten ließ, ihn aber auch als Davidssohn und als „Herrn“ faßt (442 ff.). Als Heiland (σωτήρ, den „die Heilandhoffnung der hellenistisch-römischen Welt“ 447—467 kannte) habe ihn allgemein erst das nachapostolische Zeitalter genannt (458). Im Schlußabschnitt (βασιλεία τοῦ Θεοῦ; 468 ff.) wird der Reich-Gottes-Begriff, trotzdem er in der nationalen wie in der transzendenten Heilshoffnung der Zeit zurücktrete, als Zentralbegriff dargestellt, zumal für Jesus (471), der ihn im völlig transzendenten und (unter dem Einfluß seiner Zeit) eschatologischen Sinne faßte. Für die Gegenwartsauffassung spreche nur das wohl unechte Wort Matth. 12, 28; Luk. 17, 20 aber rede von seinem plötzlichen Kommen (474 ff.). Mit Paulus, bei dem sich allerdings „Ansätze zum Glauben an die schon gegenwärtige Königsherrschaft Christi“ (478) finden, hielt die werdende Kirche an der eschatologischen Einstellung fest; wenn sie auch das regnum Dei und regnum Christi als „zwei gleichbedeutende eschatologische Begriffe“ ansah, habe sie es doch nicht gewagt, „sich selbst mit dem Reich Gottes gleichzusetzen“ (480). — Bezüglich der Deutung des A. T. sei auf L. Dürr, Ursprung und Ausbau der israelitisch-jüdischen Heilandserwartung (Berlin 1925), verwiesen. Dem N. T., seinem Geschichtswert und seinem Zeugnis wird G. in keiner Weise gerecht. „Mythologie“, „Eschatologie“ und „Gemeindetheologie“ bestimmen seine Ergebnisse. Jesus, Anhänger der Täufersekte, im Banne der Zeitstimmung, in völliger Selbsttäuschung über sein wie seines Volkes Geschick, hat das einzige Verdienst, die von außen übernommenen mythologischen Vorstellungen religiös gefaßt und vergeistigt zu haben (vgl. 263). D.

158. Bleibtreu, W., Jesu Selbstbenennung als der Menschensohn: ThStudKrit 98/99 (1926) 164—211. — Die sorgsame und anregende Untersuchung will Ursprung und Sinn des Namens aus den „einschlägigen Evangelienaussagen Jesu, so wie sie lauten“ (166) erheben. 1) Ursprung (167 ff.): Der Name ist nicht Frucht der Gemeindetheologie (167, vgl. 188), kann nicht aus dem A. T. (Dan. 7, 13, von B. symbolisch gefaßt, und Buch Henoch; 169, vgl. 179) oder aus dem Mythus („der himmlische Urmensch“ 180 ff.) abgeleitet werden, sondern ist Jesu „eigene Schöpfung, wenn auch durchaus auf dem Grunde und in dem Rahmen alttestamentlichen Denkens“ (183), „ein Jesu vorbehaltenes Sondergut“ (184), „ein Rätselwort, mit dem Jesus das Geheimnis seiner Person zugleich ent- und verhüllt“ (190). Zur Erläuterung werden herangezogen: Joh. 12, 34; Apg. 7, 56; Offb. 1, 13 ff.; 14, 14; 1 Kor. 15, 47; 2 Kor. 5, 16; Hebr. 2, 7. — 2) Sinn (192 ff.): „Der

Menschensohn ist der ... ins Menschliche umgeschaltete Gottessohn" (197); der Name läßt das Geheimnis Jesu ahnen (199). Aus den Einzelaussagen (199 ff.) ergibt sich das „echt Menschliche Jesu" (200 ff.), wie seine Herrlichkeit als Messias und Gottessohn (204 ff.). Im Namen liegt „ein Kunstausdruck vor, der beides, das Göttliche und das Menschliche des Herrn in sich faßt" (209). Dadurch ist nicht ausgeschlossen, daß Jesus „den danielischen Menschensohn auf dem Wege der Überbietung mit aufnahm" (210). — Bedenken richten sich gegen das argumentum e silentio aus den angeführten Stellen (183 ff.), gegen die Annahme, daß die Apostel (184 f.) und die Gemeinde (188 f.) nicht nach dem Sinn des Namens geforscht hätten, und vor allem gegen die Deutung und den zu gering bewerteten Einfluß der Danielstelle. D.

159. Lohmann, H., Die biblischen Berichte für die Auferstehung Jesu: ThGl 18 (1926) 154—190. — Einleitend kennzeichnet der Verfasser die verschiedenen Hypothesen über die Auferstehung Christi (154 ff.). Zweck der Untersuchung ist der Beweis der Echtheit (gegen die Mythen- und Visions-, d. h. Halluzinationshypothese) und Glaubwürdigkeit der biblischen Berichte. Die Untersuchung beginnt mit 1 Kor. 15, 1 ff. (159), geht dann über zu Luk. 24 und Apg. 1—12 (160), Mark. 16 (165), Matth. 28 (173) und Joh. 20 u. 21 (181). Anschließend wird die Glaubwürdigkeit gezeigt, besonders für Paulus und Lukas (165), ein Fortschritt in der Berichterstattung der Quellen anerkannt, der sich aber aus veränderten und gesteigerten Anforderungen der Lehrverkündigung erklärt. Länger verweilt die Untersuchung bei der Apg. und ihrer Echtheit (Harnack; 160 ff.), beim Markusschluß, der echt ist, weil von Markus selbst beigefügt, allerdings in späterer Zeit (168 ff.), ferner bei den gegen die Echtheit von Matth. 28 (Grabeswache, Taufbefehl) erhobenen Schwierigkeiten (175 ff.) und dem Nachtragskapitel im Evangelium nach Johannes (183). D.

160. Bárcena, F. A., La Resurrección de Cristo en el magisterio de San Pablo: EstudEcl 5 (1926) 3—16. — El estado de Cristo glorioso, según los escritos de San Pablo: ebd. 138—149; 373—389. — Der erste, einleitende Teil (3 ff.) behandelt die Frage, welche Bedeutung die Auferstehung Jesu, gefaßt als Beginn seiner Erhöhung und Verherrlichung, in der Lehre des hl. Paulus habe. Quellen sind Apg. (Kap. 26) und die Briefe des Apostels (bes. 1 Kor. 15; 2 Kor. 4, 3 f.). Die eigentliche Arbeit untersucht 1) im allgemeinen das Leben des Auferstandenen, das Paulus als wahres, unsterbliches, tätiges schildert (138 ff.); 2) das Leben des mit der Seele wieder vereinten Körpers (143 ff.). Einer Übersicht über gegnerische Ansichten folgt zunächst der indirekte Weg: aus der Lehre des Apostels über den Auferstehungsleib der Gläubigen, deren Vorbild Christus ist (146 ff.), nach Tatsache, Art und Wirkungen (373 ff.); sodann der direkte Weg: Christus, der neue Adam, lebenspendend und vom Himmel stammend (382 ff.), sitzend zur Rechten Gottes (388 f.). D.

161. Xiberta, B. M., Guidonis Terreni Quaestio de magisterio infallibili Romani Pontificis (Opuscula et Textus. Series scholastica et mystica II, ed. M. Grabmann et Fr. Pelster). 8° (32 S.) Monasterii 1926, Aschendorff. *M* 0.80. — 162. Arquillière, H. X., Le plus ancien traité de l'Eglise. Jacques de Viterbe De regimine christiano (1301—1308). Étude des sources et édition critique. 8° (314 S.) Paris 1926, Beauchesne. *Fr* 44.— — Die Einleitung des Herausgebers berichtet kurz über Person und Werke Guido Terrenis, Text, Abfassungszeit und Bedeutung der Quaestio; die bibliographischen Angaben weisen auf weitere einschlägige Arbeiten des Herausgebers hin. Gui Terré, Doctor breviloquus, Professor an der Pariser Hochschule etwa 1313—1317/18, war Karmelit und Mitbegründer der Karmeliterschule, seit 1318 General des Ordens, seit 1321 Bischof von Mallorca und seit 1332 von Elna († 1342). Die vorliegende Quaestio,

zwischen 1320 und 1334 verfaßt, ist von Bedeutung für die Geschichte des Dogmas der päpstlichen Unfehlbarkeit und, zumal hineingestellt in ihre Zeit der sinkenden Autorität des Papsttums und des beginnenden Konziliarismus, zur Grundlage einer Seminarübung durchaus geeignet. Terrenis klare Antwort (vgl. S. 10 f.; 28; 20: „immutabilis et invariabilis ecclesie catholice auctoritas, que post Christum in solo summo pontifice et non in aliqua privata persona noscitur universaliter contineri") hebt sich scharf ab von der Ansicht Occams und den grundstürzenden Aufstellungen des Marsilius von Padua und Johannes von Jandun. Als seine Gewährsmänner führte er vor allem Augustinus an, von den Scholastikern neben dem Magister und Richard von St. Viktor „beatus Thomas" (10 f.). Unter den Schwierigkeiten wird auch das Eingreifen Johannes XXII. in den Armutsstreit der Franziskaner erklärt, der die Bestimmungen seines Vorgängers Nikolaus III. widerrufen habe (22 f.). Eine inhaltliche und methodische Vergleichung der Quaestio mit den in den neueren Lehrbüchern üblichen Beweisen für die Unfehlbarkeit des Papstes ergibt Zusammenhang und Weiterbildung der Theologie in einem der meist umstrittenen Punkte. — Lehrreich ist ein Vergleich und eine Verbindung mit dem wenig früher verfaßten Traktat Jakobs von Viterbo, dem „ersten Traktat De Ecclesia", wie der Herausgeber hervorhebt, lange bevor Johannes Torquemada, der bisher als erster genannt wurde (vgl. A. Pérez Goyena in Estud Ecl 2 [1923] 252—269), seine Summa de Ecclesia schrieb (1489). Das Werk De regimine christiano ist seiner literarischen Art nach wesentlich ein Traktat De Ecclesia, seiner Stellung nach eine Verbindung von augustinischen und aristotelisch-thomistischen Gedanken, und als solches ein Übergangswerk, bedeutsam für die weitere Lehrentwicklung. Besonders ausführlich wird die Frage des Primates behandelt; sie macht den zweiten Teil aus: De potentia Christi regis et sui vicarii (145—310). Der Primat umfaßt eine zweifache potestas: sacerdotalis et regia; über die potestas doctrinalis wird nicht eigens gehandelt, da sie zur sacerdotalis (cf. II 3; p. 179) und zur regia gehört (II 4; p. 195 sq.). Die päpstliche Unfehlbarkeit wird nur gelegentlich berührt (im Zitat II 9; p. 275). Die Einführung des Herausgebers (13—81) bietet willkommene Fingerzeige zur Erklärung. Vgl. den ergänzenden Bericht von A. d'Alès, Jacques de Viterbo, théologien de l'Eglise: Greg 7 (1926) 339—353. — Jean Rivière, Le problème de l'Église et de l'État au temps de Philippe le Bel. [Spicilegium Sacrum Lovaniense 8] Louvain-Paris 1926, der die Ausgabe A.' nicht mehr benützen konnte, zieht Jakobs von Viterbo Buch mehrfach heran (145 ff. 408 f. 420 ff., eingehend 228—251). D.

163. Tromp, Seb., Ioannes presbyter: Mnemosyne 54 (1926) 279—320. — 164. Donavan, J., The Logia in ancient and recent literature. 8° (44 S.) Cambridge 1924, Heffer. *Sh* 2.— — Ders., Earliest witness of the first two Gospels. Sonderdruck aus Irish Eccl. Record. März-Juli-August 1925. — Ders., Note on the Eusebian use of Logia: Bibl 7 (1926) 301—310. — 165. Clemen, C., Die Entstehung des Neuen Testaments (Sammlung Göschen 285). Zweite, neubearbeitete Auflage. 8° (152 S.) Berlin und Leipzig 1926, Walter de Gruyter & Co. Geb. *M* 1.50. — Umstritten sind im Papiaszeugnis (bei Eus. K. G. III 39) vor allem der „Presbyter" Johannes und die „Logia" des Matthäus. Tromp untersucht in gründlicher, den gesamten Quellenbestand wie die Literatur ausgiebig heranziehender Weise die Ansicht des Eusebius, daß Papias von zwei Johannes rede. Die Überlieferung vor Eusebius kennt keinen zweiten Johannes (Presbyter 281 ff.), aus der nachfolgenden machen sich nur vier Schriften Eusebius' Ansicht zu eigen. Die indirekten Nachrichten: über zwei Johannesgräber in Ephesus (287 ff.) und das Martyrium des Apostels in Judäa (290 ff.), werden unter Beibringung aller Zeugen auf ihren Wert geprüft und als Beweise abgelehnt. Eusebius selbst und Hieronymus bleiben sich in ihren Aufstellungen

nicht treu (308 ff.). Die Erklärung der Papiasstelle (310 ff.) ergibt, daß nicht von „Apostelschülern", sondern von „Herrenschülern" (Aposteln) die Rede ist. „Factum historicum est: ... Papiam fuisse auditorem Iohannis apostoli, qui Ephesi obdormivit et in coena ultima quiescebat in sinu Iesu" (320). — Donovan läßt zur Feststellung des Sinnes von „Logia" zunächst die vorhergehenden, gleichzeitigen und späteren Quellen zu Worte kommen (9 ff.), dann das Papiaszeugnis selbst (32 ff.). Es ergibt sich, daß Logia nicht nur „Herrenworte" bedeutet, sondern weiter gefaßt werden muß als „göttliche Offenbarung", dann als die schriftlich niedergelegte im A. T. wie im N. T., also auch Evangelium oder „Worte und Taten des Herrn", wie Papias das Markusevangelium kennzeichnet (K. G. III 39, 15). Sein Werk war ein Evangelienkommentar. Der Aufsatz in Irish Eccl. Record bringt inhaltlich wesentlich das gleiche; der Beitrag in den Biblica eine wichtige Ergänzung, da er den Sprachgebrauch des Eusebius untersucht, der das Wort in der zweifachen Bedeutung verwendet: „Weissagungen" und „Schriftstelle". — Clemen nimmt an, daß der Apostel Johannes in Ephesus geweilt habe (110 ff.); aber er sei Verfasser weder der Offenbarung (105 ff.) noch des Evangeliums und der Briefe (110 f.), deren Verfasser vom Apokalyptiker verschieden sei. Als Verfasser sei anzunehmen entweder der Presbyter des Papias, der kein Jünger des Herrn im eigentlichen Sinne sei (107 123), oder ein angesehener Judenchrist. Bezüglich der Logia des Papias vertritt C. die Ansicht, daß Papias zwar das Matthäusevangelium meine (65), daß aber der Name des Matthäus, zu unrecht dem ersten Evangelium beigelegt, vielleicht den Sammler der Redenquelle bezeichnet (65, vgl. 67). D.

166. Cumont, Fr., La lettre de Claude aux Alexandrins et les Actes des apôtres: Rev. de l'histoire des religions 91 (1925) 1—6. — In seinem Werk „Jews and Christians in Egypt" (1924) veröffentlichte H. J. Bell vom Britischen Museum einen Papyrus, der 1920 im alten Philadelphia im Arsinoedistrikt aufgefunden worden und eine Abschrift eines Claudiusbriefes darstellt, den der Kaiser im Jahre 41 als Antwort auf verschiedene Bitten einer alexandrinischen Gesandtschaft an den ägyptischen Präfekten L. Aemilius Rectus gesandt hat. Eine der Fragen betraf die Agitation der Juden in Alexandrien. Der Kaiser droht den Juden, falls sie aus Syrien oder Ägypten andere Juden zu Schiff nach Alexandrien herbeiriefen, schwere Maßnahmen an als solchen, die über das Reich eine allgemeine Pestkrankheit heraufbeschwörten (ἐξεγείροντάς τινα νόσον κοινὴν τῆς οἰκουμένης). Während nun Salomon Reinach in der Rev. de l'histoire des religions 90 (1924) 109 ff. in der kaiserlichen Antwort eine Anspielung auf eine judenchristliche Propaganda erblickt, andere aber, wie M. Guignebert (ebd. 123 ff.) oder A. d'Alès (Etudes 182 [1925] 692 ff.), sich gegen diese Auslegung aussprachen, sucht C. unter Hinweis auf Act. 25, 5 der These Reinachs wenigstens eine Wahrscheinlichkeit zuzusprechen. Eine Bibliographie der früheren Arbeiten über die Streitfrage bietet Bell in The Journal of Egyptian Archaeology 11 (1925) 95. Feder.

167. Keseling, P., Justins Dialog gegen Trypho (c. 1—10) und Platons Protagoras: Rheinisches Museum N. F. 75 (1926) 223—229. — K. stellt als Ergebnis seiner Untersuchung dies hin: Der Dialog Protagoras hat dem Apologeten Justin für den Rahmen, in den dieser seine Einleitung zum Dialog gegen Tryphon hineingestellt hat, in weitgehendem Maße als Vorbild gedient. Die Abhängigkeitsverhältnisse zwischen dem Protagorasdialog und der Einleitung Justins erweisen sich als so eng, daß bei Justin nicht nur eine einfache Lektüre wenigstens des ersten Teiles des Dialogs, sondern auch ein aufmerksames Studium desselben vorausgesetzt werden muß. Freilich ist nicht ausgeschlossen, daß Justin sich auch nur eines Florilegiums oder eines Kompendiums des platonischen Dialogs bedient hat. F.

168. Lebreton, J., La connaissance religieuse à la fin du second siècle dans le monde hellénique et dans l'Eglise chrétienne: Rev. des sciences religieuses 6 (1926) 345—370. — Der Artikel gibt die Konferenz wieder, die L. am 4. Februar 1926 an der Universität von Straßburg gehalten hat. In seinem Vortrag charakterisiert L. vor allem einen der wichtigsten Zeitabschnitte aus dem großen Kampfe, den das Heidentum gegen die christliche Offenbarung geführt hat, nämlich jene Phase des Kampfes, in der unter den Kaisern Mark Aurel und Commodus die heidnischen Gelehrten — unter ihnen der Redner Fronto, der Satiriker Lucian, der Philosoph Celsus, der Cyniker Crescens — das Christentum mit den Waffen des Geistes zu besiegen suchten. Der Kampf zeitigte aber bei den heidnischen Zeitgenossen nur ein stärkeres Bedürfnis und ein eifrigeres Suchen nach der wahren Gotteserkenntnis. F.

169. Lagrange, M. J., Les prologues prétendus Marcionites: RevBibl 35 (1926) 161—173. — Seitdem Dom Donatien de Bruyne in seinem Artikel „Prologues bibliques d'origine marcionite" in der RevBén 24 (1907) 1—16 mehreren der in den alten Vulgatahandschriften so häufig auftretenden Prologe zu den Paulusbriefen einen marcionitischen Ursprung beilegte und Corssen in der ZNtWiss 10 (1909) 36 ff. 97 ff. jene Prologe sogar in ihrer Gesamtheit auf Marcion zurückführte, nahmen so ziemlich alle bedeutenden Bibelkritiker die These von der marcionitischen Herkunft der Prologe als streng bewiesen hin, so Harris, Lietzmann, Robinson, Souter, White, Zahn, v. Harnack. Dieser allgemein gebilligten These trat W. Mundle, der sich bereits früher mit Ambrosiasterstudien beschäftigt hatte („Die Exegese der paulinischen Briefe im Kommentar des Ambrosiaster" 1919) in einem sehr beachtenswerten Aufsatz „Die Herkunft der marcionistischen Prologe zu den paulinischen Briefen" in der ZNtWiss 24 (1925) 56—77 mit den Sätzen entgegen: „manches, was in den Prologen auf den ersten Blick als marcionistisch erscheint, läßt sich bei genauer Prüfung durch einwandfreie Parallelen als eine im Rahmen der altkatholischen Kirche durchaus mögliche Anschauung erweisen" (57), und „die Untersuchung (hat) gezeigt, daß die Prologe mit großer Wahrscheinlichkeit von Ambrosiaster abhängen und im wesentlichen eine Vergröberung und Schematisierung seiner Anschauung enthalten" (77). Während nun v. Harnack in derselben Zeitschrift 24 (1925) 204—218 in einem Aufsatz „Der marcionitische Ursprung der ältesten Vulgata-Prologe zu den Paulusbriefen" die Aufstellungen Mundles in schroffer Weise zurückweist, findet Mundle in M-J. Lagrange O. P. einen warmen Verteidiger. In seiner Abhandlung sucht dieser die Einwendungen Harnacks zu entkräften und die augenscheinlichen Schwierigkeiten in dessen Theorie klar hervorzuheben. Auch er entscheidet sich schließlich für die Herkunft der Prologe aus katholischen Kreisen und erblickt ihre Quelle im Kommentar des Ambrosiaster. F.

170. Šimrak, J., De rationibus et causis, quae Slavis Meridionalibus saeculo septimo decimo et decimo octavo cum Sancta Romana Sede Apostolica erant: Bogoslovska Smotra 14 (1926) 464—499. — Š., Professor der Orientalistik an der Universität Zagreb (Agram), bietet hier den dritten Abschnitt seiner Forschungen über die Unionsbestrebungen bei den Südslawen. Im Mittelpunkt steht der orientalische Bischof Maximus Predojević von Vratanja (oder besser Marča) in Kroatien. Bei seiner Ernennung durch Kaiser Ferdinand II. im Jahre 1630 hatte er das katholische Glaubensbekenntnis abgelegt und versprochen, in Rom die Bestätigung nachzusuchen und die Bischofsweihe zu empfangen, um dann seine Herde, vor den Türken nach Kroatien-Slawonien geflohene Serben, zur Einheit zurückzuführen. Doch tatsächlich ging er später nach Peć in Serbien zum schismatischen Patriarchen, der ihn bestätigte und weihte. Auf Grund noch unedierter Urkunden des vatikanischen und des Propaganda-Archivs sucht nun Š nach-

zuweisen, daß das Vorgehen des Bischofs wesentlich weniger ungünstig zu beurteilen sei. Die südslawischen orthodoxen Bischöfe mit dem Patriarchen von Peć an ihrer Spitze hätten nämlich damals sich ernstlich um eine Wiedervereinigung mit Rom bemüht. Š. bringt in photographischer Wiedergabe ein Schreiben aus dem Archiv der Propaganda, das der Patriarch und die Bischöfe, im Kloster Morača zu einer Synode versammelt, am 1. Februar 1648 an den Heiligen Stuhl richteten. In diesem Schreiben wird der römische Primat anerkannt. In Rom hat man sich auch mit der Angelegenheit ernst beschäftigt. Nach Š. wären die Unionsbestrebungen zumeist an der Kleinlichkeit und dem Mißtrauen der lateinischen Bischöfe von Zagreb gescheitert, die versucht hätten, den Bischof von Marča zu ihrem Vikar herabzudrücken und die Unierten allmählich in den lateinischen Ritus hinüberzuziehen. — Aber wäre nicht auch zu fragen, ob die Beweggründe zur unionsfreundlichen Haltung der schismatischen Bischöfe ganz rein oder etwa zum guten Teil politischer Art gewesen sind? Im letzteren Falle wäre das Mißtrauen der Zagreber Oberhirten wohl verständlich. Auf jeden Fall hat Š. durch seine fleißige Arbeit viel neues Licht in die so eigentümliche Geschichte der kroatischen Unionsbestrebungen gebracht. Am Ende bietet er den ausführlichen Text der benützten Dokumente.

Grimm.

171. Leufkens, J., Sanctus Petrus Canisius Doctor Ecclesiae (Sonderdruck aus Roma Aeterna gr. 8° (80 S.) Roma 1925, Casa Editrice di San Gaetano. *M* 1.50. — Eine Fest- und Gedächtnisschrift, die die Wirksamkeit und Bedeutung des Kirchenlehrers vielseitig beleuchtet. Das Buch hat einen doppelten Wert; es ist ein zeitgenössisches Denkmal durch seine hervorragenden (13) Mitarbeiter (Kirchenfürsten wie die Kardinäle Ehrle und Schulte, Gelehrte und Literaten wie Braunsberger, Kleiser, Schnürer, Pfülf u. a.). Es ist ein geschichtlich wichtiges Werk durch die gehaltvolle, wissenschaftliche Art der Beiträge. Dankbar sind wir für die Aufnahme der Homilie Unseres Heiligen Vaters bei der Kanonisation sowie des Wortlautes der letzteren, für so manche Perlen aus den Schriften des Heiligen. Die Übersicht über die Schriften des Heiligen sowie die gleichzeitlichen Ereignisse seines Lebens schließen die Einzelbilder zur Gesamtschau zusammen.

Dieckmann.

172. Weißkopf, J., Der hl. Johannes von Nepomuk: ThPrQschr 79 (1926) 72—85 264—281 481—495. — W. nimmt die Frage nach der geschichtlichen Person des Heiligen wieder auf im Anschluß an die Arbeit des Prager Kirchengeschichtlers Fr. Stejskal und gelangt auf Grund sorgfältiger, jahrelanger Studien zum Ergebnis, daß der hl. Johannes in der Tat der „Protomärtyrer des Beichtgeheimnisses" (75) sei. Der Gang der Untersuchung ist folgender: Nach der Inhaltsangabe der Kanonisationsbulle vom 19. März 1729 (76 ff.) wird auf Grund der Quellen geschildert die Eröffnung des Grabes am 15. April 1719 und die Auffindung der Reliquien, besonders der Zunge (78 ff.), ihre Erhebung im Juli 1721, und Rekognoszierung am 27. Januar 1725 mit der dabei beobachteten Veränderung der Zunge (82 ff.). Ergebnis: Ein Johannes von Nepomuk (bzw. Pomuk) hat gelebt und war vor dem Klemensaltar des Prager Domes begraben (85); sein Gedächtnis wurde alljährlich am 20. März gefeiert (264). Johannes war Generalvikar des Prager Erzbischofs Johann II. von Jenzenstein, und ist nach Ausweis der Quellen im Jahre 1393 gestorben. Das letzte von ihm unterfertigte Aktenstück ist vom 11. März dieses Jahres, das erste seines Nachfolgers vom 24. März; zum 20. März steht die Eintragung seines Todes (266 f.). Als Todesursache wird angegeben: Ertränken auf Befehl des Königs Wenzel (268). Näheren Aufschluß geben die eingehenden Acta in curia Romana des Erzbischofs (268 ff.), die die Folterung und den Tod des Generalvikars berichten (273 ff.); andere Quellen bestätigen diese Angaben (276 ff.). Die auch in die Kanonisationsbulle eingedrungene An-

gabe, 1383 sei das Todesjahr, geht auf eine Notiz des Domdechanten Joh. v. Krumau zurück, der 1483 eine Übersicht über die letzten 100 Jahre schrieb (279 ff.). Als Grund des Martyriums wird angegeben, Johannes habe gegen den Willen des Königs den Abt von Kladrau bestätigt (484); aber diese Tatsache erklärt den besonderen Haß des Königs gegen den Heiligen nicht (486 f.). Andere Quellen sprechen von der Wahrung des Beichtgeheimnisses (488). Zwar war Johannes nicht der ständige Beichtvater der Königin (489), wurde aber wohl bei dem herrschenden Zwiste (489 ff.) zwischen Wenzel und seiner Gemahlin Sophie von dieser als Rechtskundiger (491), vielleicht auch als Jubiläumsbeichtvater (492) zu Rate gezogen. Da die Folter den Generalvikar nicht zum Bruch des Geheimnisses brachte, habe Wenzel ihn ertränken lassen, um seine sakrilegische Tat zu verdecken (492). Das Ergebnis der Untersuchung stellt fest, daß die Kanonisationsbulle in nebensächlichen, die Heiligsprechung als solche nicht berührenden Punkten von der geschichtlichen Tatsächlichkeit abweiche; aber die Geschichte bestätige es, daß Johannes „ein Märtyrer und zwar ein Märtyrer des Beichtgeheimnisses" ist (495). D.

173. Umberg, J. B., „Mysterien"-Frömmigkeit?: ZAM 1 (1926) 351 bis 366. — Der Aufsatz untersucht den Begriff des Mysteriums, den O. Casel in seinen Beiträgen zum Sammelbuch „Mysterium, Gesammelte Arbeiten Laacher Mönche" (Münster 1926; vgl. Schol 1 [1926] 607 f.) entwickelt. Aus den in Betracht kommenden, wörtlich angeführten Stellen (351 ff.) werden als Wesensmerkmale dieses Begriffes festgestellt: Mysterium ist 1) „die dramatische Darstellung und zugleich Vollziehung eines der höheren Sphäre angehörenden Ereignisses"; 2) in seiner Wirkung notwendig heilbringend; 3) abhängig von der aktiven Teilnahme als Mitspieler (353 f.). Das erste Element, die Wiedergegenwärtigsetzung der Heilstaten Christi, wird durch den Logos, der als actus purus alle Wirklichkeit in sich enthalte, nicht erklärt (354 ff.); auch nicht durch den Satz: actiones sunt suppositorum (359 ff.). Abgelehnt wird im besonderen die Erklärung der heiligen Messe als Verwirklichung des so gefaßten Mysteriums (361 f.). Das dritte Merkmal (362 ff.), die Forderung des „mystischen Erlebnisses" (ex opere operantis; 363) steht der dem Sakramente wesentlichen Wirksamkeit ex opere operato entgegen. Die Vorbereitung des Empfängers der Sakramente kann nicht als wirksames „Mitspielen" gefaßt werden; die Wirksamkeit der heiligen Messe ist nicht an das gegenwärtige Mithandeln gebunden (364 f.), die heilige Kommunion kein „Kultmahl" im antiken Sinne (365). D.

174. Zorell, F., Chronica Ecclesiae Arbelensis. Ex idiomate syriaco in latinum vertit (Orientalia christiana VIII 4). 8° (64 S.) Roma 1927, Pont. Institutum Orientalium Studiorum. *L* 6.— — 175. Greiff, A., Zum Verständnis der Aberkiosinschrift: ThGl 18 (1926) 78—88. — Die theologische Wissenschaft dankt Z., daß er eine der wichtigsten Quellen für das Urchristentum zumal des Ostens (vgl. Schol 1 [1926] 298 u. 606), die bisher in der weniger zugänglichen syrisch-französischen Ausgabe Minganas (Mossul-Leipzig 1907) und in der von wertvollem Kommentar begleiteten deutschen Übersetzung Sachaus (Berlin 1915) vorlag, weiteren Kreisen erschlossen hat. Z. legt den syrischen Text Minganas zu Grunde. Wenige, aber zum Verständnis der Chronik ausreichende Anmerkungen erläutern den Text und werden ergänzt durch die drei sehr nützlichen Indices, der Eigennamen (58 ff.), der Ortsnamen (61 ff.) und einiger wichtiger theologischer Begriffe: Apostel, Christus, Kreuz, Kirche, Wunder, Gute Werke, Sakramente (Taufe, Firmung, Ölung, Weihe bzw. Handauflegung), Heiligenverehrung. — Die Untersuchung Greiffs betrifft Z. 11—16 der Inschrift und befürwortet die früher (1910) von J. Dölger gegebene Deutung gegenüber der späteren (Ichthys II; 1922), die den ganzen Satz auf die Eucharistie bezieht. G. findet drei Mysterien ausgedrückt: die Kirche (pistis)

bietet dem Reisenden Aberkios überall die (gleiche) Lehre (unter dem Bilde des Fisches als Nahrung), die (gleiche) Taufe (als Quelle bezeichnet; die Jungfrau ist die Kirche) und die (gleiche) Eucharistie, von der Z. 15/16 die Rede ist, d. h. „überall eine Arkandisziplin, überall ein Katechumenat, überall dieselbe Taufe und Eucharistie". Aus dieser Feststellung folgert G., daß der Grabstein das „Lebensprogramm" (86) des Aberkios, der wahrscheinlich Bischof gewesen sei (87 f.), zum Ausdruck bringe: für Festigung der Einheit der Kirche zu sorgen (86). Daher seine Reise; daher ihr Ziel: die römische Kirche als Mittelpunkt der Einheit. D.

176. Vosté, I. M., Inspiratio biblica iuxta testimonia ipsius S. Scripturae et definitiones Ecclesiae: Angel 3 (1926) 33—45. — Als Schriftzeugnisse werden die beiden dem kirchlichen Sprachgebrauch zu Grunde liegenden Stellen 2 Tim. 3, 16 und 2 Petri 1, 19 erklärt. Im ersten Text faßt V. Θεόπνευστος als Prädikat: „Quaevis scriptura est divinitus inspirata et utilis ..." (35); im zweiten Text bevorzugt er die Lesart ἀπὸ Θεοῦ ἄνθρωποι (37); er bezieht ihn auf die Propheten und vor allem die Hagiographen (37 f.). Die Definitiones Ecclesiae (38 ff.) werden in zeitlicher Reihenfolge geboten, um so ihren Zusammenhang und zugleich den Lehrfortschritt zu zeigen, angefangen vom 4. Jahrhundert bis zum Vatikanum, dessen Definition eingehender erklärt wird: „Damnatis igitur opinionibus α) de approbatione subsequenti, β) de divinitate mere obiectiva et γ) assistentia tantum negativa; — admittendum est tamquam de fide definita: α) inspirationem, tamquam intrinsecam inspiratis libris, praesupponi eiusdem agnitioni et canonicitatis declarationi ab Ecclesia; β) inspirationem in ipsam librorum scriptionem efficaciter et positive influere, γ) ita quidem ut Deus inspirans dici possit ac debeat auctor et scriptor principalis eorum" (42 f.). Es folgen die Enzyklika „Providentissimus" und die Erlasse gegen den Modernismus „Lamentabili" et „Pascendi" (44 f.). D.

177. Van den Borne, Cr., Doctrina S. Bonaventurae de inspiratione et inerrantia Sacrae Scripturae: Anton 1 (1926) 309—326. — Der erste Teil (310 ff.), erarbeitet aus den Dicta particularia (312 ff.) die Elemente der Inspiration: „instigatio et directio divina ad usum charismatis doctoris, prophetae aut evangelistae" (315), der Gott gegenüber ist wie die causa exsequens zur imperans (317). Descriptio influxus inspiratorii: „triplex iudicium practicum: circa scriptionem alicuius libri de tali re, circa scriptionem determinatam mentalem et circa applicationem facultatum exsecutivarum" (317). Der zweite Teil, De inerrantia Biblica (319 ff.), stellt fest: „Intellectus Scripturae non potest esse nisi verus" (319). Dem widerspricht es nicht, daß sich Gott in Herablassung zum Menschen des modus vulgaris loquendi bedient, da er nicht Anlaß zu Irrtum bietet und auf Darstellung geschichtlicher Tatsachen keine Anwendung findet (320). Der Aspectus moralis (321) der Irrtumslosigkeit besteht im Folgenden: „Nihil in Scriptura contemnendum tamquam inutile, nihil respuendum tamquam falsum, nihil repudiandum tamquam iniquum, pro eo quod Spiritus Sanctus, eius auctor perfectissimus, nihil potuit dicere falsum, nihil superfluum, nihil diminutum" (321). Damit hängt zusammen Aspectus positivus (332 ff.), d. h. nach Bonaventura will die Heilige Schrift nicht lediglich berichten, sondern urteilend belehren. Eine Schwierigkeit erhebt sich aus dem Röm. 15, 28 berichteten Reiseplan Pauli und seiner Erklärung durch Bonaventura, die aber dessen Ansicht der vollkommenen Irrtumslosigkeit der Heiligen Schrift nicht berührt. D.

178. Girgensohn, K., Die Inspiration der Heiligen Schrift (Sonderdruck aus „Pastoralblättern" LXVII 3—5). 8° (36 S.) Dresden 1925, Ungelenk. *M* —.60. — 179. Seeberg, R., Zur Frage nach dem Sinn und Recht einer pneumatischen Schriftauslegung: ZSystTh 4 (1926/27) 3—59. — Girgensohn will zwei Auffassungen miteinander vereinen, die „historisch-

psychologische" Einstellung, die der Bibel als Geschichtsquelle in Distanz gegenübersteht und das eigene Urteil als Maßstab der Wahrheit gelten läßt (6 ff.), und die „normativ-pneumatische", die in der Schrift „die Stimme des lebendigen Gottes hört" (8) und ihr gegenüber die Gebetshaltung (Meditation) einnimmt (11 f.). Die Frage, ob die pneumatische Auslegung der Theologie als Wissenschaft zustehe (16—30), bejaht G. und zwar aus dem „Idealbegriff" der Wissenschaft (19), „der unbedingten Ehrfurcht vor der gegebenen Wirklichkeit in allen ihren Manifestationsformen, gleichviel, ob wir sie ... deuten können oder als schlicht gegeben hinnehmen müssen" (22). Die Grundsätze der wissenschaftlichen Sicherung der pneumatischen Auslegung gegen subjektive Willkür (des Erlebens; vgl. 8) sind folgende: „der ständige Rückgang auf das Schriftganze" (23), „klare und präzise Begriffsbildung" (25); „Rückgang auf den buchstäblichen Sinn der Schrift" (25 f.) und auf die Geschichte der Bibelauslegung, die „die Glaubensgemeinschaft aller echten Bibelchristen aller Zeiten" ergeben wird (30). Dieser pneumatischen Auffassung muß die Inspirationslehre entsprechen, sowie die Erklärung der Kanonsbildung: die Zeugen gaben die geschichtliche Offenbarung so wieder, daß sie „fortzeugend wirken konnte" (33). So als „Wort Gottes" aufgefaßt ist die Schrift zwar in allem Menschlichen fehlbar, im Pneumatischen aber absolut unfehlbar (36). — Seeberg wendet sich gegen diese pneumatische Exegese, die gegenüber Luthers Auffassung (33 ff.) einen Rückschritt bedeute (39), ein Hindernis in Erreichung des Zieles, „wissenschaftlich undurchführbar" (58). S. will nicht zur Inspirationstheorie zurückkehren (Kennzeichen und Mittel der allmählichen Rationalisierung der Offenbarung: 22), sondern faßt die Inspiration als „charismatische Geistbegabung der biblischen Lehrer" (17), die in dem Bewußtsein schrieben, „daß ihre Gedanken von dem Geiste Gottes in ihnen angeregt seien und somit als Gottes Worte wirksam werden und beurteilt werden sollen" (16). Damit wurde die Schrift „Urquell aller christlichen Wortverkündigung" (54), somit der Kanon gerechtfertigt, der sich zurückführt auf „die übergeschichtliche Einheit des sie (die Autoren) leitenden Geistes" (49). Bücher, die dieser Einheit nicht entsprechen, sind deuterokanonisch (51). Bei der Ablehnung der pneumatischen Exegese wird ein „Wahrheitskern" (41) anerkannt: neben der historisch-kritischen Einstellung und dem gebildeten ästhetischen Sinn wird das „religiöse Verständnis" verlangt, das „in dem Lebenszusammenhang" des Christentums steht (43). „Somit nicht: Wortexegese und daneben Geistexegese, sondern eine Wortexegese, die Geistexegese, und eine Geistexegese, die Wortexegese ist" (59). D.

180. Goebel, S., Die Inspiration der Bibel: AllgEvLuthKZtg 59 (1926) 890—897 914—920 938—945 962—968 986—991 1010—1016 1034—1037 1058—1060 1082—1087. — G. bekennt sich in der Frage der Inspiration, die „von brennendem Interesse in unserer Zeit" ist (890), zur „göttlichen Inspiration", die er unter den Gesichtspunkten entwickelt: 1) Die göttliche Autoritätskraft der Heiligen Schrift (weil „wortlautlich inspiriert"); 2) ihre menschliche Beschaffenheit (weil entstanden wie andere menschliche Schriften); 3) ihr gottmenschlicher Ursprung, aus der Verbindung von 1) und 2). — 1) Die Autorität der Schrift wird als Tatsache erwiesen aus der Geschichte der Kirche (893 ff.), aus der Anerkennung durch Jesus und die Apostel für das A. T., für das N. T., aus der Kanonbildung, für die ganze Schrift aus der Geschichte der Kirche (914 ff.) wie der Erfahrung der einzelnen Gläubigen. 2) Die menschliche Beschaffenheit und Entstehung der Schrift (938 ff.; 962 ff.) ergibt sich aus der Tatsache, daß verschiedene Verfasser im Laufe langer Zeit, jeder nach seiner Eigenart, aus bestimmten zeitgeschichtlichen Anlässen oder individuellen menschlichen Antrieben, in menschlicher Arbeit die Bücher niedergeschrieben haben. 3) Der gottmenschliche Ursprung (986 ff.) folgt aus der göttlichen Autorität der menschlich entstandenen Schrift, die eine göttliche Einwirkung auf die Verfasser verlangt, d. h. In-

spiration. Aus dem N. T. (Joh. 10, 35; 2 Petri 1, 20 f.; 2 Tim. 3, 16 f.; 1 Kor. 9, 10; 10, 11; Röm. 15, 4) ergibt sich, daß sich die Einwirkung auf „das geschriebene Wort als solches" („Wortinspiration"; 990) erstreckt. Dem geschichtlichen Überblick über die Ansichten der Väter, Reformatoren, Protestanten des 17. Jahrhunderts (mechanische Wortinspiration) und der neueren Zeit (1010 ff.) folgt die Ablehnung der (literarkritischen) bloßen Personalinspiration, wie der reinen Realinspiration (1014 ff.). G. verlangt eine weitere Fassung der Inspiration, die die Gesamtheit der göttlichen Einwirkungen umfasse, auf die Verfasser wie auf alle, die an der Entstehung und Sammlung der Bücher beteiligt waren, verschieden nach Art (nicht nur dem Grad nach), nach der Verschiedenheit der menschlichen Tätigkeiten (1035 f.). Diese Einwirkung ist ein besonderer concursus, eine „spezielle Einwirkung Gottes auf menschliches Wollen und Handeln" (1059), bestimmt durch den besonderen Zweck (1060). Die beiden Faktoren, der göttliche und menschliche, wirken aber nicht nebeneinander, sondern ineinander; sie „sind in ihrem Wirken nicht zwei, sondern eins. Das göttliche Wirken geschieht hier ganz in menschlicher Form, und die menschliche Tätigkeit ist hier ganz in die göttliche Zweckbestimmung aufgenommen und ihr unterworfen" (1082). Als Folge dieses (mittelbaren, moralisch gefaßten) Einflusses kann man der Schrift nicht „eine absolute Fehllosigkeit nach jeder Richtung hin" zuschreiben (1083); wohl aber mußte Gott sorgen, „daß sie nicht irreführend werden durfte in Sachen des Glaubens, der Lehre und des Lebens" (1083). Eigenschaften der Schrift sind „Autorität und Sicherheit", „Vollkommenheit und Genügsamkeit", und vor allem „Durchsichtigkeit" (perspicuitas; 1084 ff.), für den einzelnen (für die Fundamentalwahrheiten, wenn er im Glauben an Christus steht) wie für die Kirche und die gläubige Bibelforschung (wenn sie auf dem Wege grammatisch-historischer Auslegung den sensus literarius zu ermitteln sucht; 1085 ff.). — Es müßte für den Verfasser förderlich sein, wenn er, etwa an Hand der Monographie von Chr. Pesch, De Inspiratione S. Scripturae (mit dem Supplementum; vgl. Schol 2 [1927] 93) die katholische Auffassung der Inspiration und die Erörterungen der letzten Jahrzehnte mit seiner Darstellung vergleichen wollte. D.

181. Weber, H. E., Die Kirche im Lichte der Eschatologie: NKirchlZ 37 (1926) 299—339. — Über Historismus und Psychologismus zum Theozentrismus und zu neuer Würdigung der eschatologischen Glaubenshaltung führen Barth, Dibelius, Althaus, Seeberg, Schlatter (299 ff.). Die Kirche ist eschatologisch als Gegenstand des Glaubens und sich unsichtbar auswirkend (307 ff.); Bestätigung bieten die Sakramente in ihrer urchristlichen Gestalt, die Kirche als Gemeinschaft (310) und als corpus Christi (311) mit dem Sehnen nach Christi Kommen, als Reich Gottes (312 f.), in ihren Eigenschaften: una sancta catholica (313). Die Wahrheit dieser Auffassung (318 ff.) wird dem Individualismus (individuelle Eschatologie; 319 ff.) und Kritizismus gegenüber, die den Begriff der Kirche zerstören, verteidigt (324 ff.). Die Kirche mündet in die Ewigkeit, „sofern und indem alles persönliche Leben, das sie erfaßt und pflegt, in die Ewigkeit einmündet" (327). In diesem Zusammenhang löst sich das „Problem der Geschichte", nämlich gefaßt als die Durchführung des Gottesgedankens im Weltgeschehen (334 ff.). — Die eschatologische bzw. transzendentale Einstellung war der katholischen Lehre von der Kirche von jeher vertraut und immer in ihr lebendig; „Ecclesia militans" und „triumphans" sind der kurze Ausdruck dieser Auffassung. D.

182. Brunsmann, J., Kirche und Gottesglaube (Lehrbuch der Apologetik II). 8° (XVI u. 468 S.) St. Gabriel bei Wien 1926, Missionsdruckerei. *M* 9. –; geb. 12.60. — Der I. Band erschien 1924 unter dem Titel „Religion und Offenbarung"; der II. abschließende faßt die Kirche „als Vermittlerin

der übernatürlichen Offenbarung" und entwickelt in drei Hauptteilen Stiftung und Wesen (3—122), Eigenschaften und Merkmale (123—238), Betätigung der Kirche (231—403). Zu letzterer wird nicht nur die Ausübung des Lehramtes gerechnet (239 ff.), sondern auch die „Übung des göttlichen Glaubens" (322 ff.), hier also der Traktat De fide eingereiht. Das Buch behandelt die einschlägigen Fragen in klarer, bestimmter und übersichtlicher Form, im allgemeinen kurz, manche Fragen (wie z. B. den Primat) ausführlicher unter reicher Verwertung der Zeugen, zumal der Väter. Hier könnten die beiden Enchiridien von Kirch und Rouët gute Dienste leisten. Die Literatur ist der Natur des Buches entsprechend nicht vollständig; die neueste fehlt bei der einen oder andern Frage (z. B. „Edictum Callisti": 200; Bischofslisten: 191; Irenäuszeugnis: 209 222; Euringers Untersuchung bzw. der These Harnacks: 65). Die im Vorwort angedeuteten Hindernisse werden die Ursache sein und dem Verfasser nicht erlaubt haben, alle Werke des letzten Jahres (Bainvel u. a.) zu benützen. Vielleicht würde sich eine Auswahl empfehlen, die zugleich auch die Stellung des betreffenden Verfassers (ob katholisch oder nicht) anmerkte. Die eine oder andere Angabe kann man missen (vgl. 24 109). Mit Recht hält B. daran fest, daß der in Gal. 2, 11 ff. genannte Kephas nicht ein sonst unbekannter Jünger aus den 72 sei, sondern der Apostel Petrus (58 f. 82). Gut wird die Tradition als die im Bewußtsein der Kirche weiterlebende Offenbarung beschrieben (310). Als Seele der Kirche wird, wie es scheint, das Prinzip des übernatürlichen Lebens (Gnaden und Gaben des Heiligen Geistes) gefaßt (90). In der Analysis fidei schließt sich B. an Straub an (363 ff.), unter Ablehnung der Ansichten von Suarez, De Lugo, Frins-Pesch. Die Erörterung über den Sinn des Vatikanums bzw. der Schuld des Katholiken, der vom Glauben abfällt, ist noch in vollem Gange. B. entscheidet sich mit Granderath für die Ansicht, daß nur von dem objektiven Grund die Rede sei (390 ff.). D.

183. Passiljanin, Zwischen zwei Welten. Deutsch von Pfarrer Dr. Ranft. Bd. I. 8° (244 S.) Leipzig 1926, Klein. *M* 6.50; geb. *M* 8.— — Eine mehr religiös-aszetische Darstellung der Gedankenwelt eines gebildeten Russen. Aber auch für den Dogmatiker enthält das Buch manches Wissenswerte über die Stimmung in diesen Kreisen. Weisweiler.

## 2. Dogmatik und Dogmengeschichte

184. Herrmann, Ioannes, C. SS. R., Institutiones Theologiae Dogmaticae. Ed. 6, 2 vol. 8° (805 u. 940 S.) Lugduni 1926, Emm. Vitte. *Fr* 58. — In der Studienanstalt der französischen Redemptoristen zu Valkenburg (Holl. Limburg) konnte der greise Verfasser am Tage seines goldenen Priesterjubiläums das Geleitwort zur 6. Auflage dieses umfangreichen theologischen Lehrbuches schreiben, das außer der eigentlichen Dogmatik auch die Fundamentaltheologie umfaßt — gewiß ein Beweis für die hohe Brauchbarkeit des Werkes. Es hat sich nicht die Aufgabe gesetzt, in die letzten Tiefen der theologischen Spekulation einzuführen oder über die neuesten Ergebnisse der positiven Forschung zu berichten. Der bewährten Führung des hl. Thomas und des hl. Alfons folgend, will es vielmehr den Theologiestudierenden jenes Maß soliden scholastischen und positiven Wissens vermitteln, das ihnen im künftigen priesterlichen Wirken nötig und nützlich ist. Mit seinem heiligen Ordensstifter ist P. Herrmann die Richtung auf das Praktische gemeinsam. Man sehe z. B. seine Mariologie. Da ist ein eingehendes Kapitel über Marias Pflichten uns gegenüber (als Mutter und als Gnadenvermittlerin) und über unsere Pflichten gegenüber der Gottesmutter (n. 1090—1109). Oder nach der verhältnismäßig kurzen Abhandlung über die Prädestination unterläßt H. nicht, einen eigenen Abschnitt bei-

zufügen: „Wie die gläubige Seele sich dem Geheimnis der Vorherbestimmung gegenüber verhalten soll" (n. 535). — Die 1914 erschienene 5. Auflage ist im allgemeinen unverändert wieder abgedruckt; doch sind eine Anzahl damals noch zeitgemäßer Zitate aus modernistischen Autoren jetzt mit Recht als entbehrlich ausgefallen (insbesondere n. 95). Wünschenswert wäre gewesen, daß wenigstens die kirchlichen Lehräußerungen aus der letzten Zeit nachgetragen wären; so vermißt man z. B. n. 766 die Entscheidung des Heiligen Offiziums gegen den Spiritismus (s. Denzinger-Umberg n. 2182 f.). Besonders zu Hause ist der Verfasser in der Gnadenlehre, über die er ein eigenes umfangreiches Werk veröffentlicht hat. Aus Tract. VI, cap. 4 (n. 1192—1229) kann man sehr klar die sorbonnistisch-alfonsianische Auffassung von der hinreichenden und wirksamen Gnade entnehmen. Klarheit, Bestimmtheit und übersichtliche Gliederung des Stoffes sind besondere Vorzüge des in Deutschland leider zu wenig bekannten Lehrbuchs. Lange.

185. Fendt, Leonhard, Symbolik des römischen Katholizismus (Sammlung Göschen) (136 S.) Berlin-Leipzig 1926, Walter de Gruyter & Co. *M* 1.25. — In gedrängter Kürze ist hier die katholische Glaubens- und Sittenlehre nebst der Stellung und den Mitteln der katholischen Seelsorge vorgelegt. Die rein dogmatische Lehre dürfte durchgehends eine richtige Darstellung gefunden haben. Das kann aber nicht von den Ausführungen des früheren katholischen Priesters und jetzigen protestantischen Berliner Pfarrers über die dogmengeschichtliche Entwicklung mancher Lehren, ihre innere Erklärung und Würdigung wie ihre praktische Auffassung im katholischen Volke gelten. Gerade dadurch, daß das übernatürliche Element so ausgeschaltet wird, geht das Wesentliche der katholischen Symbolik und ihrer Entwicklung verloren. Damit ist auch der objektive Wert des Büchleins leider zum großen Teil vernichtet worden, so daß wir es nicht zu empfehlen vermögen. Das soll weniger den Verfasser als den Verlag treffen. Würden die Herausgeber der Sammlung die Abfassung der protestantischen Symbolik einem zum Katholizismus übergetretenen Protestanten anvertrauen? Oder würden sie da doch zu viele Hemmungen einer objektiven Darstellung annehmen? Hoffentlich wird es möglich sein, bald in der Sammlung eine neue Darstellung der katholischen Lehre, wie sie der Katholizismus selber sieht, zu erhalten. Weisweiler.

186. Predigt-Studien. Beiträge zur Geschichte, Theorie und Praxis der Predigt. Herausgegeben von Dr. Adolf Donders, Universitäts-Professor in Münster i. W. und P. Dr. Thaddäus Soiron O. F. M., Lektor der Theologie in Paderborn. gr. 8°. Paderborn, Ferd. Schöningh. — Die Studien wollen die Fragen der homiletischen Theorie und die Geschichte der katholischen Predigt behandeln, um auf diese Weise der Predigt unserer Tage mehr Vertiefung und Gehalt zu bieten. Ein Unternehmen, das aufs wärmste zu begrüßen ist und den Anregungen der letzten Päpste wie der deutschen Bischöfe entspricht. Die Namen der beiden Herausgeber bürgen für den wissenschaftlichen Ernst der Studien, und die bisher veröffentlichten Beiträge rechtfertigen unsere Erwartungen. Wenn auch nicht eine unmittelbare Förderung der spekulativen Theologie und der Erforschung der Heiligen Schrift beabsichtigt ist, so wird die historische Theologie vielfache Anregung erhalten und mittelbar wird auch die Exegese und Dogmatik aus den Studien Nutzen ziehen. Einige der Beiträge sind ganz auf der Heiligen Schrift aufgebaut und wollen auf Grund einer wissenschaftlichen Erklärung des heiligen Textes der homiletisch-praktischen Verwertung dienen. — Bis heute liegt schon eine Reihe von acht Beiträgen vor: 1. Petrus Chrysologus, Erzbischof von Ravenna, als Prediger. Ein Beitrag zur Geschichte der altchristlichen Predigt. Von Dr. theol. Gottfried Böhmer, Religions- und Oberlehrer in Essen-Ruhr (VIII u. 129 S.) 1919. *M* 4.50. — 2. Geschichte der Schriftpredigt. Ein Beitrag zur Geschichte der Predigt. Von

Franz Stingeder, Domprediger d. R. in Linz a. d. Donau (XVI u. 238 S.) 1920. *M* 7.20. — 3. Die soziale Predigt. Die Stellung der Predigt zur sozialen Frage und zum Sozialismus. Von Dr. Johannes Honnef, Pfarrer (55 S.) 1920. *M* 2.10. — 4. Die Missionspredigt des hl. Paulus. Ihre Fundstellen und ihr Inhalt. Eine biblisch-theologische Untersuchung von Dr. Karl Pieper, Privatdozent an der Universität Münster i. W. (126 S.) 1921. *M* 4.50. — 5. Die Anschaulichkeit auf der Kanzel. Von Emil Kaim, Stadtpfarrer (59 S.) 1922. *M* 2.10. — 6. Schrift und Leben. Grundlinien der Methode der homiletischen Schrifterklärung, insbesondere des Neuen Testaments. Von P. Dr. Thaddäus Soiron O. F. M., Lektor der Theologie in Paderborn (III u. 80 S.) 1924. *M* 2.10. — 7. Lacordaire. Sein Werden und Wirken als Prediger. Ein Beitrag zur Apologie des Christentums. Von Dr. Johannes Honnef, Pfarrer (IV u. 95 S.) 1924. *M* 2.70. — 8. Die Bergpredigt, exegetisch und homiletisch erklärt von Dr. Alphons Steinmann, ord. Professor der neutestamentlichen Exegese an der staatlichen Akademie in Braunsberg, Ostpr. (220 S.) 1926. *M* 6.60. Merk.

187. Volz, P., Das Dämonische in Jahwe. Vortrag auf dem Alttestamentlertag in München. (Sammlung Gemeinverständlicher Vorträge und Schriften aus dem Gebiet der Theologie und Religionsgeschichte. 110.) (42 S.) Tübingen 1924, J. C. B. Mohr. *M* 1.— — Diese religionsgeschichtliche Studie ist eine Zusammenstellung und Deutung aller jener Schriftstellen, in denen Jahwes Wesen oder sein Erscheinen Schrecken und Furcht hervorruft, angefangen von Moses bis Christus, vor dessen Wundern das Volk Grauen empfunden habe. In Israel sei alles Dämonische jahwisiert worden; doch die Deutung dieser dämonischen Züge in Jahwe sei sehr schwierig. Sie wird sicher nicht einheitlich gegeben. Einerseits heißt es, der Jahwist habe alle dämonischen Sagen in kühnem Glauben auf Jahwe übertragen; die gewaltige Folge dieser Jahwisierung sei die ethische Forderung gewesen. Ferner heißt es, die „geistigen Führer" der Götterideen verwandter Völker seien nach und nach in Jahwe hineingezogen. Anderseits meint V., das Dämonische sei in Jahwe ursprünglich und mit dem innersten Wesen dieses Gottes und seiner Religion verbunden. — Hier liegt in Wirklichkeit die Lösung der ganzen Frage, nämlich im Mysterium der Unendlichkeit Gottes. Darin können ohne alle Schwierigkeit scheinbar sich widersprechende göttliche Eigenschaften — iustitia et misericordia, Mildes und Schreckendes — vereint bestehen. Um ein richtiges Bild Jahwes aus dem Alten Testament zu erhalten, müßte man auch alle Texte über seine Barmherzigkeit nebeneinanderstellen. Meyer.

188. Stohr, A., Des Gottfried von Fontaines Stellung in der Trinitätslehre: ZKathTh 50 (1926) 177—195. — Gottfried steht in wesentlichen Punkten der Trinitätslehre in einer Linie mit Thomas, so in der Ansicht, daß die Relationen und nicht irgend etwas Absolutes die göttlichen Personen konstituieren, in der Frage, ob der Heilige Geist eine vom Sohn verschiedene Person wäre, auch wenn er nicht von ihm ausginge. Gottfried erweist sich als scharfer Gegner des Heinrich von Gent und „anticipando" noch mehr als Gegner des Scotus. Zum Schluß wird ein altes Verzeichnis der auf die Trinität bezüglichen Stellen in den Quodlibeta mitgeteilt. — Sehr nützlich wäre ein weiteres Eingehen auf die angeführten gegnerischen Ansichten. Wer ist der „moderne" Vertreter der Ansicht, daß die Personen durch etwas Absolutes konstituiert würden, mit der selbst Scotus noch im Opus Oxoniense sympathisiert, wenn er sie auch schließlich abzulehnen scheint? Im Zusammenhang sei auf die grundlegenden Studien von Pelzer in der RevNéo-scolPh 1913 und von Xiberta in den AnalOrdCarm 1925 hingewiesen. Nach ihnen ist Gottfried, der bei De Wulf friedlich mit H. von Gent in ein Kapitel sich teilt und bei Baumgartner in dem Sammelbecken „der Kampf für und gegen Thomas" seinen Platz findet, Gründer einer

eigenen Schule, zu der besonders der bedeutende Karmelit Guido Terreni und Johannes de Polliaco gehören. Auch Thomas Sutton steht in seiner Anschauung von der Passivität des Verstandes und Willens unter ihrem Einfluß. Ihr Kennzeichen wäre ein auf die Spitze getriebener Aristotelismus. Keine Schule steht Thomas so nahe. Es bleibt zu untersuchen, ob diese Nähe in der Hauptsache durch unmittelbare Einwirkung zu erklären sei oder dadurch, daß Gottfried in der aristotelischen Artistenschule tief verwurzelt ist. Pelster.

189. Dalmau, J. M., El principio de identidad comparada según Suárez: EstudEcl 5 (1926) 91—97. — Gegenüber der Behauptung (die sich nicht nur bei Mahieu findet), nach Suarez sei das „principium identitatis comparatae" durch die Erfahrung gewonnen und gelte nur von den Geschöpfen, will der Verfasser die wirkliche Lehre des Suarez geben. Nach diesem gelte das Prinzip nur von den Kreaturen und nicht von Gott im Sinne von bloß reeller Identität; im Sinne einer Identität re et ratione aber sei es ganz allgemein. Dann zeigt D., wie die Erfahrung bei Gewinnung dieses Prinzips beteiligt ist. Die beiden Hauptverdienste des Suarez in diesem Punkte seien „haber claramente distinguido los sentidos del principio de identidad" und „haber dirigido la investigación hacia la infinidad de Dios y el modo de formación de los principios primeros de la razón humana" (98). Lennerz.

190. Rogosić, O. Roko, O. F. M., Presveto Trojstvo prema poimanju grčkih Otaca (Die Auffassung der heiligen Dreifaltigkeit bei den griechischen Vätern): Bogoslovska Smotra 14 (1926) 1—16. — Der Verfasser untersucht mit Hinweis auf Scheeben (I 819 ff.), Pesch (Zeitfragen 2), De Régnon, Hugon die Ursachen der verschiedenen Auffassung des Trinitätsgeheimnisses bei den Griechen und Lateinern. Die orthodoxen Theologen schieden sich in Latinophrones und strenge Photianer. Da es auch heute noch unter den orthodoxen Theologen manche Latinophrones gebe, so werde, wie der Verfasser meint, das Filioque bei den zu erwartenden Unionsverhandlungen keine besondern Schwierigkeiten bereiten. Grimm.

191. Marić, J., Celebris Cyrilli Alexandrini formula christologica de una activitate Christi in interpretatione Maximi Confessoris et recentiorum theologorum: Bogoslovska Smotra 14 (1926) 55—102 (auch im Sonderabdruck erhältlich). — M., Professor der Dogmengeschichte an der Universität Zagreb (Agram), Verfasser der gründlichen Arbeiten: De Agnoetarum doctrina (Zagreb 1914) und: Das menschliche Nichtwissen kein soteriologisches Postulat (Zagreb 1916), hat sich seitdem jahrelang mit der Honoriusfrage beschäftigt. Ihre endgültige Lösung erforderte zunächst die Bereinigung von vier Vorfragen, mit deren erster sich die vorliegende Abhandlung befaßt. Zwar klinge die Ausdrucksweise des hl. Cyrillus in seiner berühmten Erklärung zu Joh. 6, 54 monophysitisch, doch der Gedanke sei durchaus rechtgläubig. Es sei nicht die Rede von einer Tätigkeit Christi im physischen Sinn. Deutlich werde ein „principium quod" und zwei „principia quibus" in Christus angenommen. Die Tätigkeit sei „terminative" aufzufassen; sie heiße „una eademque", weil die menschliche Natur an der Wirkung (Auferweckung des Lazarus) einen der hypostatischen Vereinigung zu verdankenden physisch lebenspendenden Anteil hatte. Doch schwinde die Schwierigkeit ebenfalls, wenn man mit Maximus die Tätigkeit „reduplicative" verstehe. Viele der bisher von Katholiken und Protestanten gebotenen Deutungen der Cyrillusstelle und ihrer Erklärung durch Maximus werden von M. kritisch geprüft. Zum Schluß wird wenigstens schon angedeutet, inwiefern das rechte Verständnis der cyrillischen Christologie in die Honoriusfrage Licht hineinbringen kann. G.

192. Gallerand, H., La rédemption dans l'Eglise latine d'Augustin à Anselme: Rev. de l'histoire de religions 91 (1925) 35—76. — La rédemption dans les écrits d'Anselme et d'Abélard: ebd. 212—241. — Wenn man

den Aufstellungen G.s auch nicht in allem beipflichten wird, so bieten die beiden Artikel doch jedem, der sich mit den besagten Themata beschäftigt, eine reiche Sammlung einschlägiger Stellen. Feder.

193. Gordillo Carrasco, M., Flores de la Liturgia Asuncionista: EstudEcl 5 (1926) 337—361. — G., der sich bereits in dem Buche La Asunción de María en la Iglesia Española (siglos VII—IX), Madrid 1922, mit der Himmelfahrt Mariä befaßte, schlägt hier eine reiche Ader von Traditionsschätzen an, nämlich die Analecta hymnica von Dreves und Blume. Etwa 50 dieser mittelalterlichen Dichtungen sprechen das Geheimnis mit klaren Worten aus, z. B. ein Reimoffizium von Seckau: „Vitae generatrix et gratiae a morte resurrexit hodie" (347). Andere Stücke bringen den Typus der übertragenen Bundeslade oder den Gedanken von der aus der Wüste aufsteigenden Braut, während in einigen Hymnen sich ein Einfluß des Pseudo-Hieronymus bemerkbar macht. Die pia fides kommt in dem Hexameter zum Ausdruck: „Creditur ergo pie caro glorificata Mariae" (356). — Zu dem „In Natali S. Mariae" (342) wäre vielleicht zu beachten, daß das von Dom Morin entdeckte Würzburger Capitulare evangeliorum (um 650) das Fest des 15. August als Natale bezeichnet; siehe Revue bénédictine 28 (1911) 313. Deneffe.

194. Cavallera, F., A propos d'une enquête patristique sur l'Assomption: BullLittEccl 22 (1926) 97—116. — Das älteste klare abendländische Väterzeugnis für die Himmelfahrt Mariä stammt vom hl. Gregor von Tours († 593 oder 594), das älteste morgenländische vom hl. Modestus († 634). P. M. Jugie glaubte eine Reihe von älteren Zeugnissen beibringen zu können, so von Hippolyt, Gregor dem Wundertäter, Ephräm, Gregor von Nyssa, Epiphanius, Ambrosius, Augustinus, die er in den Echos d'Orient 29 (1926) 5—11 und 129—143 veröffentlichte. C. geht die einzelnen Texte durch und kommt zu dem Schluß, daß keiner von ihnen mit Recht zu Gunsten der leiblichen Himmelfahrt angeführt werden könne. Jedenfalls enthalten die Stellen keine klare Bezeugung derselben und auch keine klare Anspielung darauf. D.

195. Dumoutet, E., L'Assomption: RevApol 42 (1926) 560—564. — Einige kurze apologetische Bemerkungen zur Himmelfahrt Mariä. Die apokryphen Bücher und insbesondere der „Transitus Virginis" sind nicht notwendigerweise ohne jeden geschichtlichen Wert. Sie sind nicht die Quelle eines kindischen Glaubens, sondern eher dichterische Ausschmückung eines vorher gegebenen Glaubensinhaltes. Eine religionsgeschichtliche Herleitung des christlichen Festes von einer Himmelfahrt der Demeter ist verfehlt; wenn eine Analogie gesucht werden soll, so lag den Christen die Himmelfahrt Christi oder die Entrückung Henochs näher. Unser Glaube an Mariä Himmelfahrt stützt sich vor allem auf das kirchliche Lehramt. Die positive Theologie hat nicht einzig die Aufgabe, die Zeugnisse der Vorzeit aufzusuchen; auch der gegenwärtige Glaube der Kirche muß in Betracht gezogen werden. Viele Theologen halten die Assumptio für geoffenbart. D.

196. Bover, J. M., La mediación universal de la Santísima Virgen en las obras del B. Alberto Magno: Greg 7 (1926) 511—548. — Unter den mittelalterlichen Theologen ist wohl keiner, der so klar und so allseitig die allgemeine Mittlerschaft Mariä behandelte, wie der selige Albert der Große, der Sohn des Schwabenlandes. Es war daher ein verdienstvolles Unternehmen, die Stellen zu sammeln und unter bestimmten Gesichtspunkten geordnet vorzulegen: I. Stellen über die Mittlerschaft Mariä im allgemeinen, II. über die Mittlerschaft im besondern, nämlich ihre geistige Mutterschaft allen Menschen gegenüber, ihre Mitwirkung beim Erlösungswerk, ihre ständige fürbittende Vermittlung aller Gnaden: „Plena est gratia omnium quantum ad numerum gratiarum, quae omnes ad numerum transeunt per ipsius manum" (vgl. S. 225. QQ. super Missus est, q. 164; so

auch ed. Lugduni 1651, t. 20, 116, nicht 31). Der Verfasser meint, Albert der Große betrachte die Lehre als Bestandteil des katholischen Glaubens. Eine weitere Aufgabe wäre, Albert in den Fluß der Tradition zu stellen, seine Quellen und die Auswirkung seiner Lehre, z. B. beim hl. Antoninus von Florenz, zu zeigen. D.

197. Vilain, R., Notes sur Marie-Médiatrice: NouvRevTh 53 (1926) 748—776. — Unter Berücksichtigung besonders der belgischen und französischen Literatur wird zunächst der Stand der Frage in großen und allgemeinen Zügen dargelegt. Der Sinn der Lehre von der Mittlerschaft Mariä ist dieser: Maria hat de congruo verdient, daß gerade sie zur Mutter des Erlösers erwählt wurde; sie hat durch ihr Fiat der Welt den Erlöser geschenkt, durch ihr Mitleiden und ihre Einwilligung in Christi Kreuzesopfer de congruo die Gnaden verdient, die Christus de condigno verdiente; sie wirkt mit bei der Ausspendung der Gnaden durch ihre Fürbitte, nach einigen Theologen auch als causa physica instrumentalis oder als causa dispositiva ordinis intentionalis. Der Beweisgang der Theologen aus Schrift und Tradition wird kurz angedeutet. 1 Mos. 3, 15 ist nicht erwähnt. Sodann werden einige Wünsche und Fortschrittsmöglichkeiten vorgelegt. Zur Feststellung der theologischen Bewertung wäre eine noch eingehendere Durchforschung der Tradition vorzunehmen. Die spekulative Durchdringung der Lehre erfordert noch viel Arbeit, zumal da die spekulative Theorie von der Erlösung erst „in fieri" ist (769). Man hat bis jetzt im allgemeinen die Mittlerschaft Mariä etwas stark juridisch aufgefaßt. Es ist mehr von der Mutterschaft auszugehen. Was ist die „intercessio"? Warum und wie geschieht die gegenwärtige Gnadenvermittlung? Auf die eine oder andere seiner Forderungen wird der Verfasser jetzt in dem neuen Buch von J. Bittremieux eine Antwort finden. D.

198. Baur, B., Die Vermittlerin aller Gnaden: BenedMschr 8 (1926) 259—274. — Der Artikel unterrichtet kurz und klar über die Lehre von der allgemeinen fürbittenden Gnadenvermittlung durch Maria und über die Bestrebungen der letzten Jahrzehnte zu Gunsten einer Dogmatisierung dieses erhabenen Vorzuges der Mutter Gottes. Der Sinn der Lehre wird gut dargelegt (267 ff.). Ihre Begründung aus der direkten Tradition ist hinlänglich angedeutet (269 f.). Die ontologische Grundlage für die allgemeine fürbittende Gnadenvermittlung ist die Gottesmutterschaft in ihrem vollen Sinne genommen. Maria gab frei ihre Zustimmung zur Menschwerdung des Wortes, sie ist Mutter Christi, aber auch Braut Christi, die neue Eva, unsere Mutter. — Als Vertreter einer Gegenströmung unter den katholischen Theologen nennt der Verfasser nur Bartmann. Er hätte beifügen können, daß Bartmann jetzt seine Ansicht geändert hat. Vgl. Schol 1 (1926), S. 302, n. 213 und S. 617, n. 410. Die Worte Pius' X. (267) setzen bei Maria die Gegenwart: promeret, bei Christus: promeruit. D.

199. Bover, J. M., De cultu S. Iosephi amplificando. Theologica disquisitio. (62 S.) Barcinone 1926, Eugen Subirana. — Seit Jahrzehnten besteht eine Bewegung, die eine größere Verehrung des hl. Joseph zu erreichen sucht. Manche Wünsche sind schon erfüllt: 1871 erklärte Pius IX. den hl. Joseph zum Schutzpatron der katholischen Kirche. Das Schutzfest des hl. Joseph ist zu einem duplex primae classis cum octava erhoben. Es gibt eine kirchlich gutgeheißene Litanei und eine Präfation vom hl. Joseph. Ein Wunsch harrt noch der Erfüllung, nämlich die Einführung des Namens des hl. Joseph in das Confiteor, das Opferungsgebet Suscipe S. Trinitas, das Communicantes vor und das Libera nos nach der Wandlung, sowie die Anrufung des hl. Joseph in der Allerheiligenlitanei nicht mehr nach dem hl. Johannes dem Täufer, sondern unmittelbar nach der Mutter Gottes. Die besondere Verehrung des hl. Joseph wird als „cultus summae duliae" oder als „protodulia" bezeichnet. Die in einer Antwort der Ritenkongregation

von 1892 angedeutete Schwierigkeit gegen die gewünschte Einordnung des Namens des hl. Joseph in die liturgischen Gebete ist die altehrwürdige Festlegung eben dieser Gebete, die man nicht gern abändern möchte. — B. begründet zunächst das Anrecht des hl. Joseph auf eine besondere Verehrung aus seiner Stellung als Gemahl der Gottesmutter, aus seiner Vaterschaft gegenüber dem Gottessohn (dieser Teil scheint mir besonders gut gelungen), aus seiner Heiligkeit sowie seiner Eigenschaft als Schutzherr der Kirche. Sodann sucht er die aus der althergebrachten liturgischen Ordnung erhobene Schwierigkeit zu entkräften, indem er, gestützt auf die liturgischen Forschungen anderer, darauf hinweist, daß die in Frage kommenden Gebete in späterer Zeit entstanden oder verändert worden sind. So wurde das Confiteor kaum vor dem 10. Jahrhundert gebetet, und mehrere Namen wurden im Laufe der Zeit eingefügt. — Ich weiß nicht, warum B. nicht hinweist auf das schon mehrfach aufgelegte, denselben Gegenstand (mit Kritik an Suarez) ausführlich behandelnde Werk De cultu S. Iosephi sponsi Virg. Mariae et Christi parentis amplificando, Auctore C. M. S., Paris, Lecoffre (2. Aufl. 1908), wo auch die liturgische Schwierigkeit in ähnlicher Weise gelöst ist. D.

200. Lother, Augustins Entwicklung als Christ: NKirchlZ 37 (1926) 429—442 449—474. — Im Gegensatz zu so manchen Versuchen der zwei letzten Jahrzehnte, die im Grunde doch nur eine vorgefaßte Meinung mit dem Quellenmaterial mehr oder weniger gewaltsam in Einklang zu bringen sich abmühen, gelingt es L. durch gründliche Erforschung und besonnene Wertung der Quellen — auch der heute so mißachteten Konfessionen — ein im ganzen wohl zutreffendes Bild zu zeichnen. Daraus seien folgende Linien hervorgehoben: Augustin bekam aus dem Elternhause eine unverlierbare Grundlage christlicher Gesinnung mit. Die Hortensius-Lektüre hat ihn nicht bloß philosophisch, sondern auch religiös angeregt. In den Jugendschriften ist „Philosophie" fast gleichbedeutend mit „Religion". Der Neuplatonismus allein befriedigte Augustin nicht; es trieb ihn zu Paulus. Immerhin mag er anfänglich nur die Übereinstimmung beider beachtet haben; erst später wird ihm das Plus bei Paulus aufgefallen sein. Die Konfessionen stehen nicht im Widerspruch zu den Jugendschriften. Das von ihnen so betonte Gartenerlebnis darf man nicht als Entstellung beiseite schieben. Die neuplatonischen Gedankengänge der Jugendschriften sind vom Geiste des Christentums durchtränkt. Die Soliloquia bekunden den Vorrang des Glaubens vor der Vernunft. In allmählicher Entwicklung löste Augustin sich mehr und mehr vom Neuplatonismus und ließ sich immer stärker vom kirchlichen Glauben durchdringen. So ist mit der Übernahme des Kirchenamtes keine gewaltsame, plötzliche Änderung verbunden gewesen. Daß die schlicht christlichen Gedanken erst seit diesem Zeitpunkt deutlich in seinen Werken hervortreten, erklärt sich leicht auf andere Weise. Auch die Lehre von der Gnade hat sich allmählich herausgebildet. Die Entwicklung wird verfolgt von der „Auslegung gewisser Stellen des Römerbriefes" über „83 verschiedene Fragen" zu „Verschiedene Fragen an Simplizian". (Die „Erleuchtung", der Augustinus im Anschluß an 1 Kor. 4, 7 das richtige Verständnis der Gratuität der Gnade zu verdanken glaubte, scheint L. zu unterschätzen; nicht nur einmal, De praedest. sanctorum c. 3 init., kommt Augustin „gelegentlich" darauf, sondern vor allem auch daselbst c. 4, ferner Retract. 2, 1 und De dono persev. 2, 1.) Längst vor Beginn des pelagianischen Streites stand die Gnadenlehre Augustins in ihren Grundzügen fest; sie hat sich nicht aus seiner Lehre von der Kirche und den Gnadenmitteln entwickelt. Die Ausbildung dieser Lehre infolge des Eintritts ins kirchliche Amt und der Auseinandersetzung mit den Donatisten bildet den Abschluß der lehrreichen Studie. Lange.

201. Gspann, Das elementum materiale der Erbsünde: ThQschr 107 (1926) 108—113. — In der Ausstattung des ersten Menschen wird die

übernatürliche Gnade als Form, die drei außernatürlichen Güter der Naturunversehrtheit, des eingegossenen Wissens und der Freiheit von Tod und Körperleiden als Materie aufgefaßt. Das schuldbare Fehlen dieser Ausstattung macht das Wesen der Erbsünde aus. Zum Materiale der Erbsünde gehört also nicht bloß die Konkupiszenz als Gegenteil der Integrität, sondern auch die Unwissenheit, insofern gerade die böse Begehrlichkeit den Verstand verdunkelt, und das körperliche Elend, das ebenfalls enge Beziehungen zum sittlichen Sein des Menschen hat. Wenn auch der materielle Teil der urständlichen Ausstattung durch die Erlösungsgnade dieses Lebens nicht wiederhergestellt wird, so darf man doch eben dieser Gnade als Form wegen ihrer engen Verbindung mit der Sittlichkeit, dem Geistesleben und der Unsterblichkeit auch eine gewisse Materie zuschreiben. — Man wolle aber nicht vergessen, daß in der bekannten hochscholastischen Wesensbestimmung der Erbsünde die Begriffe Materie und Form nur in einem sehr uneigentlichen Sinne genommen werden. Ferner dürfte eine enge Verbindung nicht genügen, um etwas schon mit einiger Berechtigung als materiellen Teil der Erbsünde zu bezeichnen. Insbesondere möchte ich Mängel, die auch der Gottmensch und seine Mutter hatten, also Sterblichkeit und Leidensfähigkeit, nicht gern in den Erbsündern auch nur als materiellen Wesensbestandteil der Erbsünde ansehen. Über die Begehrlichkeit und Unwissenheit läßt sich eher streiten; aber ein genauerer Vergleich dieser Begriffe mit dem Sündenbegriff dürfte doch dazu führen, auch sie mit Dominikus Soto, Bellarmin, Suarez und den meisten neueren Theologen ganz aus dem Wesen der Erbsünde auszuschalten, um sie nur als deren Folge und Strafe zu betrachten. L.

202. Ficker, J., Zu Luthers Vorlesung über den Galaterbrief 1516/17: ThStudKrit 98/99 (1926) 1—17. — Die einzige Quelle von Luthers erster Galatervorlesung bildet das studentische Kollegheft, das 1918 von der Heidelberger Akademie in Lichtdruck veröffentlicht wurde. F., der bekannte Herausgeber der Vorlesung über den Römerbrief von 1515/16, glaubt auf Grund handschriftlicher Vergleichung der Nachschrift mit einem im Weimarer Archiv aufbewahrten Bittschreiben des Pfarrers Augustinus Hymmel von Colditz (6. Oktober 1540), späteren Pfarrers von Altenburg († 1553), diesen als den Schreiber feststellen zu können. Hymmel, gebürtig aus Emmerich, wurde als Augustinerfrater von Staupitz, Herbst 1516, von Köln nach Wittenberg zum Studium geschickt. Er hat die Nachschrift nicht für bloß private Zwecke gemacht, sondern vermutlich im Auftrage Luthers, der sie bald nach Beendigung seiner Vorlesung an den befreundeten Prior Lang von Erfurt schickte. L.

203. Schulze, G., Die Vorlesung Luthers über den Galaterbrief von 1531 und der gedruckte Kommentar von 1535: ThStudKrit 98/99 (1926) 18—82. — In der Weimarer Lutherausgabe, Bd 40 I und II 1—184 (1911 und 1914) wurde die Kollegsnachschrift von 1531 veröffentlicht, die dem von Georg Rörer 1535 besorgten Druck des Galaterkommentars zu Grunde lag. Sch. prüft nun die Zuverlässigkeit des Druckes an der Hs. Das Ergebnis ist: Der Druck gibt Luthers Ausführungen unvollständig und oft verändert wieder. Persönliche (z. B. über sittliche Kämpfe) und zeitgeschichtliche Bemerkungen sind ausgelassen, verallgemeinert oder entstellt worden. Es fehlen wertvolle Mitteilungen Luthers über seine Werdezeit, so über sein vorklösterliches Ringen um Buße und Genugtuung, über seinen anfänglichen Eifer im Kloster (daher seien mehrere Thesen von Denifle und Grisar zurückzuweisen). Der Gegensatz Luthers zu Zwingli und Erasmus wird abgeschwächt, der zu den Wiedertäufern dagegen unterstrichen. Luthers Theologie wird der späteren melanchthonischen Lehrgestaltung angeglichen: Ausdrücke, die eine effektive Rechtfertigung besagen (renovatio, regeneratio ex fide) werden im Sinne der pura imputatio (iustum pronuntiari) verändert.

Mögen auch Luthers starke Ausdrücke gegen das Gesetz noch vermehrt werden, so wird diesem doch im Geiste Melanchthons eine gewisse positive Bedeutung zugesprochen. Man darf somit die Rörerschen Ausgaben von Werken Luthers nur mit großer Vorsicht als Quelle für die Anschauungen des Reformators benützen. Auch die Weimarer Ausgabe der Nachschrift enthält manche irrtümliche und unzuverlässige Angaben. L.

204. Hermann, R., Das Verhältnis von Rechtfertigung und Gebet nach Luthers Auslegung von Röm. 3 in der Römerbriefvorlesung: ZSystTh 3 (1925/26) 603—647. — I. Gebet und Rechtfertigung. Die menschliche Selbstbeurteilung, die Kehrseite der Anerkennung von Gottes Gerechtigkeit, muß betende Antwort auf Gottes Anrede sein. Das Gebet erweckt die Selbsterkenntnis des Sünders, die nur in der betenden Anerkennung der Alleingerechtigkeit Gottes denkbar ist. — II. Gebet und Buße. Buße ist an Gott gerichtete Bitte. Eine Sündenerkenntnis, die nicht Bitte ist, wäre bloße Selbstkritik, die sich gern in mystisches Entwerden oder aszetische Selbstwegwerfung umsetzt. Das Gebet dagegen führt auch die differenzierteste Selbstkritik auf das einfache Sündenbekenntnis zurück. — III. Gebet und Heiligung. Das Gebet macht die Umkehr des Sünders aus einem bloßen Gedanken zur Tat. Es ist eine Gemeinschaft mit Gott, in der das alte Dasein schon aufgehört hat und das neue schon eingetreten ist. Auch das Fortschreiten des neuen Lebens ist an das Gebet geknüpft. Die Werke sind stete Vorbereitung und stetes Suchen der bereits geschehenen Rechtfertigung. In diesem Leben ist die Sünde gänzlich unausrottbar. So ist das Gebet um Vollendung der Gerechtigkeit zugleich Gebet um Beendigung dieses Lebens. Nichts anderes als das betende Verhalten kann dem Interimscharakter unserer Gerechtigkeit entsprechen. So wird das Gebet auch zur Grundlage der steten Arbeit an uns selbst. L.

205. Peisker, M., Zum Problem von Luthers De Servo Arbitrio: Th StudKrit 98/99 (1926) 212—258. — In der genannten Schrift lehrt Luther Monergismus, Determinismus und Prädestination: Gott allein ist der Urheber unseres zeitlichen und ewigen Seelenheils, ohne daß wir das geringste dazu tun können (213). Ein freier, neutraler Wille wäre gegen Psychologie, Geschichte, Bibel und religiösen Sinn; er widerstritte vor allem Gottes Allmacht und Vorauswissen (214—218). Auf sittlich indifferentem Gebiet könnte eher von einem freien Willen die Rede sein; doch auch hier wird alles durch Gottes Allmacht regiert (219—222). Wenn auch Gott selbst nichts Böses tun kann, so treibt und reißt er doch Satan und die Gottlosen fortwährend und unwiderstehlich zu ihrem bösen Handeln (222 f.). Der Wille untersteht der Notwendigkeit, nicht dem Zwange; denn er tut das Gute oder Böse willig und gern (224). Adam mußte sündigen, weil Gott ihm nicht genug Geistbesitz verliehen hatte, um zu beharren. Nach der Sünde sind er und sein Geschlecht völlig des Geistes beraubt und Teufelsknechte geworden (226). Aus freiem, unerforschlichem Willen verdammt Gott solche, die es nach dem Urteil unserer Vernunft nicht verdient haben. Dieses Geheimnis müssen wir einstweilen gläubig verehren (228). Es handelt sich um die Unterscheidung des offenbaren und des verborgenen Willens Gottes (229 ff.). Wem es in Verzweiflung und Glauben wie Luther selbst erging, der darf sich getrost als vom geheimen Ratschluß Gottes prädestiniert ansehen und kann seines Heiles gewiß sein (233). — Zu diesen Lehren Luthers nimmt nun P. kritisch Stellung. Es ist ein einheitliches, geschlossenes System, voll religiöser Kraft, kein bloß vorübergehender, in der Hitze des Kampfes gewählter Standpunkt (235 bis 237). Aber Luthers Bedenken gegen die Willensfreiheit sind unbegründet. Gerade der christliche Gottesgedanke fordert, daß die Gott dargebrachte Anbetung und Liebe eine Sache der Freiheit sei. Gottes Allmachtswirken

wird dadurch nur insoweit beschränkt, als er sich eine aus freiem Willen fließende Selbstbeschränkung auflegt (238 f.). Es handelt sich übrigens nur um die Freiheit, „Gottes rettende Hand annehmen oder ausschlagen zu können" (239), wodurch Gottes Ehre und unsere Demut nicht gefährdet wird. Das Vertrauen auf den universalistischen Liebeswillen Gottes sichert die Heilsgewißheit besser, als es auf Luthers Standpunkt der doppelten Prädestination möglich ist (241 f.). Zwar ist der neutrale, wahlfreie Wille des Indeterminismus als psychologisch unmöglich abzulehnen; doch wird der Determinismus durch das Verantwortlichkeits- und Schuldgefühl widerlegt (was 244 ff. sehr gut ausgeführt wird). P. bietet einen Versuch, die scheinbare Antinomie zu lösen (249 ff.): „In Wirklichkeit kommt aber die Entscheidung stets so zustande, daß der gute oder der böse Wille sich als stärker erwiesen und den entgegengesetzten Willen hat ausschalten können" (250). „Es hat der Wille, der gute wie der böse, das Vermögen, sich durch Konzentrierung oder durch Rekurs auf seine kosmische Quelle über die augenblickliche Stärke hinaus zu vermehren, und es ist dieses ... eine Freiheitstat des Willens; er braucht nicht so zu handeln" (251). — Die vorgeschlagene Lösung der Freiheitsfrage wird zum Schluß in den Rahmen von Luthers Schrift eingefügt (254 ff.), wobei P. sich sichtlich bemüht, den großen Gegensatz zwischen ihm und seinem „Führer zum Evangelium" (247) möglichst abzuschwächen. Aber man darf billigerweise bezweifeln, daß es ihm „wenigstens in etwas gelungen ist, den Wahrheitsgehalt von Luthers De Servo Arbitrio, ohne Wesentliches von ihm zu verschütten, in ein heute brauchbares System umzugießen" (258). Eher hat er gezeigt, daß die wesentlichen Lehren jener Schrift der Wahrheit zuwider und daher auch heute völlig unbrauchbar sind. L.

206. Hoppe, H., Über Sinn und Bedeutung der unio mystica für das lutherische Glaubensleben: NKirchlZ 37 (1926) 475—500. — Obwohl der Aufsatz aus dem Kampf gegen „römisch-jesuitische Mystik" geboren ist, deckt sich sein Inhalt teilweise mit der Lehre der von ihm angegriffenen Gegner. Denn sein Hauptinhalt ist: Die Rechtfertigung ist keine bloß forensische, sondern eine innere, ein Einwohnen Gottes und Christi, eine Gotteskindschaft und damit eine qualitative Veränderung des menschlichen Geistes. Die auch uns geläufigen Texte: Joh. 14, 23; Gal. 2, 20 u. a. werden zum Beweis herangezogen. Nur bleibt nach H., trotz der innern Veränderung des Geistes, die Sündhaftigkeit, und zwar offenbar nicht nur als böse Begierlichkeit „ad agonem relicta", wie es unsere Lehre ist. Also im ganzen eine erfreuliche Annäherung! — Beherzigenswert ist auch die Mahnung, bei dem großen Interesse für Mystik in erster Linie auf theologische Klarheit der Begriffe zu achten, und keine Mystik zu lehren, die den Glauben zerstört. — Wenn H. gegen die katholische Lehre zu kämpfen glaubt, so kommt sein Irrtum daher, daß er „mystisch" nennt, was wir als „übernatürlich" bezeichnen. Was wir der gewöhnlichen übernatürlichen Gnadenwirkung als außergewöhnliche gegenüberstellen und unter dem Namen „Mystik" als eine höhere Stufe des übernatürlichen Lebens bezeichnen, hat er also damit gar nicht widerlegt. v. Frentz.

207. Blic, J. de, Sur le canon 22 du concile d'Orange: Greg 7 (1926) 396—401. — Der so verschiedenartig gedeutete Kanon will nicht die sittliche Unfähigkeit des Menschen, das Böse zu meiden, behaupten, sondern nur die Tatsache aussprechen: „L'homme n'a en propre que son péché. Sa justice lui vient de la grâce". Es werden Reihen von Augustinustexten gebracht, die teils den ersten, teils den zweiten Gedanken enthalten, teils beide eng miteinander verbinden. Die Stelle, der unser Kanon entnommen ist (Tr. in Joh. 5, 1), gehört zu der zweiten Serie und will besagen: „Bei den geringsten guten Werken kommt die Gnade uns zuvor; nur beim Sündigen gehen wir voran". Zum gleichen Ergebnis führt der Titel des

Kanons: „De his quae hominum propria sunt", der höchstwahrscheinlich aus Prospers Sentenzensammlung bereits in die Konzilsakten übernommen wurde. — Die Ausführungen sind durchaus beachtenswert. Praktisch dürfte freilich an der vorliegenden Schwierigkeit nicht viel geändert werden. Denn was ist der Grund für die vom Konzil gelehrte Tatsache? Die Notwendigkeit wenigstens eines concursus generalis? Im Zusammenhang jener Predigt Augustins mag diese miteingeschlossen sein; aber Prosper und das Arausicanum behaupten jedenfalls die Initiative der Heilsgnade bei allem, was nicht „Sünde" ist. Die bloß „historische Notwendigkeit" Ripaldas ist ganz sicher gegen die Anschauungen Augustins und seiner Zeit. Also bleibt doch die Aufgabe, den Sinn des Wortes „peccatum" zu bestimmen. Da scheint mir immer noch Dr. J. Ernst in seiner vorzüglichen Arbeit: „Die Werke und Tugenden der Ungläubigen nach St. Augustin" (1871), die auch einen Anhang über unsern Kanon enthält, das Beste geleistet zu haben: „Sünde" besagt hier und an so vielen schwierigen Stellen Augustins und seiner Schüler weder bloß materielle Sünde noch persönlich anrechenbare formelle Schuld, sondern im gleichen Sinn wie bei der Erbsünde: Entblößung von übernatürlicher Güte gegen Gottes Willen und durch Adams Tat, für die das ganze Menschengeschlecht haftet. Mögen immerhin Augustin und seine Zeitgenossen diesen Gedanken noch nicht mit aller Schärfe erfaßt haben, sie drücken doch mit ihren, uns jetzt vielfach so anstößig klingenden Worten eine durchaus katholische Wahrheit aus. Lange.

208. Jenkins, F. D., The Subjektive Side of Salvation in its Initial Stages: Princeton Theological Review 24 (1926) 472—493. — Die Lehre von der Heilsaneignung nach kalvinistischer Auffassung. Gottes Ehre ist Grund der Erwählung und der Verwerfung. Terminus a quo ist die völlig verderbte Natur. Da die Erbsünde vor allem durch die Entziehung des Geistes charakterisiert ist, so ist das Heilswerk Sache des Heiligen Geistes, der die Auserwählten nicht nur zum Stande Adams zurückführt, sondern „to that pneumatic state which is beyond all possibility of change" (476). Es wird nun die Schriftlehre von der gratia praeparans, operans und cooperans entwickelt. In Joh. 16, 8—11 sei die ganze Heilsordnung nach ihrer subjektiven Seite eingeschlossen (479). Doch geht der Heilige Geist nicht immer genau den gleichen Weg. Die „terrores conscientiae" brauchen der Bekehrung nicht notwendig vorauszugehen. Zur „Einladung" oder „Berufung" im weiteren Sinn gehören die Überführung des Gewissens, die Erleuchtung des Geistes, der Glaube, den auch die Teufel haben, vorübergehende Freude und sogar eine große Besserung des Lebens. Bei den Auserwählten folgt als „gratia operans" die wirksame Berufung „a sovereign, irresistible, internal, effectual, immediate, creative act of grace" (485). Sie bewirkt die Erneuerung der ganzen Seele, biblisch „Herz" genannt, eine Wiedergeburt, Neubelebung, Neuschöpfung usw. Die psychologische Natur dieses Vorgangs wird teils im Anschluß an Edwards, teils im Gegensatz zu ihm erörtert. Jetzt wird die gratia operans zur „cooperans". Eine Untersuchung des Ausdrucks μετάνοια beschließt den Aufsatz (490 ff.). Das N. T. bezeichne damit eine tief religiös-sittliche Umwandlung des ganzen Lebens von der Sünde zu Gott hin. L.

209. Tobac, É., Le problème de la justification dans saint Paul et dans saint Jacques: RevHistEccl 22 (1926) 797—805. — Kein Gegensatz zwischen beiden Aposteln: Auch nach zahlreichen paulinischen Stellen ist der Glaube ohne Werke tot. Das „Gesetz des Geistes" bei Paulus stimmt überein mit dem „vollkommenen Gesetz" bei Jakobus, der auch die Notwendigkeit der Gnade zur Vollbringung guter Werke genugsam andeutet. Bei Paulus keine Zusammensetzung heterogener Elemente, keine Antinomien, sondern nur verschiedene Betrachtungsweisen derselben reichen

Wirklichkeit. Unter den Stichwörtern „Glaube und Werke" stellt Paulus die alte und die neue Ökonomie einander gegenüber, indem er sie nach ihrem Charakteristikum benennt, ohne der neuen die Werke und der alten den Glauben absprechen zu wollen. Die Gegner Pauli unterschätzten die Bedeutung des Glaubens. Jakobus hat es mit Christen zu tun, die in sittlicher Erschlaffung sich zu sehr auf den Besitz des wahren Glaubens verlassen. Drum hebt er hervor, welche Eigenschaften dem rechtfertigenden Glauben notwendig sind. Er redet stets von der endlichen Rechtfertigung, der Gerechterklärung des Gerechten im Endgericht, Paulus dagegen oft von der anfänglichen Rechtfertigung, die zugleich Gerechtmachung und Gerechterklärung des Sünders ist. Dazu verlangt Gott einen Glauben, der geeignet ist, Werke hervorzubringen, keinen toten, sondern einen lebendigen und tätigen Glauben. Jakobus hat seinen Brief nicht geschrieben, um den Paulinismus oder ein Mißverständnis desselben zu bekämpfen. Er kennt noch gar keinen Paulinismus. Alles spricht für ein sehr hohes Alter des Jakobusbriefes und weist auf die Zeit von Apg. 8, 1—4 und 11, 19, wo das Christentum noch nicht über Palästina und Syrien hinausgedrungen war. Das Problem: Glaube oder Werke? konnte unabhängig von Paulus entstehen, z. B. im Anschluß an gewisse Worte Christi. Mißbrauch des Paulinismus würde Jakobus wohl in anderer Weise bekämpft haben. Die Beispiele von Abraham und Rahab wurden auch vor Paulus erörtert. Ebenso dürfte Paulus bei der Ausbildung seiner Rechtfertigungslehre auch nicht durch die Wendungen des Jakobusbriefes beeinflußt worden sein. — Auf wenig Seiten ist ungemein viel beachtenswerter Stoff zusammengetragen; aber die Frage nach dem Abhängigkeitsverhältnis der betreffenden Apostelbriefe dürfte damit doch noch nicht entschieden sein. L.

210. Gardeil, A., L'âme, sujet récepteur de la grâce: RevThom 30 (1925) 417—451 534—557; 31 (1926) 3—23 104—129. — Die Lehre von der positiven und aktiven Befähigung der Natur für die Übernatur haben einige heutige Theologen im Anschluß an Sestili mit der Autorität des hl. Augustinus zu decken gesucht. G. untersucht die einschlägigen Lehrmeinungen Augustins, die besonders in De Genesi ad litteram und De Trinitate zu finden sind. Das Ergebnis ist durchaus gegen Sestili. Das Bild, das dieser insbesondere von der „ungestalteten Seele" im Sinne Augustins entwirft, ist „de pur Romantisme théologique" (432). Zwei verschiedene Klassen von „rationes seminales" sind wohl zu unterscheiden (17 ff.). Nur die erstere Art besagt eine positive und natürliche, in die Natur der Dinge hineingelegte Entwicklungsmöglichkeit. Bei der zweiten ist alles dem Willen Gottes vorbehalten und in der Natur selbst weiter nichts vorhanden als die rein passive Möglichkeit oder Widerspruchslosigkeit der Entwicklung (22 f.). Was Augustin über die „mens" als Bild der Dreieinigkeit sagt, schreibt ihr keine positive Befähigung, Gott zu schauen, zu. Auch hier handelt es sich durchaus um die zweite Art der Keimkräfte (108 ff.). Dem geschaffenen Geist fehlt nach Augustin die innere und positive Hinordnung seiner Natur auf das Übernatürliche (122). Er ist dafür nur „subiectum in quo", nicht „ex quo" (125). Von Natur ist er bloß darauf hingeordnet, Gott aus seinen Wirkungen zu erkennen. Allerdings ist die geistige Natur die einzige, der die Erhebung zur Ordnung der unmittelbaren Gottesschau nicht widerspricht (128). L.

211. Gardeil, A., Le désir naturel de voir Dieu: RevThom 31 (1926) 381—410. — Hier soll die Frage nach dem Wesen der potentia oboedientialis nicht durch Autoritäten, sondern aus innern Gründen gelöst werden. Das natürliche Verlangen, Gott zu schauen, darf vor allem nicht als appetitus innatus aufgefaßt werden. „Duns Scot est cité comme le mainteneur ... de cette conception dite chrétienne, et qui appartient en effet à la préhistoire de la théologie catholique" (384. Gegen K. Eschweiler,

der in dieser Lehre „die tiefste Erkenntnis des hl. Thomas" sehen wollte, heben auch F. Tummers S. J., Een nieuwe aanval op het Molinisme: Stud 59 [1927] 67, und J. Stufler, Molinismus und neutrale Vernunfttheologie: ZKathTh 51 [1927] 42 den scotistischen Ursprung derselben hervor). Die zu Gunsten dieser Meinung vorgebrachten Gründe beweisen nichts anderes, als daß die Anschauung Gottes die höchste Vervollkommnung unserer Natur bedeutet. Aber in der Menschennatur ist dafür keine andere Anlage vorhanden als die passive Kapazität gegenüber der wirkenden Allmacht Gottes (387). Jedenfalls verstehen die Thomisten „communément" darunter „la simple non-contradiction", nicht „une possibilité positive du surnaturel" (394). Das „desiderium naturale in visionem Dei" ist bei Thomas offensichtlich ein appetitus elicitus. Zuzugeben ist, daß der Mensch natürlicherweise ein solches desiderium elicitum inefficax et condicionatum haben kann. Die Hauptfrage ist nun, ob ein solches Verlangen dem menschlichen Willen die necessitas specificationis auflegt oder ihm Freiheit läßt. Die Nötigung sucht eine „nouvelle exégèse" aus Thomas herauszudeuten (396). Doch dann bestände wirklich eine naturhafte Hinordnung auf das übernatürliche Ziel. Man hätte das desiderium innatum wieder eingeschmuggelt (400). „C'est du Scot, moins la franchise brutale de l'affirmation d'une nature, comme nature aspirant positivement au Surnaturel par essence" (398). Thomas kennt nur die „beatitudo in communi", das „summum bonum universale", den „ultimus finis" als adäquates und daher den Willen nötigendes Objekt. Nach ihm bleibt der Mensch frei, seine Seligkeit in diesem oder jenem konkreten Gegenstand zu suchen, eine Freiheit, die keinen Halt macht vor der Anschauung Gottes, soweit sie in diesem Leben dem Willen als Zielgut vorgestellt wird (399 f.). Mit dem nötigenden Verlangen nach der Anschauung Gottes fällt aber zugleich eine potentia oboedientialis, die positiv auf dieses Gut als ihren bestimmten und ausdrücklichen Terminus abzielt (403). Zum Schluß wird gezeigt, wie nach der Ansicht G.s Thomas zu verstehen ist, wenn er aus dem desiderium naturale das übernatürliche Ziel beweisen will. Es sei hier nicht an eine absolute necessitas specificationis zu denken, sondern nur an eine relative, die „ut in pluribus", „ut frequentius" den Akt herbeiführt. Daraus läßt sich nur die Konvenienz der Gottesschau für unsere Natur erweisen (406). Man kann weiter schließen (aber gewiß doch nicht stringent!), daß die göttliche Weisheit in ihrer Güte dem Menschen die Erfüllung eines solchen Verlangens ermöglichen wird (407). — Dem hochangesehenen greisen Thomisten gebührt aufrichtiger Dank, daß er gegenüber allen neuerdings in Frankreich, Italien und Deutschland hervortretenden Versuchen, eine positive Hinordnung der Menschennatur auf das übernatürliche Ziel als den echten Thomismus hinzustellen, entschieden und unermüdlich die traditionelle thomistische Lehre hochhält. Die molinistische Schule steht hier — von vereinzelten Outsiders der jüngsten Gegenwart abgesehen — durchaus auf der Seite der großen Thomisten des Predigerordens. L.

212. Laporta, G., Natuur en Genade: Ons Geloof 12 (1926) 433 bis 452. — Die von Gardeil bekämpfte Ansicht findet hier einen meines Erachtens nicht eben geschickten Anwalt. Verfasser bezweifelt, daß die katholische Theologie durch den Kampf gegen den Baianismus etwas dazu gelernt habe, und will „die Mythe vom notwendigen Fortschritt" vom theologischen Gebiet ferngehalten wissen. Die meisten neueren Theologen setzen die Übernatur als ein zweites Stockwerk auf das Haus der Natur, vergessen aber, eine Treppe anzubringen (433). Mit Berufung auf Sestili, Rousselot und besonders G. de Broglie wird Thomas im Sinne der Thesen erklärt: Das einzige unbedingte Endziel eines jeden vernunftbegabten Wesens ist die Anschauung Gottes. Kein geschaffener Verstand kann dieses Ziel aus eigenen Kräften erreichen. Gerade dazu wird ihm von Gott

frei (!) die Gnade verliehen, um seinen natürlichen Kräften die zur Erreichung des Zieles nötige Stärke hinzuzufügen (434 f.). Wäre etwas Geringeres als die Anschauung Gottes das Endziel der Menschennatur, dann würden die Gnade und die Glorie überhaupt keine Vervollkommnung, kein „Gut" für sie sein (434). Durch die Tatsache, daß die Anschauung Gottes die höchste Vervollkommnung unserer Natur ist, besteht schon in uns ein appetitus naturalis innatus nach diesem Gut (448). Ein bestimmtes Wesen kann nur ein Naturstreben nach einem ganz bestimmten letzten Ziel haben. Bevor dieses Ziel erreicht ist, „is het volstrekt onmogelijk dat het natuurstreven rust neme" (436). Beim vernunftbegabten Wesen ist das einzige Endziel notwendig die beseligende Gottesschau (438 f.). So trägt jeder geschaffene Verstand notwendig eine wesentliche Antinomie in sich: Sein einziges Ziel kann er unmöglich durch seine natürlichen Kräfte erreichen (442 f.). Aufgabe der Gnade ist es, diese wesentliche Antinomie zu lösen. Daher gilt: „De genade en de glorie zijn onmisbaar voor de volledige ontwikkeling en de volledige verstaanbaarheid der natuur" (444). — Der Verfasser hätte gut daran getan, von vornherein die Lösung der wesentlichen Schwierigkeiten beizufügen, die sich ohne weiteres gegen seine These erheben. Beschränken wir uns auf die Fragen: Hat die Natur, wenn Gott sie schaffen will, keinen Anspruch (exigentia) darauf, ihr einziges Ziel erreichen und so zur Ruhe kommen zu können? Wie unterscheiden sich solche Lehren noch vom verurteilten Baianismus? Wenn das Naturstreben auf jede mögliche Vervollkommnung geht, wie kann es da zur Ruhe kommen, ohne den höchstmöglichen Grad der Anschauung Gottes, ja ohne die hypostatische Vereinigung mit der Gottheit erreicht zu haben? Oder wäre das keine weitere Vollkommenheit, kein „Gut" mehr für die vernünftige Natur? L.

213. Gardeil, A., La vitalité de la vision divine et des actes surnaturels: RevThom 9 (1926) 477—489. — Verlangt nicht die Vitalität der übernatürlichen Akte, daß die Natur für ihre Erhebung etwas mehr mitbringt als bloß die früher beschriebene passive potentia oboedientialis? Im Gegenteil. Gerade die Annahme einer aktiven Potenz würde folgerichtig den Begriff des wesenhaft Übernatürlichen zerstören und nichts als einen äußerlichen Belag der Natur übrig lassen (481). Die intellektuelle Natur ist nur das radikale Prinzip des übernatürlichen Lebens, während sein formelles und unmittelbares Prinzip die durch die Gnade oder die Glorie bis in den tiefsten Grund ihrer Vitalität hinein erhobene, gleichsam umgeschmolzene Natur ist (482). Die Idee der aktiven potentia oboedientialis ist dem nominalistischen Atomismus verwandt (483 f.). In der Antwort auf mögliche Einwendungen wird mit aller Deutlichkeit gesagt: Die potentia oboedientialis der Thomisten will überhaupt kein positives Prinzip der Übernatur sein. Zum übernatürlichen Akt als solchen bringt sie nichts hinzu. Sie ist eine transzendentale, der Substanz immanente Eigentümlichkeit und nicht eine ihr hinzugefügte Modalität (486). Weil die Menschennatur intellektuell und Gottes Wesenheit intelligibel ist, deshalb liegt in der seligen Gottesschau kein absoluter Widerspruch (487). Alle Vorwürfe gegen die thomistische potentia oboedientialis gehen aus Mißverständnis hervor. „On ne comprend pas qu'elle n'est pas une entité logique ou négative, mais l'être même de l'âme vivante dans ce qu'elle a de plus foncier, en tant que soumis au bon plaisir de la toute-puissance divine pour ce qui n'implique pas contradiction, en l'espèce la vision divine et ses anticipations surnaturelles" (489). — Der Aufsatz trägt gut zur Klärung des Begriffes der potentia oboedientialis bei; doch scheinen hier, wenn ich den Verfasser richtig verstehe, minder sichere Schulmeinungen über die Konstituierung der adäquaten Ursache des übernatürlichen Aktes unnötigerweise herangezogen zu werden (siehe über solche Kontroversen z. B. G. Lahousse, Tract. de Gratia divina, n. 122—132, oder B. Beraza, Tract.

de gratia Christi, n. 140—151). Hier kommt es wohl nur darauf an, keine potentia oboedientialis zuzulassen, die eine positive Hinordnung der Natur auf die Übernatur besagen würde. Von einer aktiven potentia oboedientialis wird man doch auf jeden Fall in irgend einer Weise reden müssen. Die Natur kann nicht nur durch Gottes Allmacht empfangen, sondern auch durch Gottes Allmacht wirken alles, was für sie, sei es als empfangend, sei es als mitwirkend, keinen innern Widerspruch einschließt. Vielleicht müßte auch etwas behutsamer von der gänzlichen Verübernatürlichung der Seele durch die Gnade dieses Lebens geredet werden. Sonst könnte sich die Schwierigkeit erheben: Wie kann da der Gerechte überhaupt noch natürliche Werke verrichten, z. B. läßlich sündigen? L.

214. Neveut, E., Études sur la grâce sanctificante. I. La déchéance de l'homme par le péché: DivThom(Pi) 29 (1926) 394—412. — Zur dauernden Erfüllung des Naturgesetzes bedarf der gefallene Mensch nach Thomas des Gnadenstandes. Dies war im 16. Jahrhundert die allgemeine Lehre der Theologen; Thomas und andere sahen ihre Leugnung als Pelagianismus an. Mag die Kirche, wie viele neuere Theologen sagen, diese Lehre auch nicht gegen die Pelagianer definiert haben, so ist sie doch wenigstens „dem Glauben sehr nahestehend" (411). Kardinal Billot mache hier eine höchst sonderbare Unterscheidung: Um alle schwer verpflichtenden Gebote des Sittengesetzes halten zu können, ist die aktuelle Gnade notwendig (de fide); um alle schweren Sünden meiden zu können, ist die heiligmachende Gnade nötig (sententia communior). So N. S. 396 und 410 f. — Nur durch ein grobes und geradezu unbegreifliches Mißverständnis konnte dem gelehrten Kardinal eine so widerspruchsvolle Lehre zugeschrieben werden. Er sagt (De gratia Christi, 2. Aufl., S. 100) ganz ausdrücklich, daß er bis dahin nur im allgemeinen von der Notwendigkeit der Gnade gehandelt habe, ohne zwischen aktueller und habitueller Gnade zu unterscheiden. Vorher hat er ausgeführt und als Glaubensdogma erklärt: Zur Erfüllung des Naturgesetzes oder zur Vermeidung schwerer Sünden gegen dasselbe ist in der Ordnung der gefallenen und erlösten Natur Gnade Christi notwendig. Nachher (101 ff.) stellt er als wahrscheinlichere Meinung hin: Zur Vermeidung jeder Todsünde ist zudem der Stand der heiligmachenden Gnade erforderlich. Da ist nicht der geringste Widerspruch. Wenn Billot S. 80 sagt, in dieser Frage könne von der habituellen Gnade keine Rede sein, so ist das ganz offensichtlich nur von einer dort gerade besprochenen Nebenfrage gemeint und gilt gegenüber Gegnern, die weiter nichts als entitativ natürliche Hilfen erfordern, darum selbstverständlich nicht an die heiligmachende Gnade denken. — Zur Beleuchtung der Genauigkeit, mit der N. selber arbeitet, sei nur auf die eine Seite 406 hingewiesen. Er behauptet, Augustin gebe wiederholt von den guten Werken diese Definition: „Opera recta seu bona illa sunt quae cum gratia sanctificante efficiuntur". Zum Beleg für diese jedem Kenner der augustinischen Schriften gewiß sehr unaugustinisch vorkommende Begriffsbestimmung werden vier Stellen angegeben. An keiner konnte ich auch nur einen entfernt ähnlichen Satz entdecken. Ein weiterer zitierter Satz soll sich zweimal bei Augustin finden. An den angegebenen Orten trifft man zwar diesmal auf verwandte Gedanken, aber durchaus nicht auf den Wortlaut oder auch nur die Redewendungen des mit Anführungszeichen versehenen Zitats. Dann wird ein langer Abschnitt gebracht, der bei Migne, PL 40, 763 unter Kap. 9 stehen soll. Er findet sich statt dessen PL 44 und in Kap. 8. Verschiedene Kürzungen und Änderungen sind daran vorgenommen, ohne daß man es dem Zitat bei N. irgendwie ansehen kann. — Zur Sache ist bloß zu bemerken: Die von N. verteidigte These ist keineswegs „fidei proxima", und seine Ausführungen sind durchaus nicht geeignet, eine solche Qualifikation zu begründen. L.

215. Delaye, E., La vie de la grâce: NouvRevTh 53 (1926) 561 bis 578. — Die Erforschung des übernatürlichen Gnadenlebens rückt am besten die ungeschaffene Gnade in den Mittelpunkt. In drei Abschnitten: Le don du Saint Esprit — Le mystère du Christ — L'adoption filiale — wird die Mitteilung der drei göttlichen Personen an die Seele des Gerechten erörtert. Die Rechtfertigung ist aufzufassen als „un double mouvement d'expansion et de récollection". Die innertrinitarische Bewegung, durch die vom Vater das göttliche Leben dem ewigen Worte und durch dieses dem Heiligen Geiste mitgeteilt wird, erweitert sich ad extra. Um die Geschöpfe zu heiligen und mit göttlichem Leben zu erfüllen, schickt der Vater den Sohn in die Welt, und dieser haucht den Seelen den Heiligen Geist ein. Der Kreislauf wird durch eine entsprechende, aber in umgekehrter Richtung verlaufende „Bewegung der Sammlung" vollendet: Persönlich in der Seele wohnend, zieht der Heilige Geist auch die Person des Sohnes dahin, und der Sohn seinerseits den Vater (570 f.). Jede Person kommt mit ihrem persönlichen Charakter; darum vor allem ist das Geheimnis der Dreifaltigkeit „keine unnütze Überbürdung für die christliche Frömmigkeit" (572). Der letzte Abschnitt: „La vie divine et éternelle", zeigt, wie die Lehre von der Einwohnung der göttlichen Personen auch die Eigentümlichkeiten der geschaffenen Gnade in der Gesamtheit ihrer Gaben verständlich macht. Geschaffene und ungeschaffene Gnade sind nicht zu trennen; auch darf keiner von beiden eine ausschließliche logische Priorität vor der andern zugeschrieben werden (575 f.). Zwischen dem übernatürlichen Leben des Diesseits und des Jenseits besteht Kontinuität. Die Verdienste der guten Werke sind nicht etwa bloß eine Art Eintrittskarte für den Himmel (576). L.

216. Wilmart, A., Une méditation théologique sur les bienfaits de l'ordre supernaturel: RevScPhTh 15 (1926) 325—341. — Nach Hs 221 des Balliol College zu Oxford, verglichen mit Hs 18 des Lincoln College daselbst, wird der kurze Traktat „De recreatione hominis" ediert, der sich unter den Werken des hl. Anselm findet. Die Balliol-Hs schreibt das Werkchen einem Johannes de Scalis zu, ein Name, der durch Hs 63 des Corpus Christi College zu Cambridge bestätigt wird. Für das Vorkommen einer Familie de Scales oder de Scalis in Norfolk werden Belege aus dem 12.—15. Jahrhundert gebracht. Die Schrift, die in der Ausgabe 192 Zeilen umfaßt, hat die Form eines Gebetes, doch werden die Gedanken in theologischer Schärfe ausgedrückt. Solide Theologie vermißt man am meisten in dem dritten der sieben Abschnitte, in die W. das Werkchen geteilt hat. Hier handelt es sich um erbauliche Geschichten über die Macht der Fürsorge Mariens und die Barmherzigkeit Gottes, die sich auch einigen Verdammten gegenüber betätigt. Weil da ein Graf von der Champagne erwähnt wird, fügt W. nach einer Hs des Britischen Museums die Erzählung von Graf Thibaut IV. von Blois und Champagne bei. Der Herausgeber hält den Verfasser für einen Vertreter der augustinischen Tradition, wahrscheinlich aus dem 13. Jahrhundert, vielleicht aus dessen erster Hälfte. — Eine genaue Untersuchung der vorgetragenen theologischen Lehren könnte vielleicht weiter führen. Ich hebe hervor: Die in ihrer Natur indifferenten Werke der menschlichen Unvollkommenheit werden durch Hinzufügung der Gnade verdienstlich für das ewige Leben (Zeile 15 f.). Die Seelen der Stammeltern wurden im Stande der Unschuld geschaffen und hätten darin beharren können, bis sie „superadventu gracie ascenderent in iustificationem" (45—49). Marias Seele wurde „in macula culpe originalis" geschaffen, im Mutterschoß gereinigt, später in der Reinheit der Heiligkeit befestigt (50—53). Einzelne in Todsünden Verschiedene wurden auf mancherlei Weise vor der Hölle bewahrt oder aus ihr befreit (70—100). Die Leiber werden auferstehen „sine omni superfluitate, sine omni deformitate" (137 f.). Dem Verfasser sind die vier dotes der verherrlichten Leiber: impassibilitas,

claritas, subtilitas, agilitas, bekannt (139 ff.), ebenso die vier bona der Seligen: bonum, quod subest, inest, coest, preest (151 f.), dieselben, die man z. B. bei Bonaventura als bona inferiora, interiora, exteriora, superiora findet. L.

217. Betzendörfer, W., Glauben und Wissen bei Albert dem Großen: ZThK 7 (1926) 280–300. — In seiner Inauguraldissertation (1919) hatte B. ungeprüft die Behauptung M. Maywalds übernommen, Albert habe der averroistischen „Lehre von der doppelten Wahrheit" „nicht allzu fern" gestanden. Selbständige Forschung hat ihn jetzt eines besseren belehrt. Alberts Lehre von der Vernunfterkenntnis wird besonders auf die Naturwissenschaft und die Metaphysik bezogen. Sein Hauptverdienst bestehe darin, daß er „das metaphysische Denken des Abendlandes durch die Gedanken des Aristoteles befruchtet hat" (284). Zur Sprache kommen Alberts Gottesbeweise, sodann seine Scheidung von natürlich erkennbaren und übervernünftigen Wahrheiten; die Schöpfung aus nichts rechnet er zu der zweiten Klasse. Zu ihrem Erfassen bedarf er eines übernatürlichen Mittels, des Glaubens. Der Unterschied der rationalen und der Glaubenserkenntnis wird präzis zusammengefaßt (292). Der Glaube, und ebenso die von ihm ausgehende Wissenschaft, die Theologie, gehören dem intellectus affectivus, dem praktischen Verstande an. Schrift und Väter sind die höchste Autorität, der Aristoteles weichen muß (296), z. B. in seiner Lehre von der Ewigkeit der Welt. Albert nimmt ausdrücklich Anselms Programm auf: „Credo ut intelligam", „fides quaerens intellectum". Er unterscheidet klarer als dieser Glauben und Wissen hinsichtlich ihres Gegenstandes, ihrer Prinzipien und ihrer Sicherheit. „Freilich lassen auch Alberts Ausführungen da und dort noch Klarheit, Folgerichtigkeit und Geschlossenheit vermissen. Sein großer Schüler hat ihn in dieser Hinsicht ergänzt. Man kann sagen: was Anselm begonnen, führte Albert der Große fort und brachte Thomas von Aquino zum Abschluß" (300). L.

218. Pelster, F., S. Thomae de Aquino Quaestiones de natura fidei ex Commentario in libri tertii Sententiarum distinctiones 23 et 24 (Opuscula et Textus. Series scholastica et mystica III). 8° (64 S.) Monasterii 1926, Aschendorff. *M* 1.20. — Weil der Sentenzenkommentar des Aquinaten weniger leicht als seine übrigen Werke zur Hand ist und das vergleichende Studium seiner Lehre vom Glauben hiermit seinen Anfang nehmen muß, wurden die zwei Quästionen besonders herausgegeben. Dem Text der Sentenzen liegt der sehr alte cod. lat. Monac. 18109 (Tegernsee) zu Grunde; der Apparat bringt Varianten aus drei andern alten Hss. Den Thomastext bietet cod. Vat.-Ottob. lat. 190 mit Varianten aus zwei andern Hss. L.

219. Dulau, P., La Pensée de Suarez et celle des Salmaticenses dans la question „De ultima fidei resolutione". — L'opinion de M. Harent: Rev Thom 9 (1926) 517—522. — Zwei Ungenauigkeiten in Harents ausgezeichneter Abhandlung „Foi" (Dict. de Théol. cath.) werden bemängelt: Suarez verlangt nicht, daß die übernatürliche Erkenntnis des Formalobjekts im Glaubensakt selbst der Gegenstand einer von ihm numerisch verschiedenen Zustimmung sei. Die Salmantizenser darf Harent nicht für seine eigene Ansicht anführen, daß im Glaubensakt eine rein natürliche Erkenntnis seines Formalobjekts genüge. L.

220. Elorriaga, A. M., ¿Es divina la autoridad de la Iglesia en sus definiciones infalibles? EstudEcl 5 (1926) 113—137 225—243. — Der Artikel verteidigt die Berechtigung der fides ecclesiastica gegen Marín-Solas großes Werk „Evolución homogénea del dogma católico". Wenn die Kirche eine Lehre als geoffenbart und als Glaubensdogma (signate vel exercite) definiert, ist dieselbe natürlich fide divina zu glauben (115). Wenn sie aber eine Wahrheit nicht als geoffenbart, sondern mit einer niedrigeren Bewertung (con calificación inferior: 115) definiert, ist diese fide ecclesiastica anzunehmen. Denn — und das scheint mir der Hauptgedanke des Ver-

fassers — das durch göttlichen Beistand unfehlbare Wort der Kirche ist dann nicht Gottes Wort, sondern eben Wort der Kirche. Die göttliche Autorität ist in diesen Lehrverkündigungen wirksam als ‚auctoritas Dei assistentis, non loquentis' (124). Die Kirche ist dabei nicht in der Weise, wie etwa die menschlichen Verfasser der Heiligen Schrift, Werkzeug Gottes, sondern kraft göttlicher Anordnung causa principalis ihrer Definition (236), und sie trägt kraft des göttlichen Beistandes in sich die genügende Autorität zur unfehlbaren Entscheidung einer Lehre, die dann, insofern sie auf diese Autorität hin angenommen wird, eben fide ecclesiastica geglaubt wird. Deneffe.

221. Schultes, R. M., Utrum charitas sit prior spe (S. th. 2, 2, q. 17, a. 8): DivThom(Pi) 29 (1926) 573—588. — Aus der Lehre des hl. Thomas über das Verhältnis von Hoffnung und Liebe werden verschiedene Folgerungen gezogen (583 ff.): 1. Die baianisch-jansenistische Lehre von der Wertlosigkeit der Hoffnung ohne Liebe ist irrig. 2. Thomas kennt keinen doppelten Akt der caritas, den unvollkommenen der begehrlichen und den vollkommenen der uneigennützigen Liebe. Der erstere ist ihm ein Akt der Hoffnung, bloß eine inchoatio caritatis. 3. Ebenso sind die bekannten Worte des Tridentinums (s. 6, c. 6: diligere incipiunt) von einem Akt der begehrlichen Liebe oder der Hoffnung zu verstehen. 4. Unterscheide das Hauptmotiv der caritas und die sekundären Gründe, die zur Liebe Gottes hinführen. — Zu S. 578: Das Tridentinum steht ganz gewiß der Lehre nicht entgegen, wonach die Habitus des Glaubens und der Hoffnung schon vor der Rechtfertigung, gleichzeitig mit den ersten Akten dieser Tugenden eingegossen werden. Gerade kurz nach dem Konzil erlangte diese Meinung ihre größte Verbreitung (Medina, Báñez und fast alle Dominikaner, Molina, Valencia, Suárez, Vázquez und viele andere Jesuiten). Über Thomas läßt sich mindestens streiten; die Mehrzahl der Thomisten versteht ihn anders als Sch. — Unverständlich ist, wie S. 587 Anm. gesagt werden kann: „Charitas enim requiritur quidem (secundum S. Thomam) ad constituendam iustitiam, non vero ad praeparationem iustitiae vel iustificationis". Thomas lehrt doch recht häufig, zur Disposition gehöre auch ein motus caritatis. Oder wie sind In 4, d. 17, q. 1, a. 3, sol. 3 ad 1; De ver. q. 28, a. 4, obi. 5 und ad 5; S. th. 1, 2, q. 113, a. 4 ad 1 und a. 5 ad 1 sonst zu verstehen? Daß dieser Akt zugleich die Gerechtigkeit mitkonstituiert, ist kein Gegensatz dazu. Er gehört bloß nicht zur entfernteren, zeitlich von der Rechtfertigung getrennten praeparatio. Lange.

222. Friedling, Rudolf, Die sieben Sakramente (Bd. 22 der Schriftenreihe: Christus aller Erde) (86 S.) Stuttgart 1926, Verlag der Christengemeinschaft. *M* 1.50. — Da „Christus durch die bisherigen engen Formen des Christentums vielen ehrlich strebenden Menschen der Gegenwart entfremdet worden ist", will die Schriftenreihe „Christus aller Erde" der Stuttgarter Christengemeinschaft den allgegenwärtigen Christus im mannigfaltigen Leben der Natur, im Kulturschaffen der Menschheit von den Urzeiten bis zu den Vorkämpfern einer großen geistesweiten Zukunft verkünden (Vorwort zur Schriftenreihe). Die im vorliegenden Sakramentenbüchlein mit seiner oft recht packenden Sprache enthaltenen tieferen religiösen Gedanken sind meist, pantheistisch verwässert, der katholischen Sakramentenlehre entlehnt. Es ist schade, daß der Verfasser sich nicht völlig auf den katholischen Standpunkt gestellt hat. Er hätte dann auch das Tiefste der Sakramente gefunden: die heiligmachende Gnade, die statt Steiners Mysterienphantasie dem Büchlein einen viel tieferen Inhalt gegeben hätte. Wir suchen ja nicht der Menschen Gedanken, sondern Christi Gedanken. Weisweiler.

223. Beckmann, Joachim, Vom Sakrament bei Calvin. Die Sakramentslehre Calvins in ihren Beziehungen zu Augustin. 8° (165 S.) Tübingen 1926,

Mohr. *M* 5.40; geb. *M* 7.— — Diese klare, durchsichtige Göttinger Dissertation versucht Calvins Sakramentenlehre als echten Augustinismus zu erweisen. Die Darstellung der Auffassung Calvins selber ist mit ihren vielen Quellenbelegen als recht gelungen zu bezeichnen. Wo Augustins Sakramentenlehre zur Sprache kommt, ist noch an manchen Stellen die bessernde Hand anzulegen. Eine solche schwierige Frage z. B. wie Augustins Auffassung vom Wirken der Sakramente läßt sich doch kaum auf fünf Druckseiten lösen. Bei der Augustinusinterpretation dürfte im allgemeinen Calvins Ansicht zu starken Einfluß auf den Verfasser ausgeübt haben. Wie B. selber betont, sind allgemeine dogmatische Begriffe wie Kirche, Gnade, Glaube usw. bei Calvin und Augustin verschieden (81). Gerade diese allgemeinen großen Auffassungen aber haben, wie Adam in dem Bußstreit mit Poschmann nachgewiesen hat, auf die augustinische Sakramentenspekulation tiefgreifenden Einfluß ausgeübt, so daß der Historiker die einzelnen Texte des genialen Kirchenvaters von diesen Grundgedanken aus zu prüfen hat. Hier steht die große Augustinustradition der Scholastik auf viel festerem Boden, da in ihr diese tiefsten Gedankengänge Augustins noch lebendig waren. Sie besaß auch größere psychologische Kenner des Lehrers von Hippo, als es Calvin war. Es sei nur an Hugo von St. Victor erinnert. W.

224. Spáčil, Theoph., S. J., Doctrina Theologiae Orientis separati de Sacramento Baptismi (Orientalia Christiana vol. VI, Nr. 25). 8° (88 S.) Rom 1926, Pont. Instit. Oriental. Stud. *L* 8.— — Sp. beginnt in diesem Bändchen seine Darstellung der dogmatischen Theologie der getrennten Kirchen des Orients. Nicht so sehr die Lehre der alten Theologen, sondern die symbolischen Bücher und die jüngeren Dogmatiker dieser Kirchen werden uns vorgeführt. Dabei ist mehr auf die Lehre der Griechen als der Russen Rücksicht genommen. Das sehr klar und übersichtlich geschriebene Buch legt besonderes Gewicht auf die dogmatischen Unterscheidungslehren. Namentlich drei werden hervorgehoben: Ungültigkeit der Taufe durch ablutio oder aspersio, Ungültigkeit der Taufe außerhalb der wahren Kirche und endlich die Anerkennung einer solchen ungültigen Sakramentenspendung durch die „oikonomia". Gerade die letzte Lehre zeigt so recht den Gegensatz zwischen der griechischen Praxis und Theorie. Um den auch in der Zeit der Trennung geübten Gebrauch, die Häretikertaufe als gültig anzunehmen, auch theoretisch zu rechtfertigen, erfand man den sonderbaren Ausweg dieser „oikonomia". In ihrer genaueren Erklärung gehen die Theologen weit auseinander. Sp. zeigt an Hand der vorliegenden Texte sehr gut, daß nach der jetzt vorherrschenden Meinung die Kirche die Gewalt hat, aus besonderen Gründen eine in sich „kat' akribeian", ungültige Sakramentenspendung „kat' oikonomian" für gültig zu erklären. Solche gewichtigen Gründe sind z. B. das Wohl der Kirche und das Heil der Seelen. Die Ausübung dieser oikonomia muß nach den einzelnen Zeiten verschieden gehandhabt werden. Gegenüber diesen Sonderlehren stellt der Verfasser in eigenen Kapiteln historisch die wahre Lehre der katholischen Kirche dar. Interessant ist es für den Leser, von einem ausgezeichneten Kenner der sonst so wenig zur Verfügung stehenden theologischen Literatur der griechischen Kirche am Schlusse noch einen Einblick in die Gründe der Lehrabweichungen zu erhalten: Man hat drüben die Dogmenentwicklung der Kirche des Okzidentes seit Augustinus übersehen. Recht wenig wird der Unterschied zwischen einer gültigen und erlaubten Spendung der Sakramente beachtet, da der Orient die juridische Einstellung des Abendländers nicht wünscht. Unklarheit hat auch die Vernachlässigung der Lehre vom sakramentalen Charakter gebracht. Dazu kommt eine mehr gefühlsmäßige Kampfeinstellung gegen die Dogmen der katholischen Kirche. Freilich sieht man gerade in diesem Schlußkapitel am stärksten, wieviel weitere Aufklärung aus der Lehre der älteren griechischen und russischen

Theologen zu holen wäre, um das Werden der Sonderlehren zu verstehen. Vielleicht wird der Verfasser uns in diese ältere Schule noch in den kommenden Bändchen einführen. W.

225. Götze, B., Taufe und Abendmahl. Eine Abhandlung auf Grund biblischer und historischer Tatsachen. 12° (174 S.) Warschau 1926, Selbstverlag. *M* 1.60. — Das Büchlein ist eine Propagandaschrift für „Bibelforscher und Reichsgottesarbeiter". Wissenschaftlichen Wert hat es nur insofern, als es in die Gedanken dieser Kreise einen Einblick tun läßt. Der Verfasser nimmt besonders Stellung gegen die „Säuglingsbesprengung". Die katholische Abendmahlslehre wird mit dem Satz „widerlegt": „Daß sich diese Lehre mit der Heiligen Schrift nicht beweisen läßt, ist jedem vorurteilsfreien Bibelleser einleuchtend" (143). W.

226. Boeckl, Karl, Die Eucharistielehre der deutschen Mystiker des Mittelalters. gr. 8° (XXIV u. 136 S.) Freiburg 1924, Herder. *M* 3.50. — Die interessante, von Professor Grabmann angeregte Doktordissertation der Münchener theologischen Fakultät zeigt wieder die innige Verbindung von echter Mystik und Scholastik. Die Mystik nimmt aus der Scholastik die großen Lösungsversuche der theologischen Probleme. Wo immer die theologischen Streitfragen in der Scholastik einer klareren Lösung entgegengeführt werden, tritt diese auch bald in der Mystik auf. Auf der anderen Seite läßt das Studium der Mystiker öfters den psychologischen Hintergrund der scholastischen Werke und die tiefere religiöse Gedankenverbindung erkennen, der gewisse uns heute nicht mehr recht verständliche „Probleme" ihr Entstehen verdanken. Die vonseiten der Mystiker den Theologen geleistete Hilfe tritt besonders deutlich in der Frage nach den Wirkungen der Eucharistie hervor. „Hierin ist ihnen auch, wenn man die Nonnen von Helfta, Tauler und vor allem Ruysbroeck in Betracht zieht, eine gewisse Weiterbildung der einschlägigen Lehre oder wenigstens eine besondere Klarstellung derselben gelungen" (132). W.

227. Templer, Bernh., Die Entstehungsgeschichte des Opferkultus im Mosaismus. Apologetik des Alten Testaments. 8° (96 S.) Wien und Berlin 1926, A. Hartlebens Verlag. *M* 4.50. — Das reichlich scharf geschriebene Buch des Rabbiners T. setzt sich in seinem größten Teil mit der neueren liberalen Textkritik des A. T. auseinander. Die bestehenden Theorien über die Entstehung des alttestamentlichen Opfers als Schutz gegen Darbringung heidnischer Opfer, als Heiligungsmittel, als stellvertretende Genugtuung werden insgesamt abgelehnt. An ihre Stelle tritt die Opferbedeutung als „Anschauungsunterricht" (93). „Der Anschauungsunterricht, der in den Kinderjahren eines Menschen solch herrliche Früchte zeitigt, muß sich natürlicherweise auch in den Werdejahren eines Volkes glänzend bewähren. Und in der Tat hat Moses diese Erziehungsmethode bei seinem aus einer Sklavenhorde gebildeten Volk angewendet. Die Liebe zu Gott mit dem ganzen Herzen, die völlige Aufopferung des Ichs, mußte er dem in der Anfangsentwicklung sich befindenden Volke durch den Anschauungsunterricht, durch das tägliche Sehen, durch den natürlichen Eindruck, durch die szenische Veranschaulichung einer Hinrichtung, durch den Anblick der Opferung der Tiere beibringen" (93). So ist es allein verständlich, daß die Propheten gegen das Opfer Stellung nehmen konnten: „Erziehungsmittel, die für das Kindesalter noch so geeignet sein mögen, sind für Erwachsene unbrauchbar" (94). W.

228. Simons, Ph. G., Das Opfer des Neuen Bundes. Ins Deutsche übersetzt von Pfarrer J. Hoffmann. kl. 8° (237 S.) Paderborn 1926, Schöningh. M. 6.— — Die Übersetzung will weiteren Kreisen „unser heutiges Wissen um die heilige Messe in großzügiger Weise zusammengefaßt" (4) darbieten. Der erste dogmatische Teil legt den Begriff des Opfers dar, bei dem das sinnfällige Element nur eine „untergeordnete Bedeutung" besitzt (14). Die

folgenden geschichtlichen Ausführungen sind freilich zum Teil schon weit überholt. Recht ansprechend ist jedoch die religiös-aszetische Seite des Buches. W.

229. Euringer, S., Die äthiopische Anaphora des hl. Epiphanius, Bischofs der Insel Cypern. — 230. Rücker, A., Denkmäler altarmenischer Meßliturgie. 4. Die Anaphora des Patriarchen Kyrillos von Alexandreia: Oriens Christianus 23 (1926) 98—142 143—157. — In der sehr dankenswerten lateinischen Übersetzung dieser altarmenischen Meßliturgie dürfte den Dogmatiker besonders die Epiklese nach der Konsekration (151) interessieren. In der äthiopischen Anaphora, die in äthiopischer und deutscher Sprache gegeben ist, steht die eigentliche Epiklese vor der Konsekration (117), während nach der Konsekration noch eine zweite „Invocatio (Epiclesis)" den Heiligen Geist und die Gnade zum rechten Empfang des Leibes und Blutes des Herrn erfleht. Deneffe.

231. De la Taille, M., S. J., L'Oecuménicité du Fruit de la Messe. Intercession eucharistique et dissidence (Orientalia Christiana, Vol. VIII, Nr. 30). 8° (36 S.) Rom 1926, Pont. Instit. Oriental. Stud. *L* 3.— — Die Abhandlung ist eine Vorlesung, die der Verfasser September 1925 in Brüssel auf der Tagung für die Vereinigung der Kirchen unter dem Beifall zahlreicher nichtkatholischer Russen gehalten hat. Er untersucht zunächst die Frage, ob und wieweit die Früchte der katholischen Messen den Schismatikern und überhaupt den getauften Nichtkatholiken zugute kommen. — Die Lebenden, die getauft und guten Glaubens sind, gehören innerlich zur wahren Kirche, opfern daher auch mit der Kirche in jeder heiligen Messe und empfangen von den allgemeinen Meßopferfrüchten. Der katholische Priester kann aber nicht in ihrer Intention lesen und kein Stipendium von ihnen annehmen, da bei einer solchen Applikation der Priester als öffentlicher Diener der Kirche handelt, sich nach der äußern juridischen Stellung dessen, der die Messe verlangt, richten muß (114): „Nous ne pouvons accepter de dire ses messes ni par conséquent recevoir ses stipendia." Dagegen darf der Priester aus eigenem Antrieb oder im Auftrag eines Katholiken die heilige Messe für die Getrennten aufopfern. CJC can. 809 sagt ja auch: „Integrum est Missam applicare pro quibusvis, tum vivis. . . ." Hier dürfte der Verfasser nicht weit genug gehen; andere nehmen an, daß man auch nach der Intention eines Nichtkatholiken und auf Grund eines von ihm erhaltenen Stipendiums die heilige Messe lesen kann; vgl. Noldin, De Sacr.[14] n. 176, 2: „Ex novo iure (accepto, si libet, stipendio) etiam ad eorum intentionem". Die Kirche kann die Folgen der Exkommunikation mildern. — Sodann wendet sich der Verfasser der Frage zu, ob die Früchte der katholischen Messen den verstorbenen (getauften) Nichtkatholiken zugute kommen. Er unterscheidet: Die allgemeinen Früchte der heiligen Messe kommen allen Armen Seelen zugute (121). Aber die heilige Messe applizieren für einen verstorbenen Nichtkatholiken ist nicht gestattet. Da nämlich der Priester hierbei als öffentlicher Diener der Kirche handelt, muß er sich nach dem richten, was rechtlich gilt. Die verstorbenen Nichtkatholiken sind „de iure" ohne Verbindung mit Christus, sie sind „de iure" verloren, so sehr sie auch „de facto" im Fegfeuer oder im Himmel sein mögen (124 f.) Auch hier glauben wir, daß der Verfasser mit seiner strengen Auslegung des can. 809 nicht im Recht ist (128 f.). Wenn schon, wie der Verfasser wohl weiß, manche Autoren vor dem neuen Codex iuris es als erlaubt hinstellen, privatim für einen verstorbenen Nichtkatholiken die heilige Messe zu lesen, dürfte diese mildere Ansicht heute noch mehr zu Recht bestehen. — Im dritten Teil wird die Frage nach den Früchten der Messen der schismatischen Priester behandelt. Heute ist uns die Gültigkeit dieser Messen so klar, daß wir schwer begreifen, wie in früheren Jahrhunderten manche Väter und Theologen Schwierigkeiten haben konnten.

Sie hielten mit Recht daran fest, daß nur die wahre Kirche das heilige Opfer feiern könne, und verstanden deshalb nicht, wie die Messe eines von der Kirche getrennten Priesters gültig sein könne. Die Lösung liegt darin, daß ein solcher Priester kraft seines priesterlichen Charakters als Diener der wahren Kirche opfert, es sei denn, daß er mit ausdrücklicher Absicht jede Vereinigung mit der Kirche ausschließt (137). In diesem Sinne sind vielleicht die Aussprüche mancher Väter über die Ungültigkeit solcher Messen zu verstehen. Sind die getrennten Priester und ihre Anhänger guten Glaubens, so werden sie auch der Früchte dieser Messen teilhaftig. Und für die heilige Kirche wird auch durch solche Opfer die wahre Einheit erfleht. D.

232. Premm, M., Das tridentinische „diligere incipiunt" (sess. 6, cap. 6). Versuch einer endgültigen Deutung auf Grund der neuen kritischen Quellenausgabe des Konzils. 8° (77 S.) Graz 1925, Styria. *M* 2.80. — Einer Anregung von Prälat Grabmann verdankt diese ausgezeichnete Habilitationsschrift ihr Entstehen. Die bisher so umstrittene Stelle des Trienter Konzils ist in den äußern Verlauf der Verhandlungen, in die Geschichte der innern Entwicklung des Dekretes mit seinen fünf Entwürfen hineingestellt. Die innerkirchlichen Strömungen des Thomismus und Skotismus wie die gegenkirchlichen Auffassungen des Protestantismus sind recht dankenswert mitbenützt worden, um zu einer gesicherten Erklärung zu gelangen. Auch die angeführten Erläuterungen der Konzilstheologen dienen diesem Zwecke. Somit dürfte das Ergebnis, selbst wenn man über die eine oder andere Beweisstelle anderer Meinung sein kann, als völlig gesichert erscheinen: „Das Konzil spricht hier nur von der Vorbereitung eines erwachsenen Ungläubigen auf die Taufe und stellt als Dispositionsakt auch eine begehrliche Liebe zu Gott als nötig hin" (74). Diese braucht aber nur virtuell vorhanden zu sein. Für die Frage des Attritionismus betont der Verfasser am Schluß mit Recht: „Ist unser Ergebnis richtig, dann ist wohl auch der Kontritionismus erledigt; denn wenn für die Taufe eine begehrliche Liebe schlechthin genügt, dann höchst wahrscheinlich auch für die Beichte. Volle Sicherheit hierüber kann erst eine ähnliche Durchforschung der Konzilsakten bezüglich des vierten Kapitels der 14. Sitzung bringen" (74).
Weisweiler.

233. Segarra, F., ¿Definiciones „Ex Cathedra" olvidadas?: Estud Ecl 5 (1926) 438—442; 6 (1927) 96—103. — In dem „wahrhaft ausgezeichneten" Werk von P. A. Straub De Ecclesia (1912) findet S. einen Hinweis auf „vergessene Kathedralentscheidungen". Eine dieser vergessenen Definitionen, die bei Straub II 483 angeführt wird, stammt von Johannes XXII. (1316—1334) und bezieht sich auf den limbus parvulorum: „puerorum animas poena damni, non sensus, in limbo afficiendas". S. hat das im päpstlichen Archiv aufbewahrte Original photographieren lassen und stellt fest, daß gerade diese Worte fehlen. Sie sind eine einfache Glosse. Zur Entschädigung verweist S. auf ein Wort Pius' IX.: „Cum Deus ... minime patiatur quempiam aeternis puniri suppliciis, qui voluntariae culpae reatum non habeat" (Denzinger n. 1677). Die Theologen könnten sich dieses Wortes gegen die „tortores infantium" bedienen. Dabei gibt er zu, daß auch die Erbsünde culpa voluntaria sei! — Eine zweite vergessene Kathedralentscheidung soll das wirkliche Feuer des Reinigungsortes definieren. Es sind die Worte Klemens' VI. vom Jahre 1351 an den Catholicon der Armenier: „Si credidisti et credis, quod igne crucientur ad tempus". Vgl. Denzinger n. 571—574, wo aber dieser Teil des ganzen Dokumentes nicht steht. Hier führte die photographische Wiedergabe des Originals zur Überzeugung von der Echtheit der Worte. Die ganze Haltung des Schriftstückes weist zudem auf eine wirkliche unfehlbare Lehräußerung hin. Und doch sagt S. mit Recht, daß das eigentliche Feuer nicht definiert

sei. Denn der Ausdruck ist, wie bei ähnlichen Sätzen über das Fegefeuer, nicht notwendig von einem wirklichen Feuer zu verstehen (101). — Am Schluß bringt der Verfasser aus demselben Erlaß Klemens' VI. einen interessanten Satz, worin der Papst von den Armeniern verlangt, daß sie fest glauben (firmiter creditis), der Papst Leo, unter dem das Konzil von Chalcedon gehalten wurde, genieße mit den andern Heiligen die selige Schau der göttlichen Wesenheit. Fide divina, oder fide ecclesiastica? Deneffe.

## 3. Moral

234. Ubach, Jos. S. J., Compendium Theologiae Moralis. Vol. 1. (XVI u. 487 S.) Friburgi Brisgoviae 1926, Herder. *M* 8.—; geb. *M* 10.— — Neben Klarheit und Schärfe der gedanklichen wie sprachlichen Fassung kann dem Buch eine glückliche Auswahl des Stoffes nachgerühmt werden. Unwesentliche oder rein dogmatische Fragen sind ausgeschaltet; in dem, was geboten wird, ist im allgemeinen alle unnötige Breite vermieden. Merkwürdigerweise nimmt U. mit Vorliebe in den Fußnoten, die sehr ausgedehnte Verwendung finden, Stellung zu den abweichenden Ansichten anderer Autoren und zu allgemeineren Streitfragen. Ob diese Art immer die bessere ist, namentlich bei Verwendung des Werkes als Textbuch für moraltheologische Vorlesungen, dürfte nicht ohne weiteres klar sein. — Wertvolle Winke mehr pastoraler Natur sind in reicher Fülle angebracht; ebenso weiß der Verfasser an den betreffenden Stellen durch kurze Bemerkungen irrigen oder einseitigen Auffassungen von Moralprinzipien vorzubeugen oder Lösungen schwieriger Fälle aufzuweisen, die eine weniger klare Einsicht in den Grundgedanken und Zweck der sittlichen Normen nicht finden würde. — Das Buch trägt ein durchaus persönliches Gepräge und ist in der Tat keine bloße Weitergabe und Wiederholung des bereits allgemein Bekannten; auch dadurch wirkt es sehr anregend. — Was die Berücksichtigung der einschlägigen Profanrechte im Traktat De iure et iustitia angeht, so beschränkt sich die Darstellung auf den romanischen Rechtskreis (mit Ausschluß des italienischen Rechtes); der Verfasser hat sein Werk in erster Linie für die Länder des lateinischen Amerika geschrieben; hier bedürfte das Werk einer Ergänzung bezüglich der andern Kulturländer. Der vorliegende erste Band enthält die allgemeine Moral mit den Abschnitten: De actibus humanis, De legibus, De peccatis; aus der besondern Moral den als „Pflichtenlehre" bezeichneten Teil mit den Unterteilen: De virtutibus theologicis, De praeceptis decalogi, De communioribus praeceptis Ecclesiae; sodann zwei Sonderabschnitte: De obligationibus status clericalis und De obligationibus status religiosi. Hürth.

235. Gerster a Zeil, Thom. a Villanova, O. M. Cap., Munus Confessarii quoad castitatem poenitentis promovendam. Opusculum in usum confessariorum conscriptum et ex variis auctoribus compilatum. 8° (123 S.) Oeniponte 1927, Fel. Rauch. *M* 1.50. — Im Anschluß vor allem an die bekannten Lehrbücher von Noldin, De sexto mandato, Vermeersch, De castitate, Antonelli, Medicina pastoralis, wird dargelegt, was der Beichtvater, entsprechend den verschiedenen Rücksichten seines Amtes (als pater, iudex, doctor, medicus) wissen und tun soll, um die Übung der Reinheit und den Kampf gegen das entgegengesetzte Laster bei dem Pönitenten zu erreichen. — Die Schrift ist mehr pastoraler als moraltheologischer Natur; sie will keine selbständige wissenschaftliche Arbeit sein. Dem Seelsorger wird sie aber gute Dienste leisten können. H.

236. Aster, E. v., Moral und Moralen: Logos 15 (1926) 159—172. — „Es gibt nicht . . . eine allgemeingültige Moral, aber auch nicht unbegrenzt viele und variable, sondern eine begrenzte Anzahl möglicher Moralen" (166). Jede ist in sich ein geschlossener Typ, in der Wurzel von den andern ver-

schieden, innerhalb jeder finden sich Sätze von immanenter Wahrheit; aber zwischen diesen Moralen ist eine Entscheidung nur dem subjektiven Gefühl möglich, d. h. man kann zwischen diesen Moralen wohl wählen, aber nicht durch ein Urteil des Verstandes nach wahr oder falsch entscheiden. Im praktischen Leben und in den sittlichen Anschauungen des einzelnen herrscht meistens eine Art von Kompromiß vor. Beweis für die Mehrheit von Moralen ist dem Verfasser die Tatsache der verschiedenen sittlichen Auffassungen der verschiedenen Zeiten und Völker; ferner die Verschiedenheit der ethischen Systeme mit grundverschiedenen Ausgangspunkten und letztentscheidenden Leitsätzen. Anderseits finden sich nach dem Verfasser zwischen den verschiedenen Moralen zahlreiche Analogien; es sind Kreise, die sich zum Teil schneiden. Insofern kann man mit einem gewissen Recht die Gegenthese aufstellen: „Es ‚gibt' nicht Moralen, sondern nur die Moral, d. h. den einen Strom des nach immer wechselnden Richtungen weisenden, in ständiger Wandlung begriffenen ‚moralischen' Empfindens" (167). — Die Behauptung des Verfassers von mehreren „Moralen" ist richtig, wenn sie lediglich von der Mehrheit willkürlicher ethischer Systeme (z. B. dem System utilitaristischer, hedonischer Ethik usw.) verstanden wird, oder von bloß tatsächlichen Erscheinungsformen auf dem Gebiete menschlichen Handelns. Sie ist aber unrichtig, wenn sie von der objektiven Sittennorm verstanden werden soll, d. h. von dem, was „Moral und Sittenordnung" in sich ist, nicht von dem, was Menschen dieser oder jener Zeit (vielleicht) als Moral bezeichnet und angesehen haben. Sie ist auch unrichtig, wenn sie die Einheit und Beständigkeit des sittlichen Bewußtseins der Menschen in Abrede stellte, auch bezüglich der obersten sittlichen Grundsätze und der ersten allgemeinen Ableitungen, die aus diesen Grundsätzen unmittelbar folgen. — Die richtige Deutung der tatsächlich oder oft auch bloß scheinbar verschiedenen sittlichen Beurteilung konkreter Einzelhandlungen ist schon so oft gegeben worden, daß hier davon abgesehen werden kann. H.

237. Roland-Gosselin, Bern., La Morale de Saint Augustin [Études Philosophiques]. 8° (250 S.) Paris 1925, Rivière. — Eigenes Wahrnehmen und gläubige Annahme der Aussagen anderer sind die Quellen, aus denen der Mensch Wahrheit und Wissen schöpft; hinzutreten muß aber die Bereitung des Herzens durch Reinheit, Liebe und Demut, weil ein krankes Auge trotz hellen Lichtes die Wahrheit nicht sehen kann. Einleitend weist der Verfasser auf diese Momente hin, die für die Methode des hl. Augustin, mit der er an die großen sittlichen Fragen herangetreten ist, kennzeichnend erscheinen. Der Inhalt des Werkes ist in drei Hauptabschnitte geteilt; der erste beschäftigt sich mit den objektiven Normen (la loi éternelle, naturelle, temporelle, la loi de grâce). Die Darlegungen über die doppelte Wirkkraft des Naturgesetzes (S. 43 ff., „les deux caractères, obligatoire et désirable, de la loi naturelle...") sind mit feinem Verständnis geschrieben. Der zweite Abschnitt zeichnet die subjektive Seite des sittlichen Lebens, die Verwirklichung und bewußte Verletzung der sittlichen Norm durch den Menschen. Die Fülle von Fragen (psychologische Voraussetzungen sittlichen Handelns, Gewissensbildung, Einfluß der Leidenschaften usw.) faßt der Verfasser in zwei Kapitel zusammen: La volonté, La vertu. Den weitaus größten Teil des Buches umfaßt der dritte Abschnitt: Problèmes de Morale sociale, in denen Gegenstände der speziellen Moral in der Auffassung des hl. Augustin zur Darstellung kommen (Lüge, Kriegführung, Selbstmord, Ehe, Ehelosigkeit, Eigentum). Die Schwierigkeiten, die die Ausführungen des heiligen Bischofs über die Lüge schon vielen geboten haben, empfindet auch der Verfasser. — Die unverhältnismäßig lange Ausführung der Eigentumslehre Augustins mag in den Angriffen und falschen Ausdeutungen ihre Ursache haben, die gerade in der heutigen Zeit seine Worte über Eigentum erfahren haben. H.

238. Janssen, A., La lutte contre le péril vénérien: EphThLov 4 (1927) 29—53. — Als Mittel zur Bekämpfung der Syphilis werden aufgezählt: a) unmittelbare medizinische Verabreichungen in der Form sterilisierender Mittel; b) staatliche Maßnahmen gesetzgeberischer oder administrativer Natur, c) die Gründung und Tätigkeit internationaler Vereinigungen zur Bekämpfung der Geschlechtskrankheiten, die vor allem durch Aufklärung über die Gefahren der Ansteckung, über die Notwendigkeit und Möglichkeit einer Heilbehandlung dem Übel zuvorzukommen oder es wieder zu heben hoffen. Anschließend werden auch die ethischen und religiösen Momente genannt, die durch das wirksamste Mittel, d. i. die Erziehung zu einem reinen Leben, vor Ansteckung schützen. Die moraltheologische Untersuchung setzt sich mit den einzelnen der genannten Mittel auseinander und untersucht, was an ihnen indifferent oder positiv gut ist, und was vom sittlichen Standpunkt nicht gutgeheißen werden kann, warum und inwieweit. — Der Artikel ist lehrreich; aber er bedürfte einer Ergänzung bezüglich der nicht erwähnten mechanischen antivenerischen Mittel und bezüglich der begleitenden Wirkungen vieler chemischen Mittel, die sehr bedenklich sind und vom moraltheologischen Standpunkt nicht gering eingeschätzt werden können. H.

239. Stapper, R., Gedanken des hl. Johannes Chrysostomus über Fragen der Sexualpädagogik: Vierteljahrschr. f. wissensch. Pädagogik 2 (1926) 174 bis 188. — Die Darlegungen sind dem Nachlaß des verstorbenen Univ.-Prof. Dr. H. Böckenhoff entnommen; sie stellen eine Gedankenauswahl dar, die der Verstorbene selbst getroffen hatte für eine größere Arbeit über die Sexualethik des hl. Chrysostomus, und enthalten in Kürze eine vollständige christliche Sexualpädagogik. Zwei Dinge mehr grundsätzlicher Art machen die Ausführungen trotz ihrer meist skizzenhaften Kürze sehr wertvoll. 1. Die sexual-ethischen Grundsätze und Forderungen erscheinen im Zusammenhang der Gesamterziehung und Gesamtpersönlichkeit, in die sich das sittliche Verhalten der Sexualsphäre gegenüber einfügen muß wie ein Teil in das Ganze. 2. Nirgendwo in der ganzen Darstellung findet sich jene überlaute und unberechtigte Betonung der sog. „sexuellen Aufklärung", in deren Einschätzung und Handhabung die beiden letzten Jahrzehnte so oft ein überlegenes und gereiftes Urteil ebenso vermissen ließen, wie sittliches Takt- und Feingefühl. Man übersah, daß dort, wo am nachhaltigsten der vollen sexuellen Aufklärung das Wort geredet wurde, hygienische Gründe die entscheidenden waren. Weil man sich dort außerstande fühlte, von einer außerehelichen geschlechtlichen Betätigung abzuhalten, so wollte man wenigstens zeigen, wie sich die zu fürchtenden schweren gesundheitlichen und sozialen Schäden verhüten oder mildern lassen. — Der Weg, den die hier gebotenen Ausführungen weisen, ist reiner und wirksamer; er zielt auf sittliche Beherrschung des Geschlechtlichen und charakterfeste Enthaltsamkeit. H.

240. Buntzel, W., Die Psychoanalyse und ihre seelsorgerliche Verwertung. 8° (83 S.) (Praktisch-theologische Handbibliothek. Eine Sammlung von Leitfäden für die kirchliche Praxis, hrsg. von Prof. Dr. Fr. Niebergall in Marburg.) Göttingen 1926, Vandenhoek u. Ruprecht. *M* 3.— — Die Schrift zeigt vom Standpunkt des protestantischen Geistlichen aus, welche Hilfe und Bereicherung die Seelsorge aus der Psychoanalyse schöpfen könne. Der erste Teil ist für die Vermittlung der notwendigen Kenntnisse über Psychoanalyse bestimmt; der zweite und dritte bespricht die seelsorgliche Verwendbarkeit selbst mit besonderer Berücksichtigung der Privatbeichte und einer Anregung zu ihrer Neubelebung. B. betont, daß die Freudsche Lehre tatsächlich mit widerchristlichem Libido-Monismus verknüpft sei, meint aber, daß an sich Psychoanalyse und christliche Gedankenwelt keine unvereinbaren Gegensätze seien, daß vielmehr „erst die Auffüllung durch

christlich-religiöse Motive der Psychoanalyse ihre ganze Wirkungsmöglichkeit gebe" (48). — Von zwei Verwertungsmöglichkeiten, die er anführt, nämlich: methodisch durchgeführte psychoanalytische Praxis in allen ihren technischen Einzelheiten, oder aber: mehr nur mittelbare Nutzung psychoanalytischer Kenntnisse und Einsichten zur Menschenbeurteilung, Schärfung des Blickes, Darbietung geeigneter Anregung und Leitung, lehnt B. die erstere für die Seelsorge ab (sie soll dem Arzt vorbehalten bleiben) und befürwortet die zweite. Das Erstrebenswerte bei schwierigen Fällen seelischer Erkrankung ist ihm ein Zusammengehen von Arzt und Seelsorger. „Aber eben Zusammenarbeit von Arzt und Geistlichen muß das Ziel bleiben, nicht geistliche Tätigkeit des Arztes oder ärztliche Tätigkeit des Geistlichen! Zusammenarbeit freilich, die noch etwas mehr ist, als nur ein Weitergeben des Patienten aus einer Hand in die andere" (49). — Die psychologische Bedeutung und Wirkung der Privatbeichte wird eingehend dargelegt; dabei sieht der Verfasser auch vom protestantischen Standpunkt in der Übung der Beichte keine bloß psychologische, sondern zugleich eine religiöse Handlung mit religiöser Einwirkung. Die katholische Lehre und Wertung der Beichte ist aber im Kernpunkt nicht richtig gefaßt (80). Gewiß sind auch die psychologischen Momente der Aussprache usw. wirksam; aber die eigentliche Wirkung liegt nicht auf psychologischem Gebiet. Es ist die Tatsache der Schuldtilgung, das unmittelbare Einwirken der Gnade und die durch sie bewirkte Aussöhnung mit Gott, was dem Pönitenten den Frieden des Gewissens wiedergibt. Darum kann beim Bußsakrament der Schwerpunkt niemals auf dem Gebiet des Psychologischen liegen. — Die Schrift ist im übrigen gekennzeichnet durch ruhige Sachlichkeit. Was die Bedeutung angeht, die der Verfasser der seelsorglichen Verwendbarkeit der Psychoanalyse zuerkennt, so wird diese Bedeutung vielleicht doch noch zu hoch gewertet. Denn was der Verfasser mit Recht als wertvoll und verwendbar bezeichnet, ist zum Teil nur der Systematik, nicht der Sache nach Errungenschaft der Psychoanalyse. Kindheitserlebnisse sodann haben sicher oft entscheidenden Einfluß für die spätere seelische Entwicklung und mögen im Unbewußten vielfach nachwirken; auch Träume mögen mitunter über seelische Einstellungen des Träumenden richtige Aufschlüsse geben können: die Gefahr der Verallgemeinerung liegt aber bezüglich beider sehr nahe! H.

241. Roos, Joseph, Die Willensbildung im Rahmen des kath. Religionsunterrichtes in der Volksschule (Friedrich Manns Pädagogisches Magazin. Heft 1109. — Philosophische und pädagogische Arbeiten. Heft 16). 8° (95 S.) Langensalza 1927, Beyer & Söhne. *M* 1.80. — Das Buch will der Willensbildung in dem katholischen Religionsunterricht (zunächst der Volksschule) einen größeren Einfluß sichern und dazu, im Anschluß an die zeitige experimentelle Psychologie, die geeigneten Wege andeuten. Die herrschende Art ist nach dem Verfasser noch zu sehr bestimmt durch das Lernprinzip und den ihm zu Grunde liegenden überschätzten Intellektualismus. Das Arbeitsprinzip, die Selbsttätigkeit der Kinder, muß ihm deshalb ergänzend beigefügt werden. Im Anschluß an die neuesten wissenschaftlichen Veröffentlichungen werden zunächst erörtert: die psychologischen Vorbegriffe über Wille und Willensbildung; die bestimmenden Faktoren; deren Anwendung auf die religiös-sittliche Willensbildung. Es folgt ein Abschnitt über katholische Gesinnung und ihre Grundlagen. Die diesbezüglich (27 ff.) gebotene Darlegung stellt die katholische Gesinnung vielleicht in zu komplexer Form dar; es würde dem Zweck des Buches sicher förderlich sein, wenn es gelänge, eine einfachere und durchsichtigere Fassung zu finden. — Was über die Elemente der religiös-sittlichen Willenshandlung des Christen gesagt wird (34—46), stellt an den Katecheten die Anforderung eigener klarer Erkenntnis und starker sittlicher Führung. Mit Recht wird bemerkt, daß zwischen einer rein natürlichen ethischen Motivierung und der christ-

lichen ein Abgrund klafft (41). Etwas zu weitgehend ist aber die Behauptung, daß zum „christlichen" Tugendakt nicht nur der Stand der Gnade und das Geeignetsein der Handlung zur Hinordnung auf das letzte Ziel erfordert sei, sondern außerdem noch der Vollzug der Handlung aus einem Glaubensmotiv (42). Die Sache ist jedenfalls strittig. — Die folgenden Abschnitte beschäftigen sich mit der Hervorbringung, der wirksamen Sicherstellung der beabsichtigten sittlichen Willenshandlung, und den Dauerübungen religiös-sittlicher Erziehung (Schaffung sittlicher Gewohnheiten). — Die Absicht, gesicherte Ergebnisse der fortschreitenden psychologischen Wissenschaft auch den religiös-sittlichen Aufgaben, vor allem der Erziehung dienstbar zu machen, ist berechtigt; hier wird die Schrift gute Dienste leisten. Anderseits muß dabei die Gefahr vermieden werden — m. E. ist sie vom Verfasser vermieden — die Bedeutung der Psychologie für das Gebiet des Religiös-Sittlichen zu überschätzen, sei es dem Erprobten der Vergangenheit gegenüber, sei es gegenüber dem auf dem Gebiet des Glaubens und der Sitte entscheidenden Faktor der Gnade und der vor allem unter dem Einfluß der Gnade stehenden eigenen Mitwirkung. H.

242. Leclercq, J., Note sur la justice: RevNéo-scolPh 28 (1926) 269 bis 283. — Die „Bemerkung" bezieht sich auf die folgenden Punkte: 1. Begriff und Bedeutung (rôle) der „Justitia", 2. die iustitia „commutativa", 3. die iustitia „generalis", 4. die Beziehung zwischen iustitia und charitas. Das irdische Ziel des Menschen lautet, konkret gefaßt, nach dem Verfasser: Dienst am Gemeinwohl durch den einzelnen als Glied der Gemeinschaft, damit durch seine Mitwirkung Entwicklung und Entfaltung der ganzen Menschheit gefördert werde, die das Ziel der Menschheit hier auf Erden darstellt. Daß hierbei jeder einzelne in der Gesamtordnung den Platz einnehme, der ihm zukommt, ist sein „Recht" (ce à quoi il a droit); einem jeden dieses Recht zugestehen und lassen, heißt, diese Ordnung achten, „Gerechtigkeit" üben. — Die iustitia „commutativa" gibt einem jeden, was ihm, als gleichgestellter anderer Persönlichkeit, streng geschuldet wird, und sichert so den „Frieden" unter den Menschen, der die Vorbedingung für das „helfende Zusammenwirken" (l'entr'aide) ist, das seinerseits den Gegenstand der iustitia „generalis" ausmacht. „Die iustitia generalis ist die Tugend, kraft deren der Mensch sich dem Werke des Fortschrittes der Menschheit (dem „bonum commune") widmet. . . . Darin liegt die Daseinsberechtigung (la raison d'être) für das irdische Dasein des Menschen; diesem Zweck muß man sich ganz weihen. Seinen Platz in der Gesamtordnung einnehmen, das heißt: sich hingeben an den Dienst des menschlichen Fortschrittes in Zusammenarbeit mit den andern Menschen" (274), „daß aber ein jeder seinen Platz in dem Ganzen einnehme; die Dienste leiste, die ihm zu leisten obliegen, darin besteht die Ordnung, darin die iustitia generalis" (ebd.). Diesem Ziel des Gemeinschaftsdienstes muß auch jede innere und äußere Betätigung des einzelnen dienen, und die Tugend, die alle andern Tugenden in diesen (pflichtmäßigen) Gemeinschaftsdienst stellt, ist wieder die Gerechtigkeit im weiteren Sinne. — Bei dem vielen Guten und Rechten, das der Artikel bringt, wird doch anderseits der Gemeinschaftsgedanke weit überspannt. Wenn auch der Mensch aus seiner Natur heraus auf die Gemeinschaft veranlagt und hingewiesen ist, so geht er doch (weder seinem Sein noch seinem Hauptziele nach) in der Gemeinschaft und im Dienste der Gemeinschaft (im l'entr'aide) auf. So wenig wie der einzelne in letzter Linie für den Staat da ist, so wenig für die Menschheit; auch hier gilt das Wort Leos XIII. in der Enzyklika Rerum novarum, daß die Einzelpersönlichkeit eher da ist und frühere Rechte und Ziele hat als der Staat (bzw. die Gemeinschaft). Der vom Verfasser angeführte Text aus der Summa (2, 2, q. 58, a. 5 c) sagt bei Thomas nur, daß die iustitia generalis alle andern Tugenden in ihren Dienst (ad bonum commune) nehmen kann, aber nicht, daß jeder Akt durch diese Tugend

in den Dienst des bonum commune genommen werden muß. — Ferner sind die eingangs gebotenen Begriffsbestimmungen in ihrem gegenseitigen Verhältnis nach Thomas so zu ordnen, daß das Grundlegende und Bestimmende das „ius" und „iustum" ist, nicht die „iustitia"; d. h. Wesen und Begriff des ius und iustum wird nicht aus der iustitia abgeleitet (271), sondern umgekehrt, Sinn und Inhalt der iustitia wird durch das „iustum" und „ius" umschrieben (cf. 2, 2, q. 58, a. 1, 2, 11). H.

243. Buomberger, Ferd., Katholische Grundsätze der Volkswirtschaft. 8° (IX u. 126 S.) Weggis (Schweiz) 1926, Rigi-Verlag. *M* 2.80; geb. 3.80. — In einer Sprache, die dem Volke verständlich, behandelt das Buch die großen sozialen Fragen. Zur Darstellung kommen: Privateigentum, Persönlichkeit, soziale Schichtung der menschlichen Gemeinschaft, Arbeiter- und Arbeitsfrage (Lohn, Arbeitszeit, Frauen- und Kinderarbeit usw.), Preisbildung, Bevölkerungsfragen u. dgl. Die Eigenart des Buches liegt darin, daß es an die einzelnen wirtschaftlichen Fragen und Erscheinungen den Maßstab katholischer Glaubens- und Sittenlehre anlegt und so auch auf tiefer liegende, seelische Quellen sozialer Mängel und Irrungen zu verweisen vermag; nicht in der Form mehr wissenschaftlicher Darbietung und Begründung, sondern in der allgemein verständlicheren des Lebens und der Erfahrung. H.

244. Keller, Franz, Aufwertung und Gewissenspflicht. (Studien zur katholischen Sozial- und Wirtschaftslehre. 2. Bd.) 8° (37 S.) Freiburg i. Br. 1926, Herder. *M* 1.20. — Unter Vorausschickung eines geschichtlichen Überblicks befaßt sich die Schrift mit der moraltheologischen Würdigung des Aufwertungsgesetzes vom 16. Juli 1925 und seiner Geltung im Gewissensbereich. Als entscheidendes sittliches Prinzip, an dem die Richtigkeit und Berechtigung dieses Gesetzes gemessen werden muß, bezeichnet K. den Grundsatz der iustitia distributiva, da es sich bei der Entwertung des Geldes und den daraus entstandenen Schäden um eine öffentliche Last und Schuld handle, für die an erster Stelle der „Staat" einzustehen habe. Öffentliche Lasten kann und muß der Staat auf die Staatsbürger nach dem Grundsatz gerechter Lastenverteilung abwälzen, da praktisch keine andere Möglichkeit besteht. Eine gerechte Lastenverteilung wird aber vor allem durch zwei Gesichtspunkte bestimmt: durch die Trag- oder Leistungsfähigkeit der einzelnen Staatsbürger und durch die Tragfähigkeit des Staates, die ihre Grenze findet an der Notwendigkeit, das Rechts- und Wirtschaftsleben des Staates irgendwie lebens- und leistungsfähig zu erhalten, weil sonst der Allgemeinheit noch größere Lasten aufgebürdet werden müßten. Die gerechte Lastenverteilung ist also nicht nur zu bestimmen und zu beurteilen nach dem privatrechtlichen Anspruch oder der Leistungsfähigkeit des einzelnen, sondern zugleich nach der Tragfähigkeit und Lebensnotwendigkeit der Allgemeinheit, der wirtschaftlichen und rechtlichen Volksgemeinschaft. Nach Erledigung der „Quaestio iuris", d. h. der Frage, welches sittliche Prinzip für die sittliche Beurteilung des Gesetzes entscheidend sei, wird die „Quaestio facti" erörtert, d. h. die Frage, ob das Gesetz vom 16. Juli 1925 den Forderungen der iustitia distributiva entspreche. K. glaubt, diese Frage bejahen zu können. Im Gesetz selbst erblickt er offenbar nicht nur eine Regelung des Rechtsschutzes, sondern des Rechtes selbst, d. h. des materiellen Rechtsinhaltes. — K. dürfte darin Recht haben, daß die öffentlich-rechtliche Frage des Mittragenmüssens an der öffentlichen Last der Geldentwertung in das Innenverhältnis auch rein privater Schuldforderung hineinspielt; ob die Quaestio facti sich mit der gleichen Sicherheit im Sinne des Verfassers beantworten läßt, muß wohl einstweilen noch dahingestellt bleiben. H.

245. Nell-Breuning, O. v., „Stat pro lege praesumptio": ThPr Qschr 79 (1926) 519—536. — Der Artikel betrifft das Aufwertungsgesetz und behandelt die Frage: „Können sich die einzelnen im Bereich des Ge-

wissens solange an die gesetzliche Regelung der Aufwertungsfrage halten und von einer darüber hinausgehenden Leistung abstehen, bis ihnen der schlüssige Beweis geliefert wird, daß die praesumptio in favorem legis widerlegt ist?" Unter der Voraussetzung, daß in dem Gesetz eine Beschränkung der Rechte selbst enthalten ist, wird die Frage mit großer Bestimmtheit verneint. Verfasser verficht aber die Ansicht, daß es sich bei dem Gesetz eben nicht um die Rechte selbst, sondern lediglich um eine Rechtsschutzbeschränkung handle, weil der einzige Zweck, den das Gesetz vernünftigerweise im Interesse des „bonum commune" anstreben konnte und mußte, nämlich „Klarheit und Sicherheit in die private und öffentliche Wirtschaft zu bringen", durch besagte Schutzbeschränkung völlig erreicht wird. Weil aber die Gewalt des Staates ihre Grenzen in den Erfordernissen des „bonum commune" findet, zieht der Verfasser den Schluß: „Also kann das Gesetz auch die Rechtsbeschränkung gar nicht wirksam vor Gott und dem Gewissen machen; denn ein völlig zweckloser Eingriff in private Rechte ... übersteigt ohne jeden Zweifel das rechtliche Können der Staatsgewalt." Praktisch und grundsätzlich scheidet damit die stattgefundene gesetzliche Regelung der Rückleistungspflicht für den Bereich des Gewissens aus, und entscheidend ist allein, „was Treu und Glauben an Aufwertung fordern". Für dessen Bemessung aber „entscheidet nur die Lage, in der die Beteiligten aus der Inflation hervorgegangen sind. Die Auf- und Umwertung hat ja zum alleinigen Inhalt die gerechte Verteilung der Inflationsschäden zwischen den beiden Beteiligten". Bezüglich der Natur der Verpflichtung, in besagter Weise zurückzuleisten, heißt es am Schlusse: „Die Pflicht besteht aus dem alten Schuldgrunde, also, da dieser wohl gewiß eine Rechtspflicht begründete, ex iustitia". — Es dürfte den Tatsachen nicht ganz gerecht werden, daß der alleinige Zweck des Gesetzes sei, „Klarheit und Sicherheit in die Wirtschaft zu bringen; vergleiche das n. 244 über die Schrift von F. Keller Gesagte. Auch der Versuch, die Bemessung der Rückleistungshöhe lediglich auf die private Vermögenslage der beiden unmittelbar Beteiligten, wie sie nach der Inflation vorliegt, aufzubauen und ausschließlich oder fast ausschließlich nach den Grundsätzen der Verkehrsgerechtigkeit (im Gegensatz zur iustitia distributiva) zu beurteilen, erweckt Bedenken. Dagegen ist richtig, daß eine rein mechanische Handhabung des Aufwertungsgesetzes, eine „In Bausch- und Bogen-Lösung" der Aufwertungsfälle ohne ernste Prüfung jedes einzelnen Falles und der mannigfaltigen sittlichen Pflichten (nicht nur der „Gerechtigkeit"), die in ihn hineinspielen können, abgelehnt werden muß. Im übrigen vergleiche Schol 1 (1926) 277 ff. — Für die Praxis hat der Seelsorgsklerus eine zuverlässige Wegweisung in den von Bischöfen veröffentlichten „Richtlinien", deren vorsichtige und maßvolle Fassung in vorbildlicher Weise der Schwierigkeit und Verflochtenheit dieser Gewissensfrage gerecht wird. H.

246. Rademacher, A., Religion und Leben. (223 S.) Freiburg 1926, Herder. Geb. *M* 6.— — Viele Besprechungen haben diesem Buche wohlverdientes Lob gespendet für die reiche Fülle gütiger Lebensweisheit, die es uns schenkt, und für die Formvollendung des sprachlichen Ausdrucks, in die es sie kleidet. Doch damit dürfte man den höher zielenden Absichten des Verfassers kaum gerecht werden. Mit gewinnender Bescheidenheit „wagt" dieser nämlich „zu hoffen", in seinem Buche „Grundprinzipien einer Aszetik des Weltlebens gegeben" zu haben, auf denen weiter zu bauen ein dringendes Anliegen der wissenschaftlichen Theologie der Gegenwart zu sein scheine. Der vom Verfasser bevorzugte Typ des heiligen Diesseitsmenschen habe, obschon er einen von den beiden wesensmäßig möglichen und jederzeit notwendigen Wegen darstelle, die Einheit von Religion und Leben zu gewinnen, „noch kaum eine tiefere theologische Formulierung und Begründung gefunden". Aber nicht nur ein großes Ver-

säumnis nach dieser Seite, sondern auch ein bedauerliches Übermaß nach der andern glaubt der Verfasser feststellen zu müssen. „Viele unserer Aszetiker dürften sich in ihren Auslassungen über die Welt nicht auf Jesus berufen." Ja, um die richtige Einschätzung der „Welt" und um den Erweis dieser Richtigkeit durch Berufung auf Jesus, darum geht die ganze Frage, deren Bedeutung und Schwierigkeit der Verfasser so eingehend dargetan hat. Und nun möchten wir statt aller Kritik am vorliegenden Buche den Verfasser bitten, in einem weiteren Werke seine Ausführungen nach dieser Richtung hin zu begründen. Gewisse Ansätze einer solchen Berufung auf Jesus hat er ja schon geboten; aber wir wären dankbar für einen tieferen Ausbau dieser „Grundprinzipien einer Aszetik des Weltlebens". Aus zahlreichen Stellen der neutestamentlichen Schriften ließe sich ein klarer Begriff „Welt" entwickeln, der zugleich das alles entscheidende Werturteil der menschgewordenen Wahrheit in sich schließt.
Rembold.

247. Poschmann, Dr. Bernard, Grundlagen und Geisteshaltung der katholischen Frömmigkeit (Der katholische Gedanke XV. Bd.) 8° (150 S.) München 1925, Oratoriumsverlag. *M* 3.50. — P. bietet im ersten Teil die philosophisch-theologische Grundlage der katholischen Frömmigkeit: natürliche Theologie, Christologie, Ecclesiologie, unter Hervorhebung dessen, was den Bedürfnissen der Zeit besonders entspricht: Transzendenz und Immanenz Gottes, Gottheit und Mittlerschaft Christi, Heilsnotwendigkeit der Kirche und ihre enge Beziehung zu Christus. Im zweiten legt er die Frömmigkeit selbst dar, nach ihren wesentlichen Betätigungen: Glaube, Hoffnung, Liebe und den zeitgemäßen Anwendungen: Glaubenskenntnis, -übung, -schutz, katholische Lohnlehre und Heilsgewißheit, Wesen und Gefühl der Liebe, Mystik und Nächstenliebe. — Das Buch kann man als einen aszetischen Katechismus für Gebildete bezeichnen. Sowohl die dogmatische Grundlage wie auch die Beschränkung aufs Wesentliche machen es wertvoll. Sehr gut wird die Übernatürlichkeit der katholischen Religiosität betont und das spezifisch Katholische gegen moderne Strömungen verteidigt und in seiner innern Schönheit dargestellt. Der gediegene Inhalt wird in angenehm lesbarer Form geboten. v. Frentz.

248. Keusch, P. Dr. Karl, C. Ss. R., Die Aszetik des hl. Alfons Maria von Liguori im Lichte der Lehre vom geistlichen Leben in alter und neuer Zeit. 2. u. 3. Auflage. gr. 8° (XXXIX u. 407 S.) Paderborn 1926, Bonifaciusdruckerei. *M* 9.60. — In der kirchlichen Wissenschaft ist der hl. Alfons vor allem als Moralist bekannt. Seine aszetischen Schriften sind in viel weitere Kreise gedrungen und gewinnen ihm immer neue Verehrer. Darum ist eine wissenschaftliche Monographie über ihn sehr willkommen und die Belobigung durch ein päpstliches Schreiben zu begrüßen. — K. erforscht zuerst die Quellen, aus denen Alfons geschöpft hat. Dann entwickelt er seine Lehre im Anschluß an die „drei Wege", und arbeitet gut seine Eigenart heraus: Betonung der Liebe und des Affektiven überhaupt, des Heilandkults und der Marienverehrung u. a. Endlich vergleicht er Alfonsens Lehre mit der des Mittelalters und mit der der großen Lehrer der gleichen Epoche: Franz von Sales, Ignatius von Loyola und Vinzenz von Paul. Inhaltliche Mängel, die gerade in diesem Teil sich fanden, hat die zweite Auflage ausgemerzt. Eine neue hätte hauptsächlich formelle zu bessern, den gelegentlich zu rhetorischen Stil und die zu weiten Digressionen. v. F.

249. Schuck, Dr. Johannes, Das Hohe Lied des hl. Bernhard von Clairvaux. Dokumente zur mittelalterlichen Christus- und Brautmystik (in der Sammlung: Dokumente der Religion). 8° (133 S.) Paderborn 1926, Schöningh. Geb. *M* 3.— — Die Predigten oder besser Konferenzen des hl. Bernhard über das Hohe Lied, die er als Abt an seine Mitbrüder gehalten hat, entsprechen weder unserer Auffassung von wissenschaftlicher

und systematischer Exegese noch von zielstrebig aufbauender geistlicher Beredsamkeit. Dafür haben sie andere Vorzüge, die ihnen den ersten Platz in der Canticaliteratur verschafft haben und wohl für immer bewahren. Es sind die Tiefe seines theologischen Wissens, der Reichtum seiner Schriftkenntnis, seine Lebenserfahrung und Herzenskunde, besonders aber sein eigenes religiöses Leben, das in seiner ganzen Zartheit und Kraft mit einzigartiger Natürlichkeit überall durchbricht. — Von den 86 Predigten, die nur das erste Viertel des Hohen Liedes erklären, gibt Sch. eine kleine Auswahl als Probe bernhardinischer Christus- und Gottesmystik. Sie ist glücklich getroffen und gibt einen guten Einblick in Bernhards Eigenart. Wenn man etwas wünschen möchte, wäre es gelegentlich eine etwas glattere Übersetzung — allerdings bei der lebendigen Sprache Bernhards keine Kleinigkeit — und vor jeder Predigt eine kurze Einführung in die frühscholastische Terminologie und in die Gedanken des Heiligen, daß dem Leser nicht nur Genuß, sondern auch die volle seelische Bereicherung werde. v. F.

250. Grabmann, Martin, Die Kulturwerte der deutschen Mystik des Mittelalters. 8° (63 S.) Augsburg 1923, Filser. — Um ein wirkliches Verständnis der Kulturelemente der deutschen Mystik des Mittelalters zu vermitteln, bietet Gr. zunächst die geschichtliche Entwicklung dieser Mystik in ihren innern und äußern Zusammenhängen. — Von den Kulturwerten selbst werden an erster Stelle die religiös-christlichen erörtert nach der metaphysischen, psychologischen und ethisch-sozialen Seite. Es sind die großen spekulativen Gedanken und Zusammenhänge der katholischen Glaubenslehre, in die die deutsche Mystik sich versenkte (21 ff.); es ist eine zarte, innerliche und gemütvolle Auffassung des Verhältnisses der minnenden Seele zu Gott, die sich hier kundtut (28 ff.); es ist die Forderung persönlicher Heiligung und hingebender Nächstenliebe, die erhoben wird (34 ff.). Dies reiche mystische Leben ist zugleich innig verwachsen mit den Kulturwerten deutscher Art (41 ff.), mit deutschem Denken und Fühlen, deutscher Sprachweise, deutschem Heimat- und Naturgefühl, deutschem Kunstschaffen. — Aus der Schrift spricht zugleich Wissen und Gemüt; so findet sie unschwer den Weg zu Geist und Herz und lehrt die Schätze der großen katholischen Vergangenheit deutscher Innenkultur hochhalten. Hürth.

# Absolutionspflicht und altchristliche Bußdisziplin

Von Joh. B. Umberg S. J.

Die Geschichte der altchristlichen Bußdisziplin hat bekanntlich einige dogmengeschichtliche Fragen aufgeworfen, die noch immer der Lösung harren. Zu ihnen gehört auch die Frage: Wie konnte die Kirche manche Sünder von dem Gebrauche der Schlüsselgewalt ausschließen, da ja doch jeder Sünder durch göttliches Gebot verpflichtet ist, die nach der Taufe begangenen schweren Sünden der kirchlichen Schlüsselgewalt zu unterbreiten?

Durch die gründlichen Forschungsarbeiten von Esser, Stufler, Galtier, Poschmann, Adam u. a. ist der schwerste Stein des Anstoßes, die Behauptung von Funk u. a., wonach durch geraume Zeit hindurch die Gesamtkirche den Kapitalsündern jede Lossprechung verweigert habe, aus dem Wege geräumt: eine derartige Praxis mag im einen oder andern Teile der Kirche bestanden haben; in der Gesamtkirche, namentlich in Rom, war sie nicht in Geltung.

Aber noch liegt ein anderer Stein des Anstoßes im Wege: die Absolution jener, die ihre Buße bis aufs Todesbett verschoben hatten, und jener, die nach vollzogener öffentlicher Buße wieder in ein der öffentlichen Buße zu unterwerfendes Verbrechen zurückgefallen waren. Galtier schreibt in seinem Werk „De Paenitentia tractatus dogmatico-historicus" (Paris 1923) von den ersteren: „Utrum autem antea (d. i. vor dem Konzil von Nizäa) aliquando certis moribundis absolutio denegata fuerit, controversiae subiacet" (n. 300), und von den letzteren: „Certum est huiusmodi relapsis non concessam esse unquam paenitentiam publicam. . . . Non constat eis praesto semper fuisse absolutionem privatam" (n. 306 f.).

Ohne über die Tatsächlichkeit dieser Praxis ein Urteil zu fällen, suchen wir im Folgenden die Frage zu beantworten: Ließ sich unter den gegebenen Umständen eine derartige Buß- oder Absolutionsverweigerung rechtfertigen? Viele Theologen

sind geneigt, die Frage zu verneinen und darum auch folgerichtig die Tatsächlichkeit jener Praxis in Abrede zu stellen. Was Palmieri von der behaupteten Praxis, die Kapitalsünder überhaupt nie, auch nicht einmal in der Todesstunde, zu absolvieren, sagt, gilt nach ihm auch von der Praxis, die Rückfälligen und gewisse Sterbende von der Wohltat der Buße und Absolution auszuschließen.

Palmieri schreibt (Tractatus de Poenitentia [1]1879, 93f.; [2]1896, 103): „Sane dogma fidei non est tantum potestas facta Ecclesiae remittendi quodlibet peccatum, quod dogma in opinione, quam impugnamus, maneret in tuto, sed dogma est quoque (quod infra demonstrabimus) necessitas exercitii potestatis huius, ut assequantur fideles remissionem peccatorum; ita ut nisi solvat Ecclesia, peccata a Deo perpetuo retineantur. Hoc posito quaerimus: Ecclesia primo et altero saeculo noverat id an ignorabat? Si noverat, noverat profecto simul obligationem sibi inesse potestatem exercendi, cum debitae conditiones adessent: neque enim pro se, sed pro aliis potestatem acceperunt Ecclesiae pastores. Conditiones vero non alias Ecclesia postulare poterat quam quae possibiles sint hominibus in hac vita, quibus Deus veniam voluit semper paratam esse: cur ergo Ecclesia poenitentibus et maxime poenitentibus veniam negabat? An putabat fieri per gratiam Dei non posse, ut illi homines vere converterentur et poenitentiam agerent? Id quidem haereticum fuisset: sed constat Ecclesiam id non putasse iuxta ipsos adversarios, quia censebant a Deo posse hos peccatores veniam consequi, quod sine vera poenitentia fieri nequit. Si ergo Ecclesia noverat necessitatem usus potestatis clavium pro obtinenda venia peccatorum, enormiter in damnum fidelium abusa fuisset sua potestate, negando etiam rite eam postulantibus absolutionem. Si autem dicas ignorasse hanc necessitatem Ecclesiam, adverte, quod cum res ageretur in quotidiana praxi sita, moraliter impossibile erat, quod non occurreret pastoribus Ecclesiae haec quaestio: ‚Exercitium meae potestatis estne necessarium?' Quod cum negari non posset, restat ut haec veritas clara semper fuerit et certa in Ecclesia. Sane ad hanc praxim negandae absolutionis, si serio fiebat, aliquod iudicium mentis praevertere oportebat, quod eam regeret; hinc dici nequit quod exstiterit solum defectus iudicii huius: ‚Exercitium scilicet huius potestatis est necessarium', sed oportuit esse iudicium positivum, quod solum poterat esse ratio huius continuatae negationis seu ratio, cur censeret Ecclesia se bene agere in tali administratione sacramenti, quod iudicium debebat esse hoc: ‚Exercitium meae potestatis non est necessarium', quod haereticum est. Quod quis Ecclesiae tribuet? Ratum sit ergo et fixum, nunquam negasse Ecclesiam cuilibet peccatori rite poenitenti veniam."

Schärfer und allgemeiner, als es in diesem Palmerianischen Dilemma geschieht, kann die Schwierigkeit wohl kaum gefaßt werden. An eine glatte, endgültige Lösung der Frage kann zur Stunde noch nicht gedacht werden. Immerhin dürfte es sich lohnen, einen wenn auch nicht voll befriedigenden Lösungsversuch zu wagen.

Um aus Palmieris Dilemma herauszukommen, ist es wohl angezeigt, folgende vier Fragen zu beantworten und danach die altchristliche Bußpraxis zu beurteilen: I. Kann die Kirche von der Beichtpflicht dispensieren? — II. Wenn die Kirche von der Beichtpflicht nicht dispensieren kann, ist sie dann schon deswegen verpflichtet, dem Sünder Beichtgelegenheit zu verschaffen und ihn zur Beicht zuzulassen? — III. Wenn die Kirche den Sünder zur Beichte zugelassen und als reumütig erkannt hat, ist sie dann auch verpflichtet, ihm die Lossprechung zu erteilen? — IV. Wenn die zweite und dritte Frage zu bejahen wären, gäbe es vielleicht dennoch Entschuldigungsgründe für ein gegenteiliges Verfahren, so daß eine solche Praxis weder einen Irrtum im Glauben noch einen Ungehorsam gegen Gott in sich schlösse?

Ehe wir an die Lösung dieser Zweifel herantreten, sei auf eine Entscheidung des Heiligen Offiziums vom 28. Januar 1637 hingewiesen, die den Dogmatikern kaum bekannt zu sein scheint. Die Propagandakongregation führt diesen in den Collectanea I (1907) n. 90 mitgeteilten Entscheid in der Instruktion vom 17. April 1777 nochmals an (ebd. n. 522, VI) und sagt, das Heilige Offizium habe „ad dubium de infidelium infantibus filiis in proximo vitae discrimine constitutis" also geantwortet: „Baptismum posse conferri infantibus in articulo mortis moraliter certe constitutis, si tamen id fiat sine scandalo." Nach dieser Entscheidung kann es also Fälle geben, in denen selbst einem sterbenden Kinde die ihm zum Heile unerläßliche Taufe nicht gespendet zu werden braucht, dann nämlich, wenn mit der Spendung der Taufe ein „scandalum" verbunden wäre. Die Propaganda zieht aus dieser Entscheidung den Schluß: „In ipso quoque mortis articulo baptizandos quidem filios infantes infidelium, sic tamen ut scandalum vitetur, nec proinde maius quoddam infidelium odium in christianam religionem atque in christianos saevitia concitetur."

Dieselbe Lehre wird von mehreren Moralisten vertreten. So sagt z. B. A. Vermeersch, Theol. mor. T. 3 (1923) n. 190: „Odia quoque vitanda Ecclesiae catholicae impedire possunt, quominus etiam extremae cuiuspiam necessitati (utputa infantis morientis sine baptismo)

consulere debeas vel possis (cf. d'Annibale II 82 [3]).“ Gleicherweise in der Epitome Iuris Canonici T. 2 (1925) n. 33: „Maiora tamen odia vitanda religioni catholicae, et timendae saevitiae in catholicos obstare possunt, quominus, etiam in periculo mortis, infantes, invitis parentibus, baptizentur (cf. Instr. S. C. Pr. Fid. 17 april. 1777, VI in fine, I 552, quae in ed. 1, n. 514, ascribitur ad 17 aug. 1777).“ Noldin sagt (De sacramentis, ed. 17 cura A. Schmitt, 1925, n. 67) von den Heidenkindern: „Si in certo et proximo periculo mortis sunt, ex praecepto caritatis baptizari debent, si id perfici data occasione possit, quin infidelium odium in christianam religionem concitetur.“ Prümmer, Manuale theol. mor. T. 3, ed. 2 (1923), n. 128: „In articulo mortis salus aeterna infantis omnino exigit, ut baptismus illi conferatur. Attamen si in tali casu ex baptismo collato oriretur magnum damnum pro bono communi, e. g. persecutio religionis, tunc supersedere oportet a baptismo; quia bonum privatum infantis debet cedere bono communi societatis.“ Génicot-Salsmans, Instit. theol. mor. T. 2, ed. 10 (1922) n. 147: „E regulis generalibus de caritate liquet tunc (nämlich in Todesgefahr) dari obligationem huiusmodi infantes baptizandi, nisi forte timeatur grave damnum commune rei christianae, ob infidelium praeiudicia.“ Lehmkuhl, Casus consc. T. 2, ed. 2 (1913) n. 91: „Possunt et per se debent demum baptizari, si imminet mortis periculum vel mors moraliter certo secutura est. (S. Officium d. d. 28. Ian. 1637 addiderat: ‚si tamen id fiat sine scandalo‘, quod intelligo de gravioribus malis, quae in detrimentum religionis catholicae aliquando excitari possunt ex oppositione infidelium.)“

Die innere Begründung, daß nicht bloß physische, sondern — wie in diesem Tauffalle — auch moralische Unmöglichkeit von der Taufpflicht, selbst in extrema necessitate subiecti, enthebt, liegt in dem Grundsatz: „Von zwei Übeln ist das geringere zu wählen“, oder auf unsern Fall angewandt: „Bonum privatum debet cedere bono communi“, wie Prümmer und Génicot-Salsmans (a. a. O.) sagen. Wenn darum die Spendung der Taufe an einen Menschen die Taufe mehrerer anderer unmöglich machte, so darf im Interesse dieser mehreren die Taufe jenes einzelnen unterlassen werden.

Die gleiche Begründung wird von Génicot-Salsmans, Casus conscientiae, ed. 5 (1925), Casus 588, auch bei der Frage gegeben, ob ein Missionär immer und unter allen Umständen die notwendigen Sakramente spenden müsse: „Quin etiam si neque per alium moribundis infidelibus succurrere posset Nivardus, ipse vero non posset ad eos pergere sine serio periculo inferendi detrimenti toti fidelium coetui, utputa dum seipsum morti valde probabili exponit, cum nullus sacerdos ei succursurus [successurus] sit, vel multos fideles undique congressos sine sacramentis dimittere cogeretur, hos moribundos divinae Misericordiae committere posset: bonum enim commune tanti momenti praevalet cuilibet privatae necessitati.“ Ähnlich Busenbaum, Theol. mor.

tr. 5, XII, 3, wo die Frage gestellt wird, ob man auch unter eigener sicherer Lebensgefahr verpflichtet sei, dem Nächsten in der äußersten Seelennot Hilfe zu leisten: „Tenetur . . ., dummodo sit aeque certa spes illum iuvandi neque gravius inde malum immineat: v. g. teneris cum vitae periculo baptizare vel absolvere moriturum, si alius non adsit, qui faciat"; und bei Ballerini-Palmieri, Opus theol. mor. T. 2, n. 49 wird hinzugefügt: „Dicit Auctor ‚nisi gravius malum inde immineat': v. g. si te moriente, ea de causa plurium aliorum salus periclitetur." Das letztere trifft natürlich immer zu, wenn, wie die S. C. Prop. Fid. in der angeführten Instruktion annimmt, aus der Taufe eines sterbenden Heidenkindes die Störung des Bekehrungswerkes droht und damit die Unmöglichkeit, vielen andern sterbenden Heidenkindern und Erwachsenen die Taufe (und die übrigen Sakramente) zu spenden.

Nach der Ansicht des Heiligen Offiziums und der Moralisten scheint also das Recht des einzelnen auf die Taufe keines der vom Gemeinwohl unabhängigen absoluten Rechte zu sein. Der Grundsatz „Non sunt facienda mala, ut inde eveniant bona" kann hiergegen nicht ins Feld geführt werden; denn das „facere" in diesem Grundsatz hat bekanntlich nicht die rein negative Bedeutung des Unterlassens einer Handlung, sondern den Sinn eines positiven Tuns. Der innere Grund für diesen Unterschied dürfte in dem Umstande liegen, daß die Unterlassung einer wenn auch an sich gebotenen Handlung viel leichter den Charakter des Zulassens annehmen kann als die Setzung eines positiven Aktes. In der Entscheidung des Heiligen Offiziums wird aber die reine Unterlassung der Taufe gestattet.

Nun gehen wir zur Beantwortung der vorhin aufgestellten Fragen über:

I. Kann die Kirche von der Beichtpflicht dispensieren? Die richtige Antwort lautet zweifellos: nein! Die Begründung dieses „nein" liegt in den Worten des hl. Thomas (Suppl. 6, 6): „Institutio Ecclesiae praesupponitur ad operationem ministrorum, sicut opus creationis praesupponitur ad opus naturae. Et quia Ecclesia fundatur in fide et in sacramentis, ideo ad ministros Ecclesiae novos articulos fidei edere aut editos removere aut nova sacramenta instituere aut instituta removere non pertinet, sed hoc est potestatis excellentiae, quae soli debetur Christo, qui est Ecclesiae fundamentum. Et ideo sicut Papa non potest dispensare, ut aliquis sine Baptismo salvetur, ita nec quod salvetur sine confessione, secundum quod obligat ex ipsa vi sacramenti." Hier ist aber zu bemerken, daß die Verweigerung eines, selbst zum Heile not-

wendigen Sakramentes noch lange keine Dispens von der Pflicht, das Sakrament zu empfangen, ist. In der oben angeführten Entscheidung des Heiligen Offiziums liegt sicher keine Dispens von dem Taufgesetz vor. Wie heißt denn eigentlich das Taufgesetz? Nicht also: Wer ohne die Wassertaufe stirbt, ist verloren, sondern so: Wer — vom Falle des Martyriums abgesehen — ohne die Wassertaufe oder ohne die Begierdetaufe stirbt, ist verloren. Und eine Dispens von diesem Gesetze wäre dann gegeben, wenn die Kirche die Befugnis hätte und gebrauchte, jemanden ohne Wassertaufe und ohne Begierdetaufe zum ewigen Leben zu führen. Das Heilige Offizium war aber bei seiner Entscheidung weit davon entfernt, dem ohne Taufe sterbenden Kinde das ewige Leben zu verheißen. Die Anwendung auf das Bußsakrament liegt nun auf der Hand. Die Kirche kann vom göttlichen Gesetz der Beicht in keinem Falle dispensieren, ebensowenig wie vom Taufgesetz; denn, wie das Konzil von Trient erklärt (Sess. 14, cap. 2; Denzinger n. 895): „Est autem hoc sacramentum Poenitentiae lapsis post Baptismum ad salutem necessarium, ut nondum regeneratis ipse Baptismus." Wenn also die Kirche erklärte, gewissen Sündern sei die Gelegenheit zur Beichte oder die Lossprechung zu verweigern, so wollte sie damit keineswegs sagen, daß dieselben ohne Bußsakrament oder ohne das in der vollkommenen Reue eingeschlossene votum sacramenti den zum Heile unerläßlichen Sündenerlaß erhalten könnten. In diesem Falle läge also keine Dispens, d. h. keine „legis in casu speciali relaxatio" (can. 80) vor. Würde aber die Kirche einem Sünder das Bußsakrament derart verweigern, daß sie ihm zugleich erklärte, er könne auch ohne das votum sacramenti die Verzeihung seiner schweren Sünden erhalten, so läge darin nicht zwar eine wirkliche Dispens — denn eine solche übersteigt die Macht der Kirche —, wohl aber der Versuch zu einer Dispens.

Hieraus ergibt sich, daß die Verweigerung des Sakramentes an sich noch nicht die Dispens von der Pflicht, dasselbe zu empfangen, besagt.

II. Ist die Kirche iure divino verpflichtet, den Sündern Gelegenheit zum Empfange des Bußsakramentes zu verschaffen oder sie zur Beichte zu-

zulassen? Zur Beantwortung dieser Frage wird es gut sein, sie in zwei Unterfragen aufzulösen: 1. Ist die Kirche im allgemeinen und für gewöhnlich verpflichtet, den Sündern Gelegenheit zum Empfange des Bußsakramentes zu verschaffen, bzw. sie zur Beichte zuzulassen? 2. Ist die Kirche dazu in jedem Einzelfalle und unter allen Umständen verpflichtet?

Die erste Frage wird unbedingt zu bejahen sein; denn die Sündenvergebungsgewalt ist der Kirche zum Wohle der Gläubigen erteilt, und zwar derart, daß die gläubigen Sünder iure divino verpflichtet sind, wenn sich ihnen dazu Gelegenheit bietet, das Bußsakrament in re, sonst aber doch wenigstens in voto, zu empfangen. Darin ist auch die Pflicht der Kirche enthalten, den Sündern im allgemeinen und für gewöhnlich Gelegenheit zum Empfange des Bußsakramentes zu verschaffen. Es verstieße gegen diese Pflicht, wenn sich die Kirche, obgleich sie es könnte, weigerte, eine Zeit lang in einem christlichen Lande das Bußsakrament zu spenden oder einem christlichen Volke Priester zu schicken.

Die zweite Frage, ob nämlich die Kirche iure divino verpflichtet ist, jedem einzelnen Sünder immer und unter allen Umständen Gelegenheit zur Beicht zu verschaffen, oder, wenn ein Priester zur Stelle ist, diesen zur Entgegennahme der Beicht zu verpflichten, muß in dieser Allgemeinheit wohl verneint werden. Was zunächst die Beschaffung der Beichtgelegenheit angeht, so ist ja ohne weiteres einleuchtend, daß die Kirche nicht gehalten ist, einem Abenteurer, der sich in weltferne Gegenden begibt, einen Priester nachzuschicken. Aber wie, wenn ein Priester zur Stelle wäre und ein Sterbender ihm zu beichten verlangte, müßte die Kirche es dem Priester zur Pflicht machen, den Wunsch des Sterbenden zu erfüllen? Heutzutage ohne Zweifel. Aber ließe sich nicht der Fall denken, daß die Kirche von einem derartigen Befehl absehen, ja vielleicht sogar die Entgegennahme der Beicht verbieten könnte? Die Antwort dürfte in der Gegenfrage liegen: Könnte nicht der Fall eintreten, daß die Kirche einem sterbenden Heidenkinde die Taufe verweigern dürfte und vielleicht müßte? Tatsächlich hat das Heilige Offizium im oben angeführten Ent-

scheid für gewisse Umstände die Verweigerung der Taufe aus Rücksicht auf das bonum commune verfügt oder wenigstens gestattet. Die Anwendung auf die Beichte ist nun meines Erachtens gegeben. A priori läßt es sich nicht beweisen, daß die Kirche immer und in jedem Falle durch göttliches Gebot gehalten ist, die Beicht eines Sünders entgegenzunehmen, auch nicht im Falle eines Sterbenden. Ja man ist sogar zu dem Schlusse berechtigt: Da gemäß der Entscheidung des Heiligen Offiziums einem sterbenden Kinde, das sich durch das votum sacramenti zu retten unfähig ist, die Wassertaufe unter Umständen nicht gespendet zu werden braucht, so besteht die Pflicht, einen Sünder unter allen Umständen zur Beichte zuzulassen, noch weniger, da sich der Erwachsene durch das votum sacramenti in den Gnadenstand versetzen kann.

Die gleiche Antwort wird uns nahegelegt durch die Praxis der Krankenölung. Setzen wir den Fall, es komme ein Priester zufällig zu einem Sterbenden, der, ohne das Sakrament der Buße empfangen oder das Verlangen danach ausgedrückt zu haben, (als attritus, nicht contritus) das Bewußtsein verloren hat. Der Priester wird ihm bedingungsweise die heilige Lossprechung erteilen; allein dieser Akt wird, weil die zur gültigen Absolution unerläßliche Beicht (vgl. Konzil von Trient, sess. 14, can. 9 de sacr. Poenit.; Denzinger n. 919) höchst wahrscheinlich nicht vorliegt, ebenso wahrscheinlich ungültig sein. Die heilige Kommunion ihm zu reichen und ihn dadurch (per accidens) in den Gnadenstand zu versetzen, sei unter den obwaltenden Umständen ausgeschlossen. Das einzige Rettungsmittel wäre das Sakrament der heiligen Ölung. Nehmen wir an, es sei richtiges, aber, weil nicht geweiht, zur gültigen Spendung der heiligen Ölung ungeeignetes Olivenöl zur Stelle. Hätte der Priester die Vollmacht, diese Ölweihe vorzunehmen, so wäre dem Sterbenden geholfen. Die Kirche könnte nun dem Priester diese Weihevollmacht erteilen; es heißt ja im can. 945, das Krankenöl müsse geweiht sein „ab Episcopo vel a presbytero, qui facultatem illud benedicendi a Sede Apostolica obtinuerit". Tatsächlich weiht im griechischen Ritus der Priester bei der Sakramentsspendung das Öl selber. Die Kirche könnte also auch einem Priester des lateinischen Ritus die gleiche Vollmacht,

wenigstens für die Fälle der äußersten Not, erteilen — ebensogut, wie sie ihm die etwa fehlende Jurisdiktion gewährt. Allein das tut sie nicht, wie das Heilige Offizium mehrmals entschieden hat (vgl. Denzinger n. 1629 mit der Entscheidung vom 14. September 1824; Collectanea S. C. de Prop. Fide II [1907] n. 1494 mit der Entscheidung vom 15. Mai 1878). Kurz: die Kirche könnte in unserem Falle dem Sterbenden die Gelegenheit zum Empfange des einzigen sichern Rettungsmittels verschaffen und tut es dennoch nicht. Wer wird sich aber zu sagen getrauen, die heilige Kirche erfülle ihre Pflicht hier nicht?

Damit dürfte der Beweis für die Behauptung erbracht sein, die Kirche sei nicht immer und unter allen Umständen, selbst wenn sie dazu physisch und moralisch imstande wäre, verpflichtet, das einzige Mittel zur Rettung der Seele in Anwendung zu bringen: nicht die Taufe beim sterbenden Kinde, nicht die Krankenölung beim sterbenden bewußtlosen Sünder, — darum auch nicht das Bußsakrament, sei es bei gesunden, sei es bei sterbenden Sündern.

Doch müssen hier noch einige Einwände berücksichtigt werden. Zuerst kann man sagen, bei der Krankenölung handle es sich im angeführten Falle nicht unmittelbar um die Spendung des fertigen Sakramentes, sondern um die Bereitstellung der materia remota, während bei der Verweigerung der Beicht die Anwendung der verliehenen, fertigen Absolutionsgewalt verhindert wird. Hierauf die Antwort: Es macht doch wohl in der moralischen Schätzung — im Hinblick auf die allgemeine Pflicht der Seelenrettung — keinen wesentlichen Unterschied aus, ob die Kirche auf die Frage des Priesters: „Darf ich zur Rettung des Sterbenden das Krankenöl selber weihen?“ oder auf die Frage: „Darf ich diesen Sünder, der beichten will, zur Beichte zulassen?“ mit „nein“ antwortet.

Gegen die Anwendung der Entscheidung des Heiligen Offiziums über die Taufe der sterbenden Heidenkinder auf die Buße könnte man sich auf die Ungleichheit der Rechte berufen: „Der Getaufte hat als Christ ein eigentliches Recht auf das Bußsakrament, während von einem entsprechenden Rechte auf die Taufe vonseiten eines Heiden nicht die Rede sein kann.“ Hierauf ist zu entgegnen, daß das positive Recht des Christen auf die Sakramente kein unbeschränktes ist. Nach can. 87 „baptismate homo constituitur in Ecclesia Christi persona cum omnibus christianorum iuribus et officiis, nisi, ad iura quod attinet, obstet obex, ecclesiasticae communionis vinculum impediens vel lata ab Ecclesia censura“. Obex und censura beschränken also die Rechte des

Getauften. Wie es nun eine censura suspensionis ab audiendis confessionibus gibt (can. 2279, § 2, n. 7), so könnte es auch eine censura exclusionis a facienda confessione geben, und es steht der Annahme, daß die Kirche eine derartige Zensur, wenn auch nicht unter diesem Namen, erlassen oder praktisch gehandhabt hat, nichts im Wege. — Vom positiven Kirchenrechte abgesehen, muß das Recht auf die Sakramente entweder aus einem ausdrücklichen Worte Christi oder aus der von ihm angeordneten Notwendigkeit der Sakramente hergeleitet werden. Nun haben wir wohl einen ausdrücklichen Befehl Christi, allen Völkern die Taufe zu spenden (Mt. 28, 18 f.); ein gleicher Befehl über das Bußsakrament liegt nicht vor; von diesem Gesichtspunkte aus könnte man also eher eine Pflicht der Kirche zur Taufe als zur Bußspendung an alle und jeden einzelnen behaupten. Was aber die Herleitung aus der innern Notwendigkeit von Taufe und Buße betrifft, so ist zwischen diesen beiden Sakramenten keinerlei Unterschied, wie das Trienter Konzil (a. a. O.) lehrt. Darf darum unter Umständen die Taufe verweigert werden, so gilt ein gleiches auch vom Sakrament der Buße.

Aber gilt nicht der Grundsatz: „Sacramenta propter homines"? Gewiß; nur besagt dieser Grundsatz keineswegs, daß jeder unter allen Umständen jedes beliebige Sakrament auch erhalten müsse, wenn er es empfangen will oder dessen bedarf; sonst könnte ja die Kirche den Ausschluß von den Sakramenten nicht als Strafe aufstellen. „Propter homines" heißt zunächst „zum Wohle der Menschen im allgemeinen" und dann „zum Wohle der einzelnen, soweit nicht höhere Rücksichten, namentlich die Rücksicht auf das Gemeinwohl, die Rechte des einzelnen beschränken". So verlangt der genannte Grundsatz nicht, daß dem sterbenden Heidenkinde die Taufe unter allen Umständen gespendet werden müsse — auch gegen die Entscheidung des Heiligen Offiziums; er verlangt also auch nicht, daß dem sterbenden Sünder immer und unter allen Umständen das Bußsakrament gespendet werden müsse — zumal wenn etwa das Gemeinwohl die Verweigerung desselben riete oder forderte. Auch bei der Verwaltung des Bußsakramentes ist auf das Gemeinwohl Rücksicht zu nehmen. Das liegt in etwa schon im Begriff der Absolutionsgewalt. Zur gültigen Spendung des Bußsakramentes gehört wesentlich die Jurisdiktion. Jurisdiktion ist aber die einer vollkommenen Gesellschaft zum Gemeinwohl erteilte gesetzgebende, richterliche, strafende Gewalt, und darum ist ihr Gebrauch ohne Rücksicht auf das Gemeinwohl eine contradictio in adiecto. Das dürfte irgendwie von jeder Jurisdiktion gelten, auch von jener, die, wie die Beichtjurisdiktion, an erster Stelle zur Regelung des Gewissensbereiches verliehen ist. In welchen Fällen nun das Gemeinwohl die Verweigerung des Bußsakramentes erheischt, das kann die Kirche entweder dem Urteil der einzelnen Beichtväter überlassen oder durch eine allgemeine Norm

feststellen, eine Norm, die natürlich nicht notwendig in einer geschriebenen Verordnung, sondern auch in einer gewohnheitsrechtlich gewordenen Praxis bestehen kann. Die schon seit langem gültige Norm ist im Canon 892 gegeben, wonach die eigentlichen Seelsorger die ihnen anvertrauten Gläubigen ex iustitia zur Beichte zulassen müssen, „quoties ii audiri rationabiliter petant", die Nichtseelsorger „ex caritate", besonders „in mortis periculo". Diese Norm war aber in ihrer Allgemeinheit nicht immer und überall in Geltung; oder vielleicht besser gesagt, das „quoties ii audiri rationabiliter petant" fand in alten Zeiten eine andere Auslegung als heute, wie sich aus dem Folgenden ergeben wird.

Es dürfte aus dem Bisherigen feststehen, daß die Kirche nicht verpflichtet ist, den Sünder immer und unter allen Umständen zur Beichte zuzulassen; es kann — theoretisch gesprochen — Fälle geben, in denen die Rücksicht auf das bonum commune die Kirche zur Ausnahme von der allgemeinen Regel berechtigt. Die Frage ist nur: Bildeten in der altchristlichen Bußpraxis die Fälle, in denen die Kirche Sünder von der Zulassung zum Bußsakrament ausschloß, wirklich seltene Ausnahmen, und wurden diese Ausnahmen durch die Rücksicht auf höhere Güter, d. h. auf das Gemeinwohl, gerechtfertigt?

Die Praxis, jenen Sündern, die ihre Buße absichtlich aufs Lebensende verschoben, die Zulassung zum Bußsakramente zu verweigern, bestand höchstens zur Zeit der Christenverfolgungen, d. h. längstens bis zum Konzil von Nizäa (can. 13; Denzinger n. 57). Wann sie begann, ist nicht klar; der hl. Cyprian deutet aber an, daß sie zu seiner Zeit, vielleicht auf sein Betreiben, eingeführt wurde; denn er sagt von solchen Sündern: „prohibendos omnino censuimus a spe communionis et pacis" (Ep. 55, 23). Waren einmal den Christen diese Normen bekannt, dann konnte es natürlich nur wenige geben, die ihre Buße bis zum Lebensende verschoben, und so bildeten die Fälle, in denen sterbenden Sündern die Zulassung zur Buße nicht gewährt wurde, seltene Ausnahmen. — Waren diese Ausnahmen gerechtfertigt durch höhere Rücksichten? Der hl. Cyprian führt (a. a. O.) als Grund für das Verhalten der Kirche die fehlende Disposition des Sünders an; der hl. Innozenz I. aber begründet diese Strenge, die zu seiner Zeit in Rom außer Übung gekommen war, im südlichen Frankreich

jedoch — trotz der Verordnung des Konzils von Nizäa — noch aufrecht erhalten wurde, mit folgendem Satz: „Nam cum illis temporibus crebrae persecutiones essent, ne communionis concessa facilitas homines de reconciliatione securos non revocaret a lapsu, merito negata communio est, concessa paenitentia, ne totum penitus negaretur" (Denzinger n. 95). Der hl. Papst hat solche Christen im Auge, die sich in der Hoffnung, wenigstens am Lebensende die Aussöhnung mit der Kirche und mit Gott zu erlangen, nicht scheuten, in den Christenverfolgungen den Glauben zu verleugnen. Diesen gegenüber galt nun die von Innozenz mitgeteilte frühere Norm: Verweigerung der Rekonziliation auch im Todesfall. Was diesen gegenüber galt, war nun auch folgerichtig auf jene ausgedehnt worden, über deren Behandlung Innozenz vom Toulouser Bischof befragt wurde, „qui post baptismum omni tempore incontinentiae voluptatibus dediti, in extremo fine vitae suae paenitentiam simul et reconciliationem communionis exposcunt" (a. a. O.). Zweck des Rigorismus war also das „revocare a lapsu", mithin zunächst das Seelenheil der einzelnen, dann aber auch das Gemeinwohl. Es mußte ja der jungen, von allen Seiten, auch von christlichen Rigoristen bekämpften Kirche außerordentlich schaden, wenn sie in den Ruf kam, Sünder, die sich in ihrem Leben um Recht und Sittlichkeit nicht kümmerten, dennoch zu ihren Mitgliedern zu rechnen und wenigstens im Tode als vollberechtigte Christen anzuerkennen. Und je mehr sie sich diesen Anschein gab und je leichter sie derartige Sünder im Tode wieder in ihren Schoß aufnahm, um so mehr mußte die Zahl solcher Christen wachsen, und um so mehr mußte die Kirche ihren Anspruch, eine Gesellschaft von Heiligen zu sein, wenigstens dem Scheine nach aufgeben. Nachdem dann aber die Kirche unter den veränderten äußeren sozialen und politischen Umständen zu einer unbezwingbaren Machtstellung gekommen war, konnte sie, ohne für ihren Bestand fürchten zu müssen, unwürdigen Söhnen selbst auf dem Todesbette noch ihre und des Himmels Tore öffnen. Es waren also Rücksichten auf das Gemeinwohl, die damals die Kirche zu einer Strenge bewogen, die, je fester sie durchgeführt wurde, um so seltener in Anwendung kam. Wenn es sich mithin geschichtlich als unerschütterliche Tatsache erweisen ließe, daß

die Kirche Sündern, die, um desto ruhiger ihren Leidenschaften frönen zu können, ihre Buße bis zum Lebensende verschoben, die Rekonziliation oder selbst die Zulassung zur Buße verweigerte, so hat sie sich durch eine solche Praxis keiner Verletzung göttlichen Rechtes schuldig gemacht.

Man wende nicht ein, die Absolution hätte so geheim erteilt werden können, daß sie niemandem bekannt geworden wäre, und daß darum das Gemeinwohl durch eine mildere Praxis keinen Schaden erlitten hätte; denn das Bußverfahren war damals noch nicht so geheim wie heutzutage, und namentlich die sozialen Wirkungen der Rekonziliation (Zulassung zur heiligen Eucharistie, Begräbnis) mußten sich als solche in der Öffentlichkeit zeigen, da die Scheidung des forum internum vom forum externum noch nicht durchgeführt war.

Der Brauch, den Rückfälligen nach geleisteter öffentlicher Buße eine zweite öffentliche Buße zu verweigern und sie selbst im Todesfalle von jeder sakramentalen Buße auszuschließen, bestand höchstens in der Zeit vom Pastor Hermae (um 150), der meines Erachtens zum ersten Mal die Unwiederholbarkeit der Buße verkündete, bis zum Konzil von Nizäa, das jedem Sterbenden die Wohltat der Buße zu gewähren befahl (can. 13; Denzinger n. 57). Die Behauptung, daß die Rückfälligen in der Zwischenzeit von jeder sakramentalen Buße ausgeschlossen waren, stützt sich auf gewichtige Gründe. Setzen wir die Tatsächlichkeit voraus und fragen uns: Ließ sich eine solche Praxis rechtfertigen? Nach unsern obigen Ausführungen ist die Frage wohl zu bejahen, wenn die Fälle einer solchen Strenge selten waren und wenn Rücksichten höherer Ordnung, d. h. des öffentlichen Wohles, zu einem solchen Verfahren zwangen oder wenigstens rieten.

Was nun die Häufigkeit oder Seltenheit der Fälle betrifft, so wäre es verfehlt, für das Altertum eine solche Beichthäufigkeit anzunehmen, wie sie zu unsern Zeiten üblich ist. Galtier führt in seinem Buche De Paenitentia (n. 345) für die verhältnismäßig seltene Nennung der Beichte und damit auch für die verhältnismäßige Seltenheit der sakramentalen Buße folgende Gründe an: 1. Da sich viele erst sehr spät taufen ließen, so lag auch viel seltener die Notwendigkeit zu beichten vor.

2. Die läßlichen Sünden wurden damals überhaupt nicht gebeichtet, im Gegensatz zu heute, wo viele Beichten sog. Devotionsbeichten sind. „Sancti proinde viri, quorum imprimis antiqui scriptores narrant historiam, v. gr. S. Augustinus, S. Ambrosius etc., nunquam forte sacramentum Paenitentiae susceperunt." 3. Auf der andern Seite gab es damals, nachdem die vom Pastor Hermae beklagte Sittenverwilderung eingerissen und die Gewissensbildung noch nicht weit gediehen war, Leute genug, die, obschon sie hätten beichten müssen, sich dazu nicht für verpflichtet erachteten und darum nur dann, wenn sie öffentlich gesündigt hatten oder beim Bischof verklagt waren, sich der Buße unterwarfen. Dem mag hinzugefügt werden, daß der Katalog der schweren Sünden damals noch nicht den heutigen Umfang erreicht hatte; denn wie in rein theoretischen, so hat die Theologie auch in praktischen, moralischen Fragen die Glaubenshinterlage genauer durchforscht und ist so allmählich zur Erkenntnis einer größeren Zahl möglicher Todsünden gekommen, ganz abgesehen von der reicheren kirchlichen Gesetzgebung, deren Verpflichtung auch die Möglichkeit neuer Sünden herbeiführt. Wenn nun schon die Buße überhaupt viel seltener war als heutzutage, so muß natürlich auch der Rückfall nach der Buße viel seltener gewesen sein, besonders aber der Rückfall nach der öffentlichen Buße. Das Bild, das uns die alten Schriftsteller von der öffentlichen Buße zeichnen, führt notwendig zur Annahme, daß sie nicht ohne großen Einfluß auf die Lebensbesserung des Sünders sein konnte. Sie war ein „remedium" im strengsten Sinne, und wer eine solche „Kur" durchgemacht hatte, der war „geheilt". Nimmt man dazu, daß die öffentliche Buße lange Zeit hindurch dauerte, im Morgenlande (außer dem Geltungsbereich der Didascalia Apostolorum) durch Jahre, ja nach gewissen Bußkanones sogar durch Jahrzehnte, im Abendlande wenigstens durch Wochen, so ergibt sich uns die Zahl der nach solcher Buße Rückfälligen als absolut und auch relativ zu den Erstbüßenden als eine geringe: die Verweigerung der sakramentalen Buße an Rückfällige bildete mithin eine Ausnahme.

Wurden diese Ausnahmen durch die Rücksicht auf das Gemeinwohl gerechtfertigt? Was den Pastor Hermae zur Einführung

der „Paenitentia una (unica)" bewog, war ganz sicher das Bestreben, die allgemeine Sittlichkeit zu heben und die ganze Christenheit auf die Parusie des Herrn vorzubereiten. Der hl. Augustinus begründet die Einmaligkeit der Buße mit dem Wort (Serm. 153, 3, 7; Rouët n. 1435): „ne medicina vilis minus utilis esset aegrotis", was zunächst nur auf die einzelnen Gläubigen zu gehen scheint, tatsächlich aber wegen der Allgemeinheit der Aussage die Rücksicht auf das bonum commune wesentlich miteinschließt. Demgegenüber fällt die Begründung des hl. Ambrosius (De Paenitentia 2, 10, 95; Rouët n. 1300), daß jene, die öfter Buße tun wollen, „luxuriantur in Christo", und daß „sicut unum Baptisma, ita una Paenitentia", weniger ins Gewicht; denn der Gedanke des hl. Augustinus vom bonum commune wird auch ihm nicht fremd gewesen sein. Warum nun das Gemeinwohl in jenen Zeiten einen größeren Rigorismus in der Bußdisziplin verlangte oder wenigstens nahelegte, wurde schon oben auseinandergesetzt. So darf man denn wohl an dem Satze festhalten, daß diese Strenge nicht gegen das ius divinum verstieß.

III. Ist die Kirche iure divino verpflichtet, einem Sünder, den sie zur Beichte zugelassen und als reumütig erkannt hat, die Lossprechung zu erteilen? Diese Frage ist von der vorhergehenden wesentlich verschieden: dort handelt es sich um den Nichtgebrauch der Schlüsselgewalt, hier um den Gebrauch derselben, und zwar nach der Seite des positiven Schuldbehaltens; dort wird das Schuldbekenntnis des Sünders als noch nicht geschehen vorausgesetzt, hier wird gefragt, ob einem Sünder, der bereits gebeichtet hat, die gebeichteten Sünden behalten werden dürfen; dort wird von der Disposition des Sünders (Glaube, Reue, Vorsatz) abgesehen, hier handelt es sich um die Absolutionsverweigerung einem disponierten Sünder gegenüber. Daß in einem solchen Falle die Verweigerung der Lossprechung gleichbedeutend ist mit der positiven Sündenbehaltung, darf wohl als bekannt vorausgesetzt werden.

Wie vorher wird es auch hier nötig sein, die Frage in zwei Unterfragen aufzulösen: 1. Ist die Kirche im allgemeinen und für gewöhnlich iure divino verpflichtet, einem reu-

mütigen Sünder die Lossprechung zu erteilen? 2. Ist die Kirche dazu in jedem Einzelfalle und unter allen Umständen verpflichtet? Die erste Frage wird auch hier unbedingt zu bejahen sein; sonst wäre ja die Sündenvergebungsgewalt nicht mehr ad bonum commune, und dazu ist sie doch der Kirche von Gott verliehen. Die zweite Unterfrage ist schwieriger zu beantworten. Das eine ist sicher: ohne Grund darf einem disponierten Sünder die Lossprechung nicht vorenthalten werden. Wie aber, wenn ein Grund vorliegt oder vorzuliegen scheint? Gibt es solche Gründe, die im Falle eines disponierten Sünders die richterliche Sentenz der Sündenbehaltung rechtfertigen?

Das heute geltende Recht ist ausgesprochen im Canon 886: „Si confessarius dubitare nequeat de paenitentis dispositionibus et hic absolutionem petat, absolutio nec deneganda, nec differenda est." Damit wird einschlußweise erklärt, daß in unsern Zeiten ein hinreichender Grund zur Absolutionsverweigerung gegenüber einem Sünder, der sicher disponiert ist und die Lossprechung verlangt, nicht vorliegt. Aber war dem immer so? Und wenn in alten Zeiten vielleicht derartige Gründe, die die Verweigerung geraten erscheinen ließen, vorlagen, war sie dann trotzdem gegen das ius divinum?

Die richtige Antwort dürfte lauten: Es läßt sich nicht beweisen, daß die in Ausnahmefällen geübte Verweigerung der Lossprechung gegen das göttliche Recht verstieß, wenn dafür ein guter Grund, zumal die Rücksicht auf das Gemeinwohl, vorlag.

Woher sollte das absolute Recht des disponierten Sünders auf die Lossprechung bewiesen werden? Ein Ausspruch Christi, der ihm ein solches Recht zuerkennt, ist nicht aufzubringen. Die Einsetzungsworte des Bußsakramentes Joh. 22, 23 dehnen ihrem Wortlaute nach die Sündenbehaltungsgewalt ebenso weit aus wie die Macht zur Sündenvergebung: „Welchen ihr die Sünden erlasset, denen sind sie erlassen; welchen ihr sie behaltet, denen sind sie behalten." Daß die in diesem Ausspruch einschlußweise enthaltene Beichtpflicht der Kirche nicht die absolute Pflicht auferlegt, jeden Sünder zur Buße zuzulassen, wurde oben auseinandergesetzt. Das unbedingte Recht auf die Lossprechung könnte also nur aus dem Umstande, daß der

Sünder bereits die schwierige Pflicht des Bekenntnisses geleistet und seine Disposition dem Priester bewiesen hat, hergeleitet werden. Daß aus Beicht und Disposition das Recht auf eine Gegenleistung entsteht, kann wohl zugegeben werden, nur ist nicht einzusehen, warum dieses Recht ein unbedingtes sein muß. Es ist doch theoretisch denkbar, daß die Rücksicht auf das Gemeinwohl das Recht des Sünders bindet, und zwar so lange, als das bonum commune die Verweigerung der Absolution erheischt. Wie überall, so könnte auch hier das „summum ius est summa iniuria" Geltung haben, und, wie schon früher betont wurde, liegt im Begriff der in der Lossprechung geübten Jurisdiktion wohl auch die Rücksicht auf das Gemeinwohl eingeschlossen. Es ist darum das Recht des reumütigen Sünders auf die Lossprechung kein absolutes, sondern es ist wesentlich bedingt durch das Recht der Kirche, für das Gemeinwohl Sorge zu tragen. Sollte sich also durch geschichtliche Forschungen herausstellen, daß die Kirche gewisse Sünder trotz geleisteter Beichte und trotz bewiesener Disposition nicht losgesprochen hat, so wäre ein solches Verfahren nicht sofort zu verurteilen oder als unmöglich hinzustellen, sondern es wäre zuerst zuzusehen, ob derartige Fälle die Ausnahme bildeten und auf der Rücksicht auf das Gemeinwohl fußten.

Wie wir schon oben sahen, waren die Fälle, in denen sterbenden Sündern (sei es, daß sie ihre Buße absichtlich auf das Todesbett verschoben hatten, sei es, daß sie nach öffentlicher Buße rückfällig geworden waren) die Zulassung zur Kirchenbuße verweigert wurde, absolut und auch im Verhältnis zur Nichtverweigerung selten. Daß sich eine solche Praxis durch Rücksichten des öffentlichen Wohles der Kirche rechtfertigen ließ, glauben wir ebenfalls dargetan zu haben. War nun schon die Verweigerung der Zulassung zur Buße, d. h. zur Beichte selten, so mußte die Verweigerung der Lossprechung für derartige Sünder, die (aus irgend einem Versehen) zur Beichte zugelassen waren, naturgemäß noch seltener sein. Daß dann die Verweigerung der Lossprechung trotz Beichte und Reue ein Verstoß der (eine solche Praxis aufrechterhaltenden) Kirche gegen das göttliche Recht enthielt, läßt sich also nicht beweisen.

IV. Wenn die Verweigerung der Beichtgelegenheit oder der Lossprechung objektiv nicht gerechtfertigt werden könnte, gäbe es dann wenigstens Entschuldigungsgründe für ein solches Verfahren, so daß dabei weder von einem Irrtum im Glauben noch von einem Ungehorsam gegen Gott gesprochen werden dürfte? Nach dem bisher Gesagten wird es mit dem anscheinend so klaren Dilemma Palmieris nicht ganz stimmen; es scheinen darin objektive Unrichtigkeiten enthalten zu sein. Der erste Irrtum ist die Behauptung, die Kirche dürfe einem Menschen nie und unter keinen Umständen ein zur Seligkeit notwendiges Sakrament vorenthalten; der zweite Irrtum besagt, die Kirche müsse eine Pflicht, die in die tägliche Praxis eingreife, schon von Anfang an klar und bestimmt erkannt haben. Der erste Irrtum ist unseres Erachtens oben abgetan; hier haben wir uns noch mit dem zweiten zu befassen; denn gerade da liegt der Angelpunkt, der uns auf die vierte Frage eine Antwort zu geben erlaubt.

Wir sagen: selbst unter der (irrigen oder wenigstens unbeweisbaren) Voraussetzung, daß die Kirche einem Sünder immer und unter allen Umständen die zum Seelenheil unerläßlichen Sakramente zu spenden verpflichtet wäre, ist damit noch nicht die Folgerung gegeben, daß sie diese objektive Pflicht auch immer klar und sicher erkannt haben muß. Gehen wir auch hier wieder von unbestreitbaren Tatsachen aus. Heutzutage zweifelt kein Theologe mehr an der göttlichen Verpflichtung des Canon 890: „Omnino prohibitus est confessario usus scientiae ex confessione acquisitae cum gravamine paenitentis, excluso etiam quovis revelationis periculo"; es wäre sicherlich ein Verstoß gegen das göttliche Recht, wenn man einem Menschen bei einer Wahl deswegen seine Stimme versagte, weil man ihn aus der Beicht als unwürdig erkannt hat. Hier handelt es sich auch um eine Sache der täglichen Praxis — ebenso wie bei den in der alten Kirche so seltenen Fällen der Beicht- oder Absolutionsverweigerung. Nun aber wissen wir ganz bestimmt, daß dieses göttliche Gesetz lange Zeit hindurch nicht klar und sicher erkannt wurde. Nach den Untersuchungen von B. Kurtscheid (Das Beichtsiegel in seiner geschichtlichen Entwicklung,

1912) und L. Honoré (Le secret de la confession, 1924) ist es bekannt, daß die größten Theologen, der hl. Thomas nicht ausgenommen (Suppl. 11, 1 ad 4), den im Canon 890 verbotenen Gebrauch der Beichtkenntnis für erlaubt hielten und daß man darum in der Praxis nach einer Norm vorging, die objektiv gegen das göttliche Recht verstieß. Die Kirche ließ das ruhig geschehen — und sie konnte es ruhig geschehen lassen, weil das göttliche Recht nicht immer und von Anfang an bis in alle Einzelheiten erkannt zu werden brauchte. Schon wegen der ziemlich allgemeinen Lehre der Theologen konnte es als wahrscheinlich gelten, daß jener Gebrauch der Beichtkenntnis nicht gegen das göttliche Gesetz verstoße, und weil darum das iudicium practicum remotum keine Sicherheit aufwies, konnte die Kirche nach dem unumgänglichen und bewährten Grundsatz des Probabilismus: „Lex dubia non obligat", die von den Theologen gebilligte Praxis weiter bestehen lassen, bis endlich die klare Erkenntnis des objektiven göttlichen Gesetzes zum Durchbruch kam. Wer wagt nun aber zu behaupten, die Kirche habe sich durch diese ihre Praxis entweder einer Irrlehre oder eines Ungehorsams gegen Gott schuldig gemacht?

Die ganz gleiche Beurteilung verdient nun unseres Erachtens aber auch die strenge Praxis der Kirche gewissen sterbenden Sündern gegenüber. Daß die Kirche im allgemeinen die Schlüsselgewalt den Gläubigen zur Verfügung stellen muß, und zwar im Sinne der Lossprechung, das war immer klar und offenkundig. Aber daß die gleiche Pflicht auch für alle Ausnahmefälle bestehe, brauchte nicht immer für klar und ausgemacht angesehen zu werden. Darum gilt auch hier: Diese Praxis enthielt, selbst wenn sie objektiv dem göttlichen Gesetze widersprach, keineswegs entweder einen Irrtum im Glauben oder aber einen Ungehorsam gegen Gott. Das Dilemma Palmieris mag Geltung besitzen für die theoretischen und praktischen Grundwahrheiten der Offenbarung, sowie für jene Sätze, die als solche klar und bestimmt entweder in der Heiligen Schrift enthalten sind oder den Nachfolgern der Apostel ausdrücklich überliefert wurden.

Es ist überhaupt mißlich, die Erkenntnis der Kirche vom Offenbarungsinhalt oder ihr Bewußtsein vom depositum fidei

zu übertreiben und so ihr vom Vatikanum (sess. 3, c. 4; Denz. 1800) gefordertes Wachstum im Verständnis der Offenbarung unbeachtet zu lassen. Die nur implicite offenbarten Wahrheiten brauchten anfänglich auch nur implicite erkannt zu sein; d. h. man mußte die nächsten oder auch wohl bloß die entfernteren Obersätze kennen, in denen die implicite offenbarten Lehren eingeschlossen waren. Das gilt bekanntlich von den theoretischen Lehren. Warum sollte nicht dasselbe von praktischen gelten? Wenn die Entwicklung der Dogmatik nach ihrem Inhalt Fortschritte aufweist, warum sollte ein ähnlicher Fortschritt der Moraltheologie versagt sein? Tatsachen bejahen die fortschreitende Erkenntnis für die Moral ebensogut wie für die Dogmatik. Die Canones Hippolyti sagen (can. 63; Duchesne, Les origines du culte chrétien[4] [1908] 535): „Si est servus heri idololatrae, invito hero ne baptizetur; contentus sit, quod christianus (catechumenus) est." Bezieht sich diese Verordnung auch auf erwachsene Sklaven — und das trifft allem Anscheine nach zu —, so verstößt sie in ihrer Allgemeinheit objektiv gegen das göttliche Recht; aber es mochte damals noch nicht als ausgemacht erscheinen, daß auch in diesem außerordentlichen Falle das Gesetz zu beobachten ist, wonach jeder Erwachsene, der die Taufe verlangt und die gehörige Disposition mit der Aussicht auf ein christliches Leben aufweist, auch wirklich getauft werden muß (sofern nicht Rücksichten höherer Ordnung das Gegenteil raten oder fordern).

Es ist noch gar nicht lange her, daß die Lehre der Theologen für die häufige und tägliche Kommunion eine übertriebene Hochspannung von Disposition verlangte, und daß die Kirche die entsprechende Praxis auch ertrug; nun aber weiß man, daß die so weit verbreitete Ansicht der Theologen ein Irrtum war. Wie, wenn man auf diese Lehre und Praxis das Dilemma Palmieris anwenden wollte? Es würde also lauten: „Si Ecclesia noverat sufficientiam status gratiae et rectae mentis pro admissione ad quotidianam Communionem, enormiter in damnum fidelium abusa fuisset sua potestate, fideles ita dispositos arcendo a frequenti Communione. Si autem dicas ignorasse sufficientiam huiusmodi dispositionis Ecclesiam, adverte, quod cum res ageretur in quotidiana praxi sita, moraliter impossibile erat, quod non occurreret pastoribus Ecclesiae haec quaestio: ‚Fideles in statu gratiae existentes rectaque ducti mente suntne admittendi ad frequentem Communionem?' Quod cum negari non posset, restat, ut haec veritas

clara semper fuerit et certa in Ecclesia. Sane ad hanc praxim negandae frequentis Communionis fidelibus in statu gratiae constitutis rectaque mente eam petentibus, si serio fiebat, aliquod iudicium mentis praevertere oportebat, quod eam regeret; hinc dici nequit quod exstiterit solum defectus iudicii huius: ‚Admissio horum fidelium non est necessaria', sed oportuit esse iudicium positivum, quod solum poterat esse ratio huius continuatae negationis seu ratio, cur censeret Ecclesia se bene agere in tali administratione sacramenti, quod iudicium debebat esse hoc: ‚Admissio fidelium ita dispositorum non est necessaria.' Quod quis Ecclesiae tribuet?" Und fügen wir auch Palmieris Schlußsatz hinzu: „Ratum sit ergo et fixum, nunquam negasse Ecclesiam cuilibet fideli cum statu gratiae rectaque mente petenti frequentem Communionem." Diese ganze Beweisführung beruht auf der Unterstellung, die Kirche müsse immer und zu jeder Zeit das göttliche Recht bis in seine letzten Ausläufer hinaus klar und sicher erkannt haben. Diese Unterstellung ist aber falsch. Es ist mithin in der Dogmen- und Moralgeschichte mit der Möglichkeit zu rechnen, daß die Kirche im Zweifel über die Existenz eines göttlichen Gesetzes sich in der Praxis für frei und unverpflichtet halten durfte — gemäß den Grundsätzen des Probabilismus.

Zusammenfassung: Selbst wenn die Verweigerung der Buße oder der Lossprechung an jene Sünder, die ihre Buße absichtlich auf ihr Lebensende verschoben hatten oder nach der einmal geleisteten öffentlichen Buße rückfällig geworden waren, dem objektiven göttlichen Rechte nicht entsprochen hätte, so wäre deshalb der Kirche noch keineswegs der Vorwurf des Irrtums in der Glaubenslehre oder des Ungehorsams gegen Gott zu machen. Aber auch die Unterstellung, als sei die Praxis der alten Kirche jenen Sündern gegenüber objektiv dem göttlichen Gesetz zuwidergelaufen, ist wohl unhaltbar, soweit sie sich auf die Verweigerung der Buße überhaupt bezieht, — unbeweisbar, soweit die Lossprechung von reumütigen Sündern in Frage kommt.

# Alois v. Schmid und die vatikanische Lehre vom Glaubensabfall

Von Hermann Lange S. J.

Über den Sinn und die Tragweite der vatikanischen Lehre von der Schuldbarkeit des Abfalls vom katholischen Glauben[1] hat man sich bisher noch keineswegs einigen können[2]. Sollte es nicht zum Teil daher kommen, daß man die Kontroverse unbeachtet ließ, die in dem letzten Jahrzehnt vor dem Konzil in Deutschland über eben diese Frage in umfangreichen Büchern und Abhandlungen geführt wurde?[3] Versuchen wir, die Frage von dieser Seite her zu beleuchten.

Im Mittelpunkt unserer Ausführungen steht der bekannte Münchener Apologet Alois v. Schmid[4]. Nachdem er als Dillinger Lyzealprofessor schon manche Schriften über philosophische, kirchengeschichtliche, kirchenrechtliche und liturgische Gegenstände veröffentlicht hatte[5], betrat er das Gebiet

---

[1] Constitutio de fide catholica cap. 3 (Denzinger n. 1794); vgl. can. 6 de fide (Denz. n. 1815).

[2] Siehe namentlich W. Straßer, Was lehrt das Vaticanum über die Schuld eines Katholiken, der vom Glauben abfällt?: ThGl 15 (1923) 230 bis 246; M. Pribilla, Zur dogmatischen Beurteilung des Glaubenszweifels: StimmZeit 109 (1925) 173—187; F. Hürth, De inculpabili defectione a fide: Greg 7 (1926) 3—27 203—224.

[3] Jedenfalls wäre sonst die Behauptung unterblieben, man werde „in der damaligen deutschen Literatur vergebens nach einer weit verbreiteten Kontroverse über unsere Frage suchen"; vgl. StimmZeit 109 (1925) 177 Anm. 2.

[4] Geboren 1825, Priester 1849, Gymnasialprofessor in Zweibrücken 1850/52, Philosophieprofessor in Dillingen 1853/66; 1866 Professor der Dogmatik in München, 1893 geadelt; 1894 überließ er die Dogmatik an Atzberger und behielt nur die Fundamentaltheologie; 1898 päpstlicher Hausprälat, 1900 königlicher Geheimrat, 1903 von der Verpflichtung zu Vorlesungen entbunden, † 16. März 1910; siehe die von seinem Bruder verfaßte Biographie: Geheimrat Dr. Alois Ritter v. Schmid. Sein Leben und seine Schriften. Ein Beitrag zur zeitgenössischen Philosophie und Theologie von Dr. Andreas Schmid, Universitätsprofessor, Hausprälat Sr. Heiligkeit, Erzb. Geistl. Rat. Regensburg 1911.

[5] Das vollständige Verzeichnis seiner Schriften siehe in der eben genannten Biographie S. 65—71.

der dogmatischen Theologie zum ersten Mal mit der Abhandlung „Über Natur und Gnade“ [1]. Man ersieht daraus, daß die Religionsphilosophie Baaders starken Eindruck auf ihn gemacht hatte. Im gleichen Jahre 1862 lenkte Schmid die Aufmerksamkeit aller katholischen Theologen und Philosophen Deutschlands auf sich durch sein bedeutendes Werk: Wissenschaftliche Richtungen auf dem Gebiete des Katholizismus in neuester und in gegenwärtiger Zeit (München 1862).

Im ersten Teil des Werkes werden sechs Richtungen dargestellt, zunächst recht kurz die Hermesianische, die Günthersche, die traditionalistische, dann eingehend die theosophische (Baader), die Tübinger Schule (Kuhn), die neuscholastische Richtung (Clemens u. a.). Der zweite Teil bespricht sieben Kontroversfragen, die den genannten Richtungen zu Grunde liegen. Weitaus die eingehendste Behandlung (S. 135—238) erfährt die dritte dieser Fragen: „Über Freiheit und Unfreiheit der Wissenschaft in theoretischer Hinsicht.“ Das war ja seit einigen Jahren so recht die theologische Tagesfrage in Deutschland geworden, seitdem Fr. J. Clemens die Abhandlung „De scholasticorum sententia philosophiam esse theologiae ancillam“ und den anonymen Aufsatz „Unser Standpunkt in der Philosophie“ [2] veröffentlicht hatte. Den vermeintlichen Angriff auf die Freiheit der Wissenschaft suchten vor allem J. Kuhn [3] und J. Frohschammer [4] abzuwehren. Clemens starb, während dieser Kampf tobte, am 24. Februar 1862. Seinen Standpunkt verteidigten J. Kleutgen [5], M. Scheeben [6] und C. v. Schäzler [7].

---

[1] Tübinger ThQschr 44 (1862) 3—49.

[2] Der Katholik 39 (1859) I 9—23 128—154.

[3] Einleitung in die kath. Dogmatik [2] (Tübingen 1859) 252—282; Philosophie und Theologie. Eine Streitschrift (Tübingen 1860) und verschiedene Abhandlungen in der ThQschr 1860 ff.

[4] Über die Freiheit der Wissenschaft (München 1861); Athenäum, Philosophische Zeitschrift 1 (1862).

[5] Theologie der Vorzeit. Letzter Band (Münster 1860—1865).

[6] Anonyme Aufsätze im Katholik.

[7] Anonyme Aufsätze in den Hist.-polit. Blättern. — Näheres über diesen Streit siehe Schanz, Zur Erinnerung an Joh. Ev. v. Kuhn: ThQschr 69 (1887) 578 ff. und A. Rademacher, Die übernatürliche Lebensordnung nach der Paulinischen und Johanneischen Theologie (Straßburg 1904) 5—7.

Schmid wußte die heikle Frage im ganzen so geschickt und vermittelnd zu behandeln, daß sein Buch auf beiden Seiten durchweg beifällig aufgenommen wurde. Frohschammer, der ihn damals zu den Mitarbeitern seines „Athenäum" zählen durfte[1], sieht in ihm einen Bundesgenossen im Kampfe für die Wissensfreiheit und gegen die „Invasion römisch-scholastischer Wissenschaft"[2]. Mattes (Hildesheim), ein Schüler Kuhns, urteilt, daß Schmid sich entschieden mehr auf dessen Seite stelle[3]. Kuhn selbst ist zwar der Ansicht, daß Schmid in seiner „schätzbaren Schrift" der Kontroverse zwischen Clemens und ihm „doch nicht ganz auf den Grund gesehen" habe[4]. Der Rezensent in den „Hist.-polit. Blättern"[5], vermutlich v. Schäzler, kargt nicht mit Lobsprüchen, tadelt aber den Anschluß an die religionsphilosophischen Grundanschauungen Baaders sowie die Verteidigung der Grundsätze Kuhns und sogar Frohschammers in der Frage der Freiheit der Wissenschaft[6]. „Der Katholik" bietet zunächst eine Besprechung[7] und beschäftigt sich dann in der Abhandlung „Über den Unterschied und das Verhältnis von Philosophie und Theologie, Vernunft und Glauben"[8] eingehender mit Schmids Werk. Als Verfasser bekennt sich später[9] M. Scheeben. Er lobt Talent, Geschick und guten Willen des Verfassers und sieht in der Arbeit „einen wertvollen Beitrag zur Verständigung". Schmid sei „ein Mann des Glaubens, voll Begeisterung für die katholische Kirche und ihre Lehren, und darum auch voll Liebe und Achtung gegen alle, die nach bestem Wissen und Vermögen für die Kirche arbeiten"[10]. In der theologischen Tagesfrage werde der Verfasser „förmlich zum ausgesprochenen Gegner der neuscholastischen Richtung, aber in einer Weise, wie uns bis jetzt noch niemand entgegengetreten ist"[11]. Als

[1] 1 (1862) 549—589; 2 (1863) 66—99; nachdem Frohschammer verurteilt und suspendiert war (1862/63), hörte diese Mitarbeit auf.
[2] Siehe Athenäum 1 (1862) 537—548, bes. 539.
[3] ThQschr 45 (1863) 171—183; bes. 176 178 f.
[4] Ebd. 45 (1863) 76 f.
[5] 51 (1863 I) 49—68.
[6] A. a. O. S. 51 56.
[7] 43 (1863 I) 89—99.
[8] 43 (1863) I 641—665; II 267—300.
[9] Katholik 48 (1868) II 401.
[10] Ebd. 43 (1863) I 90.
[11] Ebd. 93.

Kleutgen im Jahre 1865 die erste Auflage der „Theologie der Vorzeit" mit den Abhandlungen 3—6 des letzten Bandes abschloß, beschäftigte auch er sich eingehend mit dem Buche Schmids, der seinen (Kleutgens) Arbeiten „keine übelwollende Aufmerksamkeit geschenkt" habe[1]. Übt er auch eine sachlich scharfe Kritik, so blickt doch die Achtung vor der Person des Gegners überall durch.

In den „Wissenschaftlichen Richtungen" war nun Schmid auch auf die Frage zu sprechen gekommen, ob ein wissenschaftlich forschender Katholik unter Umständen berechtigt und verpflichtet sein könne, den katholischen Glauben aufzugeben[2]. Sein Gedankengang ist etwa dieser: Der moderne Standpunkt verlangt überall voraussetzungslose, freie Forschung, daher Nachprüfung der vorwissenschaftlichen Überzeugungen vermittels des methodischen Zweifels. So kommt es unter Umständen zur wissenschaftlichen Bewährung und Festigung, unter Umständen aber auch, sei es aus wahren oder aus illusorischen Gründen, zur Erschütterung der bestehenden Lebensüberzeugung, zum wirklichen Zweifel, zur Annahme einer entgegengesetzten Überzeugung. Jedes individuelle Bewußtsein muß sich ein Urteil bilden, welches in Glaubenssachen die wahre Autorität sei (iudicium credibilitatis). Blinden Autoritätsglauben hat die Kirche gerade neuerdings gegenüber den Traditionalisten verworfen.

„Wird nicht selbst vom gemeinen Manne ein sicheres und gewisses Urteil über die Glaubwürdigkeit der Offenbarung verlangt, soweit dessen Einsicht und Prüfungsvermögen reicht? Wird es nicht um so mehr vom wissenschaftlich gebildeten Katholiken verlangt? Wer stellt an letzteren die Forderung, den Katholizismus gegen sein subjektives Gewissen beizubehalten, wenn er dessen Irrtümlichkeit sicher erkannt zu haben wähnt? Die Überzeugung eines solchen Forschers wird die Kirche als eine irrtümliche bezeichnen müssen, deren formelle Festhaltung unvereinbar sei mit der Festhaltung katholischer Lehr- und Lebensgemeinschaft, sie wird dieselbe als ein Unglück bedauern, über das subjektive Gewissen eines solchen Forschenden, über dessen subjektive Schuld oder Unschuld wird sie nicht aburteilen.

---

[1] Nr. 478 (S. 803); siehe besonders Nr. 478—490 (S. 803—820) 530—535 (S. 874—883) 626—644 (S. 998—1022).

[2] S. 174 ff.

Es wird also ein solcher Forscher nicht minder frei und unbehelligt sein als der protestantische Forscher, der durch die Macht der eigenen Vernunft und die Geschichte zur Anerkennung der katholischen Lehrautorität sich hingetrieben sieht. Keine irdische Gewalt würde es nur vermögen, das Innerlichste des Menschen, Wissen, Gewissen und Wille auf innerliche Weise zu erzwingen und ihm eine subjektive Anerkenntnis abzunötigen, ohne daß es selber dabei wäre und tätig mitwirkte." [1]

Die Neuscholastik scheine einen weitergehenden „Dienstesstandpunkt" der Vernunftwissenschaft zu fordern, als das Mittelalter es getan, und dabei einen circulus vitiosus zu begehen, indem sie das Endergebnis schon als Beweisgrund in den Anfang des Beweises hineinnehme.

„Die Wissenschaft, insbesondere die philosophische, hat ja gerade die Aufgabe, alle Urteile der gemeinen Vernunfterkenntnis zu prüfen; was aber geprüft wird, kann nicht im vorhinein schon als Maßstab gelten. Soll nun unter all diesen Urteilen, welche die gemeine Vernunft fällt, nur eines ausgenommen sein, nämlich nur das von den Apologeten so genannte iudicium credibilitatis, d. h. nur dasjenige Vernunfturteil, welches da sagt, daß man an diese oder jene Offenbarungsautorität als an die wahre glauben könne und solle? Die wissenschaftliche Vernunft hat die Aufgabe, zu prüfen, ob die gemeine Vernunft wahr gesprochen habe in diesem Urteile, ob sie der wahren Autorität ihre Beistimmung gegeben habe, wie sollte es ihr also als Notwendigkeit auferlegt werden, den Autoritätsglauben, der begründet ist durch dieses Urteil, für die Prüfung selber schon als maßgebend zu verwenden? Das würde den Begriff der Wissenschaft zerstören." [2]

Sodann sucht Schmid Einwänden zu begegnen, die gegen seinen freiheitlichen Standpunkt erhoben werden. Unter anderem wird gesagt, die wissenschaftliche Vernunft eines bereits kirchlich gläubigen Forschers genieße nicht die gleiche Freiheit wie die gemeine Vernunft, die erst kirchlich gläubig werden solle. Darauf erwidert Schmid:

„Die gemeine Vernunft soll ferner — das wird allgemein zugestanden — ihre früheren Urteile ändern und reformieren dürfen, auch ein früheres iudicium credibilitatis soll sie aus dem Besitze verdrängen dürfen, wenn eine nach moralischen Grundsätzen haltbare Gewißheit entgegengesetzter Art sich dem Bewußtsein aufgedrungen hat, ja darin liegt unter Umständen sogar die Pflicht eines Konfessionswechsels begründet; soll nun der wissenschaftlichen Ver-

[1] S. 179 f. [2] S. 188 f.

nunft, die nach der Lehre der Apologeten die an sich zureichenden, objektiv geltenden motiva credibilitatis aufzustellen hat, weniger Recht und eine geringere Pflicht zukommen? Soll sie unbedingt und ins Endlose hinaus jedes Resultat als falsch verwerfen, welches mit den Aussprüchen und Resultaten des gemeinen Vernunftbewußtseins nicht harmoniert? Wird nicht hier wie dort ein Konflikt des ‚Alten und des Neuen' im Bewußtsein entstehen können, bis endlich einmal die Gründe der einen oder der andern Überzeugung eine nach moralischen Grundsätzen gültige Gewißheit für ein praktisches Glaubwürdigkeitsurteil zustande bringen? Die wissenschaftliche Vernunft kann unter Umständen also wohl und soll sogar aus dem methodischen Zweifel in einen praktischen übergehen; sonst müßte man jeden aus wissenschaftlichen Gründen hervorgehenden Konfessionswechsel eines Forschers verurteilen, der auf dem Standpunkt irgend einer Glaubensautorität je einmal gestanden wäre und sich nicht unbedingt und ins Endlose an derselben orientiert hätte. Wohl tut die göttliche Gnade in derartigen Prozessen meist mehr als die wissenschaftliche Forschung, wohl kann letztere auch eine irrtümliche Gewißheit erzeugen, aber darin liegt kein Grund, ihr eine freie Prüfung der so mannigfaltigen praeambula fidei und motiva credibilitatis, wodurch das iudicium credibilitatis zustande kommt, abzusprechen." [1]

Hier sei auch kein Unterschied zu machen zwischen der wahren und der falschen Autorität. Dem irrgläubigen Forscher komme seine Scheinautorität auch als eine wahre vor. Verbiete man also, dem Forscher, der die wahre Autorität schon hat, die völlig freie Prüfung, so sei „der Befestigung im Irrtume mit dieser Rede ebensosehr das Wort geredet als der Befestigung in der Wahrheit" [2]. Das Axiom „in rebus fidei pars tutior est eligenda" kann unmöglich als das Sicherste bezeichnen wollen, „wenn die wissenschaftliche Vernunft sich dem iudicium credibilitatis der gemeinen Vernunft schlechthin und unbedingt unterwerfen würde" [3].

„Was an sich wahr, also sicher ist, erscheint nicht immer als solches für das subjektive Gewissen. Die theologische Moral kennt nicht bloß den Standpunkt des objektiven Gesetzes, sie kennt auch den des subjektiven Gewissens. Das Sicherste für letzteres ist das, was mit moralischer Gewißheit als wahr erscheint für die prüfende Vernunft; das ist die pars tutior eligenda, wenn auch nicht an sich, so doch für den subjektiven Gewissensstand. Wohl ist es nicht leicht zu bestimmen, was z. B.

[1] S. 191 f. [2] S. 192. [3] S. 195.

in Fällen des Religionswechsels pars tutior eligenda sei, wenn der Besitzstand einer früheren Überzeugung mit größeren oder kleineren Probabilitäten entgegengesetzter Art zu ringen hat. Wird die conditio possidentis für etwa so lange im Rechte sein, bis sich über alle Eventualitäten des wahrscheinlichen Gewissens hinaus eine entgegengesetzte Gewißheit gebildet hat? Möge dieses wie immer gelöst werden — das ist eine theologische Frage ganz spezieller Art — möge der einzelne Forscher den wissenschaftlichen Resultaten, die einer bisherigen Glaubensüberzeugung entgegenstehen, im Verhältnis zu letzterer eine größere oder geringere Probabilität oder endlich gar Gewißheit beilegen — das ist eine psychologische Gewissensfrage individueller Art — immerhin bleibt dieses ausgemacht und unangreifbar, daß die sicherste Wahl in Glaubenssachen die freie wissenschaftliche Prüfung einer Autorität nicht ausschließe." [1]

Die angeführten Stellen Schmids kann man schwerlich anders verstehen als in dem Sinne, daß im weiten Rahmen der grundsätzlichen Erörterung über das gesamte Verhältnis von Wissenschaft und Glaubensautorität auch die besondere Frage gestellt und bejahend beantwortet wird: Kann es geschehen, daß ein katholischer Gelehrter ohne jede subjektive Schuld seinerseits auf Grund seiner wissenschaftlichen Forschung durch Gründe, die ihm stichhaltig erscheinen, subjektiv berechtigt oder auch verpflichtet werde, das früher zu Gunsten der kirchlichen Autorität gegebene Glaubwürdigkeitsurteil durch wirklichen Zweifel zurückzunehmen bzw. es in ein entgegengesetztes Urteil umzuändern und damit der katholischen Kirche als Glaubensregel und dem katholischen Glauben selbst zu entsagen?

Die Rezensenten, die dem Buche Schmids eine so eingehende Beachtung widmeten, haben sich größtenteils nur für die allgemeine Frage des Verhältnisses zwischen Vernunft und Glauben interessiert, die ja seit einigen Jahren allgemein zur Diskussion stand. Mit der speziellen Frage des unverschuldeten Abfalls vom katholischen Glauben haben sich, soviel ich sehe, bei dieser Gelegenheit nur Scheeben und Kleutgen befaßt [2]. Beide

[1] S. 195 f.

[2] Auch v. Schäzler hat sich in dem damaligen Streit über Freiheit oder Unfreiheit der Wissenschaft dazu geäußert, aber nicht durch Schmid veranlaßt. Kuhn hatte geleugnet, daß der Glaube in der von seinem Gegner behaupteten Weise die Norm der Wissenschaft sein könne, und

haben Schmid auf die Unzulässigkeit seiner Meinung aufmerksam gemacht.

In der eigentlichen Besprechung von Schmids „Wissenschaftliche Richtungen" gesteht Scheeben die Bedeutsamkeit der Argumentation des Verfassers zu. Es sei dies „die einzige Schwierigkeit, die zu Gunsten der freien, d. h. ungebundenen Wissenschaft geltend gemacht werden kann". Vorläufig will er nur kurz antworten: Nicht jeder Widerspruch der subjektiven Vernunft mit der Offenbarung stellt deren Glaubwürdigkeit in Frage. Diese wird eigentlich bloß dann zweifelhaft, wenn die göttlichen Legitimationen der Kirche uns zweifelhaft erscheinen.

„Höchstens bliebe also die Vernunft auch nach einmaliger Annahme des Glaubens frei in der nochmaligen Prüfung der Kredibilität selbst. Mag man das selbst in abstracto zugeben, in concreto und praktisch steht es fest und ist von der Kirche immer so angesehen worden, daß niemand, der einmal den katholischen Glauben erkannt, ohne persönliche schwere Schuld, wie den Glauben selbst, so auch das Urteil über die Kredibilität aufgeben oder verlieren könne, mag man den Grund davon in der Evidenz der Kredibilität oder in der gött-

---

dabei gesagt, gerade die Häretiker wollten ihren subjektiven Glauben zur unfehlbaren regula veritatis machen (ThQschr 45 [1863] 644—647). Diese Gleichstellung des wahren und falschen Glaubens greift v. Schäzler an. Sie müsse notwendig zu einer durchaus unkatholischen Folgerung führen: „Wer sieht nicht die praktischen Konsequenzen dieser Theorie? Zwar ist jeder Widerspruch, welchen menschliche Kurzsichtigkeit in dem kirchlichen Dogma entdeckt zu haben vorgibt, nur ein vermeintlicher und beruht demnach auf einem Mißverständnis, das gehoben werden kann. Aber nicht jedermann durchschaut das Sophisma.... Wir hören daher nicht selten auch von ganz gut Gesinnten die Bemerkung, es scheine ihnen in dem einen oder andern Dogma ein Widerspruch vorhanden zu sein. Und auch bei dem besten Willen gelingt es manchen nicht, den vermeintlichen Widerspruch zu beseitigen. Diese stünden nun nach der Lehre unseres verehrten Gegners vor keinem Geheimnis mehr, sie hätten vielmehr die Gewißheit, daß die Sache nicht so sein kann. Eine solche Gewißheit aber, wie Herr v. Kuhn ganz richtig bemerkt, versetzt uns in die Unmöglichkeit, den Glauben zu behalten. Folglich wird es Fälle geben, in welchen jemand ohne Sünde seinem Glauben entsagen kann. Das ist aber ein Lehrsatz, welchen die Kirche ausdrücklich verworfen hat. Hinc potest quis prudenter repudiare assensum, quem habebat supernaturalem, so lautet die 20. der am 2. März 1679 von Innozenz XI. verworfenen Propositionen" (Hist.-polit. Blätter 53 [1864 I] 401—403). — Wir sehen, auch für v. Schäzler ist es ausgemachte Sache, daß nach katholischer Lehre niemand ohne subjektive Sündenschuld dem wahren Glauben entsagen kann.

lichen Gnade, oder in einer besondern providentiellen Leitung Gottes suchen. Denn immer hat die Kirche jeden ohne Ausnahme, der von ihrem Glauben abfiel, als einen großen Sünder behandelt, nie eine bona fides desselben anerkannt, wie sie es bei denjenigen tut, die noch nie den katholischen Glauben gehabt. In thesi kann man also niemals behaupten, daß der Katholik auf irgend welche Weise seinen Glauben aufgeben oder etwas der Kirchenlehre Widersprechendes behaupten dürfe. . . . Praktisch scheint Herr Schmid die Sache auch so übel nicht zu nehmen." [1]

Im zweiten Teil seiner Abhandlung „Über den Unterschied und das Verhältnis von Philosophie und Theologie, Vernunft und Glauben" kommt Scheeben eingehend auf die Frage zurück. Die Vernunft, so führt er aus, hat vor der Annahme des Glaubens das Recht und die Pflicht, mit ihren eigenen Mitteln seine Berechtigung und Pflichtmäßigkeit zu prüfen und festzustellen. So entsteht die wichtige Frage, ob sie nach einmaliger Annahme des Glaubens dieses Recht und diese Freiheit behalte oder verliere. Schmid sucht den Beweis zu erbringen, daß sie beides behalte, wobei er sich an Frohschammer anschließt. Kuhn meint, Clemens und wer mit ihm verlangt, daß die natürliche Vernunft die Glaubwürdigkeit der Offenbarung evident machen müsse, könne dieser Konsequenz nicht ausweichen. Dazu sagt Scheeben:

„Die letzte Konklusion ist in der Tat vom kirchlichen Standpunkt aus unzulässig. Wer einmal den katholischen Glauben wahrhaft angenommen hat, kann und darf denselben nie mehr, unter keiner Bedingung aufgeben, das ist, wie uns scheint, allgemeine Überzeugung, niemand kann ohne schwere Schuld den Glauben verlieren. Die Kirche selbst hat sich dagegen ausgesprochen, indem Innozenz XI. den Satz (n. 19) verdammte: Hinc potest aliquis prudenter mutare assensum, quem habuit supernaturalem." [2]

Hierbei bleibt nach Scheeben das vernünftige Urteil über die Kredibilität auch weiter die notwendige Vorbedingung des Glaubens. Das Aufgeben des Glaubens würde keine schwere Sünde sein, wenn man nicht fortwährend von der Pflicht, ihn beizubehalten, überzeugt wäre. Der Glaube darf nie geändert werden, weil das Kredibilitätsurteil, für sich betrachtet, nie

[1] Katholik 43 (1863) I 97.

[2] Ebd. 43 (1863) II 280. — In der Wiedergabe des verurteilten Satzes sind mehrere Ungenauigkeiten.

geändert oder in Zweifel gezogen werden kann oder darf. „Die Überzeugung von der wahren Tatsache der Offenbarung und der Lehrautorität der katholischen Kirche ist keine gewöhnliche Überzeugung der Vernunft, sondern eine privilegierte, die ohne persönliche Schuld nicht erschüttert werden kann." Auch auf dem rein natürlichen Gebiete gibt es solche privilegierten Überzeugungen, z. B. von der Wahrheit der ersten Prinzipien, der Geistigkeit der Seele und der Existenz Gottes[1]. „Nur das wahre Urteil über die wahre Offenbarung ist auf diese Weise privilegiert." Die Überzeugung von der Göttlichkeit der christlichen Offenbarung und der katholischen Überlieferung wird durch die Gnade ebensosehr in der Vernunft gegründet und gesichert, wie die Grundpfeiler der natürlichen Erkenntnis es von der Natur sind. Bei einer methodischen philosophischen Prüfung darf der Gegenstand nicht in Frage gestellt werden[2]. Es folgt eine „noch deutlichere Erklärung": Jeder katholische Christ muß von der Kredibilität fest überzeugt sein, darf somit nicht bei der Prüfung sie in Zweifel stellen oder fürchten, daß sie infolge der Prüfung zweifelhaft werde. Bei auftretenden Schwierigkeiten „muß man natürlich so lange an der früheren Gewißheit festhalten und dafür präsumieren, bis es gelungen ist, die augenblickliche Unruhe zu beseitigen, was immer mit der Zeit gelingen wird". Die Kredibilität ist nach Scheebens Überzeugung evident. Wäre sie das nicht, so bliebe doch noch ein doppelter moralischer Grund, weshalb einem wirklichen Zweifel nicht leicht Raum zu geben sei[3]. Er schließt ab mit Sätzen, die den Stand der Frage und seine Lösung überaus klar dartun:

„Es ist also wahr, das iudicium credibilitatis, wodurch der Glaube ein rationabile obsequium wird, ist, wenn es sich auf den wahren Glauben kraft der Gnade Gottes bezieht, ein für allemal unantastbar, unwandelbar, so daß es nur, mittelbar oder unmittelbar, durch eine Sünde verloren gehen kann. — Folglich ist der katholische Christ nicht bloß objektiv, sondern auch subjektiv immer unbedingt verpflichtet, den Glauben zu üben und festzuhalten. Folglich muß er unbedingt immer gläubig bleiben und den Glauben wenigstens ebenso sehr festhalten als die Vernunft."[4]

---

[1] Ebd. 281 f. [2] Ebd. 283. [3] Ebd. 284 f. [4] Ebd. 286.

Es handelt sich für Scheeben um den Abfall vom katholischen Glauben und um subjektive Sündenschuld. Diese muß ausnahmslos angenommen werden, nicht bloß beim gelehrten Forscher, von dem Schmid redet, sondern überhaupt bei allen, die einmal den katholischen Glauben erkannt und sich zu eigen gemacht haben.

Am bedeutsamsten für unsere Frage sollte Kleutgens Stellungnahme werden. In dem 1865 erschienenen Schlußteil der „Theologie der Vorzeit" kommt er zweimal eingehend auf den von Schmid zur Diskussion gestellten Fall zu sprechen, im fünften Hauptstück der fünften Abhandlung: „Von der Unterordnung der weltlichen Wissenschaften unter die Theologie" und im dritten Hauptstück der sechsten Abhandlung: „Vom Fortschritt der theologischen Wissenschaft". An der ersten Stelle erklärt Kleutgen zunächst den Grundsatz, der bei Clemens' Gegnern viel Anstoß erregt hatte: „der christliche Denker müsse von Anfang an das göttliche Wort als höchste Norm seines Fürwahrhaltens betrachten"[1]. Schon hier wird auf Schmid angespielt[2]. In der folgenden Nummer wird dann ein ausdrücklich Schmid entnommener Einwand behandelt: Im Forscher wie in jedem Gläubigen können Gedanken auftauchen, die seine bisherige Überzeugung zu erschüttern drohen. „In solchem Kampfe also darf, ja muß er vom methodischen zum wirklichen Zweifel übergehen." Kleutgen bemerkt zuerst, daß dieser Einwand den von ihm hier verteidigten Grundsatz nicht umstürzen würde, selbst wenn er richtig wäre. Dann fährt er fort:

„Allein wir können nicht einräumen, daß der Forscher im angegebenen Falle zum wirklichen Zweifel übergehen könne oder gar müsse. Denn es ist Lehre unserer Kirche, daß niemand, der einmal den Glauben hat, ohne Sünde von ihm läßt. Wer aber ernstlichen Zweifeln Raum gibt, der läßt vom Glauben. Jener Gelehrte also hat sich, wie jeder Christ, der wider den Glauben versucht wird, zu benehmen.... Übrigens wird durch diese Einwendung klar erkannt, auf was es endlich in diesem Streite ankommt. Der gläubige Christ kann und soll in wissenschaftlichen Untersuchungen, auch in den apologetischen, so verfahren, als wenn, was er zu beweisen unternimmt, noch ungewiß

[1] Letzter Band Nr. 530 (S. 874 ff.). [2] Vgl. Wiss. Richt. 189.

wäre. . . . Aber in die Untersuchung mit dem Vorsatz eingehen, auch das, was mit dem Christentum streitet, für wahr zu halten, wenn ihn sein Denken darauf führen werde: das kann er offenbar nur, wenn er bereits in seinem Glauben wankend geworden ist. Wer also behauptet, die Wissenschaft fordere, daß nicht bloß der, welcher noch nicht glaubt oder nicht mehr glaubt, sondern jedweder Christ die apologetischen Untersuchungen in solcher Gemütsverfassung beginne, der bekennt sich damit zum Grundsatz, den Hermes aufstellte. . . ." [1]

In der sechsten Abhandlung setzt Kleutgen sich mit Hermes eingehend auseinander. Dabei wendet er sich auch wieder Schmid zu, führt dessen Aussprüche über freie, voraussetzungslose Forschung dem Sinne nach an und sieht sich zu der bittern Feststellung genötigt: „Wir haben jedoch, wenn auch in schlichteren Ausdrücken, bei Hermes bereits dieselben Grundsätze gefunden." [2] Ein Grundfehler der neueren Philosophie sei, daß sie vom methodischen Zweifel des Cartesius gar bald zum wirklichen überging. Auf gewisse Wahrheiten ausgedehnt, werde das Leugnen und Zweifeln in der Philosophie töricht, unsittlich, gottlos [3]. Schmid erkläre, im Gegensatz zu Hermes nur den methodischen Zweifel zu wollen, doch füge er hinzu, daß dieser in seinem Fortschritt zum wirklichen werden, daß auf religiösem Gebiet die Forschung zur höheren Autorität des Christentums und der Kirche hinführen oder von derselben abführen könne. Damit wolle Schmid indes nicht bloß auf eine Tatsache hinweisen, sondern er trage unzweideutig als seine Meinung vor, daß auch bezüglich der religiösen Überzeugungen die rechtmäßige Freiheit der Forschung die Befugnis einschließe, unter Umständen vom methodischen Zweifel zum ernstlichen überzugehen, und zwar vorzüglich deswegen, weil „es an der wissenschaftlichen Vernunft sei, die Urteile der gemeinen zu prüfen, von diesen Urteilen aber jenes über die Glaubwürdigkeit der christlichen Lehre nicht auszunehmen sei" [4]. Kleutgen widerlegt nun zuerst die Ansicht von Hermes. Der Christ darf nicht, wenn er anfängt, Wissenschaft zu treiben, das Glaubwürdigkeitsurteil in Frage stellen, um sich nach erfolgter Prüfung für oder wider das-

[1] Letzter Band Nr. 531 (S. 876 f.). [2] Ebd. Nr. 626 (S. 998).
[3] Ebd. Nr. 630 (S. 1002 f.). [4] Ebd. Nr. 631 (S. 1003 f.).

selbe zu entscheiden. Die Wissenschaft erheischt von ihrem Jünger nicht den wirklichen Zweifel, und die Religion verbietet ihn. Dafür wird der Schriftbeweis erbracht.

„Dieser Lehre der Offenbarung gemäß hat denn auch die Kirche seit den ersten Zeiten stets die Abtrünnigen als große Sünder betrachtet und mit den schwersten Strafen belegt. Was aber in der Natur der Sache liegt, wird auch in ihren Gesetzen ausdrücklich bestimmt, daß nämlich der Zweifler als Ungläubiger anzusehen ist.... Ist es also schwere Sünde, vom Glauben zu lassen, so ist es auch schwere Sünde, sich dem Zweifel hinzugeben." [1] Nach Erledigung verschiedener Einwände fährt er fort: „Wohl dürfen wir hier fragen, ob eine Lehre wahr sein könne, die mit dem ganzen Leben der Kirche in solchem Widerstreite ist; und dieses führt uns auf einen neuen und womöglich noch stärkeren Grund. Das Christentum fordert von jedem, der einmal zum Glauben gelangt ist, Standhaftigkeit in demselben bis ans Ende, und die Kirche nimmt jedem, der in sie aufgenommen wird, das eidliche Versprechen ab, daß er in ihr und im katholischen Glauben verharren werde. Und ist ein solches Versprechen nicht auch in den Taufgelübden, die den Eingang in die Kirche eröffnen, enthalten? ... Wäre es nun vonseiten der Kirche und der christlichen Religion gerecht, dasselbe zu fordern, und vonseiten der Gläubigen erlaubt, sich durch es zu binden, wenn jene populäre Erkenntnis, welche allen zugänglich ist, keine unbedingte Gewißheit gäbe, wenn sie nicht hinreichend wäre, um in allen Lagen des Lebens, des innern sowohl als des äußern, im Glauben auszuharren?" [2]

Nachdem dann gezeigt ist, wie es möglich sei, dieser Pflicht nachzukommen, wird direkt gegen Schmid eine zweite Frage untersucht: Darf der gläubige Forscher, wenn er während seiner Untersuchung auf Schwierigkeiten stößt, die er sich nicht zu lösen weiß, zum wirklichen Zweifel übergehen? Kleutgen antwortet: Aus allem, was soeben schon über die Pflicht der Standhaftigkeit im Glauben gesagt wurde, leuchtet von selber ein, daß diese Frage zu verneinen ist. Daher erübrigt sich nur noch, Schmids Gründe zu prüfen. Vorab ist falsch, daß die Wissenschaft die Aufgabe habe, alle Urteile der gemeinen Vernunft in dem Sinne zu prüfen, als wenn von dieser Prüfung erst die Entscheidung über ihre Richtigkeit abhänge [3].

[1] Letzter Band Nr. 634 (S. 1007). [2] Ebd. Nr. 637 (S. 1009 f.).
[3] Ebd. Nr. 641 (S. 1015 f.).

„Aber es kann doch, die Erfahrung lehrt es, geschehen, daß bei fortschreitender Untersuchung die Gegengründe über den Geist des Forschers eine solche Gewalt gewinnen, daß er ihnen nicht zu widerstehen vermag. Mag er immer in der Würdigung dieser Gründe sich irren, so kann er doch, solange sie ihm unwiderleglich scheinen, nicht mehr glauben. Wer aber wollte ihn deshalb eines Vergehens anklagen? ‚Die theologische Moral kennt nicht bloß den Standpunkt des objektiven Gesetzes, sie kennt auch jenen des subjektiven Gewissens.' — Allerdings; aber sie kennt auch außer dem schuldlosen Irrtum einen schuldvollen. . . . Es kann uns dies nicht befremden, wenn wir uns erinnern, welch großen Einfluß der Wille auf die Überzeugungen hat, die wir uns bilden. — Was nun unsern Fall insbesondere angeht, so kann der Forscher, wenn er die Überzeugung, daß Gott sich uns geoffenbart, verloren hat, freilich nicht mehr glauben, was Gott geoffenbart hat. Aber dies eben ist die Frage, ob er ohne schwere Schuld jene Überzeugung verlieren konnte. Wie soeben erklärt wurde, hängt dieselbe vorzugsweise von dem Beistand Gottes und dem Lichte der Gnade ab. Weil nun Gott Standhaftigkeit im Glauben fordert und sie zur Bedingung des ewigen Heiles gemacht hat, so ist es gewiß, daß er seine Hilfe dem, der sie sucht, nicht versagt und die Gnade des Glaubens keinem nimmt, der sich nicht durch Widerstand derselben unwürdig macht." [1]

Die Erfahrung bestätige dies. Nicht die emsigen Forscher, sondern die fahrlässigen und leichtsinnigen pflegen den Glauben zu verlieren. „Keiner verliert den Glauben ohne Sünde wider den Glauben; aber meistens gehen dieser Sünde andere vorher." Stößt der katholische Forscher auf scheinbar unlösliche Schwierigkeiten, so muß er um so eifriger beten, und der getreue Gott wird ihn die einfachen Gründe des Glaubens stets mit der hinreichenden Überzeugungskraft erkennen lassen [2].

„Aber noch weiter gehen die Einwendungen. Es werde, heißt es, allgemein zugestanden, daß die gemeine Vernunft ihre Urteile ändern und daher auch ein früheres iudicium credibilitatis aus dem Besitze drängen dürfe, so daß unter Umständen die Pflicht eines Konfessionswechsels eintrete. Wenn aber das, so müsse viel mehr noch der wissenschaftlichen Vernunft, welche die an sich gültigen motiva credibilitatis aufstelle, gleiches Recht zuerkannt und aus ihrem Urteil dieselbe Pflicht hergeleitet werden. Wo nicht, so wäre jeder Konfessionswechsel aus wissenschaftlichen Gründen zu verurteilen, und die Lehre, durch welche man den Rechtgläubigen in der Wahrheit befestigen wolle, würde nicht weniger dazu dienen, den Irrgläubigen in seinem

[1] Ebd. Nr. 642 (S. 1015 f.). [2] Ebd. S. 1016 f.

Irrtume zu befestigen. Auch dieser nämlich halte die Autorität, welcher er folgt, für die wahre, und dürfe sich also nach solcher Lehre durch keine Gründe dahin bringen lassen, sein Urteil zu ändern. — Wir bergen nicht, daß wir derlei Einwendungen nur mit tiefer Betrübnis haben lesen können. Wohin soll es denn in dieser unglückseligen Zeit, wo das Banner des Unglaubens so frei umhergetragen wird, erst kommen, wenn selbst jene, welche für die katholische Wahrheit kämpfen, zu beweisen suchen, daß ein Katholik ebensowohl gerechtfertigt werden könne, wenn er von der Wahrheit abfalle, als ein Irrgläubiger, wenn er sich zu ihr bekehre? Es komme alles nur darauf an, welche subjektive Überzeugung man sich gebildet habe. — Und dies soll aus dem, was über den Religionswechsel allgemein gelehrt werde, folgen. Aber bei welchem Theologen unserer Kirche hat denn der Verfasser jenen allgemeinen Satz gelesen, daß die gemeine Vernunft ein früheres iudicium credibilitatis ändern dürfe? bei wem die Torheit, daß dies jedoch nur der gemeinen Vernunft, nicht auch der wissenschaftlichen erlaubt sei? Die Lehre, nicht bloß der Theologen, sondern der Schrift und der Kirche ist, daß kein Rechtgläubiger jenes Urteil, infolge dessen er glaubt, ohne sich schwer zu versündigen, ändert; sei es, daß er sich dazu durch die gemeine oder durch die wissenschaftliche Vernunft, d. i. durch populäre oder gelehrte Scheingründe bewegen lasse. Die Beweise haben wir bereits mitgeteilt. — Was aber die Irrenden, welche die Wahrheit nie erkannten, angeht, so kann es geschehen, daß sie das Bekenntnis, dem sie von Kindheit an folgten, ohne ihre Schuld für das wahre halten. Aber wenn nun aus der Lehre, die wir verteidigen, folgt, daß solche, solange diese ihre irrige Überzeugung dauert, verpflichtet sind, an ihrem Bekenntnisse festzuhalten, so folgt jedoch nicht minder, daß sie, wenn ihnen Gründe, die ihre Überzeugung erschüttern könnten, entgegentreten, sich ebenso zu benehmen haben, wie wir von den Rechtgläubigen gesagt haben. Sie müssen in lauterer Absicht Belehrung suchen, sie müssen ihren Eifer im Gebet und in der Übung der christlichen Frömmigkeit verdoppeln. Wenn sie dieses tun, dann wird in ihnen das Gegenteil von dem geschehen, was in den Rechtgläubigen. Während in diesen die Überzeugung, mit der sie glauben, fortdauern und sich mehren wird, wird sie in ihnen schwinden und einer besseren Erkenntnis Platz machen. Denn d a s s e l b e L i c h t von oben, das in dem, welcher der Wahrheit anhängt, die w a h r e Gewißheit b e f e s t i g t, z e r s t ö r t d i e f a l s c h e in dem Irrenden, der jedoch die Wahrheit sucht." [1]

Der letzte Abschnitt mußte in dieser Ausführlichkeit gebracht werden, weil gerade er für das Vatikanum besondere Bedeutung erlangen sollte. Über den Sinn der von Kleutgen

[1] Letzter Band Nr. 643 (S. 1017—1019).

gegen Schmid verfochtenen Lehre kann kein Zweifel sein: Weder der gelehrte noch der ungelehrte Katholik, der einmal den katholischen Glauben angenommen hat, kann nach der Lehre der Kirche jemals ohne schwere subjektive Schuld von diesem Glauben abfallen.

Im gleichen Jahr 1865, in dem die erste Auflage der „Theologie der Vorzeit" zum Abschluß kam, begann v. Schäzler seinen Kampf gegen v. Kuhn und seine Anhänger mit offenem Visier zu führen. Er gab zunächst das Buch „Natur und Übernatur" heraus[1]. In demselben wird unsere spezielle Frage nicht behandelt. Schmid ließ diesem Werke eine sehr ausführliche Besprechung zuteil werden[2]. Wieder stellt er sich im ganzen auf den Standpunkt v. Kuhns. Nur mit wenigen Sätzen kommt er im Anschluß an das von Schäzler 1864 in den „Hist.-polit. Blättern" Ausgeführte[3] auf unsere Frage: Schäzler erkläre sich dafür, „daß die Bindung und Normierung der Vernunft und Vernunftwissenschaft durch den einmal angenommenen, unfehlbar wahren, übernatürlichen Glauben vernünftiger- und unverschuldeterweise nie mehr widerrufen werden könne"[4]. In der Frage, „ob die methodische Freiheit des Wissens nach einmal angenommenem wahren Glauben in irgend welchen Fällen de iure je in eine praktische Freiheit des Zweifels oder Irrtums überschlagen könne", berufe sich Schäzler mit vollem Rechte auf „die theologische Lehre der Kirche, daß der übernatürliche Glaube vernünftigerweise nie mehr aufgegeben werden könne"; doch spreche er sich „über den bestimmteren Sinn und die Tragweite dieser Lehre" nicht aus. Schmid kündigt an, daß er anderwärts „mit Rücksicht auf die neueste Schrift Kleutgens" darauf einzugehen gedenke[5].

---

[1] Constantin v. Schäzler, Natur und Übernatur. Das Dogma von der Gnade und die theologische Frage der Gegenwart. Eine Kritik der Kuhnschen Theologie (Mainz 1865).

[2] Die Kontroverse zwischen Kuhn und Schäzler: ThLitBl (Bonn) 1 (1866) Sp. 586—591 612—620 644—654 675—683 707—715.

[3] Siehe oben S. 348 f. Anm. 2.

[4] A. a. O. Sp. 588. [5] Ebd. Sp. 590.

Das geschah im Jahre 1868 durch das Buch „Wissenschaft und Autorität" des inzwischen nach München berufenen Gelehrten. Wegen der an v. Schäzler im „Theol. Literaturblatt" geübten Kritik war Schmid von diesem in einem neuen, sehr umfangreichen Werke[1] bekämpft worden. Das war der Grund, daß Schmid seine neue Schrift[2] ganz besonders gegen v. Schäzler richtete. Führen wir uns den wesentlichen Inhalt vor, soweit er für unsere Frage von Bedeutung ist.

Zwischen dem theoretischen Standpunkt, der eine nach Prinzip und Methode freie Prüfung des Glaubwürdigkeitsurteils der gemeinen Vernunft durch die wissenschaftliche fordert, und dem praktischen Standpunkt, der vom katholischen Forscher das Festhalten an der unfehlbaren Autorität als der Norm auch der Wissenschaft verlangt, scheint ein Widerspruch zu klaffen[3]. Hermesianische und halbhermesianische Lösungsversuche sind abzulehnen[4]. Prinzipiell ist zu sagen: Die wissenschaftliche Vernunft, die nur ein Glied im psychischen Gesamtorganismus des Menschen bildet, hat hier nicht das allein entscheidende Wort[5]. Wann das methodische Freiheitsrecht ein praktisches werde, das sei „vielmehr nach psychologischen Motiven und persönlichen Überzeugungen, nach moralischen und kasuistischen Grundsätzen zu entscheiden"[6]. Die Wissenschaft „hat kein Recht, gewissenlos zu sein, und hat kein Recht, ungläubig, unchristlich und unkirchlich zu sein, wenn es gegen das persönliche Gewissen geht"[7]. Dieses ist schließlich die höchste richterliche Instanz[8]. Ein anderer kann nur von seinem eigenen Gewissensstandpunkt und von seinen Gewissensmaximen aus beurteilen, wie das Gewissen dessen, der sich in dem Kollisionsfall befindet, sich de iure

---

[1] Neue Untersuchungen über das Dogma von der Gnade und das Wesen des christlichen Glaubens. Mit besonderer Rücksicht auf die dermalige Vertretung der katholischen Dogmatik an den Universitäten zu Tübingen, München und Freiburg (Mainz 1867).

[2] Wissenschaft und Autorität. Mit besonderer Rücksicht auf die Schrift von Const. v. Schäzler: „Neue Untersuchungen ..." (München 1868).

[3] Ebd. 8 16 30. [4] Ebd. 38 f. 43 f.

[5] Ebd. 46. [6] Ebd. 44.

[7] Ebd. 48. [8] Ebd. 50.

entscheiden sollte[1]. So will jetzt Schmid von seinem, dem gläubig-katholischen, Standpunkt aus den Kollisionsfall lösen[2].

Sein Grundsatz ist, daß auf dem wichtigen Gebiet des Glaubens die pars tutior zu wählen sei. Er erörtert, wann demgemäß für den bislang Un- oder Irrgläubigen das Recht oder die Pflicht eintrete, von seiner bisherigen Überzeugung abzugehen[3]. Für den Gläubigen ist nach kirchlicher Lehre die Preisgebung des Glaubens objektiv eine sehr schwere Sünde. Wie verhält es sich nun damit „vom Standpunkte des subjektiv-erscheinenden Gewissens"?

„Wird man der katholischen Lehrüberzeugung zufolge den Satz aufstellen müssen, daß alle und jede Apostasie vom Glauben eine formelle sei, also mala fide oder wenigstens mit schwerer Gewissensschuld entstehe, also kaum jemals auf einen leichtverschuldeten Irrtum zurückgeführt werden könne und unter keinerlei psychologischen Verhältnissen auf einen individuell-unüberwindlichen, unverschuldeten Irrtum? Wird man den Satz aufstellen müssen, daß die Evidenz oder Gewißheit des wahren Glaubwürdigkeitsurteils vernünftigerweise nie verloren gehen, also nie zu einer bloßen Probabilität herabsinken könne, also bona fide niemals ein ernstlicher Zweifel oder gar eine größere Probabilität des Gegenteils sich einstellen könne . . .?"[4]

Früher habe er sich dahin ausgesprochen, daß 1. die wissenschaftliche Vernunft auch das Glaubwürdigkeitsurteil in methodisch-freier Weise zu prüfen habe; daß sie 2. dem Ergebnis der Prüfung auch praktisch Folge geben dürfe, wenn eine „nach moralischen Grundsätzen gültige Gewißheit für ein praktisches Glaubwürdigkeitsurteil" zustande käme; daß dies 3. auch für den katholischen Forscher gelten würde und müßte, wenn derartige Umstände eintreten würden; ob aber 4. bei einem solchen praktisch je derartige Umstände unverschuldeterweise eintreten, darüber habe die Kirche sich bis jetzt nicht ausgesprochen[5]. — Kompetente Beurteiler, der Rezensent im „Katholik" und P. Kleutgen, hätten dem vierten Punkte widersprochen[6]. Schmid macht jetzt die Unterscheidung: Kirchliche Lehre ist, daß der habitus fidei und der ganze übernatürliche Glaube, selbst in

[1] Ebd. 54. [2] Ebd. 55 ff. [3] Ebd. 58 f. [4] Ebd. 60 f.
[5] Ebd. 61 f. [6] Ebd. 63—66.

den zum Heile absolut notwendigen Glaubenslehren, nicht ohne schwere Sünde gegen den Glauben verloren gehen könne; daß aber jeder aktuelle Zweifel oder Irrtum, auch bezüglich weniger notwendiger Wahrheiten ausnahmslos ein verschuldeter, ja ein schwerverschuldeter sei, das sei nicht Lehre der Kirche, sondern nur hervorragender kirchlicher Theologen. Bloß in dieser historischen Frage weiche er von Kleutgen ab[1]. — In einer Anmerkung zitiert Schmid, was er im „Augsburger Pastoralblatt" schon im Jahre 1863 über diese Frage gesagt habe. Der Schlußsatz des Zitats lautet:

„Die überzeugende Stärke, welche der Wahrheit einwohnt selbst für den gemeinen, unstudierten Menschensinn, der oft tiefer und gründlicher ist, als er sich auszusprechen vermag, die Intensität, welche die Überzeugungsstärke des letzteren durch eine kirchlich-gläubige Erziehung von früher Jugend an gewonnen hat, und mehr als all dieses die Wirksamkeit der göttlichen Gnade werden es nicht möglich machen, daß eine entgegengesetzte Gewißheit ohne schweres moralisches Unrecht, ohne schwere Schuld aufkomme in der Seele, wenigstens vom objektiven Standpunkte aus, wenn auch die Kirche, was wir hier nicht näher erörtern wollen, nie ein bestimmtes Urteil gefällt hat über die subjektive Gewissensschuld all der einzelnen, welche der Tat nach, wiewohl nur seltener dem Namen nach vom Glauben apostasierten." — Schmid fügt diesen Worten jetzt noch hinzu: „Es erscheint uns allerdings als moralisch gewiß, daß Gott jedem Menschen die Gnade verleihe, jede einmal angenommene Glaubensüberzeugung auch im Gebiete der weniger notwendigen Wahrheiten aktuell zu bewahren ohne Möglichkeit eines unüberwindlichen Zweifels oder Irrtums, und daß auch Schrift und Kirche in diesem Sinne zu verstehen seien, wenn sie Treue fordern in der Bewahrung des Glaubens; wir differieren vom Verfasser der Th. der V. also nicht in sachlich-theologischem, sondern in rein historischem Betrachte."[2]

Die rein geschichtliche Frage wird denn auch im Folgenden von Schmid in historischer Beweisführung erörtert. Sie wird von ihm so formuliert:

„Ob nach den Anschauungen der scholastischen und nachscholastischen Theologen die Vernunftüberzeugung von der Glaubwürdigkeit der christlichen Offenbarung und der katholischen Kirche, einmal fest gewurzelt in der menschlichen Vernunft, so tief mit derselben verwachse, daß sie ohne schwere

[1] Wissenschaft und Autorität 66. [2] Ebd. 67.

Schuld später nie mehr verloren gehen könnte unter allen möglichen, selbst außergewöhnlichen Eventualitäten?“ [1]

Von dieser wesentlichen Frage schweift er dann leider in seiner Untersuchung auf eine andere ab. Der Grund ist leicht ersichtlich: nur diese andere Frage fand er kontrovers innerhalb der Scholastik. Über die von ihm früher gestellte und auch jetzt wieder formulierte Frage herrschte eben niemals eine Meinungsverschiedenheit.

So fragt er denn im Folgenden, verschiedene Dinge miteinander vermengend:

„Ob [nach den kirchlichen Theologen] die Apostasie von dem bereits schon erkannten und angenommenen kirchlichen oder christlichen Glauben ... — insbesondere infolge eines wissenschaftlichen Freiheitsgebrauches — möglicherweise auch eine materielle sein könne, ohne formelle zu sein, und wenn ersteres, ob dann möglicherweise auch eine unverschuldete, ohne eine leicht- oder schwerverschuldete zu sein? Ob es also eine subjektiv entschuldbare Freiheit des Irrens geben könne?“ [2]

Die Theologen, deren Meinung er hier untersucht, erörtern die Frage zunächst nicht bezüglich eines wissenschaftlichen Freiheitsgebrauchs, sondern schränken sie ausdrücklich ein auf ungebildete Menschen (rudes), die keine Wissenschaft treiben, wie auch Schmid später zugibt [3]. Sodann fragen sie nur, ob der Abfall ohne formelle Häresie sein könne, aber nicht (was gerade für Schmid das wesentlichste wäre), ob er ohne jede subjektive schwere Schuld möglich sei. Endlich beschäftigen sie sich nicht mit der wenig erheblichen Frage bloß läßlicher Verschuldung.

Unser Autor bringt zunächst die strengere Theorie von Suarez und Viva, die in jedem Abfall ausnahmslos die Sünde der formellen Häresie erblickt, bei der der habitus fidei nicht weiterbestehen kann [4], sodann die mildere Lehre von Tanner, Platel und Monschein, die annehme, der Glaube an bloß de necessitate praecepti ausdrücklich zu glaubende Wahrheiten und folglich auch an die unfehlbare Autorität der katholischen Kirche könne in gewissen Fällen ohne formelle

[1] Ebd. 74. [2] Ebd. 83. [3] Ebd. 94 f. [4] Ebd. 84—88.

Häresie, ohne Verlust des habitus fidei und des aktuellen Glaubens an die de necessitate medii ausdrücklich zu glaubenden Lehren verloren gehen[1]. Unberechtigterweise stellt hier Schmid den Verlust irgend einer zu glaubenden katholischen Wahrheit mit dem bewußten Aufgeben der katholischen Kirche als der unfehlbaren Glaubensregel ohne weiteres gleich. Ersteres kann ohne Frage ganz ohne Schuld, z. B. durch Vergessen, geschehen; darüber sind heutzutage alle einig[2]. Entgegengesetzte Meinungen älterer Theologen sind mit Recht als arge Übertreibungen abzulehnen. Doch Tanner, an den sich die andern beiden Jesuiten anschließen, behandelt an der angegebenen Stelle in der Tat den Übergang von der katholischen Kirche zu einer Sekte. Dabei ist aber scharf zu betonen, daß er ausschließlich die Frage untersucht, ob bei „rudes" in Ausnahmefällen ein derartiger Abfall vom katholischen Glauben denkbar sei ohne die formelle Sünde der Häresie und folglich ohne Verlust des eingegossenen Glaubenshabitus. Ob in einem solchen Falle vielleicht gar keine schwere Sünde vorzuliegen brauche, das wird von Tanner usw. überhaupt nicht besprochen. Tanner setzt sogar klar voraus, daß doch eine Sünde dabei ist, und sein Wortlaut spricht entschieden mehr für eine schwere Sünde. Er sagt nämlich: die „inadvertentia" auf das innere Glaubenslicht brauche nicht überall da, wo ein „rudis" vom katholischen Glauben abfällt, „adeo crassa" zu sein, daß der Abfall als formelle Häresie zu werten sei und folglich den Glaubenshabitus zerstöre[3]. Schmid täuscht sich also, wenn er bewiesen zu haben meint, die Lehre von der Unmöglichkeit eines subjektiv völlig schuldlosen Abfalls vom katholischen Glauben sei nach Ausweis der Geschichte bloß „eine wissenschaftlich-theologische Lehre und nicht eine theologische oder gar dogmatische Lehre der Kirche selber, und zwar so lange nicht, als sie vermittelst neuer doktrinell-kirchlicher Entscheidungen nicht als solche

---

[1] Wissenschaft und Autorität 88—96.

[2] Siehe z. B. Chr. Pesch, Prael. dogm. VIII[4 u. 5] n. 382 und die Adnotatio 20 der vatikanischen Theologen (Collectio Lacensis VII 534 c).

[3] Ad. Tanner, De Fide disp. 1, q. 2, dub. 5, n. 139 (Ingolstadii 1627, III 115).

erklärt wird“ [1], da bislang das Gegenteil dieser Lehre von bedeutenden Theologen ohne Widerspruch vonseiten der Kirche vertreten worden sei.

Zur kirchlichen Praxis bemerkt er, daß die Kirche schwerverschuldeten Irrtum und Böswilligkeit präsumiert, ohne für jedes derartige Urteil Unfehlbarkeit zu beanspruchen [2]. Die weiteren Abschnitte bieten für unsere Frage weniger Interesse und beschäftigen sich zumeist mit v. Schäzler.

Kleutgen hat sich meines Wissens zu dieser neuen Schrift Schmids nicht geäußert. Scheeben hat sie, diesmal mit Namensunterschrift, sehr günstig besprochen [3]: Schmid sei durch sein früheres Buch in den Ruf eines „Liberalen“ gekommen, doch hier erweise er sich als liberal, edelgesinnt, im wahren Sinne dieses mißbrauchten Wortes [4]. Er beweise „eine so große Vertrautheit mit der älteren theologischen Literatur und einen so weiten Überblick über ihre Geschichte, wie sie bei allem Reden über geschichtliche Behandlung der Theologie in Deutschland nicht allzuoft angetroffen wird“ [5]. Die berechtigte Freiheit der Wissenschaft wahre er mit all der Pietät, die man der Autorität schuldig ist [6]. Den Kollisionsfall umschreibt Scheeben, gewisse Ungenauigkeiten Schmids stillschweigend korrigierend, aber doch zwei verschiedene Fragen (ohne schwere Schuld, ohne formelle Häresie) miteinander verbindend, also:

„Kann ein Katholik auf eine von ihm vermeintlich gewonnene wissenschaftliche Überzeugung hin in die Lage kommen, dem ihm bekannten entgegengesetzten Urteile der kirchlichen Glaubensautorität ohne schwere Schuld und namentlich ohne die Schuld der formellen Häresie zu widersprechen und demgemäß die Berechtigung und Unfehlbarkeit der kirchlichen Glaubensautorität in Zweifel zu ziehen oder gar zu leugnen?“ [7]

Vor sechs Jahren habe Schmid „die Möglichkeit der Umstoßung des Kredibilitätsurteils infolge wissenschaftlicher Forschung . . . etwas stark urgiert, ohne die Restriktionen, die nach seiner eigenen Überzeugung dabei anzubringen waren, bestimmt genug erkennen zu lassen“. Doch nimmt Scheeben mit

---

[1] Wissenschaft und Autorität 107 f. [2] Ebd. 108—110.
[3] Katholik 48 (1868) II 393—404. [4] Ebd. 393 f.
[5] Ebd. 397. [6] Ebd. 395. [7] Ebd. 398.

Genugtuung davon Vermerk, daß Schmid sich schon damals im Augsburger Pastoralblatt genauer darüber ausgesprochen hatte und es gegenwärtig als „moralisch gewiß" betrachtet, daß Gott jedem Katholiken die nötige Gnade der Beharrlichkeit im katholischen Glauben gebe[1]. So stelle sich jetzt im wesentlichen volle Übereinstimmung heraus. Einzelne von Kleutgen und Scheeben gebrachte Argumente habe Schmid mit Erfolg abgeschwächt, ohne der Gesamtheit moralisch sichere Wirkung abzusprechen. Gegen das Hauptargument des Verfassers aus Tanner und den Theologen, die ihm folgen, erinnert Scheeben daran, daß diese stets nur von rudes, ignari, rustici reden und somit für die Frage, wie sie von Schmid gestellt worden war, nicht herangezogen werden können[2]. Auf die Frage, was bei einem rudis etwa möglich sei, geht Scheeben nicht weiter ein.

Wir wenden uns nunmehr dem wichtigsten Teile der Untersuchung zu, der Frage, ob und wieweit die besprochenen Diskussionen der deutschen Theologen auf die Abfassung des Vatikanischen Dekrets von Einfluß gewesen sind. Daß das 1868 erschienene zweite Werk Schmids, „Wissenschaft und Autorität", von den das Dekret vorbereitenden Theologen berücksichtigt worden ist, konnte nicht mit Sicherheit festgestellt werden; aber die Möglichkeit besteht. Bekanntlich war der erste Dekretsentwurf[3] von der dogmatischen Kommission zur Vorbereitung des Konzils nach der von Franzelin verfaßten Grundlage ausgearbeitet worden[4]. Zur Erläuterung waren 43 ausführliche Adnotationes beigegeben worden[5]. In den Erörterungen, die in den letzten Jahren über den Sinn der fraglichen Lehre des Konzils stattfanden, wurde die große Bedeutung dieser Anmerkungen von allen Seiten anerkannt. Granderath und die sich seiner Meinung anschlossen, betrachten Adnotatio 20 als eine Hauptstütze ihrer Auffassung[6]. Es wird

[1] Katholik 48 (1868) II 399 f. [2] Ebd. 400 f.

[3] Schema Constitutionis dogmaticae de doctrina catholica: Collectio Lacensis VII 507 ff.; Mansi L 59 ff.

[4] Siehe Mansi XLIX 719 738 (n. 31—33). [5] Coll. Lac. VII 518 ff.

[6] Th. Granderath, Constitutiones dogmaticae S. Oecum. Concilii Vaticani (Friburgi Br. 1892) 68: „Quae quidem adnotatio pro tota nostra

dort gesagt, welche Lehren im vorliegenden Dekretsentwurf nicht verurteilt werden sollen. An dritter Stelle wird die Meinung von Tanner und Platel angeführt, die, wie wir bereits bemerkten[1], bloß die Möglichkeit eines Abfalls ohne die Sünde der formellen Häresie und daher ohne Verlust des eingegossenen Glaubens, nicht die Möglichkeit eines Abfalls ohne jede schwere Sünde verficht. Es mag sein, daß der Verfasser dieser Adnotation durch Schmid auf die Lehre jener Theologen aufmerksam geworden ist.

Von nicht minderer Wichtigkeit zur Bestimmung des wahren Sinnes der Konzilslehre dürfte Adnotation 18 sein. Diese Anmerkung gibt positiv die Irrtümer an, die verurteilt werden sollen. Hier ist nun evident, daß unter den zu verurteilenden Irrtümern auch die in Schmids erstem Buch „Wissenschaftliche Richtungen" vorgetragene Lehre genannt wird, und zwar in der Form, wie Kleutgen sie in der „Theologie der Vorzeit" wiedergegeben hatte. Der für uns besonders beachtenswerte zweite Abschnitt der Adnotatio 18 lautet:

„Immo ex triplici hoc capite . . . promanat error in nonnullis regionibus late diffusus et fere popularis eoque perniciosior, quo universim dicitur, transitum ab Ecclesia catholica ad alias communiones fieri posse ex dictamine conscientiae, atque ideo generatim huiusmodi homines non esse censendos criminis reos, cum ipsi fere semper affirment, se sequi dictamen suae conscientiae; quod nisi concedatur, inquiunt, damnandas etiam fore conversiones ab aliis communionibus ad Ecclesiam catholicam; sicque ‚qui hoc ius negaret orthodoxis ad eos confirmandos in veritate, eodem principio heterodoxos confirmaret in errore'. Neque ita loquuntur solum homines impii, qui inter diversas religiones nihil discernunt, et eo ipso nullam agnoscunt; de hoc enim indifferentismo alibi agendum esse videtur: sed alii etiam, qui religionem veram non negant, affirmant tamen, concedi debere ius omnibus commune per institutam inquisitionem mutandi religionem, in qua unusquisque educatus est; atque propterea idem ius non minus valere pro catholicis quam pro heterodoxis. Leges ipsae in multis regnis catholicis latae pro ‚libertate conscientiae', ut falso

controversia magni momenti est." — J. M. A. Vacant, Études théologiques sur les constitutions du Concile du Vatican II (Paris 1895) 169. — M. Pribilla (StimmZeit 109 [1925] 176): „Diese wichtige, geradezu programmatische Stelle über den Sinn der Konzilsentscheidung. . ."

[1] Oben S. 361 f.

nomine appellant, proxime innituntur aut saltem palam dicuntur inniti huic principio. At profecto in toto huius doctrinae complexu iura et officia hominis ad amplectendam veritatem a Deo revelatam et ad vitandum errorem in fide transmutantur in iura ad sequendum errorem; argumentis ac notis, quibus Deus suam revelationem in sua Ecclesia omnibus hominibus cognoscibilem reddidit, aequiparantur umbrae, quibus error speciem induit veritatis; denique nulla omnino ratio habetur gratiae ac luminis supernaturalis, quo Deus illuminans omnem hominem venientem in hunc mundum deducit ab errore et inducit ad veritatem fidei unice verae, in eaque confirmat, nisi diligant homines ipsi magis tenebras quam lucem, propter quod iudicantur et damnantur a luce aeterna Iesu Christo (Ioan. 3, 18—21). Hinc Vicarius Iesu Christi errorem hunc proscripsit, si nominatim pro iis, qui ad fidem supernaturalem in Ecclesia catholica iam pervenerunt, asseratur: ‚liberum cuique homini esse eam amplecti ac profiteri religionem, quam rationis lumine quis ductus veram putaverit' (In Syllabo Prop. XV)." [1]

Verschiedene Formen des zu verurteilenden Irrtums werden in dieser Adnotatio angegeben. Den „homines impii, qui inter diversas religiones nihil discernunt", über deren Indifferentismus anderswo gehandelt werden soll, werden ausdrücklich solche gegenübergestellt, „qui religionem veram non negant". Wer ist damit gemeint? Nicht Hermes; denn von diesem war im ersten Abschnitt der nämlichen Adnotatio bereits die Rede, und dort wurde in einer beigegebenen Fußnote seine Theorie des wirklichen Zweifels eingehend dargestellt [2]. Hermes verfolgt sodann bei seiner Methode ganz andere Zwecke, als sie hier dem zu verurteilenden Irrtum zugeschrieben werden. Er will keineswegs den Katholiken den Übergang zu einem andern Bekenntnis gestatten, damit diese Freiheit auch den Andersgläubigen bei der Bekehrung zum Katholizismus gewährt werde. Wenn er dem angehenden Theologen den reellen Zweifel an allen bisher festgehaltenen religiösen Überzeugungen empfiehlt, so ist seine Absicht, daß dieser auf solche Weise sich eine wahrhaft wissenschaftliche Gewißheit von der Wahrheit des katholischen Glaubens verschaffe [3]. Hermes kann hier also nicht gemeint sein. Ebensowenig kann der Urheber des am Schluß genannten 15. Satzes des Syllabus in Frage kommen.

[1] Coll. Lac. VII 531 f. Mansi L 91 f. [2] Coll. Lac. VII 530 f.
[3] Vgl. E. Harent im Dict. de Théol. cath. VI 289.

Mit sieben andern verurteilten Thesen ist Satz 15 dem sechsbändigen Werk des peruanischen Priesters Francisco de Paula Gonzalez Vigil[1] entnommen. In dem päpstlichen Schreiben „Multiplices inter" vom 10. Juni 1851, das jenes Buch auf den Index der verbotenen Bücher setzte, wurde Vigil ausdrücklich als Anhänger des Indifferentismus bezeichnet[2]. Die Adnotatio 18 aber spricht hier ausdrücklich von Vertretern des zu verurteilenden Irrtums, die keineswegs Indifferentisten sind.

Woher die Adnotatio 18 die Beschreibung des in Frage stehenden Irrtums genommen hat, wird vollkommen sicher, wenn wir sie mit den S. 355 f. bereits gebrachten Ausführungen Kleutgens[3] vergleichen. Ein Satz wird in der Adnotatio sogar mit Anführungszeichen versehen und stellt sich einfachhin als eine Übersetzung aus Kleutgen dar.

| Kleutgen | Adnotatio 18 |
|---|---|
| Wo nicht, so wäre jeder Konfessionswechsel aus wissenschaftlichen Gründen zu verurteilen, und die Lehre, durch welche man den Rechtgläubigen in der Wahrheit befestigen wolle, würde nicht weniger dazu dienen, den Irrgläubigen in seinem Irrtume zu befestigen[4]. | quod nisi concedatur, inquiunt, damnandas etiam fore conversiones ab aliis communionibus ad Ecclesiam catholicam; sicque „qui hoc ius negaret orthodoxis ad eos confirmandos in veritate, eodem principio heterodoxos confirmaret in errore"[5]. |

Kleutgen aber setzt hier, wie wir bereits sahen, die Lehre Schmids, den er mit Namen anführt, auseinander und spricht im nächsten Satze seinen Schmerz darüber aus, daß ein Kämpfer für die katholische Wahrheit in dieser Weise den Abfall von Katholiken zu rechtfertigen suche.

---

[1] Defensa de la autoridad de los Gobiernos y de los obispos contra las pretenciones de la Curia Romana (Lima 1848).

[2] „Auctor enim, licet catholicus, ac divino Ministerio, ceu fertur, mancipatus, ut indifferentismum ac rationalismum, quo se infectum prodit, securius ac impune sequatur, denegat, Ecclesiae inesse potestatem dogmatice definiendi, Religionem Ecclesiae Catholicae esse unice veram Religionem, docetque cuique liberum esse eam amplecti ac profiteri Religionem, quam rationis lumine quis ductus veram putaverit": Acta SS. D. N. Pii PP. IX, ex quibus excerptus est Syllabus (Romae 1865) 88.

[3] Th. d. Vorz. Letzter Band Nr. 643 (S. 1017 f.).

[4] A. a. O. 1018. [5] Coll. Lac. VII 531 b.

Eine neue Bestätigung dafür, daß dem Verfasser dieser Adnotationen wirklich Kleutgens Polemik gegen Schmid vorlag, bietet die folgende Adnotation 19. Deren dritter Abschnitt handelt vom Einfluß der Gnade auf die Bewahrung des Glaubens. Eine Gegenüberstellung beweist die Abhängigkeit.

| Kleutgen | Adnotatio 19 III |
|---|---|
| „Die wissenschaftliche Vernunft", sagt man zunächst, „muß die Urteile der gemeinen prüfen, und davon kann das Urteil über die Glaubwürdigkeit des Christentums nicht ausgenommen werden."[1] „Aber man gesteht doch ein, daß es Aufgabe der Wissenschaft sei, die Urteile des vorwissenschaftlichen Bewußtseins stärker zu begründen und auch zu verbessern."[2] | . . . praetexentes rationis scientiis excultae ius examinandi et mutandi iudicia priora rationis adhuc rudis, |
| . . . so daß unter Umständen die Pflicht eines Konfessionswechsels eintrete . . .[3], daß ein Katholik ebensowohl gerechtfertigt werden könne, wenn er von der Wahrheit abfalle, als ein Irrgläubiger, wenn er sich zu ihr bekehre. Es komme alles nur darauf an, welche subjektive Überzeugung man sich gebildet habe[4]. | affirmare audent, eo modo, quo post diligentius examen conscientia praescribit transitum a persuasione religionis falsae ad agnitam religionem veram, universim etiam in catholicis „iustificari, ut aiunt, mutationes professionis religiosae"; |
| „Die theologische Moral kennt nicht bloß den Standpunkt des objektiven Gesetzes, sie kennt auch jenen des subjektiven Gewissens."[5] | quoniam nimirum non solum obiectiva veritas per se spectari debeat, sed „subiectiva conscientia" unicuique sequenda sit[6]. |

Auch die Gründe, welche in der Adnotation gegen diese „höchst gefährliche Meinung" vorgebracht werden, haben eine große Verwandtschaft mit den Ausführungen, die Kleutgen im Jahre 1865 Schmid entgegenstellte. Das im einzelnen zu zeigen, ist wohl nicht nötig.

[1] A. a. O. 1014. [2] Ebd. 1015. [3] Ebd. 1017.
[4] Ebd. 1018. [5] Ebd. 1016. [6] Coll. Lac. VII 533 c.

Unsere ganze Untersuchung hat jedenfalls das eine erwiesen, daß es sich sowohl bei Schmid wie bei seinen Kritikern stets um die Frage handelte, ob der Abfall eines Katholiken unter Umständen wenigstens vom Standpunkt des subjektiven Gewissens aus gerechtfertigt werden könne. Scheeben und Kleutgen hatten die von Schmid 1862 verfochtene uneingeschränkte Bejahung dieser Frage als eine der Kirchenlehre widersprechende Ansicht bekämpft. Die vatikanischen Theologen machen sich den Standpunkt Kleutgens zu eigen. Dieser hat bekanntlich als Theolog des Bischofs Konrad Martin von Paderborn den ersten Franzelinschen Dekretsentwurf, dem die besprochenen Adnotationen beigegeben waren, zu dem sogenannten „Schema reformatum“ [1] umgearbeitet, das mit wenigen Änderungen zum Konzilsdekret erhoben wurde [2]. Somit spricht gewiß — das ist das Ergebnis unserer Studie zur Vorgeschichte dieser vatikanischen Lehre — eine sehr starke Präsumption dafür, daß das Konzil ebenfalls von subjektiver Gewissensschuld zu verstehen ist.

Noch eine Bemerkung zu den Adnotationen. In der Adnotation 18 ist die Rede von dem verderblichen Irrtum, „quo universim dicitur, transitum . . . fieri posse ex dictamine conscientiae, atque ideo generatim huiusmodi homines non esse censendos criminis reos“ [3]. Ähnlich in Adnotation 19: „universim etiam in catholicis ‚iustificari‘“ [4]. Tatsächlich hatte ja Schmid in den „Wiss. Richtungen“ eine ganz allgemeine These aufgestellt und es unterlassen, sie auf gewisse Ausnahmefälle einzuschränken. Man darf nun aber aus den genannten Wendungen der Adnotationen nicht ohne weiteres folgern, das Vatikanum habe nur das Contradictorium dieser Sätze gelehrt, also: das Aufgeben des katholischen Glaubens erfolge nicht allgemein nach dem Ausspruch des Gewissens; die Abfallenden seien nicht für gewöhnlich als schuldlos zu betrachten. Ob das Konzil dem gekennzeichneten Irrtum

[1] Coll. Lac. VII 69 ff.; Mansi LI 31 ff.

[2] Coll. Lac. VII 248 ff.; Mansi LI 427 ff.; Denzinger n. 1781 ff. — Über Kleutgens Tätigkeit auf dem Konzil siehe Joh. Hertkens-L. Lercher S. J., P. Jos. Kleutgen S. J. (Regensburg 1910) 85—87.

[3] Coll. Lac. VII 531 b. [4] Ebd. 533 c.

das Contradictorium oder aber das Contrarium (sie handeln in allen Fällen gegen ihr Gewissen, sind stets eines Verbrechens schuldig) als katholische Wahrheit entgegengestellt hat, das muß aus dem Text des Dekretes und mit sonstigen Hilfsmitteln ausgemacht werden. Die Adnotationen präjudizieren diese Frage weder nach der einen noch nach der andern Seite hin. Aber es muß hier festgestellt werden, daß Scheeben und Kleutgen in ihren Kritiken des Schmidschen Werkes mit ganz klaren Worten jede Ausnahme als der Kirchenlehre zuwider ablehnen[1].

War die Frage, ob der Abfall vom katholischen Glauben unter Umständen entschuldbar sei, in der deutschen Literatur der sechziger Jahre so ausgiebig behandelt worden, so trat sie doch zur Zeit des Konzils und unmittelbar danach völlig zurück vor dem alle Gemüter bewegenden Dogma der päpstlichen Unfehlbarkeit. Gerade in diesem Punkte hat nun Alois Schmid seine treu kirchliche Gesinnung glänzend bewährt. Im Jahre 1869 erbat sich die bayrische Regierung ein Gutachten der Münchener theologischen Fakultät darüber, welche Folgen im Verhältnis zwischen Kirche und Staat sich aus einer etwaigen Definierung der Sätze des Syllabus und der päpstlichen Unfehlbarkeit ergeben würden. Die Mehrzahl der Professoren unterschrieb ein im Sinne Döllingers gehaltenes Gutachten. Schmid aber verfaßte das durchaus katholische sogenannte „Minoritätsvotum", dem sich nur noch Thalhofer anschloß[2].

Unter diesen Umständen versteht man, daß Kleutgen in dem 1874 erschienenen fünften Bande der zweiten Auflage seiner „Theologie der Vorzeit" sorgfältig alles vermied, was ausgesprochen hätte, daß eine von Schmid verteidigte Lehre vom Vatikanum als glaubenswidrig verworfen sei. Der Vergleich beider Auflagen unter dieser Rücksicht ist sehr lehrreich. In andern Kontroversfragen wird auch weiter offen

---

[1] Siehe die Zitate oben S. 349 ff. 352 ff.

[2] Abgedruckt in Schmids Biographie 211—226; vgl. auch Coll. Lac. VII 1200 f.

gegen Schmid gestritten[1]. Dagegen ist der Name Schmids und der Titel seines Werkes „Wiss. Richtungen" überall da getilgt und sind auch sonstige Abänderungen in der Art der Bekämpfung vorgenommen, wo es sich darum handelt, ob der Katholik bei der Prüfung seiner Glaubwürdigkeitsgründe je erlaubterweise zum wirklichen Zweifel übergehen oder seinen katholischen Glauben wieder aufgeben könne[2].

Kleutgen unterläßt aber nicht, mehrmals darauf hinzuweisen, daß die von ihm schon früher gegen Hermes und andere verfochtene Lehre jetzt auch vom Vatikanum ausgesprochen sei: „Das Vatikanische Konzil hat diese Behauptung (von Hermes über den ernstlichen Zweifel) in einem Kanon, folglich als eigentliche Häresie verworfen (Const. I. de fide III. can. 6)."[3] Dem Satze: „. . . so ist es gewiß, daß er [Gott] . . . die Gnade des Glaubens keinem nimmt, der sich nicht durch Widerstand derselben unwürdig macht", fügt er die Fußnote bei: „Daher das Vatikanum: Benignissimus Deus . . . non deserens, nisi deseratur. De fide cap. 3."[4] In dem neu gearbeiteten Abschnitt der folgenden Nummer ist die Rede davon, daß die Kirche von allen Gläubigen das Gelöbnis der Standhaftigkeit fordert und die Verletzung desselben mit ihren schwersten Strafen ahndet. „Sie setzte also immer voraus, was sie jetzt auch förmlich erklärt hat, daß der Gläubige niemals einen gerechten Grund haben kann, vom Glauben zu lassen."[5] Nach-

---

[1] So in der Frage der potentia oboedientialis (Nr. 478, S. 254); auch in der allgemeinen Frage nach der Freiheit und Voraussetzungslosigkeit der Wissenschaft (Nr. 626—629, S. 446—450).

[2] Siehe Nr. 531 (1. Aufl. S. 876, 2. Aufl. S. 327); Nr. 630 (S. 1002 bzw. 451). Nr. 631 (S. 1003 f. bzw. 451 f.) ist an Stelle Schmids Hermes eingeführt worden. Der Anfang von Nr. 632 (S. 452) ist neu. Es heißt jetzt: „Da hat man (!) nun die Frage aufgeworfen", und so wird die ganze folgende Abhandlung hindurch (Nr. 632—643, S. 452—467) nicht mehr Schmid, sondern „man" widerlegt. Nr. 643 Anfang heißt es nicht mehr: „Aber noch weiter gehen die Einwendungen" (nämlich die von Schmid erhobenen), sondern: „Indes möchte man gemäß einer heutzutage nur gar zu verbreiteten Ansicht weiter einwenden", und dann kommen jene Sätze, die von der Adnotatio 18 aufgenommen waren. Die Wendung, mit der Kleutgen seine Betrübnis ausdrückt, solches haben lesen zu müssen, fehlt jetzt.

[3] A. a. O. Nr. 632 (S. 452). [4] Ebd. Nr. 642 (S. 464).

[5] Ebd. Nr. 643 (S. 466). Wie der „gerechte Grund" gemeint sei, ist aus dem Zusammenhang (Bekämpfung der Meinung Schmids) zweifellos klar.

dem auf die verschiedene Wirkung des Gnadenlichtes gegenüber der wahren und der falschen Gewißheit hingewiesen worden, heißt es: „Man kann also, was ebenfalls vom Vatikanum erklärt worden ist (n. 632), von den Rechtgläubigen und den noch Ungläubigen oder Irrgläubigen keineswegs in derselben Weise reden." [1]

Ebenso wie Kleutgen verstand auch sein Kampfgenosse Scheeben die Konzilsentscheidung:

„Dagegen ist 4. unbedingt moralisch unmöglich, und daher immer unberechtigt und frevelhaft, die Retraktation des katholischen Glaubens, nachdem man denselben formell als solchen angenommen und besessen hat. Und zwar aus dem Grunde, weil das gegenüber der katholischen Kirche gewonnene Kredibilitätsurteil . . . nicht anders als durch schuldbares Aufgeben der gläubigen Gesinnung erschüttert werden kann. . . Die Punkte 1., 2. und 4. . . . sind ausdrückliche Glaubenslehren, 2. und 4. zusammen neuerdings definiert vom Vatikanum (de fide cath. c. 3, Abs. 5 und 6)." [2]

Es ist nicht Zweck dieser Arbeit, den Beweis zu erbringen, daß bis zum Jahre 1892 alle Theologen von Namen das Vatikanum ebenso verstanden haben[3]; genannt seien nur Franzelin[4], Heinrich[5], Hettinger[6], Wilmers[7]. Auch dem christlichen Volke wurde von Anfang an die Konzilslehre in diesem Sinne vorgetragen. So durch v. Schäzler in einer gemeinverständlichen Darstellung: „Unter keinen Umständen, lehrt das Konzil, kann jemand ohne Sünde seinen katholischen Glauben entweder aufgeben oder in Zweifel ziehen." [8] Ähnlich ein ungenannter Verfasser, der mit Kleutgen und der vati-

---

[1] Ebd. Nr. 643 (S. 467).

[2] Handbuch der kath. Dogmatik I (Freiburg 1873) § 46, Nr. 844 f. (S. 355); vgl. auch Kirchenlexikon, Art. Glaube, V 668 f., wo Scheeben in seinem Todesjahre 1888 sich in genau derselben Weise ausspricht.

[3] Siehe darüber Straßer: ThGl 15 (1923) 243 f.

[4] De Traditione divina[2] (1875) 687; über Franzelin siehe Hürth: Greg. 7 (1926) 217—220.

[5] Dogmatik I (1873) 674.

[6] Fundamentaltheologie oder Apologetik II (1879) 445 ff.

[7] De fide divina (herausg. von A. Lehmkuhl 1902) Nr. 180 (S. 187—189); Wilmers war auf dem Konzil als Theolog des Bischofs Pie von Poitiers tätig.

[8] Die ersten Glaubensbeschlüsse des vatikanischen Konzils und die religiösen Bedürfnisse der Gegenwart (Freiburg 1870) 13.

kanischen Adnotatio 18 auch das (von Schmid) der wissenschaftlichen Vernunft zugeschriebene Recht, die Urteile der noch ungebildeten Vernunft zu untersuchen und zu verändern, anführt und zurückweist:

„Dahingegen befestigt Gott mit seiner Gnade die Gläubigen immer mehr in der Wahrheit, und sie fangen erst an, im Glauben zu wanken, wenn sie der Gnade Gottes den Rücken kehren und ihr widerstehen.... Das ist eine sehr praktische Lehre, die das Konzil einschärft. Unter dem Einfluß des antichristlichen Zeitgeistes verlieren Tausende von Katholiken den Glauben ihrer Jugend, und sie maskieren diesen Wechsel mit einer sog. wissenschaftlichen Überzeugung, und sie ahnen nicht, daß das Gnadenlicht des Glaubens nur erlischt im Sumpfe der Leidenschaft eines verdorbenen Herzens. . . ." [1]

Und Alois Schmid selber? Über zwanzig Jahre lang ist er überzeugt gewesen, das Konzil habe die früher von ihm als zulässige Meinung verteidigte Lehre endgültig verworfen. Eingehend beschäftigt hat er sich offenbar nicht mehr damit. In dem Buche „Untersuchungen über den letzten Gewißheitsgrund des Offenbarungsglaubens" (München 1879) berührt er unsere Frage überhaupt nicht. Dagegen kommt er in der „Erkenntnislehre" (Freiburg 1890) ganz kurz auf den „Kollisionsfall zwischen Glauben und Wissen" zu sprechen. Ein solcher, so sagt er, wie in „Wissenschaft und Autorität", auch hier wieder, könne nur vom Standpunkt der persönlichen Gewissensüberzeugung jedes einzelnen gelöst werden. Nach Maßnahme der kirchlichen Normen, die der katholischen Überzeugung als verpflichtend gelten müssen, sei der Zustand vor und nach Annahme des katholischen Glaubens zu unterscheiden. Von letzterem gelte:

„Ein Forscher dagegen, welcher die christliche und kirchliche Wahrheit bereits erkannt hatte, kann umgekehrt nie mehr ohne alle und jede Sünde schwererer oder leichterer Art, also ganz unüberwindlicher-, unverschuldeterweise dieselbe preisgeben oder ernstlich bezweifeln, kann de iure also nicht mehr vom methodischen Zweifel in den praktischen übertreten, weil die überzeugende Stärke der früher schon erkannten Wahrheit und die Wirksamkeit der göttlichen Gnade dieses

[1] Die erste dogmatische Konstitution des Vatikanischen Konzils und die modernen Irrtümer (Paderborn 1871) 72 f. (zusammengestellt aus einer Artikelserie der „Breslauer Hausblätter", Sommer 1870).

nicht zuläßt. War der letztere Punkt früher ein bloßes Theologumenon, wie der Verfasser des Gegenwärtigen in der oben bezeichneten Schrift[1] bewiesen zu haben glaubt, so ist er durch das Vatikanum (de fide can. 6) nunmehr ohne Zweifel eine definierte Glaubenslehre geworden, also bindend für jeden, welcher seiner Gewissensüberzeugung nach auf katholischem Standpunkte steht." [2]

Für Schmid ist es somit jetzt eine ausgemachte Glaubenslehre, daß kein Abfall ohne jede subjektive Sündenschuld geschieht; aber sonderbarerweise sucht er die Konzilsentscheidung so zu deuten, als ob eine bloß läßliche Schuld dazu genüge. Die Worte „non deserens, nisi deseratur" hätten schon allein ihn leicht eines andern belehren können.

Nun erschienen im Jahre 1890 die Akten des Vatikanums[3] und zwei Jahre später von deren Herausgeber einige erläuternde Aufsätze über die dogmatischen Dekrete desselben Konzils[4]. Granderath verficht darin, wie bekannt, die Meinung, es sei nicht Lehre des Vatikanums, daß jeder Glaubensabfall die Sünde der formellen Häresie oder wenigstens eine andere schwere formelle Sünde voraussetze[5].

---

[1] Wissenschaft und Autorität.

[2] Erkenntnislehre I 98 f. — Vacant, Études théol. sur les Constitutions du Concile du Vatican n. 722 II (Paris 1895) 166, sagt von der Lehre, daß der Abfall von der katholischen Kirche niemals ohne formelle Sünde geschehe: „Je ne connais pourtant aucun théologien qui ait soutenu cette opinion dans un traité ex professo, sinon Schmid (Erkenntnislehre I [1890] 99)." — Dieses Buch von Schmid ist so wenig „un traité ex professo", sei es über den Abfall vom Glauben, sei es über das Vatikanische Konzil, daß in dem zweibändigen, über 900 Seiten starken Werk noch keine zwei Seiten vom „methodischen Zweifel im Übergang zum praktischen" handeln und das Vatikanum nur in dem einen eben von uns angeführten Satze erwähnt wird. Vacant „kennt" Schmids Werk offenbar nur daher, daß Granderath ihn allein als Vertreter dieser Auffassung der vatikanischen Lehre mit Namen nennt (Constit. dogm. S. 61 Anm.). Auch wieder ein Zeichen dafür, wie wenig zuverlässig Vacant, auf dessen Autorität man sich jetzt so gern beruft, in dieser Frage ist. Wie es mit den von Vacant zu Gunsten seiner eigenen Erklärung in so großer Menge aufgezählten Theologen in Wirklichkeit steht, darüber siehe Straßer: ThGl 15 (1923) 242—245.

[3] Collectio Lacensis VII (Friburgi Br. 1890).

[4] Theod. Granderath, Constitutiones dogmaticae Sacros. Oecum. Concilii Vaticani ex ipsis eius actis explicatae atque illustratae (Friburgi Br. 1892).

[5] Ebd. Commentatio IV 61—70.

Diese neue These mußte selbstverständlich Schmids Interesse in hohem Maße wecken. Er schrieb einen kurzen Aufsatz: „Die Wissensfreiheit im Lichte des Vatikanums."[1] Darin gibt er zuerst einen kurzen Rückblick auf die von ihm vor langen Jahren geführte Kontroverse. Er zitiert insbesondere „Wiss. Richtungen" S. 179[2] und aus Kleutgens Bekämpfung seiner These „Theologie der Vorzeit", 1. Auflage, letzter Band Nr. 631 ff.[3], zeigt ferner, wie er in „Wissenschaft und Autorität" seine Meinung genauer dargelegt und geschichtlich begründet habe, wobei er wieder kurz die Ansicht von Suarez und Viva einerseits, Tanner, Platel und Monschein anderseits darstellt[4]. In vier Punkten sei er damals mit Kleutgen einverstanden gewesen: 1. Methodische Wissensfreiheit für alle; 2. praktische Freiheit wenigstens für den noch nicht rechtgläubigen Forscher; 3. falls Tanners Meinung zu Recht bestände, könnte unter besondern Umständen ein recessus a fide ohne alle formelle Sünde, zunächst für die ungebildeten, dann aber konsequenterweise auch für die wissenschaftlich gebildeten Katholiken angenommen werden; 4. tatsächlich aber sei für keinen Katholiken ein recessus a fide ohne alle und jede (wenigstens läßliche) Schuld zuzugeben[5]. Die einzige Meinungsverschiedenheit sei gewesen, ob Punkt 4 eine bloße theologische Meinung oder aber eine Lehre der Kirche sei[6].

Was nun die Stellungnahme des Vatikanums zu dieser Frage angehe, so spreche zwar das betreffende Caput sowohl im ersten wie im abgeänderten und zur Annahme gelangten Entwurf ganz allgemein und uneingeschränkt die Schuldbarkeit des Abfalles aus; die dem ersten Entwurf beigegebene Adnotatio 20 aber erkläre in einschränkender Weise, es sollten nur die Lehren von Hermes und Vigil, nicht aber die von Tanner und Platel getroffen werden. Da die Akten bislang noch nicht

[1] Hist.-polit. Blätter 110 (1892 II) 857—866. [2] Siehe oben S. 345 f.
[3] Oben S. 353 ff. [4] Hist.-polit. Blätter a. a. O. 857—860.
[5] Hierzu wäre wohl zu bemerken, daß Kleutgen sich gar nicht über den Sinn der Lehre Tanners geäußert, und daß es sich für ihn nicht um die Behauptung irgend einer, sondern einer schweren Sündenschuld gehandelt hatte. Siehe oben S. 354 ff. Auch Schmid hatte früher die Streitfrage anders formuliert (Wiss. u. Aut. 74; siehe oben S. 360 f.).
[6] Hist.-polit. Blätter a. a. O. 860 f.

vollständig in die Öffentlichkeit gelangt gewesen seien, hätten die kirchlichen Theologen — vielseits wenigstens — einen ganz uneingeschränkten Sinn jener Lehrbestimmung angenommen, „dahin gehend, daß ein recessus a fide vonseiten kirchlich Gläubiger überhaupt nicht auf berechtigte Weise ohne alle und jede Schuld vollzogen werden könne", so z. B. in Deutschland Heinrich, Hettinger, Pruner, Scheeben und auch Schmid selbst in seiner „Erkenntnislehre" [1].

Jetzt verteidige Granderath auf Grund der von ihm veröffentlichten Konzilsakten, das Vatikanum habe nur definiert, daß ein gläubiger Katholik objektiverseits, aber nicht, daß er auch subjektiverseits keinen gerechten Grund zum Abfall je haben könne. Schmid hat zwar Bedenken, ob man wegen solcher erläuternden Bemerkungen die Definition selbst einschränken dürfe. Sollte das aber mit Recht geschehen, dann würde zu sagen sein: 1. „daß die beiden Konzilsdekrete cap. 3 und can. 6 de fide von der subjektiven Schuldfrage nicht völlig absehen, sondern sie mitberühren", was sich aus Adnotation 18 ergebe (hier zitiert er nun gerade jene Sätze, die, wie wir oben [2] sahen, eine von ihm selber in den „Wiss. Richtungen" verteidigte These mit Kleutgens Worten wiedergeben). Beachtenswert ist, daß Schmid auch jetzt noch (gegen Granderath) eine völlige Ausschaltung der subjektiven Schuldfrage ablehnt. Er fährt fort: Weil gemäß Adnotation 20 die Lehre Tanners nicht verurteilt werden solle, sei 2. anzunehmen, daß obige Dekrete trotzdem eine völlig unverschuldete Abirrung vom wahren Glauben vonseiten ungebildeter Gläubigen unter besondern Umständen nicht als unmöglich erklären wollen. Es würde sich 3. ergeben, „daß selbst für die Gebildeten unter besondern Umständen das gleiche präsumiert werden könnte, weil eine solche Ausdehnung der vorerwähnten milderen Lehrmeinung durch das Vatikanum nicht ausdrücklich verurteilt worden wäre". Endlich würden 4. zwar verschiedene bereits vom Papst verurteilte, zu weit gehende moderne Richtungen jetzt auch feierlich vom ökumenischen Konzil verworfen,

[1] Hist.-polit. Blätter a. a. O. 861—864. Wiederum ist zu bemerken, daß außer Schmid alle an eine schwere Schuld und nicht an irgend welche denken. [2] S. 367.

aber darüber hinaus die Kontroverse über die Grenzen der Wissens- und Wissenschaftsfreiheit im nämlichen Stande geblieben sein[1].

Im Jahre 1900 gab v. Schmid seine Apologetik heraus. Auch hier kommt er darauf zu reden, unter welchen Umständen der methodische Zweifel in einen praktischen berechtigterweise übergehen könne[2]. Er berichtet wieder über die strengere und die mildere Meinung bei den Theologen, aber recht ungenau; denn er läßt Suarez und Viva lehren, daß weder von ungebildeten noch von gebildeten Gläubigen der wahre Glaube und das Glaubwürdigkeitsurteil „ohne alle und jede Schuld — schwere oder leichte — je widerrufen und verloren werden könne", während Tanner, Platel u. a. wenigstens bei Ungebildeten solche Fälle zugäben[3]. Die Granderathsche Aktenpublikation bezeuge, daß auch die Konzilsväter, entsprechend der Adnotation 20, nur Hermes und Vigil, nicht Tanner und Platel treffen wollten.

„Die von verschiedenen Theologen und dem Verfasser (Erkenntnislehre I 99) den betreffenden vatikanischen Definitionen gegebene allgemeine Auslegung hat nach Maßgabe der seitdem veröffentlichten Konzilsakten der vorbezeichneten restriktiven Auslegung zu weichen.... Die Meinung, daß ein recessus a vera fide aufseiten ungebildeter Gläubigen wiewohl objektiv unberechtigt doch unter Umständen subjektiv berechtigter-, weil unüberwindlicher-, unverschuldeterweise eintreten könne, ist also eine freie theologische Meinung nach wie vor; diese kann auch für gebildete Gläubige unter besondern Umständen präsumiert werden, weil eine sichere Scheidelinie von ungebildeten und gebildeten Gläubigen, wie J. Kleutgen (Th. d. V., letzter Band, 1. Aufl., Nr. 643) schon betonte, in Einzelfällen nicht gezogen werden kann. Das sind nun die Normen, gemäß welchen ein gläubiger Katholik bei etwa eintretenden Kollisionen der bezeichneten Art sowohl nach der objektiven wie nach der subjektiven Seite hin zu urteilen hat."[4]

---

[1] A. a. O. S. 864—866.

[2] Apologetik als spekulative Grundlegung der Theologie (Freiburg 1900) 118 ff.

[3] Schon wiederholt bemerkten wir, daß in dieser Kontroverse von leichter Schuld sonst überhaupt nicht geredet wird. Es ist ferner ganz klar, daß Tanner nicht „alle und jede Schuld" ausschließen will, wenn er von einer „inadvertentia non adeo crassa" spricht; vgl. oben S. 362.

[4] A. a. O. 120.

Endlich bringt die 1911 erschienene Biographie Schmids noch eine von ihm im Jahre 1906 geschriebene Abhandlung, in der unsere Kontroverse berührt wird[1]. Man habe ihm vorgeworfen, so äußert er sich dort, daß er in den „Wissenschaftlichen Richtungen" von den Bahnen der christlichen Erkenntnislehre abgewichen sei; nach Kleutgen insbesondere sei dies durch die Behauptung geschehen, „es sei keine Lehre der Kirche, daß man vom wahren Glauben unter besondern Umständen schuldlos abirren könne"[2]. Ein Problem der dogmatischen Erkenntnislehre betreffe die Unwiderruflichkeit des göttlichen Glaubens, „dahin lautend: ob es kirchliche Lehre sei, daß ein recessus a vera fide unter keinerlei physischen Umständen unverschuldeterweise eintreten könne?" Schmid glaubte, dies verneinen zu müssen, wurde deshalb von Kleutgen „strengstens angegriffen", führte dann einen geschichtlichen Beweis dafür, daß innerhalb der kirchlichen Theologie zwei Richtungen, eine strengere, bejahende, und eine mildere, verneinende, bestanden haben. In der „Erkenntnislehre" habe er in Übereinstimmung mit Heinrich, Scheeben, Hettinger, Pruner geglaubt, „den allgemeinen Satz de fide can. 6 des Vatikanums als eine Verurteilung der bisherigen milderen Lehrmeinung deuten zu müssen"; durch Veröffentlichung der Akten habe sich indessen ergeben, daß jene Meinung nicht verurteilt werden sollte[3].

Unser Ergebnis dürfte sein: durch Schmids Buch „Wissenschaftliche Richtungen" (1862) wurde in Deutschland die Frage aufgeworfen, ob ein Abfall vom katholischen Glauben ohne schwere subjektive Schuld möglich sei. Die entschiedene Verneinung dieser Frage durch Scheeben und Kleutgen veranlaßte Schmid, in einer zweiten Schrift „Wissenschaft und Autorität" (1868) seinen Satz bedeutend einzuschränken und in einer geschichtlichen Behandlung der Frage nur noch den Beweis zu versuchen, daß sie bis jetzt nicht von der Kirche entschieden sei. Die von Schmid in seinem ersten Werk aufgestellte These wurde in den Ausdrücken, wie Kleutgen sie wiedergegeben

---

[1] Literarische Angriffe in kritischer Beleuchtung (S. 35—65).
[2] Ebd. 36. [3] Ebd. 60 f.

hatte, von den vatikanischen Theologen in ihren Adnotationen 18 und 19 zum ersten Dekretsentwurf als ein zu verurteilender, auch unter Katholiken verbreiteter und höchst gefährlicher Irrtum bezeichnet. Nach dem Vatikanum haben alle an jener Kontroverse beteiligt gewesenen (und wohl überhaupt alle) Theologen mehr als zwanzig Jahre lang geglaubt, das Konzil habe sich gegen Schmid ausgesprochen. Dieser selbst suchte zwar die Entscheidung insofern abzuschwächen, als er — ohne alle Begründung — durchblicken ließ, die Annahme einer bloß läßlichen subjektiven Verschuldung genüge der vatikanischen Lehre. Im Jahre 1892 versuchte Granderath als erster, das Konzil bloß von der objektiven Lage und überhaupt nicht von dem subjektiven Gewissenszustand zu erklären. Zwar lehnte Schmid diese Ansicht in ihrer Allgemeinheit ab, doch griff er gern den vom Herausgeber der Akten ihm gebotenen Hinweis auf, das Konzil habe Tanners Lehre nicht verurteilen wollen. Auch Schmid habe seit langem (Wissenschaft und Autorität, 1868) Tanner irrtümlicherweise dahin verstanden, daß unter besondern Umständen ein Glaubensabfall ohne jede subjektive Schuld statthaben könne. So verfocht er denn nunmehr bis an sein Lebensende, dies sei auch noch nach dem Vatikanum eine freie theologische Lehrmeinung.

Nicht bloß Schmid, sondern auch alle späteren Vertreter der gleichen Ansicht hängen direkt oder indirekt (insbesondere durch Vermittlung Vacants) von Granderath ab. So müßte denn die weitere Untersuchung vor allem sich mit der Frage befassen: Hat Granderath wirklich mit stichhaltigen Gründen bewiesen, daß die bis 1892 allgemeine Erklärung der Konzilslehre eine zu weitgehende war? Nach unserer, vielleicht ein andermal zu begründenden Überzeugung ist sie mit einem entschiedenen Nein zu beantworten.

# Bedeutung, Ursprung und Sein der Gefühle

Von Emmerich Raitz v. Frentz S. J.

Überblicken wir die Reihen der Denker, die sich mehr oder weniger eingehend mit dem menschlichen Gefühlsleben befaßt haben, so fällt uns sofort die unselbständige, man möchte sagen, schwebende Stellung auf, die sie ihm im ganzen der menschlichen Psyche anweisen, im Vergleich zu der klar umschriebenen Eigenständigkeit von Erkennen und Streben. Das Gefühl bewegt sich irgendwo in der Mitte zwischen ihnen, es ist nicht ganz leicht zu sagen, wo. Daß es auf das Streben hingerichtet ist, entgeht nur den wenigsten; die Frage, ob es im Empfinden oder im Streben seine Hauptwurzel hat, ist schon nicht mehr so einstimmig beantwortet; ob der Kern seines Wesens im Gebiet des Erkennens oder Begehrens liegt, oder ob er ein ganz eigenes Gebiet für sich beansprucht, darüber gehen die Meinungen am weitesten auseinander. — In diesem Aufsatz sollen zu den drei Problemen der Teleologie, der Kausalität und des Wesens der Gefühle einige historische Daten geboten und im Anschluß an sie ihre Lösung versucht werden. Mit dem Wort „Gefühl" werden darin bezeichnet sowohl die einfachen Lust- und Unlustzustände, als die komplexen, mit mehr oder weniger starken Organempfindungen verbundenen sinnlichen Affekte: Freude, Schmerz, Furcht, Zorn, Selbstgefühl u. ä., sowie die mit ihnen verwandten Stimmungen. Die Frage, ob es neben diesen sinnlichen Gefühlen noch rein geistige gebe, wird erst im dritten Teil behandelt.

## I.

Den meisten Stoff liefert die Geschichte der Philosophie zum ersten Problem. Wenn man sie vergleichend überschaut, so drängen sich zwei Beobachtungen auf, daß sie es nämlich bis in die neueste Zeit vorwiegend ethisch aufgefaßt hat, und daß die Meinungen hin und her schwanken zwischen Billigung und Ablehnung der Gefühle. Man wird aber schon darin die richtige Erkenntnis finden müssen, daß wirklich für das sittlich-reli-

giöse Leben den Gefühlen eine besondere Bedeutung zukommt, sei es, daß sie es fördern, sei es, daß sie es hemmen. Schon Plato und Aristoteles verkörpern, wenn auch nicht in der ganzen Schroffheit der späteren Zeiten, den Gegensatz. Für Plato ist das Zusammensein von Seele und Leib ein gewaltsamer Zustand. Daher sieht er auch in den sinnlichen Affekten, den Leidenschaften, nur den Feind der Seele; sie beflecken sie, regen sie gefährlich auf, verursachen Krankheiten des Körpers und des Geistes[1]. Erst mühsame ethische Selbstzucht bringt eine immer noch äußerliche Einheit zuwege. Dann ist die Vernunft die Wagenlenkerin, die die beiden unbändigen Rosse, den zornmütigen und den begehrenden Teil, zu zügeln versteht[2]. Von ihnen ist der zornmütige höher zu bewerten, da er der Einsicht im Kampf gegen das Begehren Hilfe leistet, wenn er nicht durch schlechte Erziehung verdorben ist[3]. In dieselbe Richtung wird Plato gedrängt durch seine überhohe Schätzung der Philosophie, des Betrachtens und Beschauens der Wahrheit. Nur sie ist ihm das wahre Gut. Als metaphysischen Grund dafür gibt er an, daß Lust ein Werden sei, kein Sein und Endzustand[4]. Wenn nun Plato die ganz geistige Lust an der höchsten Idee des Guten oder Gottes für die vollkommenste bezeichnet und sie im „Symposion" mit dichterischer Begeisterung schildert[5], so tut er recht; daß er aber von den übrigen Gefühlen nur ganz reine zuläßt, d. h. solche, die weder heftig sind noch ein Bedürfnis befriedigen, weil sie sonst notwendig mit einer vorhergehenden Unlust verbunden wären[6], ja daß er sie eigentlich des Edelmenschen, des Philosophen, nicht für würdig hält, sondern den Ständen der Krieger und Gewerbetreibenden zuweist[7], darin geht er zu weit.

Zu solchen Übertreibungen war Aristoteles nicht fähig. Nicht nur weil er mehr mit den Augen des Naturwissenschaftlers die Dinge ansah, vor allem weil er das Grundverhältnis von Leib und Seele ganz anders auffaßte. Die Seele ist im Körper an ihrem naturgemäßen Ort, sie ist die Entelechie des Körpers.

---

[1] Timaeus, ed. Steph. 42 69 86. [2] Phaedrus 246.
[3] Staat IV 440/1. [4] Philebus 53—55.
[5] Symposion XXIX 210—212. [6] Philebus 46—53.
[7] Staat IV 453.

Daher wendet er sich ziemlich scharf gegen seinen Meister. Die Lust ist kein bloßes Werden, also Übergang und Mittel, sie ist vielmehr die Vollendung der menschlichen Tätigkeit, der der Sinne sowohl wie der des Geistes, die eintritt, wo immer die Tätigkeit vollkommen und das Objekt vollkommen ist. „Es hat also seinen guten Grund, daß man nach der Lust strebt, da aus ihr einem jeden für das Leben, dieses begehrenswerte Gut, die Vollendung erwächst.“ [1] Vor allem die tugendhaften Handlungen bringen Lust, weil in ihnen das wahre Wesen und die wahre Betätigung der menschlichen Natur zur Verwirklichung kommt. Auch die sinnlichen Lüste sind gut, wenn sie mit Mäßigkeit genossen werden. Es handelt sich daher nicht darum, daß man zur Unempfindlichkeit erziehe, sondern dazu, daß der Zögling an den richtigen Dingen Lust und Unlust habe [2]. — Trotz dieser guten Ansätze verläßt auch Aristoteles in vielem nicht die gewohnten Auffassungen. Die Affekte behandelt er ausführlicher nur zu praktischen Zwecken in seiner „Rhetorik“, und es muß uns fremdartig anmuten, daß er in der eigenen Schrift „Über die Seele“ kaum mit einem Wort darauf zu sprechen kommt.

Diese Lehren der großen Meister des Altertums erfahren durch die späteren Philosophen mancherlei Ergänzung und Veränderung. Unter den Peripatetikern macht Theophrast auf die körperlichen Wirkungen der Affekte besonders aufmerksam und leitet Musik und Tanz von ihnen her. Die Stoiker [3] dagegen gehen noch weit über Plato hinaus. Abhängigkeit der Seele vom Körper und natürliche Schranken für Erkennen und Wollen anerkennen sie nicht. Die Triebe, oder genauer ihre Ausdrucksbewegungen, sind nur Anlässe der Affekte. Ihr eigentlicher Ursprung ist falsche Meinung und freies Wollen. Darum finden sie sich auch nicht bei den Tieren. Erst wenn die Vernunft zugestimmt hat, brechen sie los und üben auch im Körper ihre starken Wirkungen aus. Daher kann nichts Wertvolles in ihnen zu finden sein; sie sind bloß Krankheiten und Schwachheiten der Seele. Das Ziel des Weisen ist die Apatheia, Affekt-

[1] Eth. Nic. X, cap. 2—4. [2] Eth. Nic. II, cap. 2.
[3] Seneca, De ira I 3; II 1—3; vgl. Cicero, Tusc. IV.

losigkeit. Ganz gemäßigte seelische Regungen kann er jedoch zulassen: Freude, vernünftiges Wollen, Vorsicht, Freundlichkeit. Anscheinend das Gegenteil behauptet Epikur[1]: Gerade die Lust ist das Ziel des Menschen und das einzige Motiv seines Strebens. Doch mäßigt er seine Ansicht dadurch, daß er unter Lust nicht positive Lust, sondern Mangel an Unlust versteht, die Ataraxia der Seele, verbunden mit der Gesundheit des Körpers. Positive Lust ist nur Mittel dazu, insoweit ihr Mangel Schmerz bereitet. Im Streben nach ihr ist daher auf den rechten Durchschnitt zu achten, d. h. auf ein solches Lustquantum, das mit der geringsten Unlustmenge verbunden ist. Man mag Epikurs Blick für die Wirklichkeit anerkennen, da sicher nicht wenige Menschen vor allem ein ungestörtes Dasein erstreben. Aber er wird doch nicht der ganzen Wirklichkeit gerecht, er überschätzt die Lust, wenn er sie zum einzigen Ziel macht, und fehlt besonders dadurch, daß er in seinem Sensualismus alle Lust, wenn auch nicht vollständig konsequent, auf Sinnenlust zurückführt.

Die christliche Philosophie bleibt bis zur Renaissance in den alten Bahnen, sofern sie die Gefühle und Affekte wesentlich unter ethischer Rücksicht betrachtet. In deren Bewertung aber waren ihr eigene, zum Teil neue Normen gegeben. Die erste war eine äußere, das Vorbild Christi. Er hat die Lust nicht einfachhin zurückgewiesen und starke Affekte des Schmerzes, des Zornes und der Furcht gehabt. Was der, an den man als den Sohn Gottes glaubte, zuließ, konnte nichts Schlechtes sein[2]. Die zweite Norm bildeten die Lehren der Heiligen Schrift. Nach ihr ist alles gut, was Gott gemacht hat, auch die Materie. Das irdische Ziel ist weder Lust noch Beschauung, sondern die Erfüllung des Willens Gottes. Der Körper hilft dazu mit und wird daher im andern Leben auch mitbelohnt. Zur Bezeichnung der Einheit von Leib und Seele übernimmt die Kirche später den aristotelischen Ausdruck: anima est forma corporis. Auf der andern Seite wird auch der Gegensatz des sinnlichen und geistigen Menschen schon in der Schrift stark betont. Er

[1] Ep. ad Menoeceum, bei Diog. Laert. X 122—135.
[2] Aug., De civitate Dei XIV 9.

hat keine physische, sondern eine moralische Ursache, den Sündenfall. Von ihm stammt die böse Begierlichkeit, die auch die verbotene Lust will und alle Affekte in ihren Dienst zwingen möchte. In diesem Zusammenhang gewinnt auch der Schmerz eine besondere ethische und religiöse Bedeutung. So war die Stellungnahme, vor allem zu den Einseitigkeiten Platos, Epikurs und der Stoa, klar, ehe es noch eine ausgebildete christliche Philosophie gab.

Als diese nun auf den Plan trat, hat sie notwendig auch die Psychologie im Geiste Christi und des Evangeliums behandelt. Doch blieb es ebensowenig ganz aus, daß diese oder jene falschen Lehren der heidnischen Meister auf die der christlichen Philosophen abfärbten. So schon auf den ersten christlichen Philosophen, Klemens von Alexandrien, dessen Ideal die Gnosis und die Apatheia ist. Für Augustinus[1] dagegen steht, so hoch er die Erkenntnis Gottes schätzt, dessen Liebe und Schönheit nach der objektiven Seite, das Lieben und Genießen Gottes nach der subjektiven Seite im Mittelpunkt des Interesses. Freude und Schmerz, Verlangen und Furcht nicht zu haben, wäre unmenschlich. Doch sind die Affekte mit Ausnahme von Liebe und Freude unvollkommen und erst durch die Sünde in die Welt gekommen. — So notwendig die Unterdrückung der Begierden für die Reinheit des Geistes ist, sinnliches Streben ganz auszuschließen ist nach Hugo von St. Viktor[2] weder möglich wegen der Gebrechlichkeit des Fleisches noch berechtigt, da seine Gegenstände: reichere Kleider, wohlschmeckende Speisen, schöne Farben, kostbare Steine, Gaben Gottes sind. — Weiter noch als Albert der Große[3], nach dem die begehrenden Affekte gut und schlecht sein können, die zornmütigen aber immer gut sind als Helfer des vernunftgemäßen Strebens, geht Bonaventura[4]; er scheidet das höhere Wollen und die niedern Kräfte der vis concupiscibilis und irascibilis kaum. Demgegenüber hat Thomas von Aquin die klassische Bewertung der goldenen Mitte gegeben. Er verlegt die Affekte (passiones)

[1] Aug., De civitate Dei XIV 9.
[2] Eruditio didascalica VII 13/4; De Sacramentis 1, VI 6.
[3] Summa de creaturis II, q. 66/7.
[4] In II Sent. d. 25, p. 1, a. unicus, q. 6 ad 2.

in das niedere Begehrungsvermögen, da sie wesentlich auf sinnliche Güter gerichtet und mit körperlichen Veränderungen verbunden seien. Was dem Geiste zukommt, sind ähnliche Phänomene, wie Freude, Hoffnung, Liebe usw. In sich ist der Affekt etwas Indifferentes, weder moralisch gut noch schlecht. Insofern er aber von der Vernunft geregelt ist, ist er etwas Gutes. Es ist sogar vollkommener, wenn der Mensch das Gute nicht nur innerlich und geistig will, sondern auch dem sinnlichen Fühlen und Begehren nach. Das kann „per redundantiam" geschehen, indem das höhere Streben auf das niedere übergeht, oder „per electionem", indem es eigens auch das niedere Begehren mit anregt, um besser und williger zu handeln. Geringwertiger sind Affekthandlungen nur dann, wenn sie bloß aus dem Affekt, etwa dem Mitleid, hervorgehen und gar nicht aus vernünftiger Überlegung[1]. Lust, auch sinnliche, ist notwendig, und wenn an ein sittlich wertvolles Objekt geknüpft, sittlich gut. Doch wird sie als bloße Folgeerscheinung nicht eigentlich erstrebt, sondern nur miterstrebt[2]. Gegenstand der höchsten Lust ist die Beschauung Gottes, nicht die Liebe, da jene Gott besitzt, diese sich auf ihn hinbewegt[3].

Mit Thomas ist diese Periode der Gefühlspsychologie im wesentlichen abgeschlossen. In eigenem längeren Abschnitt seiner „Summa" faßt er das Wissen über die Affekte zusammen und hat als erster eine umfangreichere Einteilung in elf Grundaffekte[4]. Franz von Sales[5], der auf ihm aufbaut, aber schon viel mehr psychologisch als rein ethisch sieht, kann man wohl als Vorläufer der bald einsetzenden neuen Periode ansehen. Besonders über Gesetzmäßigkeiten und Zusammenhänge der Affekte hat er manches Wertvolle. Aber selbständig und rein naturwissenschaftlich hat erst Descartes[6] sie behandelt. Er hat ein ganzes Werk über die „Passions" geschrieben. Ihre Bedeutung findet er darin, daß sie die Gedanken in der Seele stärken und fixieren, allerdings nicht nur

[1] S. th. 1, 2, q. 24, a. 1 et 3.
[2] S. th. 1, 2, q. 2, a. 6; q. 34, a. 1; 2, 2, q. 35, a. 4.
[3] S. th. 1, 2, q. 3, a. 4. [4] S. th. 1, 2, qq. 22—48.
[5] Traité de l'amour de Dieu l. I.
[6] Traité des passions p. II, a. 74.

die guten zu ihrem Nutzen, sondern auch die schlechten, und die guten im Übermaß, so daß sie nicht vergessen werden. Wie er sich eingehend, dem Stand der damaligen Medizin entsprechend, mit den körperlichen Ursachen der Affekte befaßt, so auch mit ihren Wirkungen auf den Leib. Die Freude, sagt er z. B., übt eine sehr gute Wirkung auf ihn aus, indem sie in der Brust eine angenehme Wärme erzeugt und im Magen den Stoffwechsel befördert[1]. Nicht weniger ausführlich ist Malebranche[2]. Er geht aber ganz auf die religiöse Bedeutung der Affekte zurück. Da die Seele in den irdischen Dingen kein Genügen findet, wird sie durch das Gefühl selbst auf Gott hingelenkt, der allein vollkommene Lust bringt. Spinoza[3] hat gar die Hälfte des Werkes, das ihn berühmt gemacht hat, der „Ethica", den Affekten gewidmet. Doch ist es weniger seine ethische als seine intellektualistische Auffassung, die ihn zu platonischen und stoischen Übertreibungen führt. Affekte sind verworrene Ideen, die dadurch überwunden werden müssen, daß man sie zu klaren Ideen macht, aus passiones zu actiones. Von ihnen ist der höchste der amor intellectualis Dei. Die gewöhnlichen Affekte sind zwar naturgegeben, aber eine Reihe von ihnen sind an sich schlecht, wie Hoffnung und Furcht, Reue und Demut.

Wenn der Naturalismus des 18. Jahrhunderts eine neue Höherschätzung des Gefühlslebens brachte und gleichzeitig ihm durch Tetens und Mendelssohn eine eigene Seelensphäre neben dem Erkennen und Streben angewiesen wurde, so hat Kant[4], wenngleich er die Dreiteilung annahm, noch einmal mit der Schärfe der Stoiker vom ethischen Standpunkt aus die Affekte abgelehnt. Lustgefühle dürfen durchaus nicht die Sittlichkeit beeinflussen; sie würden die Reinheit der Pflichterfüllung trüben und die Autonomie des Willens verletzen. Willensbestimmung, die den moralischen Gesetzen gemäß ist, aber nur vermittelst eines Gefühls zustande kommt, ist bloße Legalität, keine Moralität. Zwar ist das Streben nach Glückseligkeit erlaubt, aber

---

[1] Traité des passions p. II, a. 91.
[2] Recherche de la vérité t. II, l. IV, c. 2.
[3] Ethica III et IV.
[4] Kritik der praktischen Vernunft; Metaphysik der Sitten 2. Tl., Einleitung.

es darf nie Bedingung der Pflichterfüllung werden. Wenn das Dasein Gottes bewiesen wäre, würden wir allerdings aus Furcht und Hoffnung das Gesetz erfüllen; daß es keine Gottesbeweise gibt, ermöglicht also erst das sittliche Handeln aus Pflicht allein.

Erst das 19. Jahrhundert, das der Psychologie überhaupt die Selbständigkeit brachte, hat wieder an Descartes' naturwissenschaftliche Behandlungsweise der Affekte angeknüpft. Ein besonderes Interesse für das Gefühlsleben dürfte wohl in Deutschland Schleiermacher geweckt haben, da er das wichtigste Gebiet des höheren Seelenlebens, die Religion, ihm zuwies und mit dieser Idee bis heute weiterwirkt. So wurde also die ethische Betrachtungsweise verlassen und die rein psychologische, die wenigstens als Grundlage die wichtigere und aussichtsvollere war, an ihre Stelle gesetzt. Die Einwirkung der Gefühle auf den Körper und seine Tätigkeit, auf die Phantasie, die Aufmerksamkeit, das Denken, das Wollen, auch der Gefühle untereinander wurde getrennt untersucht, abgesehen von den andern Fragen nach ihrer Analyse, Klassifizierung usw.

Die körperlichen Begleiterscheinungen und Wirkungen der Affekte hat der Däne Alfred Lehmann[1] besonders eingehend erforscht. Allerdings sind durchaus nicht eindeutig bestimmte Veränderungen des Pulses, der Atmung, der Blutverteilung mit bestimmten Gefühlszuständen verbunden, aber im ganzen läßt sich doch der Unterschied feststellen, daß Unlust die Herabsetzung, Lust die Konstanz oder Erhöhung der Leistungsfähigkeit eines Nervenzentrums anzeigt. Das stimmt mit der Erfahrung überein, daß das Lusterregende durchweg das Wohl des Organismus fördert, das Unlusterregende es hemmt. Insbesondere betont Lehmann den günstigen Einfluß der Freude auf das körperliche Gedeihen. Durch Erweiterung der Gefäße und lebhafteren Stoffwechsel im Gehirn, durch erhöhte Tätigkeit der Muskeln und Nerven, durch die damit verbundene reichere Blutzufuhr ernährt und erhält sich der Körper besser. Umgekehrt verhält es sich bei Unlust und Trauer. — Ziemlich

[1] Hauptgesetze des menschlichen Gefühlslebens[2], Leipzig 1914.

ausführlich sind von verschiedenen Psychologen, von Darwin angefangen, die Ausdrucksbewegungen der Gefühle, Mimik und Pantomimik, dargestellt worden.

Auch die Wirkung der Gefühle auf die Aufmerksamkeit hat Lehmann untersucht. Die Richtung der Aufmerksamkeit werde von einer ganzen Reihe von Gefühlen bedingt, von denen keines sich ändern könne, ohne diese Richtung irgendwie zu beeinflussen. Das Hauptbeachtungsmotiv sei die lustbetonte bzw. am wenigsten unlustbetonte Vorstellung von dem zu erreichenden Zweck. Am ausführlichsten hat sich aber Heinrich Maier[1] mit dem Einfluß der emotionalen Zustände auf die Erkenntnisvorgänge befaßt, mit den emotionalen Phantasievorstellungen und dem emotionalen Denken. Er stellt folgende Resultate auf: Der emotionale Faktor ist bei aller Phantasietätigkeit im Spiel. An ihrem Anfang steht eine Begehrungstendenz, die den Vorstellungsprozeß beherrscht, wachgerufen von vorhergehenden Erlebnissen und zu tiefst begründet in der gesamten Willenslage. Aus dieser Tendenz entwickelt sich ein Gefühl, das sich im Verlauf des Vorstellungsprozesses entfaltet und dabei in die Reproduktionsreihe beeinflussend eingreift. Es hebt aus den zufälligen Zusammenhängen vorhandener Vorstellungselemente die ihm zusagenden heraus, löst von ihnen die Wirklichkeitszeichen, d. h. ihr Gegebensein in der Gegenwart oder Vergangenheit, reguliert die durch sie ausgelösten Reproduktionen und Verschmelzungsakte, und gestaltet aus dem so gebildeten Material Objektvorstellungen von Dingen, ihren Eigenschaften und Tätigkeiten, von Vorgängen und Zuständen, von Beziehungen zu den Dingen usw. Der Unterschied zwischen den kognitiven und den rein emotionalen Phantasievorstellungen liegt in ihrem Zweck. Bei ersteren liegt ein Erkenntnisinteresse vor, bei letzteren, die sich aus Gefühlen, Affekten, Stimmungen entwickeln, ist das Ziel die Herbeiführung einer Bewußtseinserregung, eines bestimmten Organzustandes des Ich. Dabei ist zwar auch ein Objekt vorgestellt, aber ohne eigentlichen Erkenntniszweck. Die bloße Vorstellung und der begleitende Gemütszustand sind das End-

[1] Psychologie des emotionalen Denkens, Tübingen 1908.

ergebnis, das allein gesucht wird. — In ähnlicher Weise unterscheidet sich kognitives und emotionales Denken zuerst durch die Triebkraft, die dem Denken das notwendige Vorstellungsmaterial liefert und dessen Formung beeinflußt, dann auch durch das Ziel. Die Denkfunktionen selbst sind jedoch ganz ähnlich. Bei beiden finden sich die Merkmale des Logischen: das Bewußtsein der Denknotwendigkeit und der Anspruch auf Allgemeingültigkeit. Der Denkinhalt wird auch bei beiden objektiviert, beim emotionalen Denken aber nicht in die reale, sondern in eine Schein- oder Phantasiewirklichkeit. — Die Arbeiten Lehmanns und Maiers sind wertvolle Anfänge, aber sie bedürfen noch der exakteren Nachprüfung und Ergänzung. Einiges ist auch schwer annehmbar. So wenn Lehmann der Lust als Beachtungsmotiv so große Bedeutung beimißt. Maier gerät dadurch in Schwierigkeit, daß er das emotionale Denken seinen Inhalt schlechthin in eine Scheinwirklichkeit verlegen läßt. Er hätte besser von der Art, der das wirklich zukommt, eine andere geschieden, die bloß den Ablauf des Denkens hemmend oder fördernd beeinflußt.

Schließlich hat man die Bedeutung des Gefühls für das Wollen mit rein psychologischen Methoden erforscht und ist so von selbst wieder auf das Ausgangsproblem zurückgekommen, wie Fühlen auf Sittlichkeit und Religiosität einwirke. Vor allem konnte, auch experimentell, festgestellt werden, daß durchaus nicht die Lust das einzige Motiv des Wollens und Handelns sei, daß vielmehr als solches der Wert, auch abgesehen von der etwa mitgegebenen Lust, überwiege. Daß beim religiösen Erleben das Gefühl eine bedeutend geringere Rolle spielt, als man gewöhnlich annimmt, hat Girgensohn[1] durch zahlreiche Experimente gefunden. Der Grund des Irrtums war hauptsächlich der, daß mit dem Wort Gefühl sehr viel bezeichnet wird, was diesen Namen gar nicht verdient. Dazu gehören vor allem die verschiedensten Organempfindungen, innere Wahrnehmungen von Ichzuständen und -funktionen, Gedanken, denen die volle Bewußtheit und Deutlichkeit fehlt, gelegentlich selbst Strebeakte. Aber auch soweit wirklich Gefühle vorhanden sind,

[1] Der seelische Aufbau des religiösen Erlebens. Leipzig 1921.

spielen sie nur eine untergeordnete Rolle gegenüber dem Erkennen, der aktiven Stellungnahme und dem anschließenden Wollen.

Welcher Wert den Affekten für die Charakterbildung zukommt, hat neuerdings der Engländer Alexander F. Shand[1] ausführlich auf naturwissenschaftlicher Grundlage dargestellt. Er beachtet bei ihnen weniger das Gefühlsmoment, das mehr oder minder stark sein kann, als den in ihnen enthaltenen Trieb. Dadurch sind sie zusammen mit den Instinkten und den bewußten Neigungen Triebkräfte des Charakters, die an seinem Aufbau wesentlichen Anteil haben. Jede einzelne von ihnen hat die Tendenz, die andern Funktionen sich unterzuordnen, so ein Organisationszentrum zu werden und zu herrschen. Allen Trieben, auch den in den Affekten eingeschlossenen, ist gemeinsam, daß sie vier Hauptaffekte in ihren Dienst nehmen: Freude und Schmerz, Furcht und Zorn, je nachdem ihre Tendenz erfüllt wird oder nicht, bloß gehemmt ist oder als unerfüllbar vorausgesehen wird. Es kommt alles darauf an, daß die Affekte nicht selbständig organisieren, sondern im Dienst der höheren Neigungen. Sonst kann es geschehen, daß sie alle seelischen Funktionen und damit den ganzen Menschen unterjochen. Im Dienst der Neigungen dagegen helfen sie deren Ziele zu erreichen durch ihre angeborenen und erworbenen Wirkungsweisen. Wichtiger als diese mehr allgemeinen und ziemlich bekannten Gesetzmäßigkeiten der Affekte sind ihre spezifischen Tendenzen und deren zahlreiche Auswirkungen, angeborene sowohl als erworbene, die Shand an einem reichen, zumal auch tierpsychologischen Material beschreibt. Besonders eingehend schildert er die vier Hauptaffekte des Schmerzes und der Freude, der Furcht und des Zorns und findet eine fast ungeahnte Zahl ihrer Äußerungen, Tendenzen, Wirkungen aufeinander und auf das Ganze des Charakters. Die Furcht will eine Gefahr, ein drohendes Übel überwinden, aber kampflos. Damit ist ihr Nutzen angedeutet: sie setzt da ein, wo der Mensch, das Tier schwächer ist als jenes Übel. Das gleiche Ziel will der Zorn erreichen, aber durch Kampf. Er bringt einen

[1] The foundations of Character, London 1920.

plötzlichen Energiezuwachs, hilft so gegen die Furcht und überwindet materielle und geistige Gegner, fremde Angriffe und eigene Schwäche und Feigheit, wirkt Großes im Dienst idealer und altruistischer Liebe. Indem der Zorn den Mut, die Furcht die Klugheit erzeugen hilft, ergänzen sich beide in glücklicher Weise. Die Freude hat nach Shand die konservative Tendenz, die Beziehung zu ihrem Gegenstand festzuhalten und zugleich die expansive, sie auf alles auszudehnen, was mit ihm in Verbindung steht. Der Schmerz ergänzt die erste Tendenz der Freude durch die eigene, das verlorene Gut wiederzugewinnen, die zweite durch seine Konzentration auf den Gegenstand selbst. So machen erst beide zusammen die Gesinnung der Liebe vollkommen, weit zugleich und tief. Ähnlich schildert Shand die Wirkungen der andern Primär- und Sekundäraffekte.

Weniger Gewicht haben die genannten Psychologen auf die Tatsache gelegt, daß nicht allen Affekten die gleiche Bedeutung zukommt und daß daher nicht alle eine gleichstarke Herrschafts- und Organisationstendenz besitzen. Hier haben einige neuere psychotherapeutische Schulen eingesetzt, zumal die Psychoanalyse. Aber diese hat aus dem an sich guten Bestreben, das Seelenleben möglichst einheitlich zu erklären, bedeutend übertrieben. Sigmund Freud[1], ihr Urheber, hat die Entdeckung gemacht, daß bei Nervenkranken und Psychopathen manche Symptome, die dem Anschein nach nicht das geringste mit Sexualität zu tun haben, doch auf sie zurückgehen. Ähnliches glaubt er auch bei Normalen gefunden zu haben, und man wird sich nicht wundern, daß ein für die Erhaltung der Art so wichtiger Trieb und Affekt auch unbeachtet eine ziemliche Rolle spielt. Wenn Freud ihn aber in den Mittelpunkt des psychischen Lebens stellt, die andern Triebe aus ihm durch Objektveränderung entstehen läßt und nur noch neuerdings einen in sich unmöglichen Todestrieb daneben annimmt — man darf dabei allerdings nicht übersehen, daß er einmal diese Pansexualität leugnet, an andern Stellen sie aber ebenso ausdrücklich lehrt —, so ist das nicht nur weltanschaulich als Materialismus zu verurteilen, es ist auch psychologisch

[1] Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse[2], Wien 1922.

abzulehnen. Denn eine solche Verallgemeinerung ist bisher gänzlich unbewiesen, da sie nur mit Hilfe von willkürlicher Symbolauffassung und durch Verwandlung gelegentlicher Abhängigkeit in prinzipielle gelingt. Den Tatsachen bedeutend näher kommt die Theorie der Individualpsychologie von Alfred Adler[1]. Sie schreibt neben dem Gemeinschaftsgefühl dem positiven und negativen Selbstgefühl (Geltungsstreben und Minderwertigkeitsgefühl) die Leitung des ganzen Seelenlebens zu. Doch sei das nicht eine naturgegebene Organisation, sondern eine solche, die sich auf krankhafter Grundlage herausbildet. Trotzdem verlieren auch hier die andern Triebe zu sehr ihre Selbständigkeit, und ebenso die physiologischen Krankheitserreger neben den psychischen.

Diesen Verallgemeinerungen gegenüber ist mit Shand die neuere Kinder- und Tierpsychologie sowie die phänomenologische Analyse bemüht, in vorsichtiger Kleinarbeit das Werden und Wirken der einzelnen Affekte zu untersuchen.

Faßt man die Ergebnisse des historischen Überblicks kurz zusammen, so wird man für die Epoche bis zur Neuzeit sagen können, daß Thomas von Aquin im ganzen die richtige Auswahl und Synthese der früheren Ansichten in seiner Bewertung der Gefühle geboten hat. Die Neuzeit hat die Gefühlspsychologie von der Ethik losgelöst und ist so zu einer Reihe wertvoller Resultate gekommen, die ihre Bedeutung für die körperlichen Funktionen und Bewegungen, für Aufmerksamkeit, Phantasie, Denken und Wollen zeigen. Gegenüber den allgemeinen Sätzen, mit denen man meist die Bedeutung der Gefühle charakterisiert, sind sorgfältige Einzelanalysen notwendig und haben die meiste Aussicht, die Lücken der bisherigen Untersuchungen auszufüllen. Nur für die Abhängigkeit der körperlichen Veränderungen von den Gefühlen hat es den Anschein, als seien genauere Gesetzmäßigkeiten nicht mehr zu erwarten, da die Phänomene bei Lust und Unlust zum großen Teil gleich sind.

Endlich muß dem Gefühlsproblem noch eine Ergänzung bringen die differentielle Psychologie, die ihre Bedeutung für verschie-

[1] Über den nervösen Charakter, München 1922.

dene Menschenklassen erforscht: für Kinder und Jugendliche, für die seelischen Typen, die die Strukturpsychologie aufgestellt hat, für die Bildung des Übermenschen, des Genies, und für die Entartung des Psychopathen. Für die Jugendpsychologie liegen schon einige wertvolle Arbeiten vor, deren Erwähnung jedoch über die Grenzen hinausginge, die unsere allgemeine Fragestellung ziehen muß[1].

## II.

Noch weniger geklärt als die Frage nach der Bedeutung des Gefühls ist die nach ihrem Ursprung. Nimmt man dieses Wort allerdings in seinem weitesten Sinn, so bedarf es gar keiner Lösung. Külpe hat mit Recht als eines der Merkmale der Gefühle ihre Universalität bezeichnet, daß sie also von allen andern psychischen Funktionen geweckt werden können. Doch das sind nur Anlässe und Gegenstände, nicht aber die Wurzel der Gefühle und Affekte. Welches diese sei, das ist eine Fragestellung, die die Philosophie bis in die neueste Zeit hinein nicht als tieferes Problem fühlte. Aus der Einordnung der Gefühle nicht in das Erkennen, sondern in das Streben und ihrer Behandlung zusammen mit den Trieben kann man herauslesen, daß man in diesem Seelenteil auch ihren Ursprung suchte. Aber an eine eigentliche Begründung oder gar ins einzelne gehende Erforschung ging man nicht. Auch rein körperliche Zustände wurden gelegentlich, so schon von Plato, später von den Medizinern dafür verantwortlich gemacht. Descartes hat noch solche Untersuchungen, die wohl eine Mitursache, aber nicht die eigentliche Ursache der Affekte treffen. Nach der andern Seite gingen, wie gezeigt wurde, die Stoiker zu weit, wenn sie im höheren Seelenteil die Hauptursache der Affekte suchten. Nur für Lust und Unlust geben schon Plato und Aristoteles eine Unterscheidung bezüglich des Ursprungs, nämlich solche, die in Begehrungen, Trieben wurzeln, und andere, die einfach naturgemäßer Tätigkeit, wie dem Denken, folgen.

[1] K. Bühler, Die geistige Entwicklung des Kindes[4], Jena 1924. Ch. Bühler, Das Seelenleben des Jugendlichen[3], Jena 1925. E. Spranger, Psychologie des Jugendalters[8], Leipzig 1927. E. Köhler, Die Persönlichkeit des dreijährigen Kindes, Leipzig 1926.

Auch hier faßt Thomas von Aquin[1] das Wissen der Vorzeit zusammen, wenn er seine Affektenskala aufstellt. Nicht das Begehren, sondern das Wohlgefallen, d. h. jede sinnliche oder geistige Lust steht am Anfang, und daraus folgt erst Verlangen oder Abscheu. Dagegen die übrigen Affekte wurzeln im Verlangen: Freude und Trauer, wenn es erfüllt oder nicht erfüllt ist, Hoffnung, Verzagtheit, Mut, Furcht und Zorn, wenn es gehemmt ist. Für die Tiere bezeichnet er dieses Begehren auch schon mit dem uns geläufigen Namen Instinkt (naturali quodam instinctu), sieht darin aber mehr eine eigentümliche Fähigkeit, eine nicht mit den äußern Sinnen wahrnehmbare Nützlichkeit oder Schädlichkeit festzustellen (vis aestimativa), so wenn das Schaf den Wolf flieht oder der Vogel Halme zum Nestbau sammelt, woraufhin der Trieb einsetzt. Beim Menschen dagegen geht immer eine bewußte Erkenntnis des Nützlichen und Schädlichen voraus (vis cogitativa oder ratio particularis)[2]. Für den gewöhnlichen Affekt des Erwachsenen ist das richtig, nicht aber für den anormalen, den außergewöhnlich heftigen, den des Kindes.

Erst die Entwicklungslehre hat die Hindernisse hinweggeräumt, die den Gedanken stark zurückdrängten, menschliches und tierisches Affekt- und Triebleben sei in vielem gleich oder ähnlich, und so ging man naturgemäß erst jetzt an eine systematische Untersuchung dieser Beziehungen. Hier hat in Frankreich Théodule Ribot[3] bahnbrechend gewirkt. „A la racine des émotions primitives il y a une tendance, un instinct", sagt er in der Einleitung seiner „Psychologie des sentiments". Psychische Triebe oder Instinkte sind: 1. der Selbsterhaltungstrieb in seiner defensiven Form mit dem Affekt der Furcht und der krankhaften Phobie; 2. derselbe in seiner offensiven Form als Zerstörungsimpuls mit dem Zornaffekt; 3. die sympathische Tendenz mit dem Zärtlichkeitsaffekt; 4. der Spieltrieb; 5. die Neugier; 6. die egoistischen Triebe mit dem Affekt des Stolzes; 7. der Geschlechtstrieb mit dem Geschlechtsaffekt. — Für die

[1] S. th. 1, 2, q. 23, a. 3 et 4.

[2] S. th. 1, q. 78, a. 4.

[3] La psychologie des sentiments[5], Paris 1905; Essai sur les passions[2], Paris 1907.

Entwicklung der Affekte setzt Ribot zunächst ein unbewußtes Vorstadium an, wo die rein chemischen Tendenzen der Attraktion und Repulsion wirksam sind, und ein bewußtes, wo der Selbsterhaltungstrieb tätig ist, von Lust und Unlust begleitet. Aus ihm entstehen die primitiven Affekte durch Zerlegung. Sie sind, wie Ribot schon gut beobachtet hat, in der Tier- und Kinderpsychologie aufzusuchen. Aus ihnen hinwiederum wachsen die sekundären oder komplexen Affekte hervor, teils durch Entwicklung: das ästhetische Gefühl aus dem Spieltrieb, teils durch Hemmung: Haß aus Zorn und der hemmenden Vorstellung strafender Gerechtigkeit, teils durch Komposition: Eifersucht aus Freude, Schmerz und Zorn oder Haß. So hat Ribot auf einigen wenigen Beobachtungen und Analysen ein ganzes Seelengebäude aufgerichtet. Daher hat es der Kritik nicht standhalten können und es ist auch wegen seiner materialistischen Tendenz abzulehnen. Man findet bei ihm schon etwas von den Ideengängen Freuds, wenn er meint, nicht nur platonische, sondern auch mystische Liebe sei aus sexueller Liebe mit allmählicher Unterdrückung der physiologischen Momente entstanden. Aber sein wertvoller Grundgedanke hat weitergewirkt. Der schon früher erwähnte H. Maier, dem der Wille zum Leben, das Streben nach Selbstbehauptung, die Grundform des psychischen Geschehens ist, sagt: „Auch die wechselnden Stimmungen und Gemütslagen sind durch eine bestimmte Tendenz beherrscht. In den Gefühlen vollzieht sich eine Art von unmittelbarer Wertung unserer Erlebnisse. Es spricht sich in ihnen die Bedeutung aus, welche die Erlebnisse für unser Wohl haben, die Förderung oder Hemmung, die dieses Wohl in den Erlebnissen erfährt. Sie sind lediglich Zustände, in denen die Befriedigung oder Nichtbefriedigung von Trieben zum Ausdruck kommt. Aber unsere Gefühle hängen untereinander aufs engste zusammen, und auch dieser Zusammenhang ist die Folge der Konstanz und Einheitlichkeit des Begehrens, auf welches das Fühlen bezogen ist. . . . Die Gefühle sind nur Begleit- oder Folgeerscheinungen von Begehrungen.“ [1] Daher gibt es auch so viele Klassen von Gefühlen als Triebe.

[1] A. a. O. 202.

Unabhängig von Maiers psychologischen Analysen und seinem Ergebnis, dem man zustimmen kann, wenn man unter Trieben sowohl die körperlich-sinnlichen Strebungen als die geistigen Neigungen begreift, hat der amerikanische Hochschullehrer William McDougall[1] das von Ribot angeschnittene Problem mit einer streng naturwissenschaftlichen Methodik gefördert. Er geht davon aus, daß ein Zusammenhang zwischen den Instinkten und den Primäraffekten besteht, und zwar ein so enger, daß der Affekt ein konstitutives Element des Instinkts ist. Denn diesen definiert er als eine ererbte oder angeborene psycho-physische Disposition, die das Subjekt bestimmt, gewisse Objekte wahrzunehmen und zu beachten, dabei eine gewisse emotionale Regung zu spüren und in bestimmter Weise zu handeln oder wenigstens zu diesem Handeln sich angetrieben zu fühlen. Während die Erkenntnisbeziehung und das motorische Element zumal beim Menschen der Veränderung unterliegt, ist der zentrale Teil, der Affekt, konstant. Ob er primär ist, erkennt man daran, daß die höheren Tiere ihn besitzen, andernfalls ist er zusammengesetzt oder sekundär. Ferner weisen pathologische Fälle, wo der betreffende Affekt gesondert überstark vorkommt, auf den triebhaften Ursprung hin. So gewinnt McDougall sieben Primäraffekte und die dazu gehörigen Instinkte: Flucht und Furcht, Abstoßungstrieb und Widerwille, Neugier und Verwunderung, Kampftrieb und Zorn, Selbstbehauptungs- und Selbsterniedrigungstrieb mit positivem und negativem Selbstgefühl, Elterninstinkt und Elternliebe. Dadurch, daß sich diese Instinkte und Affekte mit bestimmten Objekten immer wieder verbinden, entstehen höhere psychische Dispositionen, die Bereitschaft zu den verschiedensten Affekten haben. Es sind die Gesinnungen der Liebe und des Hasses, die sich nach den Objekten unterscheiden und die wohl zu sondern sind von den eingeordneten gleichnamigen Affekten. Neben den Hauptinstinkten gibt es noch andere, denen die entwickelten Affekte fehlen, vor allem: Nahrungs-, Geschlechts-, Herden-, Sammel-, Schaffenstrieb, sowie angeborene Tendenzen, die nur eine Seite des Seelenlebens anregen: Suggestibilität die Er-

[1] An Introduction to Social Psychology, London 1908 (17. Aufl. 1922).

kenntnis, Nachahmungstendenz das Streben und, was besonders hierher gehört, die Sympathie das Gefühl. Dabei ist Sympathie zu verstehen als das bloße Mitfühlen, das sich schon bei den Herdentieren findet: wenn eines erschrickt oder zürnt, erschrecken oder zürnen auch die andern. — Lust und Unlust sind keine Affekte, sondern Begleitmomente der Instinkte, entsprechend dem Erfolg oder Mißerfolg ihres Strebens. Sie sind auch Begleiterscheinung jeder Empfindung und jeden Affekts; des Affekts in der Weise, daß schwache Affekte lustbetont, starke unlustbetont sind, vielleicht mit Ausnahme der Elternliebe und des positiven Selbstgefühls. Aus Instinkten, Trieben und angeborenen Tendenzen kann man, nach Mc Dougall, auch das höhere Seelenleben restlos erklären, ohne eigene höhere Triebe annehmen zu müssen. Die höheren Gefühle entstehen, ebenso wie die übrigen nicht primären Affekte, durch Zusammensetzung aus zwei, drei und mehr primären. Mc Dougall gibt einige Proben davon: Bewunderung ist Verwunderung und negatives Selbstgefühl; kommt Furcht hinzu, so entsteht der Schauder, wenn noch Dankbarkeit, die selbst wieder aus Liebe und negativem Selbstgefühl zusammenwächst, so Ehrfurcht, das spezifisch religiöse Gefühl. Auch die Sittlichkeit hat in Instinkten, denen der Selbstbehauptung und Selbsterniedrigung, ihre letzte Wurzel, und so wird schließlich selbst die höchstentwickelte geistige Tätigkeit nur Mittel zur Instinktbefriedigung. Es braucht kaum erwähnt zu werden, daß ein solcher Materialismus abzulehnen ist. Gerade dadurch unterscheidet sich vielmehr der Mensch vom Tier, daß er nicht von blinden Trieben, sondern von Werten in seinem Handeln bestimmt wird. Aber darin hat Mc Dougall Ribot weit überholt, daß er sich auf eine ganze Reihe exakter Einzelbeobachtungen am Menschen und am Tier stützt. Man kann daher sagen, daß der Zusammenhang wenigstens einiger Affekte mit einigen und zwar bestimmten Instinkten gesichert und daß ihr Ursprung ein rein animalischer ist, besonders der von Furcht und Zorn, Selbstgefühl und elterlichem Affekt.

Was Mc Dougall bei seinem allzu kühnen Aufbau des ganzen sozialen Lebens und aller seiner Äußerungen aus den tierischen Trieben mangelt, hat der schon erwähnte Alexander Shand

zum großen Teil ergänzt. Er untersucht einzelne Primäraffekte systematisch an einem weitschichtigen Material und kommt so von selbst zu viel genaueren Begriffsbestimmungen. Er findet, daß sie wenigstens in gewisser Weise von den Instinkten zu scheiden sind, da es auch Instinkte ohne Affekte gibt, und wo sie zusammen sind, dies häufig nur einem besondern Umstand, wie einer Hemmung des Instinkts, zuzuschreiben ist: nur der gehemmte Fluchttrieb erzeugt den Furchtaffekt. Darum stellt Shand die den Affekten selbst innewohnenden angeborenen Impulse den einfachen Instinkten gegenüber (Trieb zum Nestbau und vielen andern Handlungen). Vor allem aber betont er die Bewegungsfähigkeit der Affekte. Sie können einander in Dienst nehmen, wie wir schon sahen, vor allem aber in den Dienst der höheren inhaltsbestimmten Triebe, der Neigungen, treten. Damit hat er den Materialismus überwunden. Es kommt, wie er mit Recht sagt, nur darauf an, ob die höheren oder die niederen Systeme die Organisation in die Hand bekommen. Doch weist auch er darauf hin, daß eine der höchsten Neigungen, die altruistische Liebe, im Tierreich ihr Vorbild hat und schon deswegen fälschlich als verfeinerte Selbstliebe angesehen wird.

Um unsere Frage nach dem Ursprung der Affekte restlos zu beantworten, müßte die Zahl der mit angeborenen Trieben verbundenen Affekte noch genauer festgestellt, das Vorhandensein bloß menschlicher Primäraffekte und das Entstehen der sekundären und komplexen Affekte untersucht werden. Schon Ribot und Mc Dougall zählen nicht die gleichen Primäraffekte auf, und Shand weicht wieder von ihnen ab, wenn er Furcht und Zorn, Schmerz und Freude, Widerwille und Verwunderung als solche nennt. Die Möglichkeit rein menschlicher Primäraffekte ziehen diese Psychologen gar nicht in Betracht. Über die sekundären Affekte gibt Mc Dougall einige gute Beobachtungen, von denen die eine oder andere erwähnt wurde; aber es fragt sich, ob der Komplexaffekt wirklich bloß eine Summation seiner Elemente ist. Shand macht gute Angaben über das Entstehen verschiedener Sekundäraffekte. Ein solcher ist das Verlangen. Er kann aus jedem Trieb herauswachsen, fügt ihm aber bewußte Zielsetzung hinzu und die Bedingung eines Verzugs, der beim Benutzen der ebenfalls bewußt gewählten Mittel

einsetzt. Aus dem Verlangen heraus können sich sechs neue Sekundäraffekte bilden, die durch die verschiedene Aussicht, das Ziel zu erreichen, bestimmt werden: Hoffnung, Verzagtheit, Verzweiflung, Zuversicht, Enttäuschung, Besorgnis. Sie alle unterscheiden sich wesentlich voneinander als Affekt und als Tendenz, und haben doch als gemeinsames Element das Verlangen in sich. Auf diesem Wege mögen sich mit der Zeit alle Affekte genetisch erklären und zugleich klassifizieren lassen.

Hat sich so ergeben, daß die Primäraffekte in animalischen Trieben, die bei Mensch und Tier wesentlich gleich sind, ihren Ursprung haben, und daß wenigstens ein Teil der Sekundäraffekte auf ihnen aufbaut, so sind damit doch ihre Ursachen noch nicht vollständig aufgezählt. Was die Alten oft einseitig betonten, das Körperliche, Physiologische, hat wenigstens einen gewissen Einfluß auf sie. Das beweisen schon die inhaltlosen Affekte krankhafter Zustände, der Euphorie, der Affektlosigkeit, der Manie, der Melancholie, die zum großen Teil einfach körperlich bedingt sind. Auch die endokrinen Drüsen haben neben den organischen psychische Wirkungen, wie es scheint, nicht zuletzt auf das Gefühlsleben.

Aber auch die Abhängigkeit der Affekte vom geistigen Erkennen und Wollen kann nicht mehr übersehen werden. Ist dieses nicht die physische Ursache, so kann und soll es doch ihre Leiterin werden, wenn nicht eine „despotische", so doch eine „politische" Herrschaft über sie ausüben und dadurch zur Mitursache ihrer Erregung und Beruhigung werden. — Inwieweit auch Lust oder Unlust im Begehren wurzeln, wird sich bei der Begriffsbestimmung im folgenden Teil mitergeben.

## III.

Wenn im Vorigen nur von Lust oder Unlust und von Affekten als Gefühlen die Rede war, so genügt diese einfache Annahme nicht mehr, wo wir daran gehen, zu untersuchen, was Gefühle sind. Es muß erst festgestellt werden, ob sie richtig ist. Dagegen scheint zu sprechen, daß im gewöhnlichen Leben noch viel anderes als Gefühl bezeichnet wird, vor allem der Tast-

sinn und seine Empfindungen. Girgensohn[1] hat in seinen Experimenten wohl alle die Phänomene zusammengestellt, die so genannt werden, indem er seinen Versuchspersonen anbefahl, sich nicht an psychologische Termini zu binden, sondern ganz dem Sprachgebrauch des Alltags zu folgen. So ergaben sich sechs oder sieben als Gefühl bezeichnete Vorgänge: 1. Innere Selbstwahrnehmung. Man hat das Gefühl, daß ein Gedanke aufsteige, daß man klar und scharf erkenne, daß eine Erinnerung sehr blaß sei, man hat das Gefühl, nicht zu wollen, und man fühlt einen innern Antrieb. Hier bedeutet Gefühl offensichtlich eine unbestimmte Erkenntnis, die vielleicht im einen oder andern Fall von etwas Lust oder Unlust begleitet ist. 2. Körperempfindungen von Haut, Muskeln, besonders den innern Organen, Empfindungen der Temperatur, der Bewegung, des Gleichgewichts, des Schwindels u. ä. Hier ist der Grund zum Teil die Unbestimmtheit der Lokalisation, zum Teil die Verbindung mit Lust oder Unlust, die meist vorhanden ist. 3. Wollen und Streben. Diese erhalten den Namen Gefühl wohl nur von begleitenden motorischen Empfindungen oder von mitwirkender Lust — Unlust. 4. Denkvorgänge. Sie werden überaus häufig als Gefühle bezeichnet, sobald sie nämlich mit Gefühlsmomenten, Einfühlungserlebnissen, Phantasievorstellungen verbunden sind, als Gedanken jedoch fast nur dann, wenn sie einen außerordentlich hohen Deutlichkeits- und Bewußtheitsgrad besitzen. 5. Passive Zustände der Lust oder Unlust und Affekte. Sie bedürfen keiner Rechtfertigung ihres Namens. 6. Gefühle der Zustimmung oder Ablehnung, die weder rein gedankliches Verhalten, noch Lust oder Unlust sind, noch eine Synthese aus beiden. Hierbei spielen wirkliche Gefühle, besonders Einfühlungs- und Nachfühlungsprozesse, stark mit, machen gelegentlich den Kern des Erlebnisses aus; ob es außerdem ein Moment darin gibt, das sich sowohl von Gefühlen wie von Strebeakten unterscheidet, steht noch nicht genügend fest[2]. Jedenfalls wird man es vorläufig ebenso ausschalten können wie die unbestimmten Gedanken und Empfindungen. So bleiben tatsächlich nur Lust — Unlust-

[1] A. a. O. 150—342.
[2] Vgl. W. Gruehn, Das Werterlebnis, Leipzig 1924.

zustände und Affekte als Gegenstand der Untersuchung des Wesens der Gefühle.

Da bis zur Neuzeit die psychologische Seite vor der ethischen so stark zurücktrat, verlohnt es sich nicht, die verstreuten Bemerkungen über das Wesen der Gefühle in geschichtlicher Reihenfolge zu behandeln wie die zwei vorhergehenden Fragen[1]. Es genügt vielmehr, sie gelegentlich einzufügen. Erst die Trennung des Gefühls vom Denken und Wollen durch Tetens und Mendelssohn hat das Problem akut werden lassen, ob Gefühle wirklich etwas Eigenes seien und was. Wie so oft hat auch hier der Irrtum die Wahrheit fördern müssen. Die intellektualistische Auffassung Herbarts, Gefühle seien die Spannungen sich hemmender Vorstellungen und deren Lösung, hat wenig Anhänger gefunden und bedarf nicht der Widerlegung. Beachtenswerter ist die von James Mill und Bain, dann von Ziehen vertretene Theorie, Gefühle seien bloße Eigenschaften von Empfindungen. Es ist aber weder möglich, daß eine Eigenschaft eine von der des Subjekts verschiedene Intensität hat, noch daß das Subjekt ohne seine Eigenschaft bestehen kann, wie es bei Empfindungen und Gefühlen der Fall ist. Das gleiche gilt von dem neuerdings gemachten Versuch, das Gefühl als Eigenschaft des gesamten Bewußtseinsablaufs zu charakterisieren[2]; hiergegen spricht noch, daß eine gemeinsame Eigenschaft verschiedener Funktionen, mögen sie noch so eng verknüpft sein, unmöglich ist. Auch die Auflösung der Affekte in Organgefühle durch James und Lange ist unmöglich, so wichtig auch die Organempfindungen dafür sind. Denn gerade bei deren krankhaftem Mangel zeigen sich noch Affekte, und bei ihrem Vorhandensein fehlt eine gesetzmäßige Abhängigkeit. Stumpf[3] hat diese Ansicht widerlegt, aber selbst die niedern Gefühle als eigene Empfindungsklasse bezeichnet. Doch mußte gerade das von ihm selbst hauptsächlich gewählte Beispiel des Schmerzes gegen ihn zeugen, nachdem man gefunden hat, daß sich Schmerzempfindung und Schmerzgefühl scheiden lassen. Dazu kommt,

[1] Siehe Eisler, Wörterbuch der philosophischen Begriffe.
[2] G. Stieler, Die Emotionen, ArchGsmtPsych 50 (1925) 343—390.
[3] Über den Begriff der Gemütsbewegung, ZPsych 21 (1899) 47—99.

daß, während die Sinne ihr spezifisches Organ haben, den Gefühlen ein solches fehlt oder wenigstens bisher nicht nachgewiesen werden konnte.

Vervollständigt wird diese Sonderung der Gefühle von andern Funktionen durch Aufzeigen ihrer positiven Merkmale. Auf eines davon weist die Benennung jener Funktionen als Gefühle hin, die es tatsächlich nicht sind, sondern Gedanken oder Empfindungen: eine gewisse Unbestimmtheit des Inhalts. Ein ähnliches Merkmal: ein Zurücktreten oder gar ein Fehlen des Objekts haben auch die eigentlichen Gefühle, wenngleich es in normalen Fällen fast nie vollständig mangelt. Das Lebensgefühl kann man wohl als inhaltlos betrachten, d. h. jene dauernde Zufriedenheit oder Unzufriedenheit, die man gewöhnlich nur beim Umschlagen ins Gegenteil bemerkt, während die zu Grunde liegenden körperlichen und seelischen Momente überhaupt nicht wahrgenommen werden. Stark zurück tritt das Objekt auch in den zeitweilig auftretenden Stimmungen, bei denen es sogar oft erst nachträglich konstruiert wird. Vielleicht noch mehr in der Sehnsuchtsstimmung der Pubertätszeit, wo man verlangt, und weiß nicht was, und in der Euphorie der Lungenkranken. Am häufigsten treten die Hauptaffekte: Freude und Schmerz, Furcht und Zorn, in krankhaften Zuständen inhaltlos und grundlos auf. Für gewöhnlich aber steht das Inhaltliche im Vordergrund, und zwar um so mehr, je höher die Erkenntnis ist, an die das Gefühl anknüpft. Bei den niedern Empfindungen des Geruchs-, Geschmacks-, und Tastsinnes noch am wenigsten, bei den Affekten, die an Gehör- und Gesichtssinn sich anschließen, stärker, am meisten bei denen, die mit gedanklichen Prozessen verbunden sind: ästhetische, logische, religiöse Gefühle, auch dann, wenn sie das Ich tiefer ergreifen als jene. Trotzdem ist es in keinem Fall das Objektive, was das Gefühl ausmacht, sondern immer das Subjektive. Dazu kommt aber noch als zweites Merkmal die Passivität, und die ist es, die das Fühlen vom Streben unterscheidet. Auch dieses Element ist schon in den fälschlich als Gefühl ausgegebenen Erlebnissen vorhanden. Bei der Selbstwahrnehmung, beim undeutlichen Gedanken hat man das Bewußtsein einer gewissen Passivität oder wenigstens

eines Mangels an der rechten seelischen Aktivität. Bei Lust und Unlust ist es ebenso. Man spricht zwar von aktiven Gefühlen im Gegensatz zu passiven. Doch sind auch die aktiven im Grund nicht weniger als die übrigen passive Zustände, insofern sie nicht den in ihnen enthaltenen Impuls besagen. — Es scheint aber nicht nur Subjektivität das Gefühl vom Erkennen, Passivität und Streben zu unterscheiden, sondern auch umgekehrt: die aus den Tiefen der Seele aufsteigende schöpferische Idee ist immer noch aktiver als das sie begleitende Hochgefühl; das Streben ist ohne Objekt nicht denkbar.

Diese beiden Eigenschaften zusammen dürften es wohl sein, die von den meisten Psychologen mit bloß einem Namen als Wesensmerkmal des Gefühls bezeichnet werden, als Subjektivität von Külpe, Pfänder, Bühler, als Ichhaftigkeit von Lipps, als Zuständlichkeit von Messer, gegenüber der Gegenständlichkeit des Erkennens und der Ursächlichkeit des Strebens. Zwar will Külpe[1] die Subjektivität nicht als Wesensmerkmal gelten lassen. Er wendet ein, sie sei auch beim Erkennen und Streben vorhanden. Dagegen muß man doch sagen, daß die Objektbezogenheit und die Ichbezogenheit in beiden Fällen ganz verschieden ist. Das Objekt wird beim Gefühl mehr als äußere Ursache denn als Komponente des Erlebnisses empfunden, auch im Vergleich zum Streben, und die Ichbezogenheit überwiegt bei ihm so, daß unser subjektives Zeitalter erst im Gefühl das wahre Erleben, den vollkommenen psychischen Akt zu haben glaubt. — Ein anderer Einwand Külpes ist der, die Ichqualität sei erworben und beruhe auf einem Erfahrungsurteil. Dagegen läßt sich einmal geltend machen, es genüge, wenn für den Erwachsenen dieser Unterschied wirklich bestehe. Man kann aber auch sagen, daß schon beim Kind und selbst beim Tier die hierzu nötige Unterscheidung zwischen Subjekt und Objekt vorhanden ist.

Dagegen weist Külpe auf einige andere Qualitäten mit Recht hin, sowohl auf solche, die tatsächlich gleichfalls das Gefühl unterscheiden, als auf solche, die nicht als Unterscheidungs-

[1] Vorlesungen über Psychologie (Leipzig 1920) 224 f.

merkmale angesehen werden dürfen. Zu den ersten zählt er die Universalität der Gefühle. Sie sind nicht an bestimmte Reize gebunden, sondern können durch jeden beliebigen erzeugt werden. Ferner ihre Aktualität. Es gibt keine Gefühlsnachbilder, wie die Vorstellungen Nachbilder der Wahrnehmungen sind. Etwas verwandt mit solchen scheinen höchstens die unechten Gefühle zu sein: das Freundlich- oder Zornigtun im Spiel, im Verkehr, mehr äußerlich überkommende Gefühle des Ernstes bei einem Begräbnis, der Weihe in einer Kirche und dergleichen. Schon die Zorn- und Furchtaffekte der Tiere bei ihren Übungsspielen sind etwas Ähnliches[1]. Nicht als durchgehendes Merkmal anzuerkennen sind jedoch: Lokalisierbarkeit, die nur in gewissen Fällen vorhanden ist; Polarität, die auch bei Empfindungen vorkommt, etwa bei den Gegenfarben; Einheitlichkeit, da man wenigstens zugleich seelische Freude und körperlichen Schmerz erleben kann; Unbeachtbarkeit, da in diesem Punkt viel mehr eine Übereinstimmung von Fühlen, Erkennen und Wollen besteht. Bei allen stört die Beachtung der Funktion die des Objektes und schwächt so rückwirkend die Funktion selbst, während intensivere Beachtung des Gegenstandes sie stärkt. Der scheinbare Gegensatz rührt nur daher, daß beim Erkennen und Wollen das Objekt eine viel größere Rolle spielt und daher meist allein beachtet wird.

Eine noch etwas genauere Wesensbestimmung des Gefühls ist zu erhoffen, wenn man auf die spezifische Verschiedenheit der einzelnen Klassen achtet. Als solche werden bezeichnet: Lust — Unlust, Affekte, Stimmungen, Gesinnungen. Von diesen scheiden die Gesinnungen aus, weil sie meist gefühlsbetonte Willenshaltungen, und die Stimmungen, weil sie dauernde und abgeschwächte Affekte sind. Daß Lust — Unlust als die einzigen einfachen Gefühle in Betracht kommen, ist allgemein zugegeben, seitdem die von Wundt außerdem genannten: Erregung — Beruhigung, Spannung — Lösung sich als Empfindungen herausgestellt haben. Für Lust — Unlust nun kann man zur Charak-

[1] Vgl. Al. Pfänder, Zur Psychologie der Gesinnungen, Jahrbuch für Philosophie u. phänomenol. Forschung 1 (1913) 382—404.

terisierung hinzufügen, daß sie wesentlich Reaktionsphänomene sind. Das scheint Aristoteles[1] zu meinen, wenn er sie den Abschluß der vollkommenen, auf einen vollkommenen Gegenstand gerichteten Tätigkeit nennt, und Thomas von Aquin[2], wenn er die Lust als Ergänzung der körperlichen oder geistigen Funktion betrachtet, die ein Ausruhen des Begehrens in dem erreichten Gut mit sich bringt. Deutlicher drücken das neuere Psychologen aus. So Jodl[3]: „Gefühl ist eine psychische Erregung, in welcher der Zusammenhang einer im Zustand des lebendigen Organismus oder im Zustand des Bewußtseins eingetretenen Änderung mit dem Wohl oder Wehe der Person unmittelbar als Lust oder Schmerz wahrgenommen wird." Nach H. Maier[4] ist das Gefühl der Ausdruck, ob der Wille zur Behauptung und Entfaltung des Ich in den Vorgängen, die in den Erlebnissen an das Licht des Bewußtseins treten, Befriedigung findet oder nicht. Als Befriedigung wird aber nicht nur das direkt Gewollte gefühlt, sondern alles, was den Bedürfnissen und Trieben entspricht. Das scheint richtig zu sein, wenn man die Worte genügend weit faßt, so daß sie auch eine bloße Tendenz ausdrücken. Denn eine solche liegt wohl selbst den einfachsten Funktionen, den Sinnesempfindungen, zu Grunde, nämlich die Tendenz, sich zu betätigen, ihr Objekt zu erreichen. Aus dieser Begriffsbestimmung ergibt sich ein Doppeltes. Einmal, daß das Gefühl, wenigstens was Lust — Unlust angeht, schlecht als eine eigene Seelenfähigkeit oder Potenz angesehen werden kann. Das widerspricht ihrem rein passiven und reaktiven Sein. Wohl aber bildet es gerade deswegen eine eigene Klasse von Phänomenen, die sich von den andern klar abhebt. Ob man diese nun besser in das Erkennen oder Streben einordnet oder sie selbständig behandelt, das ist die zweite Frage, zu der obige Auffassung eine Lösung nahezulegen scheint. Weil das Gefühl nämlich, auch beim Empfinden und Denken, Reaktion auf Erfüllung oder Nichterfüllung einer Tendenz ist, die sich auf die Funktion oder auf den Gegenstand oder auf beides richtet, haben die Alten

[1] Eth. Nic. X, cap. 3—4. [2] S. th. 1, 2, q. 31, a. 1.
[3] Lehrbuch der Psychologie II[2] (Stuttgart u. Berlin 1903) 1.
[4] A. a. O. 401 f.

wohl prinzipiell besser gesehen, als sie es dem Strebevermögen einordneten. Tatsächlich wird ja von Aristoteles ebenso wie von den neuesten Psychologen eine so enge Verbindung zwischen Lust und Streben angenommen, daß man nicht klar sei, ob das Streben aus dem Lusterlebnis oder die Lust aus der Befriedigung des Strebens zuerst entstanden ist[1]. Am besten wird man diesen Primat wohl dem unbewußt wirkenden Streben der Triebe zuerkennen; als sie erfüllt wurden, trat Lust ein, die dann selbst eine neue Triebkraft des Strebens wurde.

Man muß, da auch diese letzte Tatsache allgemein anerkannt wird, der Lust und der Unlust noch eine neue Eigenschaft zuschreiben: die einer fördernden oder hemmenden Kraft im körperlichen und geistigen Organismus. Diese sekundäre Eigenschaft von Lust — Unlust tritt nun bei den Affekten stark in den Vordergrund. Mit Shand wird man die Affekte wohl eher nach ihr als nach den begleitenden rein passiven Gefühlsmomenten benennen, die sie bloß modifizieren. Denn Affekte ohne jede Tendenz gibt es nicht. Bei Freude und Schmerz, wo man sie vielleicht am wenigsten vermuten sollte, haben wir sie kennen gelernt. Das hatte schon die alte Philosophie im Auge, wenn sie den Affekten den Namen „passiones" gab. Das „trahi ad agentem" kennzeichnete für sie das Wesen dieser Vorgänge. Wir können also gerade nach den neuesten Ergebnissen ihr vollauf beistimmen, wenn sie die Affekte zu den Strebefunktionen rechnete. Nur unterscheiden sich jene von den einfachen Instinkten und Impulsen durch die begleitenden, meist heftigen Gefühle und Organempfindungen. Derentwegen muß man auch sie, ebenso wie Lust — Unlust, zugleich als Reaktionserlebnisse, nämlich nach erfülltem, unerfülltem, gehemmtem Streben, bezeichnen.

Endlich könnte noch die Lösung einer andern Frage auf das Wesen der Gefühle einiges Licht werfen, ob es nämlich auch geistige Gefühle gibt von der Natur unseres Denkens und Wollens, oder ob das Sinnlich-animalische zu ihrem Begriff gehört. Die neuere Philosophie nimmt, wenigstens für die Affekte, das zweite an, und unsere Untersuchung hat bisher

[1] Eth. Nic. X, cap. 5.

das gleiche vorausgesetzt. Eingehender hat sich die ältere Philosophie über die Frage Gedanken gemacht. Eine Veranlassung wurde, daß sie sich viel mit den Geistwesen, mit Gott zunächst und dann mit den Engeln, beschäftigte und deren Natur zu ergründen suchte. Das Ergebnis war, daß die Affekte als ein passives Gezogenwerden, das mit einem wirklichen Erleiden, einem Verlust verbunden sei, reinen Geistern nicht zukommen könne. Daher seien sie auch dem Menschen nur wegen der Verbindung der Seele mit dem Körper zuzuschreiben, der allein dabei eine mit Energieverlust verknüpfte Veränderung des Zustandes erfahre. Das ergab sich folgerichtig aus der Lehre von der Unzerstörbarkeit des geistigen Seins überhaupt. Wenn also dem reinen Geist oder dem Menschengeist als solchem Affekte zugeschrieben werden, so bedeutet das nur etwas Analoges (magis proprie ratio passionis invenitur in actu appetitus sensitivi quam intellectivi)[1]. Bei der starken Ablehnung der Passiones im eigentlichen Sinn ist nicht so ganz leicht anzugeben, was nun unter diesen geistigen Affektionen zu verstehen ist. Ausdrücke wie: „Significant simplicem actum voluntatis cum similitudine effectus absque passione", oder: „Sancti angeli et sine ira puniunt et sine miseriae compassione subveniunt"[2], scheinen einen reinen Willensakt zu besagen. Daß aber doch etwas Eigenes damit gemeint ist, kann man daraus schließen, daß auch dem geistigen Teil Neigungen (inclinationes) zugeteilt werden, daß die Worte: Affekt, Freude, Zorn, gemäßigter Affekt, in Attributen des geistigen Strebens eine Parallele erhalten: motus, quies, firmitas, moderatio actus voluntatis[3]. Ganz besonders klar ist das für Lust—Unlust. Die Lust (delectatio) wird der sinnlichen und nicht weniger der geistigen Strebefunktion immer als ihre Ergänzung entgegengesetzt, und sie wird als ein besonderes Gut betrachtet, das dem geistigen Sein in der vollkommensten Weise zukommt. Sie ist ein Ausruhen des Willens im erlangten Objekt[4].

---

[1] S. th. 1, 2, q. 22, a. 3.
[2] S. th. l. c. (aus Augustinus).
[3] S. th. 1, 2, q. 22, a. 3; q. 31, a. 1 et 4; 1, q. 59, a. 4.
[4] S. th. 1, 2, q. 31, a. 3 et 4.

Von vornherein hat die einfachere Annahme der Neuern viel für sich, daß es für das sinnlich-geistige Wesen des Menschen nur eine Art von Affekten und von Lust und Unlust gebe. Jedenfalls muß die gegenteilige Ansicht, die ein Mehr verlangt, die Last des Beweises auf sich nehmen. Sie hat nun wirklich eine Reihe guter Indizien. Die so sich ergebenden Wahrscheinlichkeitsbeweise werden auf geringeren Widerstand stoßen, nachdem ein geistiges Erkennen und Streben neben dem sinnlichen immer weitere Anerkennung findet. — Es scheint, als erstes Indizium, mit dieser auch experimentell bestätigten Annahme eines geistigen Erkennens und Strebens neben dem sinnlichen, fast von selbst gegeben, daß das eine wie das andere ein eigenes Reaktionsphänomen beanspruchen kann[1]. Ferner ist es sicher leichter auszudenken, daß ein rein geistiges Gut oder Übel, z. B. Wahrheit oder Irrtum, unmittelbar ein geistiges Gefühl wachruft, das dann im sinnlichen seine Resonanz findet, als daß es unmittelbar die Sinnlichkeit erregt. Das erste bedarf keiner eigenen Erklärung, da auch beim Denken die Vorstellungen nie ganz fehlen. Vor allem aber scheinen die gegen eine Pluralität der Gefühle im allgemeinen vorgebrachten Gründe für eine Unterscheidung in sinnliche und geistige nicht zu gelten. Külpe[2] hat sie in seinem Lehrbuch zusammengestellt. Zuerst führt er die Vergleichbarkeit der Gefühle an. Doch kann man auch Gedanken und Wahrnehmungen miteinander vergleichen und wertend gegeneinander abschätzen, ohne dadurch ihre wesentliche Verschiedenheit zu leugnen. Eindrucksvoller ist die Tatsache der Gefühlskompensation. Man geht ins Theater, um sich für eine langweilige Gesellschaft, in den Wald, um sich für eine ermüdende Arbeit schadlos zu halten, man kompensiert sinnliche Lust durch geistige und umgekehrt. Hier wird man zuerst fragen müssen, was Kompensation in diesem Zusammenhang heißt, ob es wirklich eine Gleichsetzung bedeutet und nicht etwas anderes. Das zweite dürfte nun gewöhnlich der Fall sein. Wenn man den Ärger über eine erlittene Beschämung mit einem Glas Bier herunterspült, so heißt das nicht, die Lust an diesem Trunk sei die gleiche wie die

[1] Eth. Nic. X, cap. 5. [2] A. a. O. 245—257.

an der Ehrung, die man vielleicht erwartet, aber nicht erlangt hat. Es heißt vielmehr bloß, daß man die Aufmerksamkeit von dem Unlustobjekt ablenkt und die Unlust durch eine Lust verdrängt. Auf diese Weise lassen sich aber auch Wahrnehmungen durch Vorstellungen und Gedanken verdrängen und umgekehrt, ohne daß damit deren Gleichheit bewiesen wäre. Vielmehr wird man auf beiden Gebieten nur auf eine generische Übereinstimmung schließen können; hier handelt es sich um einen Erkenntnis-, dort um einen Gefühlsvorgang.

Noch wahrscheinlicher wird dieser Gedankengang, wenn man wirklich abwägend zwei Gefühlszustände vergleicht. Man mag die Gefühlswerte von Wohlgerüchen und Wohlgeschmäcken, von schönen Farben und schönen Tönen untereinander gleichfinden, intellektuellen oder religiösen Gefühlswerten muß man sie gänzlich ungleich nennen. Sicher ist der Grund dafür nicht die Dauer, ebensowenig die Intensität, die bei jenen viel stärker sein kann. Zu behaupten, nur das Objekt und seine rein sachliche Höherwertung mache den ganzen Unterschied aus, dürfte der Selbstbeobachtung widersprechen. Es gibt auch wohl Fälle, wo sich das eine vom andern klar abhebt. So etwas dürfte vorliegen, wenn im Krieg die Menschen blutgierig werden. Zunächst beseelt sie ein vorwiegend geistiger Zornaffekt, der aus der Vaterlandsliebe entspringt; im Gefecht tritt er dann immer mehr zurück, und es bleibt nur der animalische Kampftrieb mit den begleitenden Gefühlen, ein wesentlich verschiedener Zustand. Dasselbe kann man vielleicht aus den Schilderungen entarteter Mystik herauslesen, wenn anscheinend wirklich echte religiöse Liebe in sexuelle sich wandelte. Man kann den Unterschied aber wohl auch durch Selbstbeobachtung feststellen. Nicht bloß geistige Lust und körperlicher Schmerz können miteinander bestehen, sondern auch geistige und körperliche Lust, ohne daß sie verschmelzen. So wird zwar geistige und körperliche Anregung bei einem Fest gewöhnlich eine Gesamtstimmung erzeugen, aber bei geringerer Lustintensität, etwa wenn man bei einer anregenden Lektüre ein gutes Frühstück nimmt, können sich die beiden Gefühle getrennt im Bewußtsein erhalten. Man wird das zweite vielleicht sogar als störend empfinden, als Beeinträchtigung des

geistigen Genusses, was doch kaum möglich wäre, wenn sie verschmelzen und so sich gegenseitig verstärken würden. Schon Aristoteles[1] und seine Schüler haben auf diese Hemmungserscheinungen hingewiesen, um aber in zu weitem Umfang eine spezifische Verschiedenheit darzutun. So wird man, wenn er als Beispiel den Fall wählt, wo einer durch Flötenspiel von einem Vortrag abgelenkt wird, der ihm bis dahin Freude machte, die Enge des Bewußtseins als genügenden Erklärungsgrund angeben können. Will man aber diesen Einwand auch auf unser Beispiel von der Lektüre übertragen, so kann man an deren Stelle einen Vortrag oder eine bloße Erwägung setzen. Dann wird die Aufmerksamkeit zwar durch einen ästhetischen Musikgenuß, nicht aber oder nur minimal durch Geschmackseindrücke abgelenkt.

Auch die Tatsache der Gefühlsübertragung scheint keine Gleichheit von sinnlichem und geistigem Gefühl zu fordern. Knüpft sich etwa ein religiöses Gefühl an materielle Dinge, Bilder, Andenken, so ist es doch nie aktuell ohne irgend ein Bewußtsein seines geistigen Gegenstandes. Ebenso ist es mit der Gefühlsanalogie, die von weicher Sehnsucht, süßem Glück, herbem Schmerz reden läßt. Hier genügt zur Erklärung die gleiche Analogie, wie man sie allgemein zwischen materiellem und geistigem Sein, zwischen sinnlichen und geistigen Funktionen annimmt. — Schließlich macht der abnormale Fall der Kranken von Revault d'Alonnes[2] das Vorhandensein rein geistiger Gefühle wahrscheinlich. Infolge von viszeraler Anästhesie waren die sinnlichen Gefühle ganz oder fast ganz erloschen. Aber Schmerz über diesen Zustand und Liebe scheint noch vorhanden gewesen zu sein.

Es haben sich uns mithin als Wesensmerkmale der Gefühle ergeben: Subjektivität, Passivität und Reaktivität, Universalität, Aktualität und Wirkkraft. Die drei ersten geben vor allem die Eigenbedeutung der Gefühle wieder, die drei letzten ihre biologische, psychologische und ethische Zweckdienlichkeit. Daß diese Seite an ihnen oft verkannt wurde, ist da-

[1] Eth. Nic. X, cap. 5.

[2] Meumann, Revault d'Alonnes, ArchGsmtPsych 7 (1906) Lit.-Ber. 109 bis 117.

durch zu erklären, daß die Gefühle dem Mißbrauch sehr stark ausgesetzt sind. Sie werden entweder zum Selbstzweck erhoben und ihre Wirkkraft nicht ausgenützt, oder sie werden von verkehrten Gesinnungen in Dienst genommen, oder sie werden nicht gemäßigt. Wahrscheinlich haben sie sowohl im niederen wie im höheren Teil der Seele ihren Sitz. Weil sie primär Reaktionen auf Tendenzen sind und außerdem die Tendenzen wieder stärken, scheint es passender, sie dem Strebevermögen einzuordnen.

# Kleine Beiträge

## Lehräußerungen der Kirche

**Epistola „Quod S. Cyrillum" (vom 13. Februar 1927; AAS 19 [1927] 93—96) „Ad RR.PP.DD. Archiepiscopos et Episcopos tum Regni Serborum-Croatorum-Slovenorum tum Reipublicae Cecho-Slovacae: De Sanctis Cyrillo et Methodio, earum gentium Apostolis, commemorandis".**

Der Heilige Vater, Papst Pius XI., lobt die Absicht, das 1100. Jahrgedächtnis der Geburt des Slawenapostels Cyrillus zu feiern, und mahnt, ihn und seinen heiligen Bruder Methodius als Führer in Erhaltung und Herbeiführung der katholischen Einheit zu betrachten. „Quodsi oportet ut Slavicae gentes Cyrillum ac Methodium christianae vitae perfectius traducendae magistros adhibeant, at aequum profecto est ut vestri omnes, iis ipsis, quos principes olim romanae fidei seminatores ac satores habuerunt, non modo caelestibus Patronis, sed etiam ducibus in retinendo adipiscendove catholicae beneficio communionis utantur. Cum enim in utriusque animo illud Christi haereret, post novissimam Caenam divinum Patrem rogantis ‚ut omnes unum' discipuli sui essent, insiderentque pariter alte ea omnia quae Orientales Patres de oecumenica christianae Ecclesiae unitate tradidissent, Slavicas oves non ante pascere voluerunt, quam a Petri successoribus, quibus grex Christi universus commissus divinitus esset, pascendas accepissent" (94). „Quare igitur miremur, si Cyrillus ac Methodius — quos Orientis filios, patria Byzantinos, gente Graecos, missione Romanos, apostolatus fructibus Slavos appellare licet — omnia omnibus facta sunt, ut catholicae Ecclesiae unitati omnes lucrarentur?" (96). „‚Non sumus quidem nescii — ut verba Leonis XIII usurpemus — quot et quantae difficultates obsistant: praesertim cum plurimi sint, quibus est propositum eorum errorem retinere et propagare, qui acceptam a Cyrillo Methodioque fidem deseruerunt. Sed proximorum saluti animose inserviendum est, et in tuenda fidei catholicae unitate nullus recusandus labor'[1]. Immo etiam, prout idem Pontifex paulo ante monuerat, oportet ‚ut ii qui catholicae unitatis exsortes adhuc tamen duos Sanctos Viros in honore habent et reverentur, alliciantur ad appetendam concordiam et coniunctionem cum hac Apostolica Sede, considerantes quam absonum sit ab eius communione esse seiunctos, quam tamquam matrem et magistram coluerunt illi, quos ipsi habere fidei praeceptores fatentur'[2]." Der Heilige Vater billigt, lobt und segnet dann die Wiedervereinigungsbestrebungen und die beabsichtigten Unternehmungen.

---

[1] Ep. Bene cognitum, 14 Iulii 1881, ad Archiep. Pragensem aliosque Bohemiae Episcopos.

[2] Ep. Etsi perspecta, 8 Ianuarii 1881, ad Archiep. Iadrensem aliosque Dalmatiae Episcopos.

## Wann ist der Traktat des hl. Thomas „De articulis fidei et ecclesiae sacramentis" entstanden?

Das Opusculum de articulis fidei et ecclesiae sacramentis des hl. Thomas von Aquin ist bekanntlich die Hauptquelle für das Dekret Eugens IV. über die Sakramente[1]. Nach Mandonnet soll es in der Zeit von 1261 bis 1268 geschrieben sein[2]. Ist das möglich?

Direkt läßt sich das Entstehungsjahr des Opusculum nicht feststellen, aber indirekt läßt sich die Abfassungszeit erschließen aus seinem Verhältnis zu der Quaestio disputata de Potentia, die nach Mandonnet 1259 bis 1263 entstanden sein soll[3]. Dieser Forscher läßt das Opusculum später oder höchstens zu derselben Zeit wie die Quaestio disputata de Potentia geschrieben sein. Das ist aber aus innern Kriterien unmöglich. Thomas muß es wesentlich früher abgefaßt haben, wahrscheinlich in der Zeit, als er seinen Sentenzenkommentar schrieb. Notwendig ergibt sich das aus der verschiedenen Beurteilung der Lehre des Aristoteles über die Ewigkeit der Welt, wie sie sich in den beiden genannten Werken findet.

Die Stellungnahme des Aquinaten zu dieser Lehre des Aristoteles wurde früher in einem Aufsatze des Philosophischen Jahrbuches eingehend untersucht[4]. Kurz sollen die Ergebnisse hier wiedergegeben und dann aus ihnen die Folgerungen für die Abfassungszeit unseres Opusculum gezogen werden.

Die Lehre des Aristoteles von der Ewigkeit der Welt lehnt der junge Thomas im Sentenzenkommentar als falsch und häretisch ab[5]. Dagegen sucht er in der Summa theologica und den gleichzeitig abgefaßten Schriften darzutun, daß kein Widerspruch zwischen der Lehre des Philosophen und der Glaubenslehre über die Schöpfung bestehe, ja er findet beide in vollster Harmonie miteinander. Die Beweisgründe, die Aristoteles für die Ewigkeit der Welt anführt, erklärt Thomas jetzt dahin, daß der Philosoph immer nur ein Entstehen im Auge habe, das ein Werden, eine Veränderung (mutatio, motus) ist, wie wir es aus der Erfahrung kennen. Für ein derartiges Entstehen seien seine Gründe durchschlagend. Damit sei aber die Schöpfung nicht ausgeschlossen. Sie ist ja nicht ein Werden aus einer Potenz, aus einer Materie, sondern ein Hervorgehen des ganzen Seins eines Dinges. Für dieses gelten aber die angeführten Gründe des Stagiriten

---

[1] Denzinger Nr. 695 ff.

[2] Mandonnet O. P. et Destrez O. P., Bibliographie Thomiste (Kain 1921) XV.

[3] A. a. O. XVI.

[4] Fr. Sladeczek S. J., Die Auffassung des hl. Thomas von Aquin in seiner Summa theologica von der Lehre des Aristoteles über die Ewigkeit der Welt: PhJb 35 (1922) 38 ff.

[5] Alii dixerunt, quod res fuerunt ab aeterno secundum illum ordinem, quo modo sunt; et ista est opinio Aristotelis, et omnium philosophorum sequentium ipsum; et haec opinio inter praedictas probabilior est; tamen omnes sunt falsae et haereticae. In 2 Sent., d. 1, q. 1, a. 5.

nicht; es wird darum von ihm nicht ausgeschlossen[1]. Die Beweise, die Aristoteles für die Ewigkeit der Materie bringt, sieht Thomas als Argumente ad hominem an, um die Gegner zu widerlegen[2]. Zwar gibt er zu, daß der Philosoph den zeitlichen Anfang der Welt nicht gelehrt habe und insofern nicht mit der Glaubenslehre übereinstimme[3]. Aber an der gleichen Stelle sagt er, daß seine Gründe nichts gegen den Glauben enthalten[4] und mit der Schöpfungslehre nicht im Widerspruch stehen[5]. Der Gegensatz des Aristoteles zur Glaubenslehre bezieht sich also nach der späteren Ansicht des Aquinaten nur auf die Dauer der Welt, nicht auf ihre Schöpfung[6].

Thomas findet jetzt in der Lehre des Aristoteles geradezu eine Bestätigung des Schöpfungsgedankens, was er aus dem ersten Kapitel des zweiten Buches[7] und dem sechsten Kapitel des zwölften Buches der Metaphysik[8] des Aristoteles zu erhärten sucht[9].

---

[1] S. th. 1, q. 46, a. 1; q. 44, a. 2; q. 45, a. 2 ad 1 2; q. 46, a. 3 ad 1. In 1 de coelo, lect. 29; In 8 phys., lect. 2.

[2] Nec rationes, quas ad hoc Aristoteles inducit (Phys. VIII) sunt demonstrativae simpliciter, sed secundum quid, scilicet ad contradicendum rationibus antiquorum ponentium mundum incipere secundum quosdam modos in veritate impossibiles. S. th. 1, q. 46, a. 1. Vgl. In 8 phys., lect. 2; In 1 de coelo, lect. 29.

[3] Hae igitur rationes sunt, ex quibus Aristoteles probare intendit motum semper fuisse et nunquam deficere. Quod quidem quantum ad unam partem fidei nostrae repugnat, scilicet quod ponatur motus semper fuisse. Nihil enim secundum fidem nostram ponitur semper fuisse, nisi solus Deus, qui est omnino immobilis. In 8 phys., lect. 2, n. 16.

[4] Quantum vero ad aliam partem, non omnino est contrarium fidei.... Sed si quis recte rationes hic positas considerat, huiusmodi rationibus veritas fidei efficaciter impugnari non potest. Sunt enim huiusmodi rationes efficaces ad probandum, quod motus non inceperit per viam naturae, sicut ab aliquibus ponebatur, sed quod non inceperit quasi rebus de novo productis a primo rerum principio, ut fides nostra ponit, hoc iis rationibus probari non potest. In 8 phys., lect. 2, n. 16 f.

[5] Patet ergo, quod hoc quod Aristoteles hic probat, quod omnis motus indiget subiecto mobili, non est contra sententiam nostrae fidei; quia iam dictum est, quod universalis rerum productio, sive ponatur ab aeterno, sive non ab aeterno, non est motus nec mutatio. In 8 phys., lect. 2, n. 4. Vgl. S. th. 1, q. 46, a. 1.

[6] Vgl. auch Opusculum de aeternitate mundi contra murmurantes (1270), Quodlibet III a. 31 (q. 14, a. 2). Quodlibet XII a. 7 (q. 5, a. 1). Die ersten sechs Quodlibeta sind 1269—1272 in Paris entstanden. Quodlibet XII ist nach Pelster (Greg. 5 [1924] 278 ff.) im Jahre 1272—1273 entstanden, nach Glorieux (RevScPhTh 14 [1925] 20 ff.) 1270. Vgl. Glorieux, La Littérature Quodlibétique de 1260 à 1320: Bibliothèque Thomiste V (Kain 1925).

[7] S. th. 1, q. 44, a. 1; q. 2, a. 3; vgl. De subst. sep. c. 3; In 2 metaph., lect. 2; In 8 phys., lect. 2.

[8] S. th. 1, q. 43, a. 2 ad 2; In 12 metaph., lect. 4.

[9] Siehe PhJb a. a. O. 44 ff.

Es steht also außer allem Zweifel, daß Thomas seine Auffassung von der Lehre des Aristoteles über die Ewigkeit der Welt geändert hat. Nun behandelt er die gleiche Frage sowohl im Opusculum de articulis fidei et ecclesiae sacramentis wie in der Quaestio disputata de Potentia. In der letzteren finden wir bereits die Auffassung, die uns in der Summa theologica entgegentritt. Da de Potentia gegen Anfang der 1260er Jahre geschrieben wurde, hat also Thomas spätestens um diese Zeit seine Auffassung von der Lehre des Aristoteles geändert. Wie in der Summa theologica sieht er auch in de Potentia die Argumente des Stagiriten für die Ewigkeit der Materie nur als Argumente ad hominem an, um die Gegner zu widerlegen. Sie stehen zur christlichen Lehre über die Schöpfung in keinem Widerspruch[1].

Anders im Opusculum. Hier tritt uns die Jugendansicht des Aquinaten entgegen, und zwar noch viel schärfer ausgedrückt als im Sentenzenkommentar. „Aristoteles hat geirrt", sagt er, „weil er die Welt als von Gott nicht gemacht, sondern von Ewigkeit existierend annahm; demgegenüber heißt es im ersten Kapitel der Genesis: Im Anfang schuf Gott Himmel und Erde."[2] Schärfer kann der Gegensatz zur späteren Ansicht des Aquinaten gar nicht ausgedrückt werden.

Unmöglich kann darum das Opusculum gleichzeitig oder gar später als die Quaestio disputata de potentia abgefaßt sein. Thomas muß es vorher und somit wohl vor 1260 geschrieben haben. Wahrscheinlich stammt es aus der Zeit des Sentenzenkommentars.

Fr. M. Sladeczek S. J.

---

[1] Et propter hoc ex motu et immobilitate primi motoris rationes suas sumit (Aristoteles) ad mundi aeternitatem ostendendam; unde diligenter consideranti rationes eius apparent quasi rationes disputantis contra positionem; unde et in principio VIII Physic. mota quaestione de aeternitate motus, praemittit opiniones Anaxagorae et Empedoclis, contra quas disputare intendit. De pot. q. 3, a. 17 c. — Multae enim rationes sunt efficaces contra positionem propter ea, quae ab adversariis ponuntur, quae non sunt efficaces simpliciter. Ibid. ad 15.

[2] Tertius est error Aristotelis, qui posuit mundum a Deo factum non esse, sed ab aeterno fuisse; contra quod dicit Genesis I: In principio creavit Deus coelum et terram. Opusc. de art. fidei et eccl. sacr., a. 3.

# Besprechungen

## Leben-Jesu-Werke.

„Was dünkt euch von Christus?" hat Jesus Christus selbst einmal gefragt. Diese Frage ist seitdem nicht mehr verstummt und wird nicht mehr verstummen. Die Jahrhunderte haben sie aufgenommen und auf sie eine Antwort zu geben versucht. Auch unser Jahrhundert hat zu dieser Frage nicht geschwiegen. Die letzten Jahre haben uns der Antworten manche gebracht. Antworten von Christusgläubigen und von Ungläubigen. So haben sich in dieser Zeit wieder die Bücher gemehrt, aus denen die Menschheit über Christus Licht und Gewißheit schöpfen soll. Ein Blick in einige dieser Bücher soll über die Arbeit unserer Tage und die Stellung zu Christus Aufschluß geben. Die katholische Wissenschaft darf hier mit einigen ganz hervorragenden Werken genannt werden. Unter ihnen steht an erster Stelle:

Meyenberg, A., Leben-Jesu-Werk. Erster Band. gr. 8° (X u. 754 S.) *Fr* 20.—. Zweiter Band. gr. 8° (VII u. 704 S.) *Fr* 23.—. Luzern 1922 u. 1926, Räber & Co.

Ein Leben Jesu hatte M. schreiben wollen, aber der Blick in die Kämpfe unserer Tage, in die vielen brennenden Fragen der Leben-Jesu-Forschung ließ diesen Plan zunächst zurücktreten; zuerst sollte ein untersuchender Teil die Geschichte der Leben-Jesu-Forschung der neueren Zeit darstellen. Aber bei fortschreitender Arbeit drängte sich dem Verfasser die Verwandtschaft der Kämpfe um Christus in alter und neuester Zeit so stark auf, daß er sich entschloß, den großen Kampf um Christus von seinem Beginn bis zur Gegenwart zu schildern. Harnacks Dogmengeschichte war es, die für M. in mancher Beziehung bestimmend und richtunggebend wurde. Im dritten Band soll diese Tatsache dadurch noch kräftiger zum Ausdruck kommen, daß der Name Harnack geradezu einen Abschnitt und Einschnitt bezeichnet: von Strauß bis Harnack und von Harnack bis in die neueste Zeit (II 689). Dadurch enthält das ganze Werk eine unverkennbare und scharfe Gegenwartsbetonung, vielleicht schärfer und bestimmter als manchem Leser berechtigt erscheinen mag.

M.s Unternehmen ist wohl der umfassendste Versuch, die Stellung und Haltung der Menschheit zu Christus, wie sie sich beim Gang durch die Jahrhunderte darstellt, zu zeichnen, eine Vorarbeit für das Leben Jesu, die in der Tat den geeigneten und tragfähigen Unterbau abgibt. Die beiden Bände, die uns der Verfasser geschenkt hat, erbringen den Nachweis, daß er die volle Befähigung zu einem so schwierigen Werke besitzt: ein staunenswertes Wissen und Beherrschen des gesamten Stoffes, die philosophische und theologische Durchdringung des Gegenstandes, die es ihm gestattet, die Auffassungen so verschiedenartiger Geister klar und tief zu erfassen, dazu die Gabe, eine fast unübersehbare Masse von Einzelheiten zu verarbeiten und in ansprechender gehobener Darstellungsweise dem Leser zu unterbreiten. Endlich spricht aus allem ein Mann, der sein Können und sein Werk als heiliges Opfer betrachtet, das er mit Ehrfurcht und hingebender Liebe an die Person dessen darbringt, der im Mittelpunkt seines Schaffens steht.

Der Leser, der die beiden Bände mit ihren mehr als 1400 Seiten zur Hand nimmt, mag sich wohl fast erschrocken fragen, ob es ihm gelingen werde, sich durch diese Fülle von Stoff hindurchzuringen, ob er nicht ermüdet das Buch zur Seite legen werde. Der Verfasser selbst scheint diese Befürchtung zu teilen. Er hat darum versucht, in einem groß und breit an-

gelegten Einleitungskapitel einen Aufriß seines Werkes zu geben und dadurch eine mehr als genügende Einführung zu bieten. Dieser Abschnitt erfüllt, vielleicht ohne daß es des Verfassers ausgesprochene Absicht war, noch eine andere Aufgabe, er gibt uns die Gewißheit, daß M. bei der Niederschrift des ersten Bandes das gesamte Werk nicht nur in seinen allgemeinen Umrissen, sondern bis in die Einzelheiten hinein durchdacht und entworfen hatte, eine Gewähr für die Einheitlichkeit und Geschlossenheit der Auffassung, die von vornherein Vertrauen auf die Führung erweckt. Einen ähnlichen Dienst leisten die zahlreichen Verweise, die im Laufe der Darstellung auf die folgenden Bände hindeuten, in denen die behandelten Fragen nochmals aufgegriffen und weitergeführt werden sollen. Mag sich der Leser manchmal nicht ohne Grund fragen, weshalb Drews oder Chamberlain oder Harnack oder Hegel in diesem oder jenem Zusammenhang auftaucht, er erkennt dabei zum wenigsten die Leitgedanken, die den ganzen Aufbau beherrschen, und wird immer darauf hingewiesen. Der katholische Leser gewinnt durch diese Hinweise auch die nicht zu unterschätzende frohe Gewißheit, daß von Ignatius von Antiochien über Irenäus, Athanasius, Basilius, Gregor von Nyssa, Chrysostomus, Cyrillus von Alexandrien, Augustinus, Leo, Agatho, Anselm bis Thomas von Aquin eine geradlinige Entwicklung führt. Anselm hat freilich auffälligerweise in dem sonst so breit angelegten Werke eine allzu dürftige Würdigung erfahren (I 87 f.). Seine Christologie ist doch für die Folgezeit bahnbrechend geworden. Mit den eben aufgezählten Namen ist der Inhalt des ersten Bandes, der bis Thomas reicht, nach der einen Seite angedeutet. Nach der andern Seite wird diese Aufzählung vervollständigt durch die Worte Doketismus, Gnosis, Arianismus, Monophysitismus, Monotheletismus und andere weniger bedeutende oder verwandte Richtungen. Die Schärfe, mit der die Eigenart und das Wesen dieser Strömungen herausgearbeitet und dargestellt werden, nötigt aufrichtigste Anerkennung ab, und es ist ein Genuß, M. auf seinen Wegen zu folgen. An seiner Hand tun wir den Gang durch die Kirchengeschichte und lassen uns die Christusbilder zeigen und deuten, die von Menschenhand entworfen worden sind. Oft verweilen wir lange und mit Muße bei einem Bild und werden nicht eher weitergeführt, als bis wir alles in uns aufgenommen; fast meinen wir, unser Führer habe im Betrachten und Erklären vergessen, daß wir noch einen weiten Weg vor uns haben. Wer denkt an das Christusbild, wenn er den Abschnitt „Leben-Jesu-Kritik und die Zeitenwende" (410—439) liest. Das letzte Kapitel des Bandes „Thomas von Aquin über Jesus" (549—688) hat sich zu einer wahren Monographie über den hl. Thomas ausgewachsen, in der die gesamte Philosophie und Theologie des großen Meisters dargestellt ist, wenn auch in stetem Hinblick auf das Christusbild und mit häufigen Hinweisen auf die künftige Auseinandersetzung mit den Aufstellungen der Neuzeit. Dabei ist der Verfasser selbst wieder zum Maler geworden, der beim Beschreiben des Bildes dem Künstler den Pinsel aus der Hand nimmt und in dessen Geist ein Einzelbild zeichnet, das Ölbergereignis (646—656). Der erste Band endet mit einem Schlußwort, das Rückblick und Ausblick zugleich ist (689—724), Ausblick nicht allein auf den folgenden Band, sondern darüber hinaus auf den dritten und das kommende Werk über das Leben Jesu.

Der zweite Band führt im Eingang mit großen Schritten von Thomas über so manche Leuchte und Größe, über Bonaventura, Skotus, der gar zu knapp dargestellt ist, hinein in die Zeit der großen Glaubensspaltung zu Luther, Zwingli und Calvin. Im Gegensatz dazu ist der katholische Kampf um den ganzen Christus geschildert (1—78). Ein neuer Abschnitt läßt uns weiter wandern von Luther bis Reimarus (79—187). Auf der einen Seite stehen die Namen Cartesius, Bajus, Jansenius und die katholische, kirchliche Strömung mit der Andacht zur Liebe des Gottmenschen in der Herz-Jesu-Verehrung und dem Jesusbild der Heiligen. Auf der

Gegenseite der Ansturm gegen Christus, vor allem in Frankreich, mit den Namen Bayle, Voltaire, Rousseau und katholischer wie protestantischer Gegenarbeit (Pietismus, Leibniz und andere). Der letzte Schritt führt von Reimarus zu Strauß. Schon der immer mehr wachsende Umfang der Behandlung läßt erkennen, mit welch steigender Hingabe der Verfasser den neuesten Entwicklungen folgt und ihnen gerecht zu werden bemüht ist (188—686). Mit Recht sind Reimarus und Lessing an den Beginn einer neuen Zeit gestellt und darum eingehender besprochen. Lessings Haltung und Kämpfe verdienten die Würdigung, die sie bei M. finden, schon deshalb, weil sein Name in der Grundlegung des Glaubensgebäudes immer genannt wird und eine Begründung seiner Anschauungen erwünscht ist. Sowenig Lessings Wort vom „ewigen Zirkel" berechtigt ist, so sehr treffend ist seine Abwehr gegen Goeze und dessen Gesinnungsgenossen, die sich Lessing gegenüber in der Tat in einem Ringschluß bewegen und in mitleiderregender Hilflosigkeit dastehen.

Eine Überraschung werden den meisten Lesern die Ausführungen über Goethe und dessen Stellung zu Christus bereiten. Wer erwartete, in einem Leben-Jesu-Werk einen Abschnitt von nicht weniger als 133 Seiten zu finden über einen Mann, der schon sehr früh seinen Christus- und Gottesglauben von sich gestoßen hat? In Wirklichkeit ist auch der Ertrag für das Buch M.s verhältnismäßig gering. Anderseits aber hat der Verfasser sich mit sichtlicher innerer Hingabe diesem Manne und seinem Verhältnis zu Gott und Christus zugewandt, daß wir gerne diesem Versuche folgen, einen Goethe in seiner Stellung zur Religion und zur Übernatur zu betrachten. Mancher Leser wird vielleicht gerade bei diesem Kapitel verweilen und sich vom Verfasser in das Problem Faust und Christus einführen lassen.

Wichtiger bleibt trotzdem für das Leben Jesu Kants Philosophie wegen ihrer unbestreitbar tieferen Einwirkung auf alle geoffenbarte Religion. Über Paulus, Schleiermacher und Haase gelangen wir endlich zu David Friedrich Strauß, mit dem der zweite Band abbricht, ohne die wissenschaftliche Auseinandersetzung mit ihm geboten zu haben. Sie soll den dritten Band des Werkes einleiten. Was aber der letzte Abschnitt des zweiten Bandes gibt, ist nicht allein das Bild der Entwicklung im Leben und Schaffen dieses Mannes, sondern auch das der Gegenwirkung auf nichtkatholischer wie katholischer Seite. Namen wie Ammon, Tholuck, Neander, Hengstenberg, Chr. Baur, W. Ferd. Wilke, dann Chr. Gottlob Wilke, auf katholischer Seite Hug, Kuhn, Mack tun kund, bis zu welchem Grade die Schriften von Strauß in allen Lagern die Geister erregt und zur Abwehr, freilich in verschiedenstem Sinne getrieben haben. Von dieser Betrachtungsweise aus konnte vielleicht der zweite Band des Leben-Jesu-Werkes nicht wirksamer abgeschlossen werden als mit der Schilderung des gewaltigen Kampfes, der eine machtvolle Bestätigung der Sätze M.s ist: „An den Leben-Jesu-Fragen scheiden sich die Wege der Menschheit" (I 5). „Das Leben Jesu beunruhigt alle Zeiten. Das Leben Jesu beherrscht alle Zeiten. Der Kampf um Jesus durchläuft alle Fristen" (I 691). Den Mann, der im vergangenen Jahrhundert einer der Hauptträger dieses Kampfes gewesen, sehen wir zuletzt sein eigenes Lebenswerk begraben, ihn selbst bekämpft, verlassen und von einstigen Freunden tief verwundet vom Kampfplatz scheiden.

Diese flüchtige Übersicht über die beiden Bände läßt uns die reiche, fast erdrückende Fülle des Stoffes ahnen, den M. in dem Riesenwerke zusammengetragen und mit überlegenem Geist und außergewöhnlicher Gestaltungskraft bewältigt hat. Wohl hätte man da und dort eine straffere Linienführung gewünscht, wohl auch oftmals eine einfachere, schlichtere Sprache bevorzugt; das Bildhafte und Poetische ermüdet und ruft das Empfinden der Eintönigkeit hervor, wie selbst ein bewundernder Landsmann des Verfassers sagen mußte; die ausführliche Zurückweisung und Widerlegung der gegnerischen Lehren bedeutet notwendig eine Vorweg-

nahme der Gedanken, die dem positiven Aufbau im dritten Bande vorbehalten sind. Indes werden viele Leser gerade das dem Verfasser danken, daß er ihnen dadurch sofort ein Urteil ermöglicht und die Leitsätze zur Lösung an die Hand gibt. Mit Dankbarkeit und Bewunderung überblicken wir den reichen Ertrag und Gewinn, den das Buch uns bringt. Es ist ein ragendes Denkmal geworden mit der Inschrift: „Jesus Christus im Mittelpunkt der Menschheit". Möge es dazu beitragen, in vielen Herzen den Glauben und die Liebe zu Christus zu wirken, die dem Verfasser die Feder geführt. Ihm selbst sei es beschieden, sein Werk zur baldigen Vollendung zu bringen.

Reatz, August, Jesus Christus. Sein Leben, seine Lehre und sein Werk. Zweite und dritte, verbesserte Auflage. 5—7. Tausend. gr. 8° (XIII u. 395 S.) Freiburg 1925, Herder. *M* 7.50; geb. *M* 10.50

Mit den kritischen Fragen des Lebens Jesu, die in Meyenbergs drittem Bande ihrer allseitigen Beantwortung harren, hat sich R. vor einigen Jahren befaßt.

Die Tatsache, daß dem Buche schon nach Jahresfrist eine zweite Auflage beschieden war, darf als Beweis seines Wertes und seiner Brauchbarkeit angeführt werden. R. will in seinem Werke ein geschichtliches Gesamtbild der Persönlichkeit Jesu, seines Lebens, seiner Lehre und Wirksamkeit zeichnen mit besonderer Berücksichtigung der zahlreichen Probleme, die für die geistige Einstellung des modernen Menschen an die Person Jesu und an sein Evangelium geknüpft sind. Diese Aufgabe ist in dem Buche mit großem Geschick behandelt und gelöst. Dasselbe erbringt von neuem den Beweis, daß „ein Christusbild, das nur im reinen Glanze seiner Ideenfülle und in der unerfindlichen Harmonie und Geschlossenheit dieses einzigartigen Menschenlebens erstrahlt, den Stempel der geschichtlichen Wahrheit an der Stirne trägt".

In drei große Abschnitte gliedert sich die Darstellung: Leben und Persönlichkeit, messianische Verkündigung und messianische Stiftung. Im ersten Abschnitt bilden die Kapitel „Die Persönlichkeit Jesu" und „Das messianische Selbstbewußtsein Jesu" den Höhepunkt. Sie sind vielleicht der Höhepunkt des ganzen Werkes und enthalten eine Fülle von feinen und zutreffenden Beobachtungen. Die gewiß nicht von R. zum ersten Mal festgestellte Tatsache des Selbstbewußtseins Christi, das niemals einem Schwanken, nie einer Unsicherheit, nie einer Weiterentwicklung unterworfen war, ist hier sehr gut herausgearbeitet und oft betont. Aus diesen Äußerungen ergibt sich, daß einige Worte und Fassungen des Buches, die an sich zweideutig klingen und so, wie sie liegen, fast mißverstanden werden müssen, vom Verfasser richtig aufgefaßt sind. Ich denke hier an Sätze, wie sie zur Taufe Jesu niedergeschrieben sind: „Die Zeit des Harrens und Reifens, während der die menschliche Seele des Herrn sich immer tiefer in die himmlische Lichtfülle ihres göttlichen Lebensgrundes versenkt hatte, war vorüber. Die Seele Jesu sollte jetzt die letzte und höchste Entfaltung ihrer messianischen Kräfte erfahren. Ihr innerstes und geheimnisvollstes Wesen sollte sich unter dem Wirken des Heiligen Geistes in seiner ganzen Kraft und Schönheit erschließen. Das war der Zweck seiner messianischen Berufsweihe. Jesus aber erkannte an der machtvollen Bewegung, die am Jordan eingesetzt hatte, die ihm vom Vater bestimmte Stunde." Aus diesen Worten schließen wir fast notwendig auf eine wahre Entwicklung, ein Fortschreiten der Erkenntnis, selbst ein Bestimmtwerden von außen. Doch zeigen spätere Aussagen, daß dem Verfasser diese Auffassung ferne liegt: „Für Jesus war diese Theophanie (bei der Taufe) nur der äußere Widerhall dessen, was Gott in seinem Innern gewirkt hatte. Es war das Geheimnis seiner messianischen Berufsweihe und die Bestätigung seiner göttlichen Sendung. Nicht als ob er dieser Bestätigung erst bedurft hätte. Sie

erhöhte nicht etwa die Gewißheit seines messianischen Bewußtseins. Aber sie gab seiner menschlichen Seele einen neuen wunderbaren Trost und eine neue himmlische Kraft. Nur muß man sich vor der falschen Vorstellung hüten, als sei das irgendwie von außen an seine heilige Menschheit herangekommen. Es strömte vielmehr aus der innersten Fülle seines eigenen göttlichen Lebensgrundes" (37 f. 39 f.). Ähnliche Worte finden sich später (118 139). Es wäre darum zu wünschen, daß die Fassung der ersten Stelle entsprechend den folgenden berichtigt würde. Die Art, wie sich R. das Täuferwort Matth. 3, 14 zurechtlegt, dürfte in der Erzählung des Evangeliums keine Stütze haben.

In der Auseinandersetzung mit der neueren sogenannten Kritik ist der Verfasser im allgemeinen sehr glücklich. So in den Ausführungen über die Gottessohnschaft, wo gesagt wird, daß wir über die hellenistischen Gottessöhne so gut wie gar nichts mit Bestimmtheit wissen (170). Man möchte beifügen: Und was wir wissen, zeigt den abgrundtiefen Abstand von dem Gottessohn der Evangelien, so daß die Behauptung richtig sein dürfte: Erst durch die vielleicht unbewußte Übertragung des Inhalts unserer Evangelien und ihres Sohngottesbildes war es möglich, einen Vergleich beider Bilder zu wagen.

Die messianische Verkündigung ist unter den drei Begriffen „Der neue Gottesglaube, das Gottesreich, das neue Gesetz" ausgeführt. Auch hier begegnet des Anregenden vieles, das wie der letzte Teil des Werkes die Brauchbarkeit derselben für den Priester in der Seelsorge erhöht. Wie es in einer solchen Untersuchung zu erwarten war, ist auch der Parusie Christi eine längere Ausführung gewidmet. Die Grundauffassung, von der R. bekennt, sie stelle einen Versuch dar, ist dieselbe wie in der ersten Auflage des Buches, und man wird nicht anstehen, den eingeschlagenen Weg als gangbar zu bezeichnen. Die von der neueren katholischen Theologie erkannte innige sachliche Verbindung zwischen dem Weltuntergang und dem Untergang Jerusalems ist auch hier Ausgangspunkt der Erklärung geworden. Und man braucht sich nur die Bedeutung dieser Tatsache des äußern Untergangs einer von Gott geschaffenen Offenbarungsreligion und Theokratie vor Augen zu stellen, um zu ermessen, was sie für das Judentum und die erste Christenheit sein mußte: nicht weniger als ein erster Weltuntergang. Wir verstehen, daß auch in der Wertung Jesu beide Ereignisse verbunden sind und für die Seinigen verbunden sein sollten; sie sollten den innern Zusammenhang derselben nie vergessen können. Um so begreiflicher ist es, daß Jesus es ausdrücklich ablehnt, über den Zeitpunkt seines Kommens irgend welche Angaben zu machen. Zum Christuswort bei Mark. 13, 32 über das Nichtwissen der Stunde bemerkt R.: „Es ist ein Beweis wundervoller Demut und messianischer Selbstbescheidung, wenn der Herr in seinem menschlichen Wissen und während der Zeit seiner Erniedrigung auch für sich selber auf die Offenbarung eines göttlichen Ratschlusses verzichtete, in dessen Kenntnis er das oberste Majestätsrecht des himmlischen Vaters verehrte." Der Satz ist soweit richtig und zulässig, als er sich nur auf die Offenbarung bezieht; er wird theologisch unzulässig, sobald er auf das menschliche Wissen Jesu selbst Anwendung erleidet. Fast möchte man glauben, der Verfasser habe es in letzterem Sinne verstanden, wenn er fortfährt: „Fürchten wir nicht, daß dieser Verzicht einen Mangel bedeutet. Jesu Geistesauge konnte auch die fernste Zukunft durchschauen, ohne daß er sie in zeitlichen Maßen umspannte." Einen solchen Verzicht hat die neuere Theologie, das Sacrum Officium wie die Exegese der alten Zeit in ihren großen Vertretern einmütig und mit aller Entschiedenheit als Mangel aufgefaßt und darum eine solche Deutung abgewiesen.

Wiederum uneingeschränkte Zustimmung darf den schönen Ausführungen über Sündenvergebung und den Erlösungstod Christi gespendet werden (224

bis 237). „Christi Tod ist die höchste Form jener Heilandstätigkeit, in in der sich Gottes Herrschaft offenbaren sollte. Er ist die vollkommenste Darstellung göttlicher Heiligkeit und göttlicher Güte auf Erden. Der menschliche Opferwille Jesu ist nichts anderes als die Ausstrahlung des göttlichen Heiligungswillens, der ihn trägt und bestimmt. Weil Jesus die Menschheitssünde im Lichtmeer göttlicher Erkenntnis und göttlicher Heiligkeit schaute, drängte es ihn zur größten, sühnenden Liebestat." Die Erlösung ist „die Offenbarung göttlicher Vollkommenheit und Güte in der menschlichen Sprache einer sühnenden Opfertat" (235 237).

Im dritten Teil „Die messianische Stiftung" ist die Allgemeinheit des Heilswillens Jesu und seiner Sendung gut herausgearbeitet, auch die Stellung des Apostels Petrus. Doch ist die Übertragung des Namens Kephas ins Griechische sicher älter, als R. anzunehmen scheint, auch zeigt der Textbestand in Gal. 2, 8—9 keineswegs, daß ursprünglich hier Kephas gestanden (341). Die Berufung auf den Traktat Jelamdenu zur Erklärung der Primatsverheißung an Petrus ist weniger glücklich. Man muß da schon mit Goetz einige Jahrhunderte überspringen.

Nicht ganz befriedigend sind da und dort die exegetischen Auffassungen. Mit andern glaubt R., Maria habe in Kana nicht um ein Wunder gebeten (42). Aber die Deutung, Jesus habe viele andere der Mutter unbekannte Mittel und Wege gewußt, um der Not abzuhelfen, ist zu gesucht. Die Ansicht, Joh. 5, 1 sei das Purimfest gemeint, sollte nicht mehr vorgetragen werden. Bethanien ist nicht dreiviertel Stunden von Jerusalem entfernt, sondern kaum eine halbe Stunde. Das Mahl in Bethanien kann unmöglich am Abend des Einzugs gewesen sein. Auch anderswo finden sich Auslegungen, die sich bei näherer Betrachtung als wenig stichhaltig erweisen. Indes offenbart das Werk in seiner Gesamtheit ein gutes Erfassen und Durchdringen der großen Fragen um Christi Sendung und Stiftung und wird deshalb in unsern Tagen Priestern und Gebildeten die besten Dienste leisten.

Tondelli, Leone, Gesù nella storia al centro della critica biblica. 12° (XV u. 306 S.) Milano 1925, Società editrice „Vita e Pensiero". *L* 10.—

T. verfolgt in seinem Buche ähnliche Ziele wie Reatz. Die Anlage ist allerdings eine andere, und die biblischen Fragen treten hier mehr in den Vordergrund. So werden zu Beginn der Anfang der apostolischen Predigt und das Werden der Evangelien geschildert. Zutreffend wird es auf das Verlangen der christlichen Gemeinden nach einer tieferen Kenntnis der Person und des Werkes Christi zurückgeführt. T. ist aber im Irrtum, wenn er glaubt, daß sich damit nicht (bei Matthäus oder Johannes) eine theologische Haltung und Zielsetzung ihrer Schriften verbinden lasse. Die Evangelien können erzählende und zugleich dogmatisch-apologetische Bücher sein. Dem zweiten Kapitel „Jesus und das Weltapostolat" ist der in letzter Zeit vielgenannte und fälschlich auf das Aufkommen des Christentums in Alexandrien gedeutete Claudiusbrief beigegeben. Unter der Aufschrift „Die Parusie Jesu" sind außer den eschatologischen Texten des Neuen Testaments auch die Bergpredigt und die Parabeln behandelt. In Verbindung damit gibt T. seine zum Teil neue Lösung in der Weise, daß er die Parusie in den meisten Fällen als Offenbarung des Herrn beim Gericht über Jerusalem faßt, eine Deutung, die einen von der katholischen Exegese schon ausgesprochenen Gedanken allgemeiner und folgerichtiger durchzuführen sucht. Auch in den folgenden Abschnitten über die Erlösung, Eucharistie, Gottessohnschaft Christi, Dreifaltigkeit finden sich Berührungspunkte mit Reatz, ohne daß zwischen beiden Werken unmittelbare Beziehungen beständen. Das Buch ist mit guter Sachkenntnis geschrieben und regt zum Weiterforschen an.

Papini, Giovanni, Lebensgeschichte Christi. Nach dem 70. bis 100. Tausend des Originals übertragen von Dr. Max Schwarz. 4. Aufl., 21.—30. Tausend. 8° (519 S.) München 1925, Allgemeine Verlagsanstalt. *M.* 9.—

Eine Lebensgeschichte Jesu, die sich in kürzester Zeit die Welt erobert hat, ist uns hier von einem Manne geschenkt worden, der nach langem Irren den Weg zu Christus wiedergefunden, der durch sein Buch seinen Dank und seinen Glauben bekennen muß und die Menschen zu dem führen will, der ihm den Frieden gegeben.

P. kann nicht vergessen, daß er in die Irre gegangen und andern Führer zum Irrtum geworden. Wir hören aus seinen Worten die Enttäuschung noch heraus und verspüren den Groll über diese blinden Führer; darum der Eifer, mit dem er ihren Unverstand und törichten Stolz geißelt. Wir verstehen das und mögen dem Manne beistimmen, und doch hätten wir statt dessen lieber mehr von demütig dankbarer Liebe gefühlt, die sich des Glaubensglücks freut und mit den Irrenden Mitleid empfindet. Fast möchten wir den Verfasser des Buches bedauern, daß er von seinem Groll noch nicht ganz losgekommen. Er ist selbst noch bis zu einem gewissen Grade ein Ringender. Aber der Mann, der die Vorgeschichte seines Glaubens in dem Buche „Ein fertiger Mensch" niedergelegt hat, konnte kaum alles schon in dem Grade abgestreift haben, daß wir in nichts mehr an die Vergangenheit erinnert würden. Selbst das Christusbild, das uns P. zeichnet, ist noch umflort. Der Gottmensch in seiner ganzen Größe und überwältigenden Schönheit, Heiligkeit und Güte ist diesem Suchenden noch nicht ganz aufgeleuchtet. So lesen wir manche Worte und Sätze, die uns das Unfertige des Künstlers offenbaren. Christus selbst ist für ihn ein Suchender. Vielleicht hat P. geglaubt, ihn auf Grund seiner eigenen Lebenserfahrungen so darstellen zu müssen. Das Buch ist geschrieben für die nicht von vornherein religiös Interessierten, für Weltleute, die gewonnen werden sollen (13); es möchte Christenseelen aufbauen (22). Der Verfasser ist überzeugt, an Christus herangetreten zu sein mit der Einfalt der Sehnsucht und der Liebe, so wie die Fischer von Kapharnaum zu Jesus hintraten. Mit aller Treue will er sich an das Offenbarungswort und an die Dogmen der katholischen Kirche halten (19). Der Ort, wo Christus zu finden ist, sind die Evangelien, die apostolische Überlieferung, die Kirche; darüber hinaus ist Finsternis und Schweigen (18). Freilich auch auf die Fachgeheimnisse der Theologie hat sich P. nicht allzu nahe einlassen wollen (19). Ein anderer großer Künstler und Dichter seines Volkes, Florentiner wie P., hat das getan und nicht zum Nachteil für sein unvergängliches Werk. Niemand erwartet in einem solchen Buch, daß es in dem schweren Panzer gelehrter Forschung vor uns hintritt, daß wir von Seite zu Seite tiefgründige Auseinandersetzungen über uns ergehen lassen müssen und durch eine unübersehbare Fülle von Verweisen erdrückt werden. Allein der Verfasser selbst muß um vieles von dem wissen, wenn er andern ein Führer sein will, und ein solches Buch kann doch sich jedes gelehrte Aussehen ersparen. Eins müssen wir verlangen, mit den Quellen muß der Verfasser ganz vertraut sein und muß ihnen alles entnehmen können, was ihnen entströmt. Und da will es uns scheinen, daß P. sich noch tiefer in die Evangelien hätte versenken und von ihrem Geiste durchdringen lassen dürfen. Er wäre manchem Irrtum entgangen. Nicht daß P. die Magier wenige Tage nach der Geburt Christi Jesus huldigen läßt, soll allzusehr als Verstoß gerechnet werden, aber daß der von Herodes hingerichtete dritte Sohn Archelaos geheißen haben soll, ist ernster zu werten; wenn Jesus als König von Galiläa geboren sein soll (42), mag das ein Schreibversehen sein, aber daß Jesus schon bei seiner Rückkehr aus der Wüste die Kunde von des Täufers Gefangennahme vernommen

haben soll, geht doch nicht an. Cuspius Fadus war wohl zwischen 44 und 66 römischer Statthalter in Palästina, aber wenn auch die Zeit seiner Verwaltung nicht ganz feststeht, so ist gewiß, daß sein Nachfolger schon im Jahre 48 sein Amt niedergelegt hat. Wie Simon Bar Giora zu Simon von Geraza geworden (333 f.), ist rätselhaft. Das und anderes mag dem Christusbild Papinis keinen Eintrag tun, störend sind diese Mängel für den Leser, dem Evangelien und Zeitgeschichte mehr vertraut sind. Über manche künstlerische Freiheit, die sich der Verfasser erlaubt hat, wollen wir nicht mit ihm rechten. Er sagt uns selbst, daß er bewußt die Salbung in Bethanien und die von Lukas berichtete nicht nur auf dieselbe Maria bezieht, sondern beide Geschehnisse aus künstlerischen Gründen in eins zusammenfaßt (20). Nicht zutreffend ist die Schilderung eines Joseph von Arimathäa und Nikodemus; P. wird diesen Männern nicht ganz gerecht.

Doch es wäre unserseits nicht recht, ein Buch, das aus Liebe geschrieben ist und die Hingabe des Verfassers an Christus in jedem Satze verkündet, einzig nach dem zu beurteilen, was wir noch wünschen müssen. Eine hohe Auffassung, ein treffendes Verständnis für Christi Person und Sendung zeichnet diese Schilderungen aus. Die Sprache ist dem gewaltigen Gegenstand angemessen; manchmal geht sie in ihrer allzu realistischen Derbheit über das rechte Maß hinaus (33 f., namentlich 451 f.). Gerade der Künstler muß sich des Μηδὲν ἄγαν bewußt bleiben, er muß es um so mehr, je größer und heiliger der ist, dessen Bild uns geschenkt werden soll. P.s Werk hat in der ganzen Welt einen unglaublichen Triumph erlebt. Möge dieser Triumph darin bestehen, daß es alle seine Leser zum Christusglauben und zur Christusliebe führt.

Bartmann, Bernhard, Jesus Christus, unser Heiland und König (Katholische Lebenswerte, Monographien über die Bedeutung des Katholizismus für Welt und Leben, zehnter Band). 8° (XXII u. 654 S.) Paderborn 1926, Bonifacius-Druckerei. *M* 7.—

In Papinis Lebensgeschichte Christi sind von einem Künstler einzelne Bilder entworfen, die häufig nur lose miteinander verbunden sind. Vollständigkeit in der Verwertung der Evangelien und ein Ausschöpfen derselben ist nicht beabsichtigt. Der Künstler greift mit seiner Hand hinein und formt, wie es ihm gut dünkt. Anders ein neues Buch von B. Auch dieses Buch will nicht eine Geschichte Jesu geben. Es zeichnet Einzelbilder, allein ihre Zahl ist größer, und sie folgen in der Zusammenstellung mehr dem Gang der evangelischen Geschichte. Mit Papini hat B. gemeinsam, daß er darstellt und schildert, mit Reatz, daß er in seine Schilderung zur Belehrung des Lesers längere Ausführungen theologischer und apologetischer Natur einbezieht. Wir nennen die Darlegungen über die Bedeutung des Wunders (145—156), über Dämonen (174—180), Jesus und Jungfräulichkeit (287—295). Die Parusie ist im Vorwort besprochen (XII—XVI). Mit Rücksicht auf unsere Zeit ist das Kapitel „Menschheitsfragen" (Jesus und die Gesellschaft, Jesus und die Arbeit, Jesus kein Aufwiegler, Jesus und das soziale Elend, Jesus und die Ehe, Jesus und das Kind 352—392) und das folgende „Kirchenfragen" (Gründung, Organisation, Kult 393—411) besonderer Beachtung wert. Die Vertrautheit B.s mit den Quellen und die Beherrschung des Gegenstandes gibt sich überall kund, erfüllt mit Vertrauen und macht die Lesung des Buches angenehm und leicht.

Einige Äußerungen erscheinen indes einer erneuten Betrachtung und besseren, schärferen Fassung bedürftig. Bei dem Versuch, das geistige Wachstum Jesu zu deuten, ist die Ausdrucksweise nicht so bestimmt, wie man wünschen muß, und es hätte das Wort von der Entfaltung gleich an den Anfang gestellt werden sollen (72—75). Worauf sich die Behauptung stützt, schon Tatian habe von der Erscheinung des Auferstandenen

an seine heilige Mutter berichtet, ist mir unbekannt. Soweit ich sehe, hat Ephräm den Text so ausgelegt, aber die uns bekannten Texte des Diatessaron besagen das nicht. Nicht entsprechend erscheinen die Worte, mit denen B. die Versuchungsgeschichte des Herrn zu begründen sucht: „Voll und schwer waren seine (des Vaters) erhabenen Worte in die Seele Jesu gefallen. Sie bedurfte deshalb der Sammlung und der Einsamkeit, um mit dem Vater weiter zu Rate zu gehen, nach welchen Grundsätzen und Methoden das messianische Amt zu führen, das Werk zu vollbringen sei" (91). Die hier ausgesprochenen Wünsche lassen sich berücksichtigen, ohne daß ein tieferer Eingriff in das treffliche Buch und seine ansprechende Darstellung erfordert wäre. Das Werk wird dem Priester und dem Gebildeten sehr gute Dienste leisten und für das Königtum Jesu Christi wirksam werben.

Jehle, Edmund, Leben Jesu Christi. Mit einem Titelbild. 8° (VIII u. 343 S.) Paderborn 1926, Schöningh. *M* 4.80. — Von demselben Verfasser für die Jugend: Der göttliche Heiland, mein Führer zum Lebensglück. Mit einem Titelbild und neun Textbildern nach Führich. kl. 8° (96 S.) Paderborn 1926, Schöningh. *M* 1.20

Ein Leben Jesu für weitere Kreise zur Erbauung in leicht verständlicher, einfacher Form hat J. dem katholischen Volke geschenkt. Eltern und Erziehern wird das Buch in seiner schlichten, frommen Art eine gute Hilfe sein, der Jugend das Bild Christi nahezubringen und die Ehrfurcht und Liebe zum König der Menschheit und Welt ins Herz zu senken. Die Anwendungen am Schlusse eines jeden Kapitels lassen den erbaulichen Zweck des Buches noch mehr zur Geltung kommen. Wir halten dem Verfasser zugute, daß er auch Züge aus den Apokryphen in seine Schilderung aufgenommen hat, doch wäre ein Hinweis auf diese Herkunft zu wünschen gewesen.

Von den Werken nichtkatholischer Verfasser nennen wir an erster Stelle eines, das zu Meyenberg in Beziehung gesetzt werden kann. Es ist das Jesusbild der Gegenwart, stellt also einen Ausschnitt aus dem kommenden dritten Band M.s dar, nur den letzten, der die neueste Zeit behandelt. Darum ein Buch, das als Zusammenfassung der heutigen Auffassungen für unsere Tage seinen Wert besitzt. Das um so mehr, als Leipoldt seinen Stoff in geschickter Weise angeordnet hat. Das Werk ist in der jetzigen Gestalt eine Überarbeitung der im Jahre 1913 erschienenen ersten Auflage:

Leipoldt, Johannes, Vom Jesusbilde der Gegenwart. Sechs Vorträge. Zweite, völlig umgearbeitete Auflage. gr. 8° (VIII u. 416 S.) Leipzig 1925, Dörffling & Franke. *M* 15.—

Die Kapitel, in die L. seine Betrachtungen faßt, sind: Schönheit und Stimmung, Soziales und Sozialistisches, Aus der Welt der Ärzte, Ellen Key und der Monismus, Aus der katholischen Kirche, Dostojewskij und der russische Christus. Eine reiche Fülle von Namen und Werken, von treffenden Beobachtungen und ansprechenden Bemerkungen ist in diesen Kapiteln geborgen. Wir sind L. dankbar, daß er das Jesusbild der Künstler in der Neuauflage nicht gestrichen hat. Zeigt es uns doch, bis zu welchem Grade auch unsere Zeit von dem Eindruck beherrscht ist, den Jesus auf den Menschengeist und das Menschenherz ausübt, und wie die Menschen jeder Richtung den Zug zu Christus verspüren. Etwas breit ist der Abschnitt „Aus der Welt der Ärzte" ausgeführt. Es ist doch Tatsache, daß in der ernsten Wissenschaft die Frage nach der psychischen Gesundheit Jesu nicht mehr als offen betrachtet wird. Wenn sich auch weitere Kreise

noch damit beschäftigen, so ist den Suchenden und Schwankenden damit am besten der Weg gewiesen, daß die Frage kurz erledigt wird. Dasselbe gilt von der andern Frage der Bestreitung des geschichtlichen Jesus, die Reatz mit Recht „das groteske Ergebnis ideologischer Verstiegenheit und mangelnden Wirklichkeitssinnes" genannt hat (51). Die ausgiebigere Darstellung so ungesunder Geistesrichtung hat im Grunde nur psychologisches Interesse. Unter dieser Betrachtungsweise ist ein Einblick in eine solche Welt immerhin lehrreich. „Massensuggestion" ist das Wort, das vielfach gerade zur Erklärung des Jesusbildes unserer Evangelien dienen muß. Es hat seine volle Berechtigung diesen Strömungen unserer Tage gegenüber, da nicht nur die ungebildete Masse, sondern auch geistig Höherstehende solchem Wahn sich hingeben. Eine geradezu beschämende Tatsache.

Das Jesusbild der katholischen Theologie beginnt L. eigentümlicherweise mit der katholischen Linken oder, wie er selbst richtig erkennt, mit der Richtung, die nicht mehr zur Kirche gehört. Ein Mann wie Loisy ist weder innerlich noch äußerlich katholisch. Die Darstellung des katholischen Jesusbildes offenbart das sichtliche Streben, sich von der landläufigen, oberflächlichen Auffassung, der man auf protestantischer Seite zu begegnen pflegt, frei zu machen. Es ist L. nicht entgangen, daß die katholische Kirche außerordentlich viel tut, um Jesus der Menschheit anschaulich vor Augen zu malen (319). Die Kirche tut ungleich mehr, und da wäre auch ein Wort zu sagen gewesen über die Bemühungen der letzten Päpste, Christus nicht allein dem Volke anschaulich darzustellen, sondern für das ganze Leben der Kirche und der Menschheit zum Quell des Segens werden zu lassen. Die Sätze, mit denen Pius X. seinem Pontifikat die große Aufgabe zuweist, zeugen dafür. Wenn L. sich da und dort über Äußerungen katholischer Frömmigkeit aufhält, die dem Katholiken etwas von selbst Gegebenes sind, so greifen wir die fast unüberwindliche Schwierigkeit, sich auch bei gutem Willen ganz in diese große heilige Welt einzufühlen. L. vermißt bei katholischen Schriftstellern nicht selten das Eingehen auf gewisse Fragestellungen der heutigen Tage. In volkstümlichen Büchern ist das mehr als überflüssig, in den wissenschaftlichen geschieht es, wie L. selbst anerkennt, gründlich und geschickt. Auf alle Tagesmeinungen und Einfälle einzugehen, lohnt sich nicht. Diese sterben doch dahin wie die Fliegen. Eins vermissen wir in dem Buch, eine klare und eindeutige Stellungnahme zu Christus selbst. L. ist Vermittlungstheologe. Die extremen Linken werden scharf von ihm abgelehnt, aber ein deutliches Ja zu Jesus, dem Messias und Gottessohn, wird nicht ausgesprochen.

Headlam, Arthur C., Jesus der Christus, sein Leben und seine Lehre. Übersetzt von Prof. D. Dr. Johannes Leipoldt. gr. 8° (244 S.) Leipzig 1926, Ed. Pfeiffer. Hlw. *M* 9.—; Volksausg. *M* 4.80

Leipoldt hat uns neben seinem eigenen Werke noch das Buch des englischen Gelehrten, jetzt Bischofs von Gloucester, Dr. Arthur C. Headlam, zugänglich gemacht. Es ist aus Vorlesungen entstanden, die der Verfasser an der Universität Oxford und in London gehalten hat, und will den Nachweis erbringen, daß wir in den drei ersten Evangelien einen glaubwürdigen Bericht über Jesu Leben und Lehre haben. Das vierte Evangelium bleibt freilich meist außer Betracht, und auch bei den drei als zuverlässig anerkannten, selbst bei dem so hoch gewerteten Markus werden einzelne Stücke von dieser Bewertung ausgeschlossen. Ein einleitendes Kapitel zeichnet die Stellung der Kritik zu den Quellen. Über das vierte Evangelium lesen wir den vielsagenden Satz: „Anerkanntermaßen kann man zur Zeit nichts Entscheidendes über dieses Buch sagen" (35). Doch werden manche Einzelzüge als geschichtlich zuverlässig verwertet. Für die Reden dagegen wird der Einfluß späterer theologischen Anschauungen zugestanden. Einen verhältnismäßig breiten Raum nehmen in dem Werke die Aus-

führungen über die neutestamentliche Zeitgeschichte ein (41—78). Es folgt ein Abschnitt über die Kindheit Jesu (78—104), Johannes den Täufer (104—131), Jesu Auftreten in Galiläa (131—157), die neue Lehre (157—182), das Gottesreich (182—201), Umschwung (201—219), Messias (219—239). In diesem letzten Kapitel kommen die Grundfragen der Persönlichkeit Jesu zur Erörterung, die auch die Stellung des Verfassers selbst zu Christus offenbaren. Jesus ist gestorben, weil er sich als Messias und als Gottessohn bekannte. Der Messias war Gottes Sohn. Der Ausdruck kann Ehrentitel für den König sein. Es scheint aber, daß Jesus die Bezeichnung in anderem, tieferem Sinne gebrauchte. Wenn Jesus sich als Gottes Sohn dachte, meinte er, daß Gott in ihm war und er in Gott, und zwar in einzigartiger Weise (229 f.). Klarer drückt sich H. nicht aus. Anderswo lesen wir freilich, daß Jesus sich zu dem Messiasbewußtsein allmählich durcharbeitete und sich seiner Berufung bei der Taufe endgültig bewußt wurde (219 f.). Eine Auffassung, die sicher den Selbstäußerungen Jesu nicht entspricht und in Jesus etwas hineinträgt, was seinem innersten Wesen widerstreitet. Die katholische Forschung hat mit vollstem Recht den Finger gerade auf die Tatsache gelegt, daß in Jesu Innenleben nicht das leiseste Anzeichen eines Werdens und Heranreifens, eines Suchens und Ringens zu erkennen ist. Die Anerkennung dieser Tatsache ist von ausschlaggebender Bedeutung für die ganze Leben-Jesu-Forschung.

Ninck, Johannes, Jesus als Charakter. Eine Untersuchung. Dritte, verbesserte Auflage. gr. 8° (VIII u. 315 S.) Leipzig 1925, Hinrichs. *M* 7.—

Das Buch N.s ist ein Versuch, Jesus als Charakter zu zeichnen. Das Werk tritt seinen Gang in die Öffentlichkeit schon zum dritten Mal an. Die Aufgabe, Jesus als Charakter zu zeichnen, d. h. in der bestimmten eigenen Ausprägung seiner Persönlichkeit oder in der geeinten Gesamtheit seiner Eigenschaften, stellt an den Menschengeist die höchsten Anforderungen. Gilt es doch nicht nur, die Einzelzüge dieses Bildes wahr und bestimmt zu erfassen, sondern sie auch in ihrer Geschlossenheit und letzten Einheit zu verbinden und deshalb in ihren tiefsten Wurzeln zu erkennen. Auch N. hat die Schwierigkeit seines Versuches empfunden, den darzustellen, der die Menschheit in neue Bahnen gelenkt, in dem die Besten und Größten aus uns ihr Ideal und Vorbild, die Quelle des Segens und des Trostes für Leben und Sterben erkennen. Da N. den Willen als die eigentliche charakterbildende Kraft bestimmt, so sucht er zunächst die Willenserscheinungen im Bilde Jesu zu prüfen; sodann geht er den Ideen nach, die Jesu Geist beherrschten und seinen Willen leiteten; endlich soll die Liebe, als Frucht des Glaubens und Tat des Willens, das gewonnene Bild vervollständigen. Dementsprechend sind die großen Abschnitte des Buches nach einer kurzen Einführung: Wille (11—110), Glaube (111—206), Liebe (207—260) mit einer Zusammenfassung (Gesamtbild 263—299). Es sind oftmals herrliche Worte, in die N. seine Darstellung der Eigenschaften Jesu kleidet, ich erinnere an die Kapitel Entschlossenheit, Wahrhaftigkeit, Reinheit, Gotteshunger, Liebeskraft, Gottesliebe, Barmherzigkeit, Treue. Nicht als ob wir allem zustimmten, was hier geschrieben steht. Denn durch das ganze Buch zieht sich eine Auffassung hindurch, die wir uns nicht zu eigen machen können, dieselbe, die wir bei Leipoldt und Headlam finden, von dem Werden unter Ringen und Kämpfen. Ja bei N. kommt das noch viel mehr zum Ausdruck, es ist im Grunde die Voraussetzung der Auffassung und Darstellung Jesu, von der das ganze Buch getragen ist. Darum sind einige Abschnitte völlig unbefriedigend. So „Selbstbewußtsein“ (178—190), vor allem der folgende, „Demut“ (191—199). Hier wagt N. an das Dogma von der unbedingten Sündenlosigkeit Jesu zu rühren und von menschlichen Grübeleien zu sprechen. „Ob sich Jesus allezeit

‚ohne Sünde' wußte, wer darf es behaupten?" „Sicher ist, daß er mit starken Trieben und Leidenschaften zu kämpfen hatte bis zuletzt." Von den Gefühlen der Reue sagt N.: „Sollten sie Jesus fremd gewesen sein? Was bedeutet denn sein gewaltiger Ausspruch in der Gethsemanestunde: Der Geist ist willig, aber das Fleisch ist schwach?" „Lebenslang fühlte er sich als ein Werdender, Kämpfender, durchaus nicht als ein Vollkommener." Nein, wenn eines aus den Quellen, aus denen N. sein Bild Jesu gewonnen hat, sicher steht — auch abgesehen von jedem Kirchendogma —, dann ist es die Tatsache der vollsten Sündenlosigkeit Jesu. Die Aussagen Christi über sein Verhältnis zum Vater, seine Aussagen über sich selbst und die Forderungen des Glaubens an seine Person, die Sündenvergebung, wie uns das alles in den drei älteren Evangelien entgegentritt, widerstreben jeder Annahme sittlicher Unvollkommenheit in Jesu Seele; das ganze Bild des Innenlebens Jesu würde dadurch völlig verzerrt und entstellt.

Man möchte dem Verfasser wünschen, daß ihm das tiefere Verstehen gerade dieses Zuges im Bilde Jesu aufleuchte, er müßte dadurch zu einem schöneren und beglückenderen Jesusbild gelangen. A. Merk S. J.

Bittremieux, J., De Mediatione universali B. M. Virginis quoad gratias. 8° (320 S.). Brugis (Belgii) 1926, Beyaert. *Fr* 20 (für Belgien); 25 (fürs Ausland).

Obschon der Verfasser (S. 4) erklärt, es sei nicht seine Absicht, eine vollständige und erschöpfende Abhandlung über die Mittlerschaft Mariä zu schreiben, so ist doch sein Werk von einer hohen Vollkommenheit und, soweit uns bekannt, die beste Arbeit, die bisher über diesen Gegenstand erschienen ist. Sachlich und methodisch steht das Werk auf der Höhe.

Die Mittlerschaft Mariä umfaßt ähnlich wie Christi Mittlerschaft eine doppelte Tätigkeit: 1. die Erwerbung aller Gnaden; 2. ihre gegenwärtige und fortwährende Ausspendung. Die eine Seinsquelle beider Tätigkeiten ist die innige Vereinigung Mariä mit Christo im gesamten Erlösungswerk. Dieses Grundprinzip, das „principium consortii", die „consociatio in munere B. Virginis cum Christo redemptore", das zugleich für den Theologen ein ergiebiges Erkenntnisprinzip ist, tritt immer wieder hervor (39 41 43 51 usw.) und wird im Epilog (302—304) in meisterhafter Weise in seiner tiefen Bedeutung für die theologische Wissenschaft und für die Übung der Frömmigkeit vor Augen gestellt.

Entsprechend der doppelten Mittlertätigkeit gliedert sich das Werk in zwei Bücher. Die Überschrift des zweiten Buches ist positiv: „De mediatione B. M. Virginis ratione dispensationis gratiarum", die des ersten Buches ist einigermaßen negativ: „De mediatione B. M. V. considerata ut distincta a munere dispensationis gratiarum." Doch hat der Verfasser gleich in den ersten Zeilen dieses ersten Buches einen guten positiven Ausdruck: cooperatio ad opus Redemptionis stricte sumptum. Diese Mitwirkung Mariä beim eigentlichen Erlösungswerk ist wieder eine dreifache; sie wirkte mit 1. durch ihre freie Einwilligung in die Menschwerdung des Erlösers, 2. durch ihr Verdienst, 3. durch ihr Mitleiden mit dem leidenden Erlöser. Die Mitwirkung durch ihr Verdienen war zunächst eine entfernte, indem sie die Menschwerdung, die Beschleunigung derselben und ihre eigene Muttergotteswürde de congruo verdiente (22—38), sodann eine unmittelbare, indem sie de congruo alle jene Gnaden mitverdiente, die Christus de condigno verdient hat. Durch ihr Mitleiden endlich hat sie mit Christus genuggetan (consatisfactio 57), uns miterlöst (coredemptio 68) und mit Christus geopfert; sie hatte ein consortium in sacrificio stricte dicto (86). Die Traditionsbeweise sind reich, die theologischen Ableitungen gediegen und sorgfältig abgewogen. Bei den Worten Pius' X. wäre darauf zu achten, daß der Papst von Maria sagt: promeret, von Christus promeruit.

Im zweiten Buche handelt der Verfasser in vorzüglicher Weise von der Ausspendung aller Gnaden durch Maria. Sie geschieht, wenigstens wahrscheinlich, nicht in der Weise, daß Maria (als causa instrumentalis physica) die Gnaden hervorbrächte, obschon einige Theologen das behaupten, sondern durch Fürbitte, per intercessionem, die sich aber von der Fürbitte der übrigen Heiligen dadurch unterscheidet, daß sie die intercessio matris Christi et consortis Christi ist, und in einer wirklichen Verfügung, dispositio, über die von Christus und von ihr erworbenen Gnaden (292 ff.). Natürlich geschieht diese dispositio in Unterordnung unter Gottes Willen und mit Einordnung in seinen Heilsplan. Der Verfasser bringt auch wieder, wie früher schon (EphThLov 2 [1925] 396), die gute Unterscheidung zwischen intercessio interpretativa, die darin besteht, daß Marias Verdienste an sich schon für uns zu Gott rufen, und intercessio expressa; vgl. S. Thomas, Suppl. q. 72 a. 3. Beim Schriftbeweis werden 1 Mos. 3, 15 und Joh. 19, 26 herangezogen. Hier (188) äußert sich der Verfasser auch über die Definierbarkeit: „Sicut munus Christi, novi Adae, est esse gratiae universalem mediatorem, non tantum in acquirendo sed etiam in dispensando gratias, ita munus B. Virginis, novae Hevae, oportet ut sit mediatricis universalis gratiae, non tantum in acquirendo sed etiam in dispensando gratias. Fluit haec conclusio ex Proto-evangelio, quae conclusio si admittatur, doctrina cooperationis B. Virginis ad distributionem gratiarum ut formaliter implicite in Proto-evangelio revelata, adeoque de fide divina ab Ecclesia definibilis apparet." Im Anschluß an Grabmann meint der Verfasser (259), wenn eine Definition der allgemeinen Mittlerschaft Mariä erfolgen sollte, sei es angemessen, daß zuerst die stellvertretende Genugtuung Christi, seine Genugtuung für alle Menschen, sein Verdienen aller und jeder Gnade für die gefallenen Menschen definiert werde. Nötig ist das aber nicht, da jene Wahrheiten über Christus aus der allgemeinen kirchlichen Lehrverkündigung genügend feststehen. Auch könnte man darauf hinweisen, daß das II. Konzil von Nizäa 787 die Berechtigung der Bilderverehrung definiert hat, ohne daß vorher die Berechtigung der Heiligenverehrung, die doch für die Bilderverehrung vorausgesetzt wird, definiert worden wäre (Denzinger n. 302).

An Einzelheiten möchte ich hervorheben außer der schon genannten Erklärung der intercessio die gute Durchführung der Parallele Eva-Maria (109—112) mit dem beachtenswerten Satz (110): „Eva dedit [nobis auctorem ruinae] inducendo et suadendo, credendo diabolo; Maria dedit [nobis auctorem salutis] concipiendo et pariendo, credendo angelo; modus autem dandi non attenditur in antithesi, factum dandi sufficit." Ferner die ausgezeichnete methodologische Bemerkung über eine doppelte Art des argumentum ex convenientia (164): „Duplicem dari convenientiam, aliam quae talis est quod oppositum sit aeque conveniens aut saltem non inconveniens; aliam vero quae talis est quod oppositum aliquid inconveniens aut saltem aliquid minus conveniens inferat." Im letzten Fall kann ein eigentlicher Beweis möglich sein. Ein Musterbeispiel einer vornehmen und feinen Polemik ist die Stellungnahme zu der Frage, ob Maria eine causalitas physica bei der Ausspendung der Gnaden ausübe (276—283).

Der alphabetische Index wäre brauchbarer, wenn außer den Autoren und ihren Werken auch die Sachen aufgenommen wären und wenn bei den Autoren die Seitenzahl stände, wo sie im Buche angeführt werden. Mit der griechischen Rechtschreibung steht der Setzer auf gespanntem Fuße.

A. Deneffe S. J.

Salgueiro, Trindade, La doctrine de Saint Augustin sur la grâce d'après le traité à Simplicien (Université de Strasbourg, Faculté de Théologie Catholique. Thèse pour le Doctorat en Théologie). kl. 8° (208 S.) Porto (Portugal) 1925, Tipografia Porto Medico, Ltd.

Augustins Abhandlung „De diversis quaestionibus ad Simplicianum" aus dem Jahre 397 bringt bekanntlich die entscheidende Wendung in der Entwicklung seiner Gnadenlehre. So ist eine gründliche Untersuchung dieses Werkes von großer Wichtigkeit, um so mehr, als es an einer solchen bisher gefehlt hat. Valentin Weber, Kritische Geschichte der Exegese des 9. Kapitels, resp. der Verse 14—23, des Römerbriefes bis auf Chrysostomus und Augustinus einschließlich (Würzburg 1889, Becker), befaßt sich, besonders S. 113—123, ziemlich eingehend mit Ad Simplicianum. Dieses Werk scheint S. unbekannt geblieben zu sein; doch seine Untersuchung hat nicht darunter gelitten. Sie scheint mir zu einem weit richtigeren Verständnis Augustins vorgedrungen zu sein, als es Weber gelang.

Rein dogmengeschichtlich soll Augustins Lehre dargestellt werden, ohne zu ihrer Annahme verpflichten zu wollen. Einzelne Stücke dieser Lehre dürften sogar infolge der seitherigen Entwicklung der Theologie für den Katholiken nicht mehr statthaft sein (17). S. verzichtet also darauf, alle Sätze Augustins durch mehr oder weniger gewaltsame Deutung in den Rahmen der heutigestags allgemeinen Lehre einzuzwängen, und noch ferner liegt ihm, den Kirchenvater als den Vertreter einer der späteren katholischen Schulen hinzustellen. Durch diese Unvoreingenommenheit konnte seine Untersuchung nur gewinnen.

Der erste Teil (25—92) bietet eine Analyse der augustinischen Schrift. Jeder, der sich einmal genauer mit ihr befaßt hat, kennt die Schwierigkeiten, die sie dem Verständnis entgegenstellt. Man kann S. beglückwünschen, daß er diese Schwierigkeiten im großen ganzen durchaus gemeistert hat. Augustin wird gründlich mißverstanden, falls man nicht seinen von unserer jetzigen theologischen Gewöhnung so ganz abweichenden Begriff der „electio" richtig erfaßt. „Le terme electio, dans cet endroit, désigne un choix fait en vertu de mérites existants . . .: entre divers candidats, par exemple, on choisit celui qui présente telle ou telle recommandation, tel mérite qui le distingue de ses concurrents" (44; vgl. 149 f.). Sehr richtig hat S. gesehen, daß Augustins Lösung des Problems in der n. 16 entwickelten Erbsündenlehre („massa peccati") liegt (59). Der Darlegung des Unterschieds der „vocatio congrua" und „incongrua" (n. 13 f.) weist er die rechte Stellung im Ganzen der Abhandlung an: Sie tritt nur nebenher auf zur Lösung einer Schwierigkeit. Augustins Absicht ist, die volle Gratuität der Gnade darzutun, nicht ihre Wirkungsweise zu untersuchen (65 ff.; vgl. 138 Anm.). Dankenswert ist auch der Hinweis auf die methodischen Mängel der augustinischen Exegese (32 f.; vgl. 185 f.).

Einen Ausdruck Augustins scheint S. mißverstanden zu haben. „Aliter enim Deus praestat ut velimus, aliter praestat quod voluerimus", heißt es n. 10. Das „ut velimus" ist nach Gottes Willen sein und unser Werk zugleich; das „quod voluerimus" dagegen leistet Gott allein. S. versteht nun unter dem letzteren einen Akt Gottes „antérieurement à notre volonté", indem Gott will, daß wir glauben wollen (56). Aber die unmittelbar folgenden Worte Augustins zeigen, was er meint, zumal wenn man sie mit n. 12 vergleicht. „Quod voluerimus" heißt hier nicht: „daß wir wollen", sondern: „das, was wir wollen". Als solches wird angegeben: „posse bene agere et semper beate vivere". Augustin will somit sagen, wenn wir es in der heutigen theologischen Sprache ausdrücken: Gott und der Mensch bewirken zusammen die Akte der Disposition auf die Rechtfertigung; Gott allein schenkt dann durch die heiligmachende Gnade das Vermögen, verdienstliche Werke zu verrichten, und das Anrecht auf die ewige Seligkeit. Dies sind eben jene Heilsgüter, nach denen unser von Gott bewegter Wille in den Dispositionsakten verlangte. Verfasser scheint nicht beachtet zu haben, daß die Worte „Quid est ergo quod sequitur . . .?" (n. 10) zur Erklärung von Vers 16 und somit zu etwas Neuem überleiten. Die meines Erachtens unrichtige Erklärung dieser Einzelheit ist aber für das Ver-

ständnis des Ganzen von keiner Bedeutung. — Die S. 53 betonte Unterscheidung des Willens zu glauben von dem eigentlichen Glaubensakt scheint mir hier nicht in Frage zu kommen, da Augustin bei seiner ganzen Erörterung nur an das Glaubenwollen denkt: Wenn die Gnade uns das Wirken schenken muß, ist dann nicht wenigstens das gute Wollen, und deshalb an erster Stelle das Glaubenwollen, aus uns selbst?

Der zweite Hauptteil (93—191) hebt in synthetischer Weise aus der erklärten Schrift ihren Lehrgehalt heraus. Daß hier die Darlegung mit der „doctrine de la masse", dem eigentlichen Schlüssel der augustinischen Gnadenlehre, beginnen muß, ist schon vorher begründet worden. Mag Augustin in dieser Abhandlung allgemein von der wirksamen Berufung zum Glauben reden, so denkt er doch, wie öfters durchschimmert, tatsächlich nur an die „Gefäße der Barmherzigkeit", die zum ewigen Leben vorherbestimmt sind (96 ff.). Den Fall, daß Gott zwar für eine Zeit Glauben und gute Werke schenkt, aber die Gabe der endlichen Beharrlichkeit versagt, hat er erst viel später ausdrücklich erörtert. So legt S. denn Kap. 1 (103 ff.) die Lehre von der „massa peccati" dar: Wegen der Erbsünde ist die ganze Menschheit ewiger Strafe schuldig. Soweit Gott nach strenger Gerechtigkeit verfährt, fordert er diese Schuld ein. Aus reiner, ungeschuldeter Barmherzigkeit scheidet er durch seine Gnade einige aus der allgemeinen Sündenmasse aus und führt sie zum Heile. — Kap. 2 behandelt die Fragen, die sich auf die Auserwählten, Kap. 3 jene, die sich auf die Verworfenen beziehen.

Gut wird die Entwicklung gezeigt, die Augustins Lehre vom „initium fidei" genommen hat (119—127). Ich weiß aber nicht, aus welchen Gründen so apodiktisch gesagt werden kann, die Schrift „De diversis quaestionibus octoginta tribus" sei aus dem Jahre 388 und die „Expositio quarundam propositionum ex epistula ad Romanos" aus dem Jahre 394. Das erstere Werk ist nicht auf einmal geschrieben; seine einzelnen Teile stammen aus den Jahren 389—396; die Abfassungszeit der andern Schrift wird durch die Jahre 393 und 396 begrenzt. Es ist also möglich, und manches spricht in der Tat dafür, daß q. 68 des erstgenannten Werkes später als die Propositio 55 des zweiten geschrieben wurde. Diese letztere enthält jedenfalls schärfer und bestimmter die semipelagianische Lehre vom Anfang des Glaubens. Wenn Augustins Entwicklung geradlinig verlaufen ist, müßte Prop. 55 die ältere Phase darstellen. — Daß der Abschnitt 31, 53 ff. aus „De spiritu et littera" gegenüber „Ad Simplicianum" einen Rückschritt bedeutet und nicht als die endgültige Lehre Augustins betrachtet werden darf, wird wiederholt mit Recht betont (126 f. 166 177 f. 196). Doch möchte ich nicht annehmen, daß Augustin die in einem so starken Erlebnis erlangte Erkenntnis für sich selber wieder aufgegeben habe. Wahrscheinlicher hat er, wo es bloß galt, dem Laien Marcellinus gegenüber die gröberen Irrtümer des Pelagianismus abzuwehren, nicht seinen ganzen Gedanken in dieser schwierigen und heiklen Frage ausgesprochen. Darauf deuten die Verklausulierungen zu Anfang von n. 58 und am Ende von n. 60 hin. Ein Verschweigen aus Opportunitätsrücksichten ist noch offenkundiger in Brief 102 (Sex quaestiones contra paganos) q. 2. Die „hésitation" (vgl. S. 126 Anm.) liegt hier nicht in der eigenen Meinung Augustins, sondern nur im Aussprechen derselben; s. Karl Kolb, Menschliche Freiheit und göttliches Vorherwissen nach Augustin (Freiburg 1908, Herder) S. 85—91, bes. 88 f. — Etwas mißverständlich ist der Ausdruck, die „vocatio secundum propositum" sei gemäß Ad Simpl. und den späteren Werken „antérieur à toute préscience" (137). Sie ist gewiß vor jedem Vorauswissen absolut zukünftiger Verdienste oder Mißverdienste; aber ihr voraus geht doch immerhin ein unfehlbares Wissen Gottes um die bedingt zukünftigen Antworten des menschlichen Willens auf diesen wie auf jeden andern möglichen Gnadenruf. Gottes Erbarmen mit dem Men-

schen besteht darin, daß er „sic eum vocat, quomodo scit ei congruere, ut vocantem non respuat" (n. 13 Schluß). Durch diese Bemerkung soll keineswegs behauptet werden, Augustin lehre hier die molinistische „scientia media". Er sagt uns ja nicht, ob Gott den Ausgang in sich (ex actu secundo) oder aber aus dem Verhältnis eines so beschaffenen Gnadenrufes zu einem so beschaffenen menschlichen Willen (ex actu primo) erkennt. An diese Frage hat Augustin noch nicht gedacht. Ad Simplicianum läßt sich weder für noch gegen die scientia media ausnützen.

In der Lehre vom Glauben, von der Rechtfertigung und Heiligung steht Augustin auf durchaus katholischem, nicht auf protestantischem Standpunkt (138 ff.). — Er verteidigt hier nicht die „praedestinatio ad gloriam (praecise sumpta) post praevisa merita" (150 f.). Diese Lehre konnte man in der Tat nur durch Mißverstehen des Sinnes von „electio" herauslesen. Ob aber Augustin nun wirklich die „praedestinatio ad gloriam praecise sumpta ante praevisa merita" vorträgt? Die Unterscheidung des „praecise" und „complete" hat er und seine Zeit nicht beachtet, und so könnte man versuchen, alles, was er von der gratuiten Vorherbestimmung sagt, nur auf die „praedestinatio complete spectata" zu beziehen.

Daß Augustin wirklich eine lediglich der Erbsünde nachfolgende und allem persönlichen Mißverdienst vorausgehende, aber auch ganz gewiß bloß negative Verwerfung lehrt, wird man S. wohl zugeben müssen (155 ff.). Der Mangel an gutem Willen ist bereits eine Folge dieser Verwerfung oder der Verweigerung der Gnade (157). Doch die strenge Theorie wird durch die Praxis gemildert (169). Nicht ganz folgerichtig durchgeführt erscheint bei Augustin die Frage, was der Mensch aus sich in Bezug auf das Gebet vermag (171). — Die Konsequenz bringt den Heiligen dahin, aus der Wahlfreiheit schließlich ein bloßes voluntarium zu machen, wie er es später deutlich ausgesprochen hat (De gratia Christi et de peccato originali I 13, 14): „Praeceptum quippe liber facit qui libens facit" (170—177; vgl. 135 f.). — Die Allgemeinheit eines ernstlichen Heilswillens Gottes läßt sich bei der Massa-Lehre Augustins nicht aufrecht erhalten (177—180). Im göttlichen Weltplan dienen die Verworfenen der Verherrlichung Gottes und dem Besten seiner Auserwählten (180—183).

Ein kleines Mißverständnis scheint S. 173 vorzuliegen. Nicht der gratia congrua oder dem adiutorium quo des irdischen Lebens schreibt Augustin das „non posse peccare", „non posse servire peccato" zu. Mit diesem Ausdruck, wie mit dem „non posse mori", beschreibt er stets den Zustand der ewigen Seligkeit. Das „non posse" sollte für die ersten Menschen der Lohn des Verdienstes sein, wie es bei den guten Engeln tatsächlich geschehen ist. Freilich redet Augustin in seinen späteren Werken auch von der wirksamen Gnade der erlösten Auserwählten in einer Weise, daß praktisch wohl kein Unterschied vom Zustand des „non posse peccare" bleibt.

Schließlich wird noch die Frage untersucht, wie ein Mann mit dem gütigen Herzen des hl. Augustinus zu so schroffen und erbarmungslosen Lehrmeinungen kommen konnte (183—191). Er schöpfte sie nicht aus der Überlieferung, was er selbst einigermaßen zugesteht (184 f.). Die nächste Ursache ist eine falsche Exegese, insbesondere der Texte Röm. 9, 16 und 1 Kor. 4, 7. Doch die Exegese geht bereits aus dem Bestreben hervor, die souveräne Macht der Gnade, selbst auf Kosten des freien Willens, möglichst stark hervorzukehren (186). Diese Tendenz wird nicht durch den polemischen Gegensatz gegen den rationalistisch-selbstgenügsamen Pelagianismus erklärt, da das rigorose System schon in der Abhandlung Ad Simplicianum, also etwa 15 Jahre vor Beginn des Kampfes mit Pelagius, ausgebildet erscheint (188). Auch kann es nicht, wie Duchesne will, der Einfluß einer letztlich durch jüdische Ideen beeinflußten Umwelt sein (188 f.). Augustin selbst will einer besondern göttlichen Offenbarung das Verständnis der entscheidenden Schriftstellen verdanken. Doch haben seine

intellektuelle Entwicklung und persönliche Erfahrung gewiß zur Ausbildung jener Gnadenlehre beigetragen: der Neuplatonismus hatte ihm die überaus hohe Gottesidee gegeben; seine Bekehrung hatte ihn die sieghafte Kraft der Gnade erfahren lassen (190). — Zur Ergänzung könnte man hier auf Wilh. Thimme, Augustin. Ein Lebens- und Charakterbild auf Grund seiner Briefe (Göttingen 1910) hinweisen. Dort wird S. 165—167 ergreifend ausgeführt, wie schwer es Augustin gefallen sein muß, seinem zartfühlenden Herzen die Zustimmung zu den schroffen Lehren abzuzwingen, die nach seiner Überzeugung nötig waren, um Gottes Ehre triumphieren zu lassen.

Die Schlußabhandlung (195—202) faßt als Ergebnis der Untersuchung zusammen: In der kleinen Schrift „Ad Simplicianum" sind schon alle beherrschenden Grundlinien der Gnadenlehre Augustins erkennbar. Man kann sie eine Skizze, ein Programm für das Lebenswerk des Heiligen nennen. Sodann wird noch einiges über die Beurteilung Augustins durch die Nachwelt und durch die Kirche gesagt: Der heilige Lehrer besaß nicht die Gabe der Unfehlbarkeit. Die Kirche betrachtet ihn als einen der ruhmvollsten Verteidiger ihres Glaubens an die Gnade und als den Vertreter der katholischen Überlieferung gegen die pelagianische Irrlehre. Aber Augustin hat die überlieferte Lehre mit persönlichen Spekulationen verbunden und als „docteur privé" eine theologische Systematisation versucht, deren Richtigkeit die Kirche niemals zu verbürgen beabsichtigte (198 f.). — Bei dem geschichtlichen Überblick über die Wertung der Autorität Augustins würde neben Portalié vor allem auch Anton Koch, Der heilige Faustus, Bischof von Riez (Mergentheim 1895, Ohlinger), 5. Kapitel, Die Autorität des hl. Augustin in der Lehre von der Gnade und Prädestination (S. 129—191), mit Nutzen zu Rate gezogen sein.

Bei aller Sachlichkeit und Unvoreingenommenheit, mit der S. seine Untersuchung führt und auch, wo es nötig ist, die Schroffheiten und Übertreibungen Augustins feststellt, vermißt man doch nirgends die hohe Achtung, die der katholische Theolog dem von der Kirche so hoch geschätzten „Doctor gratiae" schuldet. Seine Arbeit ist ein erfreulicher Beitrag zum richtigen Verständnis der augustinischen Gnadenlehre.

H. Lange S. J.

Grabmann, M., Mittelalterliches Geistesleben. 8° (XII u. 585 S.) München 1926, Max Hueber. *M* 20.80; geb. *M* 24.80

Der vorliegende Band ist eine Sammlung von Aufsätzen, die G. während der beiden letzten Jahrzehnte in verschiedenen Zeitschriften des In- und Auslandes veröffentlicht hat. Neu hinzugekommen sind ein Artikel über Forschungsziele und Forschungswege auf dem Gebiete der mittelalterlichen Scholastik und Mystik und eine kurze Mitteilung über eine mittelhochdeusche Übersetzung der Summa theologica, die besonders wegen der Übertragung der lateinischen Fachausdrücke hohes Interesse beansprucht. Andere Aufsätze sind ergänzt oder bedeutend erweitert. Abgesehen von den beiden einleitenden Abschnitten, welche auch für weitere Kreise eine sehr anregende Übersicht über die in den letzten Jahrzehnten kraftvoll anwachsende Erforschung dieser Gebiete geben und neue Arbeitsmöglichkeiten aufweisen, stehen die Arbeiten zur Scholastik fast ausnahmslos in mehr oder minder enger Beziehung zu Thomas von Aquin. Von seinen Lehrern wird im Anschluß an die bekannte Arbeit Baeumkers Petrus von Hibernia behandelt, dem G. noch den Benediktiner Erasmus von Monte Cassino anfügen möchte. In die Pariser Umgebung versetzt uns der Artist Nikolaus von Paris, dessen Schriften G. in München und in der Vaticana auffand. Mit Recht wird die hohe Bedeutung hervorgehoben, die gerade den Werken aus der Artistenschule für eine tiefere Erkenntnis der scholastischen Methode und auch des werdenden Aristotelismus zukommt. G. weist

darauf hin, daß bei Nikolaus Textgliederung und Texterklärung mit der Lösung von Fragen in ein Ganzes verwoben sind, zum Unterschied von den späteren Kommentaren Alberts und Thomas'. Es entspricht dieser Brauch vollkommen dem Verfahren, wie wir es in den älteren Sentenzenerklärungen und teilweise auch noch bei Albert vorfinden. Auch hier also Beziehungen zwischen Artisten und Theologen.

Eine immer mehr sich aufdrängende Frage ist jene nach den Quellen des hl. Thomas. Sehr nützliche Beiträge liefern hier zwei weitere Aufsätze: Der eine gibt eine Übersicht über die im Mittelalter gebräuchlichen Übersetzungen des Pseudoareopagiten, besonders auch jene für Thomas wichtigen des Johannes Sarracenus und des Grosseteste. Der zweite handelt von den Thomas vorliegenden aristotelischen Schriften und vor allem von den eigenen Kommentaren, die nach Echtheit, Umfang, Methode, Quellen und Gedankengehalt beurteilt werden. Was die von Thomas benützten Aristotelesübersetzungen angeht, so läßt sich wohl mehr sagen, als G. es tut.

Abgesehen von der Korrektur zweier Flüchtigkeitsfehler — 1253 war nur die arabisch-lateinische Übersetzung von „De coelo et mundo" vorhanden und Wilhelm von Moerbeke hat die drei ersten Bücher der „Meteora" neu übertragen, das vierte nur verbessert — läßt sich mit aller Bestimmtheit sagen, daß Thomas neben den allbekannten arabischen und den älteren griechisch-lateinischen Übertragungen der „Meteorologie" und von „De coelo et mundo" auch die gesamten durch Wilhelm neuübersetzten oder verbesserten Schriften kannte und, soweit er kommentierte, auch in der Hauptsache zu Grunde legte. Es sind dies an Neuübersetzungen: „De animalibus", „De causa motus animalium", „De progressu animalium", „De iuventute et senectute", „De causis longitudinis et brevitatis vitae" — all diese hat Thomas gekannt, aber nicht kommentiert — „De caelo et mundo", die drei ersten Bücher der „Meteora", die „Politik" und das elfte Buch der „Metaphysik" — diese Bücher sind ganz oder doch zum Teil kommentiert. An der Urheberschaft des Wilhelm von Moerbeke kann meines Erachtens aus innern Gründen nicht gezweifelt werden. Für das elfte Buch und die Überarbeitung der ganzen „Metaphysik" haben wir auch das eindeutige Zeugnis der Hs 22 des Peter House zu Cambridge, die G. nach dem hier ungenügenden Katalog anführt und die ich im letzten Sommer genauer einsehen konnte. Alles übrige mit Ausnahme der „Ethik" und vielleicht auch „De generatione" wurde von Moerbeke überarbeitet, wie sich aus den Hss klar ergibt. Von manchen dieser Überarbeitungen, wie von „De anima" und der „Metaphysik", lassen sich die Spuren in den Kommentaren des Thomas deutlich nachweisen.

Weniger gelungen scheint der Versuch, fast alle Kommentare in die letzten Lebensjahre zu verlegen. Bei der „Ethik", „Physik", „De anima" spricht die Zitation der arabisch-lateinischen Übersetzung von „De caelo et mundo", „De animalibus" und der „Metaphysik" viel eher für eine frühere Periode. Ich glaube, wir werden dem Zeugnis des Tholomeus von Lucca, in dem doch ein wahrer Kern stecken muß, und den übrigen Gegebenheiten besser gerecht, wenn wir Thomas mit der „Physik" und „Ethik" beginnen lassen. Da „De caelo et mundo" und die ersten Bücher der „Meteora" noch nicht in der griechisch-lateinischen Übertragung vorlagen, ging Thomas sofort zu „De anima" über. Hier trat ein Wendepunkt ein. Bei der folgenden Schrift „De sensu et sensato" kennt Thomas wenigstens alle psychologischen und biologischen Werke (vgl. die Einleitung). „De caelo et mundo", „De generatione" und die „Metaphysik" gehören der letzten Periode an. Wenn G. bemerkt, daß Thomas in der „Summa" und in „De potentia" annehme, die Beweise für die Ewigkeit der Welt aus der Ewigkeit der Bewegung seien von Aristoteles nur zur Erörterung, nicht aber als apodiktisch geltend vorgelegt, während er im Physikkommentar dies bestreite, so ist das eine sehr nützliche Beobachtung. Aber die Folgerung muß nicht heißen: Also

ist dieser Kommentar später geschrieben, sondern umgekehrt. Denn im Sentenzenkommentar l. 2, d. 1, a. 5 sagt Thomas von der gleichen Ansicht: „Et ista est Aristotelis ... et haec opinio inter praedictas probabilior est, tamen omnes sunt falsae et haereticae." Er behauptet also klar, daß Aristoteles die Ansicht wirklich vertreten habe. Im Gegensatz zu G. meine ich, daß wir es bei den Kommentaren mit wirklich gehaltenen Vorlesungen zu tun haben. Dafür spricht der ganze Aufbau, vor allem aber das alte Zeugnis, wonach das erste Buch „De anima" eine Reportatio des Rainaldus a Piperno ist. Wie Albert, so hat auch Thomas noch als Magister in den Konventen über Aristoteles gelesen.

Nicht unwichtig scheint ein letzter Punkt: In Betreff „De generatione" besagt das Zeugnis der Hs 92 des Merton College zu Oxford streng genommen nur, daß in der „Vorlage" die Expositio des Frater Thomas aufhöre und jetzt jene des Thomas Sutton beginne. Die nun folgende Erklärung ist aber keineswegs jene des Druckes, wie sich durch Nachprüfung ergab. Umgekehrt gleicht auch der folgende Teil des Druckes so vollständig dem ersten, daß man fast notwendigerweise auch diesen Teil zum wenigsten als ein Reportatum des Thomas ansehen muß.

Mit „De ente et essentia" beschäftigt sich der folgende Aufsatz. Zur Textgeschichte sei bemerkt, daß die vermutlich älteste erhaltene Hs F. IV 34 der Universitätsbibliothek Basel eine verschiedene Redaktion aufweist, deren Varianten man jetzt in der Ausgabe von Baur finden kann. Besonders wertvoll sind bei G. die Geschichte der Kommentierung dieses Schriftchens von Armandus de Bellovisu an bis auf Raphael Ripa und die Skizzierung der thomistischen Eigenlehren, wie sie bereits in dieser Jugendschrift sich abheben. Wenn freilich G. die weitverbreitete Auffassung vertritt, nach der Thomas in dieser Schrift ebenso wie später den realen Unterschied von Wesenheit und Dasein gelehrt habe, so muß ich gestehen, daß ich weder in dieser noch in andern Schriften des Heiligen einen strengen Beweis dafür finde, wohl aber verschiedene mir sehr triftig erscheinende Gegengründe, die sich durch das Studium Alberts und der konsequenten Aristoteliker wie Siger, Gottfried von Fontaines, Petrus de Alvernia nur verstärken. Was das Zeugnis Sigers von Brabant angeht — dasselbe ist übrigens notwendig später anzusetzen, als G. möchte, da der Kommentar Alberts zu „De causis" erst nach 1270 geschrieben ist — so ist zu sagen, daß Siger erstens schon Albert völlig falsch im Sinn der realen Distinktion verstanden hat, zweitens, daß Siger gar nicht direkt behauptet, Thomas lehre den realen Unterschied, sondern eher das Gegenteil: „Etsi conclusio vera sit, modum tamen ponendi non intelligo." Der Gegensatz zu Thomas liegt darin, daß Siger auch die distinctio rationis, die Thomas scharf betont, möglichst abschwächen möchte, und daß er fernerhin gleich vielen Modernen das „quasi constituitur per principia essentiae" (Met. l. 4, lect. 2) nicht verstanden hat. Nach Thomas besagt das nur, wie sich durch Vergleich ergibt, daß dies esse real mit der Form identisch ist, aber ratione distinkt und in einem gewissen Sinne ratione posterius ist. In Betreff der von G. aufgefundenen Frage, in deren Anmerkung von einer 1279 zu Paris über diese Frage gehaltenen Disputation die Rede ist, und die G. deshalb in dieses Jahr verlegen möchte, ist zu sagen: Einmal spricht nichts dafür, daß die in der Notiz enthaltene Nachricht über die Disputation von 1279 sich auf die vorliegende Frage bezieht; zweitens ist diese Beziehung unmöglich, da die erwähnten „Quaestiones" des Aegidius Romanus frühestens 1285 gehalten sind; endlich steht der Verfasser bereits stark unter dem Einfluß des späteren Ägidius, ist also durchaus kein unverdächtiger Zeuge. Das „forma dat esse" bei Thomas hat er jedenfalls völlig falsch verstanden. Ich habe hier diese Ausstellungen und Schwierigkeiten nur deshalb gemacht, weil begreiflicherweise von interessierter Seite immer wiederholt wird, G. habe die reale Distinktion bei Thomas unwiderleglich bewiesen.

Aus der sehr ansprechenden Würdigung der Metaphysik des Suarez, die sich ja ebenfalls mit dem Sein in seinem ganzen Umfang beschäftigt, sei besonders die Übersicht über den weitreichenden Einfluß des S. und über dessen Eklektizismus der Beachtung empfohlen. Von den übrigen Aufsätzen möge noch besonders jener über die alte italienische Thomistenschule erwähnt werden, unter deren Vertretern dem Johannes von Neapel und vielleicht auch dem Remigio von Girolomi, der als Florentiner besonders auf die durch den Handel geschaffenen nationalökonomischen Fragen eingeht, bleibende Bedeutung zukommt. Über den Artikel zur deutschen Thomistenschule wurde bereits berichtet (Schol. 1, 456 f.). Reichen Aufschluß nach der literarhistorischen und inhaltlichen Seite bieten auch die Studien über Ulrich und Hugo von Straßburg. G. kann hier den von Pfleger geführten Beweis für Hugo als den Verfasser der „Summa theologicae veritatis" durch weitere Funde bestätigen. — Meines Erachtens kann sich wegen des Titels und des Initiums die von Pfleger gebrachte Notiz nur auf die bekannte „Summa" beziehen.

Ich brauche kaum hinzuzufügen, da es bei G. selbstverständlich ist, daß der Gelehrte in den Aufsätzen eine wahre Fundgrube von bisher unbekanntem Material und von sehr entlegenen Literaturnachweisen findet, daß aber auch weitere Kreise das Werk wegen der angenehmen, leichtfaßlichen Darstellung mit Interesse und Nutzen studieren werden. Da G. sich gerade um die Thomaserforschung hervorragende Verdienste erworben hat, möchte ich auf ein weites Gebiet hinweisen. So überaus wertvoll und ergebnisreich für die Erforschung des Thomismus auch die Behandlung der älteren Thomisten sein mag, so glaube ich doch, daß für ein tieferes Verständnis von Thomas selbst ungleich mehr von einer bis ins einzelne gehenden Erforschung der hundert Jahre vor Thomas zu erwarten ist. Aus dem vergleichenden Studium seiner Werke, aus der Erforschung seiner Quellen und seiner Zeit werden wir ein sichereres Urteil über Thomas erhalten als aus dem Studium der Thomistenschule, die eben doch auch mit den Einflüssen ihrer Zeit und den Schwierigkeiten, die mit den Hss und den beschränkten Bibliotheksverhältnissen notwendig verbunden waren, zu ringen hatte. Hoffentlich bringt der dritte Band der „Scholastischen Methode" hier recht bald reiche Ergebnisse. Die Arbeit über Suarez gemahnt uns daran, daß die Erforschung dieser so fruchtreichen Periode philosophisch-theologischer Arbeit noch beinahe vollständig brach liegt. Und doch dürften das 16. und beginnende 17. Jahrhundert an theologischem Fortschritt und Ertrag hinter dem 13. um nichts zurückstehen, vielleicht gar ihm überlegen sein. Fr. Pelster S. J.

Schilling, Otto, Die christlichen Soziallehren. kl. 8° (198 S.) [Der katholische Gedanke, Veröffentlichungen des Verbandes der Vereine katholischer Akademiker zur Pflege der katholischen Weltanschauung. Bd. XVI]. Köln-München-Wien 1926, Oratoriums-Verlag. *M* 4.50

In der Jetztzeit, in der die Fragen der „Gemeinschaft" (ihr Werden und Wesen, die Bindungen, die sie auferlegt, und die Rechte, die sie gibt) weite Kreise, namentlich auch der Gebildeten, beschäftigen und vielfach zu einem genaueren Studium, namentlich der sittlichen Beziehungen dieser Fragen, zwingen, wird das Buch vielen ein willkommener Führer und Berater sein. Es ist aus der Fülle eines reichen und gründlichen Wissens geschrieben und bietet das abgeklärte Urteil, das in jahrzehntelangem Studium des in Betracht kommenden patristischen und scholastischen Schrifttums gewonnen und gereift ist. Wenn auch der Verfasser bei der mehr zusammenfassenden und nur Ergebnisse mitteilenden Art des vorliegenden Buches auf Beibringung vieler Belegstellen und auf ausführliche Beweisführung verzichten mußte, so wird doch keineswegs unterlassen, auf die entscheidenden Beweisstücke hinzuweisen, den Beweisgedanken

im Kern mitzuteilen und so dem Leser ein tieferes Eindringen in die verschiedenen Probleme zu ermöglichen; wozu auch ein dem Vorwort angefügtes Verzeichnis früherer einschlägiger Arbeiten des Verfassers den Weg weisen kann. — Im wesentlichen ist das Werk eine Widerlegung des von Ernst Troeltsch veröffentlichten Buches „Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen" (1. Hälfte, Tübingen 1912; späterer Neudruck, ebd. 1919), dessen vielfach sehr irrigen Ausführungen der Verfasser auf Grund seiner gründlichen Kenntnis der ersten Quellen die wirklichen Auffassungen der patristischen und der mittelalterlichen Zeit entgegenstellt. Die Auseinandersetzung mit Troeltsch zieht sich durch das ganze Buch, ohne aber in bloßer Polemik aufzugehen; vielmehr werden die christlichen Soziallehren zugleich auch positiv entwickelt, wobei der Ton, der das Ganze beherrscht, der vornehmer, wissenschaftlicher Sachlichkeit ist.

Zwei Fragen will der Verfasser beantworten: die Frage nach der eigenen soziologischen Idee des Christentums, deren Ausbau und Organisation (sowie nach dem hierin beschlossenen Grundschema menschlicher Beziehungen überhaupt); sodann die Frage nach der tatsächlichen Einwirkung dieses Grundschemas auf Familie, Gesellschaft und Staat. „Es wird die Hauptaufgabe sein, darzutun, wie sich Christus selbst zur Familie, Staat und Gesellschaft stellt oder welche Bedeutung seine Lehre für diese sozialen Bildungen hat, wie sich ferner die Kirche im Altertum und Mittelalter zu denselben Fragen stellte und auf Grund der christlichen Lehre und Überlieferung stellen mußte" (S. 13). Der erste Abschnitt behandelt die Soziallehre Christi und des Apostels Paulus (14 ff.). Christi Lehre hat in erster Linie religiösen Charakter und dient religiösen Zielen; aber sie enthält Gedanken und Forderungen von tiefgreifender sozialer Wirkung. Schon hier wird gelegentlich auf die doppelte Bedeutung aufmerksam gemacht, die das Wort „Welt" hat und deren Vernachlässigung schon oft zu irrigen Schlußfolgerungen und unbegründeten Angriffen geführt hat: „Welt" als Inbegriff der irdischen Güter und Interessen, und „Welt" als Inbegriff sündhafter, gottfeindlicher Einstellung der Menschen oder als Inbegriff der gottlosen Menschheit, die aufgeht in Augenlust, Fleischeslust und Hoffart des Lebens. — Im zweiten Abschnitt gelangt die patristische Soziallehre zur Darstellung. Hier findet sich eine Fülle wertvoller Feststellungen, die in den heutigen Streit der Meinungen in manchen Punkten größere Klarheit bringen und Irrtümer richtig stellen können; so S. 44 f. die Fassung des Verhältnisses von Einzelpersönlichkeit und Gemeinschaft; S. 62 f. die Darstellung der wirklichen Lehre der Väter über Privateigentum; S. 113 die Erörterung und Würdigung der „organischen Idee" über den Staat usw. — Der dritte Abschnitt bringt die thomistische Soziallehre, vielleicht richtiger gesagt: die Soziallehre des hl. Thomas in ihren historischen und kulturellen Voraussetzungen, in ihren wissenschaftlichen Grundlagen und in ihren leitenden Prinzipien. Auch hier sind es die gleichen Probleme und Gegenstände wie im zweiten Abschnitt, die zur Erörterung kommen: z. B. die organische Idee, die patriarchalische Idee, Individualismus und Sozialismus; die Auffassung von Familie, Staat, Gesellschaft, Eigentum, persönlicher Freiheit usw. — Den Abschluß des Ganzen bildet die Darlegung der tatsächlichen Bedeutung, die die christliche Soziallehre, wie sie Thomas gefaßt hat, in Vergangenheit und Gegenwart gehabt hat und noch heute besitzt. Fr. Hürth S. J.

Henning, Hans, Die Aufmerksamkeit. gr. 8° (VII u. 212 S.) Berlin-Wien 1925, Urban & Schwarzenberg. *M* 9.30

Diese außerordentlich reichhaltige Sammlung der neuesten Aufmerksamkeitsforschung ist dem Psychologen unentbehrlich. Da sie zum Handbuch von Abderhalden gehört, wird der Hauptnachdruck auf die Forschungs-

methoden gelegt, weniger auf den Bericht über die Einzeltatsachen; doch sind auch letztere hier nicht vernachlässigt.

Um nur die Hauptkapitel zu berühren, hören wir im einzelnen, wie man die Aufmerksamkeit genau beobachten kann, wie ihre Enge gemessen wird oder ihr Umfang und welche Bedenken den letzteren Messungen entgegenstehen. Die verschiedenen typischen Formen der Aufmerksamkeit, die hier besprochen werden, haben freilich den Begriff „aufmerksam" vielfach so vieldeutig gemacht, daß er manchen als wertlos erschien. Betreffs der Aufmerksamkeitsschwankungen werden die Gründe der verschiedenen Ansichten vorgeführt und gewertet. Sehr gut sind unter der Anpassungsfähigkeit die allgemeineren Fragen der Umstellungsfähigkeit, der Geistesgegenwart usw. vereinigt.

Bei der Aufmerksamkeitswanderung hatten Pauli und andere den Aufmerksamkeitsschritt als etwa 1/3" gefunden; Henning nennt das „Sukzession der Auffassung". Er selbst nimmt mit andern auch innerhalb kleinster Zeiten (unterhalb 1/100") noch Aufmerksamkeitswanderungen an, z. B. beim sukzessiven Erfassen der einzelnen Buchstaben eines zu lesenden Wortes. Eine Vereinigung dieser extremen Werte durch eine zusammenfassende Erklärung steht noch aus. Zur abstrahierenden Aufmerksamkeit, Analyse usw. werden reiche Einzelheiten beigebracht. Die Wechselwirkung von Aufmerksamkeit und Gedächtnis, von Aufmerksamkeit und Gefühl führt in das Kapitel ein, das gewöhnlich als Bedingungen der Aufmerksamkeit behandelt wird. Der Verfasser gibt hier einen physiologischen Erklärungsversuch dafür, daß die Neuheit und Fremdheit des Objektes die Aufmerksamkeit anziehe; besser ist wohl sein Hinweis auf Instinkte. Die Grundlage der Langeweile ist ihm die Zuwendung der Aufmerksamkeit auf den reinen Zeitablauf, deren Ende man herbeiwünscht. In der viel umstrittenen Frage, ob Aufmerksamkeit eine Empfindung verstärke, neigt H. der Bejahung zu, für die er auch auf eigene Untersuchungen verweisen kann. Die Grundeigenschaft der Eindringlichkeit wird sowohl historisch wie experimentell behandelt. Jaensch hat manche auffallende Erscheinungen auf die Eindringlichkeit bezogen, die als solche wahrnehmbar sei; während Britz darin nur die anziehende Kraft der Aufmerksamkeit sieht.

Die letzten Kapitel wenden sich der physiologischen Erklärung der Aufmerksamkeit zu: nach H. kommen andere heute nicht in Betracht. Daß Bechers psychistische Erklärung widerlegt sei, ist freilich nicht richtig; aber daß die physiologischen Erklärungen einstweilen noch die herrschenden sind, braucht nicht geleugnet zu werden. Für den, der keine Seele annimmt, muß selbstverständlich alle Nerventätigkeit physikalisch erklärt werden.

Der Verfasser spricht im besondern von einem strukturierten Residuensystem, das nicht etwas starr Deponiertes sei, sondern ein labiles Gleichgewicht funktionaler Dispositionen, das nicht nur die Merkmale in sich enthalte, sondern auch deren Beziehungen, das als Ganzes Reproduktionen erweckt usw. Die Aufmerksamkeit ist ihm schließlich die physiologische Bedingung für die Klarheit usw. der Erlebnisformen. Dieser „Apparat soll Sinnesorgan, zuleitende Bahnen und Rindengebiete sensibilisieren", etwa im Sinn der erwarteten Wahrnehmung.

Anderswo habe ich die Gründe dargelegt, die solche physiologische Prozesse vielleicht als Hilfsmittel psychischer Vorgänge zu verwenden erlauben, aber nicht als sich selbst genügende Erklärungen der Reproduktionen oder des Aufmerksamkeitsvorganges. J. Fröbes S. J.

Kronfeld, Arthur, Psychotherapie: Charakterlehre, Psychoanalyse, Hypnose, Psychagogik. gr. 8° (XI u. 260 S.) Berlin 1924, Springer. *M* 9.—

Der bekannte Psychiater gibt auf Grund langjähriger ärztlicher und lehrender Tätigkeit die zusammenfassende Lehre von der Behandlung der

seelisch beeinflußbaren Krankheiten. In erster Linie für den Arzt bestimmt, bietet sie doch auch dem Psychologen manch wertvolle Ausbeute, wie ja die ganze Psychopathologie vielfach das Tiefste zur verstehenden Psychologie beigetragen hat.

Aus dem großen ersten Teil einer Art medizinischer Psychologie sind beachtenswert die schönen Ausführungen über die Komplexe (17 ff.), die zu psychologischen Fragen anregen. Die Abspaltung wird zurückgeführt auf den Mangel an assoziativen Brücken mit dem übrigen Seeleninhalt; die Heilung auf die Herstellung vieler weiterer Brücken. Psychologisch läge näher, an eine affektive Verdrängung zu denken, die ein Klarerwerden des im Randbewußtsein Vorhandenen nicht duldet; die Heilung enthielte dann ein Verstehen, eine affektive Erledigung, eine Gewöhnung. — Bei dieser Frage wird die Bedeutung Freuds, der mit Meisterschaft die Verdrängung erkannt und beschrieben habe, voll gewürdigt.

Die Störungen des Selbstgefühls können zu gefühlsmäßigen Minderwertigkeiten führen, die eingehend dargestellt werden (59 ff.). Solche sind das Gefühl der Ohnmacht des sensitiven Menschen, die restlose Unterwerfung, die vielleicht zu einseitig als rein verwerflich hingestellt wird, während sie für viele Menschen das Gegebene sein wird; die Typen der Abwendung von der Wirklichkeit und der Flucht in eine Phantasiewelt usw. Die geistige Entwicklung hat oft in den Jahren der Reife einen harten Kampf mit dem Zweifel zu bestehen, der zu manchen Entgleisungen führen kann.

Im zweiten Teil wird der seelische Einfluß des Arztes zergliedert: die Bedeutung des Vertrauens zu ihm; die Selbstentlastung des Kranken in der Aussprache; als das Entscheidende gilt die affektive „Übertragung" oder Bindung an den Arzt, worin Zuneigung, Bewunderung, Dankbarkeit stecken, bisweilen auch Erotik, die bekämpft werden muß.

Unter den Heilmethoden ist die reine Überredung (Persuasion) eine wertvolle Teilmethode, die unwillkürlich in die weiterführende Suggestion übergeht. Sehr lehrreich ist hier die Behandlung der Freudschen Psychoanalyse. Verfasser stand ihr, wie die ganze Wissenschaft, früher stark ablehnend gegenüber. Aber manche ihrer Ideen haben sich „trotz ihrer Begründung seitens der Freudschen Schule" immer mehr durchgesetzt. Das Großartige und Neue an der Freudschen Lehre ist, so heißt es hier, daß alle irrationalen Erscheinungen persönlichen Seelenlebens aus dem Schicksal der individuellen Triebgrundlagen erklärt werden, auch die Symptome der Neurosen. Die reine Psychoanalyse ist nur ungenügend zur Heilwirkung, da bei ihr der Arzt passiv bleibt. Deshalb gingen alle selbständigen Schüler Freuds zu Ergänzungsverfahren über, am tiefsten Adler, dem K. besonders nahe steht. Die Psychoanalyse in freierer Form erkennt er als wertvoll an, um den innern Zusammenhang der Dispositionen und der individuellen Entwicklung zu erkennen.

Eine sehr eingehende Beschreibung finden Hypnose und Suggestion, ein für die Psychologie wichtiges Kapitel. Auf Grund reichsten eigenen Materials kann der Verfasser manche überschwengliche Schilderung begeisterter Forscher auf das rechte Maß zurückführen. Weder Muskelkraft noch Sinnesempfindlichkeit werden in der Hypnose objektiv gesteigert; die Veränderung geht nicht auf die Empfindung, sondern nur auf deren geistige Verarbeitung. Die Wundererscheinungen der willkürlichen Pupillenerweiterung, der Beeinflussung des Herzschlages usw. gehen ausnahmslos über den normalen Weg der Affekterregung. Der hypnotischen Nachahmung der Stigmatisierung steht er sehr skeptisch gegenüber. Wenn Forel eiternde Geschwüre erreicht haben will, betrachtet das K. als Selbsttäuschung des sanguinischen Forschers, wenn nicht als Betrug des Mediums. Der Verfasser selbst erreichte bei seinen vielen Versuchen nur einmal eine Rötung und Schwellung. Die posthypnotischen Suggestionswirkungen beruhen auf einem starken innern Drang, der hervorgerufen wird; ob dieser sich durchsetzt,

hängt von den Motiven und der Gegenkraft des Willens ab. Ist die Suggestion mit dem Gewissen des Betreffenden ganz unvereinbar, so setzt sie sich in der Regel nicht durch. Terminsuggestionen beschränkt er auf wenige Tage.

Für das Wesen der Hypnose wird die Bewußtseinseinengung vorangestellt. Hirschlaffs Beschränkung der Hypnose auf die tiefsten Stadien sowie Babinskis Radikalismus, der eigenartige hypnotische Zustände überhaupt leugnet, werden zurückgewiesen. Die weitere Grundlage für die Bewußtseinseinengung liegt in der Suggestion, die auf die „archäischen Tiefenschichten" der Seele hinweist, welche durch die Beziehung zum Suggestor geweckt werden. Natürlich bleibt da die weitere Frage, warum die einfache Wortsuggestion des Hypnotisierungsverfahrens ohne Affekte eine so tiefgreifende Umwandlung der Seele bewirken könne. Hier wird man wohl auf einen ähnlichen Instinkt zurückgehen müssen wie bei der Weckung des Schlafzustandes.

Im Gegensatz zu Baudouin gibt K. mit Recht die Gefahren der Hypnose durchaus zu und weist den Weg, durch passende Auswahl der Fälle und sorgfältige Technik ihnen zu begegnen. Die Vorführung der einzelnen Anwendungsfälle (Lähmungen, Stottern, Schluckbeschwerden, Schlafstörungen, Angstzustände usw.) ist Sache des Arztes.

In der Gesamtübersicht über die seelische Wiedererziehung (Psychagogik) handelt es sich hauptsächlich um seelisch bedingte Leiden. Von der sog. „Willenserziehung" erwartet er nicht viel; mehr leistet die Suggestion. Von Coué wird gesagt, er komme nicht weiter als die übrigen hypnotischen Suggestivmittel; anderseits wird ihm zugestanden, daß er die aktive Mitarbeit benütze; darin scheint in der Tat ein wesentlicher Punkt berührt. Bei der Methode von Dubois findet er nur die Vorstufe erreicht, das Distanzerleben gegenüber dem Leiden, die aktive Mitarbeit, die aber bei dem oft willensschwachen Kranken nicht weit komme, fehle hier. Der Psychoanalyse wird zuerkannt, daß sie allein das Leiden an seinen Wurzeln fasse, seine Entstehung feststelle; sie versage erst bei der folgenden Heilarbeit. Das Wesentliche dieser Heilarbeit sieht er immer in der affektiven Bindung, die dann in verschiedener Weise im Kampf gegen das Übel ausgenützt werden kann, wie das Jung und Adler weiter durchgeführt haben.

J. Fröbes S. J.

Kühle, Heinrich, Der ethische Güterbegriff im System des Aristoteles und Kant. Eine Voruntersuchung zur Begründung der Ethik (Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Pädagogik; Reihe A der Erg.-Hefte: Abhandlungen, 2. Heft). gr. 8° (XII u. 120 S.) Münster 1926, Münsterverlag.

Entsprechend der nach dem kantischen Formalismus allgemeinen Forderung nach einer materialen Ethik untersucht der Verfasser die aristotelische Lehre über die Güter und das Gute und in Kürze ihre Vollendung bei Thomas, sodann die kantische Lehre vom höchsten Gut. Bei Aristoteles sei der Ausgangspunkt das Sein, die Dingnatur, deren Vollendung ihr Zweck und der Sollensmaßstab ist. Das Moralprinzip für die sittliche Vollendung des Menschen sei demnach die allgemeine spezifische Menschennatur. Thomas habe das höchste Gut in Gott selbst gesetzt und habe so erst die Verpflichtung erklären können. Der kategorische Imperativ Kants werde durch Einbeziehung des Zweckes an sich, d. h. der Persönlichkeit, als einer „reinen Materie", verwertbar für eine materiale Ethik, erst recht, wenn man, mit Kant selbst inkonsequent, diese Persönlichkeit empirisch verstehe. Dann unterscheide sich Kants höchstes Gut mit seiner Glückseligkeit kaum mehr von der aristotelischen Eudämonie. So dränge der kantische Formalismus selbst hin auf eine materiale Ethik im Geiste des Aristoteles und Thomas, wie sie uns der Verfasser in Aussicht stellt.

Gut betont der Verfasser die aristotelische Willensfreiheit sowie den durchschimmernden Jenseitscharakter der Nikomachischen Ethik. Demnach hätte er noch schärfer hervorheben können, daß das aristotelische Moralprinzip der Vollendung der Geistnatur des Menschen auf das Göttliche, Ewige als sein „Endziel" hinweist; ist doch die σοφία ein „Teil der Gesamttugend" (vgl. Schol. 1 [1926] 520; Verfasser selbst S. 57—59). Der Mangel der Verpflichtungslehre bleibt allerdings bei Aristoteles und Kant gleich. Der Verfasser scheint an einigen Stellen die aristotelische Eudämonie mit Sittlichkeit zu identifizieren, welch letztere allerdings der unausweichlichste Bestandteil der ersteren nach Aristoteles ist (vgl. Schol. a. a. O. 507 ff. 526 f.). Die Scholastik leugnet die volle „beatitudo" für dieses Leben, aber nicht die „Sittlichkeit", die „Tugend". Man vergleiche auch die Definitionen der Eudämonie in der Rhetorik I 5.

Mit peinlicher Sorgfalt sucht der Verfasser Widersprüche in der Analytik und Dialektik der kantischen Kritik der praktischen Vernunft zu umgehen. Bezüglich der Glückseligkeit gibt er den „Bruch" zu. Aber auch der Zweck an sich, die Typik, der kategorische Imperativ sind in den Anwendungen Kants trotz allem material. Zwischen dem bloß Formalen, Regulativen und dem Empirischen gibt es nach Kant kein Drittes; Kant selbst hätte des Verfassers Begriff „reine Materie" wohl nicht anerkannt. Der Verfasser kann nur dem Anschein nach die Kluft schließen, indem er Kant öfter marburgisch deutet und außerdem Bruchstücke aus den drei kantischen Ethiken, deren Voraussetzungen sich oft gegenseitig aufheben, zu einem künstlichen Gerüste aufbaut. (So z. B. ist in der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten" die Freiheit die ratio cognoscendi für das Moralgesetz, in der „Kritik der praktischen Vernunft" umgekehrt.) Die sorgfältige Art des Verfassers möge in der Fortführung seines Werkes sich auch auf klare Umschreibung von so vieldeutigen Begriffen erstrecken wie: Realität, Allgemeines, Bestimmungsgrund. So soll der Zweck an sich nur regulativ sein, und doch wird ihm Realität, reine Materie zugesprochen, wohl im marburgischen Sinne, jedenfalls nicht in dem Sinne, den der Verfasser bei Aristoteles mit diesem Worte belegen will. Mit Recht verlangt er mit Aristoteles und Kant von der sittlichen Norm Notwendigkeit, Allgemeingültigkeit. Wenn aber da das „Allgemeine" nur extensiv, für alle, als „das allen Menschen Eigentümliche" (55) verstanden würde, könnte es Norm für die konkreten, individuellen Pflichten des Vaters, des Arztes usw. sein? Die aristotelisch-scholastische Erkenntnistheorie erfaßt auch im Einmaligen gegebenenfalls das (intensiv) Allgemeingültige, die „absolute" Wesenheit. Da das kantische Allgemeine zudem jeder Materie bar, nicht abstrahiert ist, dürfte der diesbezügliche „Einklang mit Aristoteles" (65) nur dem Worte nach vorhanden sein. — Die differentia specifica ist wie das genus abstrakt und überall gleich; die Individuation, die physische Seinsdifferenz, bietet erst die Unterschiede. — Das Wort Bestimmungsgrund, in der „Kritik der praktischen Vernunft" die crux der Erklärer, kann sich auf den Verstand (specificatio) und auf den Willen (exercitium) beziehen. Der Verfasser will (54) „Bestimmungsgrund" für seine eigene Ausführung als das Dynamische, das den Willen Bewegende, gegenüber dem „Gegenstand", nehmen, welche glückliche Definition dann hätte konsequenter festgehalten werden können. — Im ganzen haben wir eine vielversprechende Arbeit auf schwierigem Gebiete vor uns; wenn der Verfasser die größere Genauigkeit bei Kant und nicht bei Aristoteles findet, so möge er von beiden ohne unmögliche Annäherungen nur das Beste bewahren und fortführen! J. Gemmel S. J.

Landmesser, Franz Xaver, Die Eigengesetzlichkeit der Kultursachgebiete (Wirtschaft und Staat). Ein Beitrag zum Problem „Religion und Kultur" (Der katholische Gedanke. Bd. XVIII).

kl. 8° (IX u. 79 S.) Köln-München-Wien 1926, Oratoriumsverlag. Kart. *M* 2.50

Das schön ausgestattete Büchlein bietet den auf der Herbsttagung des katholischen Akademikerverbandes 1926 zu Aachen gehaltenen Vortrag in erweiterter Form. Die theoretische und praktische Spaltung zwischen Religion und Kultur, die meist zu einer einseitigen Vergötzung der letzteren führe, bezeichnet der Verfasser mit Recht als das Kernproblem der gegenwärtigen Kulturkrise. Mit sorgfältiger Einbeziehung der einschlägigen neuesten Literatur (Rademacher, Soiron, Przywara u. a.) weist er für die beiden herausgegriffenen Kultursachgebiete, Wirtschaft und Staat, wie für alle zweite Ursachen eine absolute Eigengesetzlichkeit ab, spricht ihnen aber ihre relative gottgewollte Eigengesetzlichkeit zu. Die Verabsolutierung der Sache durch die mammonistische Wirtschaftsordnung habe den Menschen und die Menschenwürde entthront und rufe nach der wahren Wertrangordnung. Nach Ablehnung der Extreme eines weltfeindlichen Eschatologismus und eines ausschließlichen Humanismus stellt er mit Rademacher die beiden katholischen Typen weltzugewandter Gottkultur und gottzugewandter Weltkultur auf. Beide forderten jene prüfende Weltdistanz, jene erst recht fruchtbare Bejahung des Diesseits auf dem Umwege über das Jenseits, wie der Verfasser sie nun im Neuen Testament, bei den Vätern, in der Mönchslehre und in der Scholastik nachweist. Das Schlußkapitel lautet: Unsere Aufgabe im Dienste einer Einheitsfront des deutschen Katholizismus.

Die Vielzahl der berührten Probleme läßt bestens die innige Verflochtenheit aller Kulturerscheinungen hervortreten, macht natürlich eine erschöpfende Behandlung unmöglich. Die potestas indirecta der Kirche setzt ein Eigengebiet der Politik und der Wirtschaft voraus; aber auch diese Gebiete mit ihren teilweise rein sachlichen, sittlich indifferenten Formalobjekten müssen, sobald der Mensch in Frage kommt, nach dessen sittlichen, ewigen Zielen sich richten und lassen sich darum auch auf ihrem eigensten Felde nie völlig autonom von Gott und Religion trennen. Die Absicht des Verfassers, die verschiedenartigsten Ansichten katholischer Schriftsteller zu einer „Einheitsfront" zusammenzuschließen, ehrt ihn, führt aber vielleicht zu Gewaltsamkeiten und bringt die Klarheit der letzten Entscheidung in Gefahr. In einer Neuauflage dürfte berücksichtigt werden, daß der Glaubensakt beim Erwachsenen der Rechtfertigung voraufgeht (40); ebenso wie die Ungreiflichkeit der Glaubensgeheimnisse in sich, könnte ihre indirekte Vernünftigkeit in den Vorbedingungen, den praeambula fidei, betont werden (rationabile obsequium). Mit einer kleinen Änderung des Thomaswortes könnte man wohl sagen: Religio non destruit culturam, sed supponit et perficit eam. Darin liegt die Abkehr von einer gleichwertigen Polarität zwischen Religion und Kultur ausgesprochen; wir finden eine harmonische Über- und Unterordnung, die beider Würde wahrt.

J. Gemmel S. J.

# Aufsätze und Bücher

## 1. Allgemeines. Geschichte der Philosophie

251. Eisler, R., Wörterbuch der philosophischen Begriffe. Historisch-quellenmäßig bearbeitet. 4., völlig neubearb. Aufl. I. Bd.: A—K. 1. Lieferung (VIII u. 160 S.); 2. Lieferung (161—320); 3. Lieferung (321—464). Lex-8° Berlin 1927, Mittler & Sohn. Jede Lief. *M* 5.50. — Von dem bekannten dreibändigen E.schen „Wörterbuch" (1. Aufl. 1900) beginnt eine Neuauflage in vergrößertem Format und Umfang unter Mitwirkung der Kant-Gesellschaft zu erscheinen. Das Vorwort hebt als besondere Vorzüge der Neuauflage gegenüber den ersten drei Auflagen unter anderem hervor: eine sehr bedeutende Vermehrung des Stoffes, die vielfach zu ganzen Monographien führt; ein stärkeres Eingehen auf die Probleme und Theorien; Berücksichtigung neuer Richtungen, sowie der neuesten in- und ausländischen Literatur. Ein Vergleich der bisher vorliegenden Lieferungen mit den entsprechenden Teilen der früheren Auflage bestätigt dies. Eine eingehende Würdigung wird nach Erscheinen des ganzen Werkes erfolgen. Hentrich.

252. Maritain, J., Philosophie et Science expérimentale: RevPh 26 (1926) 342—378. — Nach M. ist Wissenschaft im Sinn der Alten nur sichere Erkenntnis durch die Ursachen; sie geht nur auf das Notwendige; deshalb betreffs der realen Geschöpfe bloß auf die Wesenheiten, z. B. daß die Wärme das Metall ausdehnt. (Wie letzteres deduziert werden kann, wird nicht gesagt.) Wir kommen aber auf die Wesenheiten nicht durch einfache Abstraktion, wir haben keine philosophische Erkenntnis der spezifischen Wesenheiten, sondern nur des allgemeinen Seins, z. B. daß der Körper aus Materie und Form besteht. — Interessant ist die eigene Zusammenstellung der deduktiven und induktiven Wissenschaften mit ihrer Zentrierung teils in der Mathematik (bei den Neueren), teils in der Philosophie (nach den Alten). Die Fragen der Philosophie und der positiven Wissenschaften sind ganz verschieden; die eine geht auf das Intelligible, die letzte Ursache, die andern auf die nächsten Ursachen, das Sensible. (Diese Gleichstellung des Sensiblen mit dem induktiv Festgestellten paßt nicht zur empirischen Psychologie, die auch auf das intellektuelle Leben geht.) Die positiven Wissenschaften hängen von der Philosophie ab, nicht in ihrer innern Entwicklung, sondern in ihren Prinzipien; die Philosophie rechtfertigt sie, bestimmt ihre Objekte, ihre Grenzen. Die Philosophie ist unabhängig von den Wissenschaften; ihre Lehren verändern sich nicht gemäß den wissenschaftlichen Entdeckungen. Daß Veränderung, Gedanke, Wille existiert, sind philosophische Tatsachen (!); die von der Wissenschaft gelieferten Tatsachen bilden nicht die eigentliche Materie der Philosophie. (Das ist unhaltbar. In Wirklichkeit werden die Tatsachen aus der Erfahrung entnommen und von der positiven Wissenschaft gereinigt.) Widerspruch zwischen Philosophie und positiven Wissenschaften kann es nicht geben, da die Philosophie auf das Gebiet der Wissenschaften nicht übergreifen kann. Zwischen der mathematischen Physik und der Philosophie besteht keine Beziehung, da erstere nur Theorien bietet, aus denen sie die Tatsachen ableitet, ohne über die Realität etwas zu sagen; dagegen gehen experimentelle Biologie und Psychologie auf das Reale; deshalb können sie auch zu Lösungen kommen, die den philosophischen sich nähern, wie zur Notwendigkeit einer Seele. (Bekanntlich gehen alle empirischen Wissenschaften auf die Realität; sie verwenden Mathematik, soweit das möglich ist, worin die junge Psychologie hinter der älteren Physik noch weit zurücksteht; die Deduktionen

sind natürlich zunächst hypothetisch, können aber durch Bestätigung an Wahrscheinlichkeit immer zunehmen und beabsichtigen durchaus, die Realität selbst zu erkennen.) — Es ist gewiß interessant zu sehen, wie einem Anhänger der neueren thomistischen Schule die Beziehungen zwischen seiner Philosophie und den positiven Wissenschaften sich darstellen. Manches davon ist auch auf weniger einseitigem Standpunkt annehmbar, auch wenn man nicht dafürhält, daß die Philosophie nur absolut sichere Sätze bietet, oder sie alle deduziert, was für die bis heute vorliegenden Kompendien ja in keiner Weise stimmt. Fröbes.

253. Gilson, E., Le rôle de la Philosophie dans l'histoire de la Civilisation: NewSchol 1 (1927) 15—23. — Der Philosoph verhält sich zur Kultur seiner Zeit nicht allein aufnehmend, er vereinigt die oft widerstrebenden Gedankenkomplexe zu einem einheitlichen Ganzen. Er schält endlich aus der zeitlich bedingten Hülle die überzeitlichen Elemente heraus und dringt bis zum Quellpunkt der einzelnen Systeme vor. Der letzte Punkt, das Verhältnis von Grundgedanken eines Systems und absoluter Wahrheit, scheint nicht völlig klar und scharf durchgeführt. Falls man überhaupt jedes System ohne Gewalttätigkeit auf eine Grundidee, die „essence pure", zurückführen kann — was mir recht zweifelhaft ist —, so bleibt auch dann die Möglichkeit bestehen, daß dieser Grundgedanke ein Irrtum ist, aus dem sich die übrigen Irrtümer des Systems denknotwendig ergeben. In Betreff der beiden ersten Punkte sei auf die trefflichen Ausführungen von W. Jäger in der Einleitung seines Aristoteles und ebenso auf H. v. Arnim, Die europäische Philosophie des Altertums, hingewiesen. Pelster.

254. De Wulf, M., Y eut-il une philosophie scolastique au Moyen-Age: RevNéo-scolPh 28 (1927) 5—27. — Nach der „Wesensdefinition", welche De W. in seiner so wertvollen Geschichte der mittelalterlichen Philosophie von der Scholastik gibt, ist diese die Synthese einer Anzahl gemeinsamer Grundwahrheiten. Diese Definition hatte seit langem Bedenken und Widerspruch hervorgerufen. Gegen die neuesten Kritiken von Gilson, Sassen, Théry wendet sich nunmehr der Verfasser. Mit vollem Recht betont er, daß eine Klassifizierung und Systematisierung, mit der selbstverständlich manche Nichtbeachtung sekundärer Elemente verbunden ist, eine Notwendigkeit für jede Wissenschaft sei. Ebenso hebt er hervor, daß man unmöglich mittelalterliche Philosophie und Scholastik gleichsetzen kann. Die Systeme der pantheistischen Philosophen des Mittelalters wird niemand, der mit dem Worte einen irgendwie prägnanten Sinn verbindet, Scholastik nennen. — Bei den lateinischen Averroisten ist die Nichtberechtigung des Wortes schon zweifelhafter, da dieselben trotz der tatsächlichen Nichtvereinbarkeit einzelner ihrer Lehrpunkte mit dem Dogma doch noch zahlreiche Wesenselemente mit der Scholastik gemeinsam haben. — Im einzelnen weist nun De W. das Gemeingut, „le patrimoine commun", auf. Dieser Ausdruck ist jedenfalls viel glücklicher als „synthèse scolastique". — Hier muß er allerdings schon so viele Abstriche und Unterscheidungen machen — und dieselben könnten noch um einige vermehrt werden —, daß kaum etwas anderes übrig bleibt, als was jeder christliche Philosoph annehmen muß, um nicht mit seinem Glauben in Widerstreit zu kommen. Ist aber durch diesen Komplex von Wahrheiten die Scholastik innerlich und wesentlich definiert? Mir scheint eine solche Definition rein aus dem Inhalt heraus durchaus unzureichend. Abgesehen davon, daß nach ihr scholastische Theologie als solche mit ihrer Schwester kaum etwas gemeinsam hätte, übersieht meines Erachtens De W., daß Scholastik im Wesenskern viel mehr ist als eine Summe von gemeinsamen Wahrheiten, die gewiß eine Wesensnote ausmachen. Die Scholastik, wie sie von jeher im Bewußtsein aller den Namen Gebrauchenden gelebt hat, erscheint vor allem als eine Denk-

haltung und eine Art des Philosophierens. Ein ganz wesentlicher Punkt ist hier die Übereinstimmung und Harmonisierung des philosophischen Denkens und des religiösen Glaubens, so daß es unbedenklich erscheinen dürfte, auch von einer Scholastik innerhalb der arabischen Philosophie zu reden. — Aus dieser Denkhaltung ergeben sich andere Wesensmerkmale, die Baeumker in seiner vorzüglichen Beschreibung der Scholastik aufzählt (Die christliche Philosophie des Mittelalters). Aus dieser verschiedenen Grundauffassung heraus glaube ich sagen zu dürfen, daß die „Beschreibung" Baeumkers viel besser das Wesen der Scholastik trifft, als die „Wesensdefinition" De W. Ein praktischer Grund dürfte ebenfalls in die Wagschale fallen. Mit größerer Berechtigung darf alsdann eine Philosophie sich Neuscholastik nennen, die vor allem durchdrungen ist vom echten Geist der Scholastik, wenn sie auch manche Einzellehren der alten Scholastiker als unhaltbar aufgibt und manche von den Scholastikern nicht gekannte Probleme erörtert. Noch ein Wort zu der auch von De W. berührten Frage der Einteilung in Augustinismus und Aristotelismus. Es ist merkwürdig, wie vielen Mißverständnissen diese an sich so evidente Einteilung in letzter Zeit ausgesetzt war. Wenn Ehrle im engsten Anschluß an die Zeugnisse der zeitgenössischen Quellen diese beiden Hauptgruppen in der Scholastik des 13. Jahrhunderts unterschied, so wollte er gar nichts anderes, als auf Grund einer Anzahl fundamentaler Lehrverschiedenheiten, die auch damals als solche empfunden wurden, eine erste Scheidung vornehmen. Und diese Scheidung hat sich immer wieder glänzend bewährt. Nichts lag ihm aber ferner, als nun in dieser ersten Scheidung aller Weisheit und Systematisierung Schluß zu sehen. Andern mußte er es überlassen, weitere Unterteilungen einzuführen. Baeumker, der stets die Berechtigung und das Verdienst dieser ersten Gruppierung freudig anerkannte, hat die ersten Schritte getan. Andere, wie Xiberta, sind gefolgt. Die Kritik der letzten Jahre hat, weil sie die Absichten Ehrles verkannte, eher Verwirrung als Fortschritt gebracht. (Vgl. Ehrle, L'Agostinismo e l'Aristotelismo nella Scolastica del secolo XIII: Xenia Thomistica 3, 526—533.) P.

255. Auweiler, C. J., Quaracchi 1877—1927: NewSchol 1 (1927) 105 bis 118. — Die mehr populär gehaltene Abhandlung gibt einen Überblick über die nunmehr fünfzig Jahre währende verdienstreiche Tätigkeit des Bonaventurakollegs in Quaracchi. In die wissenschaftliche Eigenart dieser Tätigkeit dürfte der Aufsatz von M. Grabmann in seinem Buch „Mittelalterliches Geistesleben" besser und tiefer einführen. P.

256. Strauß, O., Indische Philosophie (Gesch. der Philos. in Einzeldarstellungen, Abt. 1, Bd. 2). 8° (286 S.) München 1925, Reinhardt. *M* 4.— — Der Indologe S., jetzt Professor in Kiel, früher Professor in Kalkutta, wendet sich hier an allgemein philosophisch Interessierte, die ihren Gesichtskreis über das Abendland hinaus ausdehnen möchten. Diese will er in die Entwicklung der Hauptprobleme indischer Philosophie einführen. Trotzdem alle Angaben auf dem Studium der Texte in der Ursprache beruhen, so setzt S. doch nirgends Kenntnis der indischen Sprachen voraus, sondern verweist überall auf Übersetzungen. Die so vielfach belasteten Termini der europäischen Philosophie will S. — darin das Gegenteil Deussens — nach Möglichkeit bei der Darstellung indischer Probleme vermeiden, „da sie erfahrungsgemäß beim Leser unangebrachte Assoziationen hervorbringen". — Das Streben nach möglichst nüchtern-sachlicher Darstellung der einzelnen Gedanken der verschiedenen indischen Philosophen macht den Vorzug des Werkes aus; doch vermißt man die Herausstellung der großen Zusammenhänge mit der religiösen Metaphysik Indiens. Hentrich.

257. Capelle, W., Die griechische Philosophie. 2. Teil (Gesch. der Philos., Bd. II, 1. Sammlung Göschen, Nr. 858) 12° (140 S.) Berlin u. Leipzig 1926, De Gruyter. *M* 1.50 — Das Bändchen umfaßt die Periode

vom Ausgang der vorattischen Philosophie bis zum Tode Platons. Mit Recht legt C. in der Darstellung allen Nachdruck auf die beiden großen Denker dieser Periode, Sokrates und Platon. Immerhin scheinen uns die andern Philosophen, vorab Demokrit, allzu stiefmütterlich bedacht zu sein. H.

258. Pohl, W., Platonische Erziehungsweisheit. gr. 8° (VIII u. 195 S.) Regensburg 1926, Manz. *M* 4.50. — Das Werk holt weiter aus, als der Titel vermuten läßt. In einer wohl zu breiten „Einleitung" (1—32) werden zunächst Platons Leben, Schriften usw. behandelt, sodann in einer „Grundlegung" (35—78) fast die ganze platonische Philosophie, seine Ideen-, Tugend- und Staatslehre ausführlich, vielfach mit den Worten Platons, dargestellt und ausgedeutet. Den Hauptteil, „Ausführung des Erziehungswerkes" (83—177), gliedert P. nach der dreifachen, parallel laufenden Trichotomie der Seelenkräfte, Stände und Lebensalter: der Erziehung des Kindesalters entspricht die Erziehung der begehrlichen Seelenkraft und zugleich die Erziehung des Nährstandes usf. Ein letzter Teil, „Abschließendes" (179—195), handelt von der platonischen Akademie und der Bedeutung der platonischen Pädagogik. — Der Hauptmangel des Buches ist unseres Erachtens, daß dem entscheidenden Teile, der „Grundlegung", die wissenschaftliche Grundlegung, vorläufig noch fehlt. Hier interpretiert der Verf. Platon, im Gegensatz zur modernen Platonforschung, im Sinne Otto Willmanns, seines verehrten Lehrers, dessen Andenken er das Buch widmet. Da diese Willmannsche Auslegung der platonischen Grundlehren von der heutigen Platonforschung stark bestritten wird, hätte P. sie eingehend begründen müssen. Eine solche Begründung und Verteidigung fehlt. Im Vorwort verspricht allerdings P., daß „die hier vertretene Auffassung der platonischen Grundlehren . . . in einem späteren Werke eingehend begründet werden soll" (S. v). Ein abschließendes Urteil läßt sich also noch nicht fällen. Doch hätte P. die vorliegende Schrift, die sich an „weitere Kreise" (S. v) wenden will, unseres Erachtens besser auf die versprochene Arbeit folgen lassen. H.

259. Sawicki, F., Lebensanschauungen alter und neuer Denker. II. Bd.: Die christliche Antike und das Mittelalter. 3., durchges. Aufl. (176 S.) *M* 3.75; IV. Bd.: Von Kant bis zur Gegenwart. 7., verm. Aufl. (274 S.) Paderborn 1926, Schöningh. *M* 4.80. — Von diesem Sammelwerke, dessen erster Band im vorigen Jahrgang dieser Zeitschrift (452) gewürdigt wurde, sind zwei weitere Bände in neuer Auflage erschienen. Die einzige sachliche Änderung im zweiten Bande besteht darin, daß „in der Darstellung der Lehre Eckharts den jüngsten Forschungen [O. Karrers], die des Meisters Rechtgläubigkeit in günstigerem Lichte erscheinen lassen, Rechnung getragen worden" ist (S. v). Inzwischen ist im Freiburger DivThom (5 [1927] 74—96) die gründliche Abhandlung M. Grabmanns erschienen: „Neue Eckhartforschungen im Lichte neuer Eckhartfunde. Bemerkungen zu O. Karrers und G. Thérys O. P. Eckhartarbeiten." Sie wird wohl auch S. zu einer Nachprüfung dieser Änderung veranlassen. — Der vierte Band (der sich 7. Auflage nennt) könnte auch als ein neues Werk angesprochen werden: aus der Sammlung von „Vorträgen über Kant, Schopenhauer, Nietzsche, Haeckel und Eucken" (seit 1919 als „Lebensanschauungen moderner Denker" in sechs Auflagen erschienen) hat S. durch Einfügung von Abhandlungen über Fichte, Schelling und Hegel, unter Weglassung des Vortrages über den religiösen Zweifel, den vierten Band seiner Philosophiegeschichte gestaltet. Der Hinblick auf den Umfang des Bandes hielt S. von der naheliegenden Berücksichtigung weiterer Systeme und Strömungen ab. Diesem Mangel wäre abzuhelfen, wenn der Verfasser sich zu einem weiteren Ausbau seines verdienstvollen Werkes durch Teilung des vierten Bandes entschlösse, etwa in der Form: 4. Bd. „Von Kant bis Hegel", 5. Bd. „Die Philosophie der Gegenwart". H.

260. Beyerhaus, G., Philosophische Voraussetzungen in Augustins Briefen. Erter Teil: Rheinisches Museum N. F. 75 (1926) 6—44. — Das bisher arg vernachlässigte Studium der Briefe Augustins könnte zur Lösung mehrerer Probleme führen. Hier soll eine bescheidene Vorarbeit dafür geleistet werden durch Erforschung der philosophischen Grundlagen der beiden Briefe 16 und 17 (11 f.). Maximus von Madaura, der alte heidnische Lehrer Augustins, erweist sich in Brief 16 als religiösen Synkretisten, dem jedoch Mysterienkult und Neuplatonismus fehlen (39 f.). „In zähem Trotz . . . verharrt er — noch am Ausgange des 4. Jahrhunderts — innerhalb der Sphäre der mittleren Platoniker wie sein philosophischer Ahnherr Apuleius. Seine geistige Urheimat bleibt die Stoa", deren „Ausdeutungen des Volksglaubens (er) in einem dynamischen Pantheismus unbeirrt festhalten möchte" (40). Augustins Verzicht auf die neuplatonischen Argumente in Brief 17 ist zusammen mit der gleichzeitigen Schrift „De vera religione" (um 390) für sein schwindendes Vertrauen auf deren Beweiskraft sehr bezeichnend (43 f.). Überhaupt ist theologischerseits der neuplatonische Einfluß auf Augustin in unerträglicher Weise übersteigert worden (44 Anm.). Lange.

261. Barth, Bern. und Hug, Alf., Betrachtungen des hl. Anselm, verdeutscht. 8° (351 S.) München 1926, Theatinerverlag. *M* 4.—; geb. *M* 5.50. — Die Einleitung bespricht im Anschluß an Dom A. Wilmart die Verfasserfrage. Von den 21 Betrachtungen sind nur vier dem hl. Anselm selbst zuzuschreiben: II und III aus seiner frühesten Zeit, XXI aus der Prioratszeit (1063—1078), XI aus der Zeit der Verbannung während des Aufenthalts in Lyon (1099 und 1100). Die Betrachtungen IV, V, VI, XIV, XVIII sind von Abt Johannelinus von Fécamp in der Normandie († 1078), I und XX von Prior Elmer des Klosters Christ Church in Canterbury († 1137), XV, XVI, XVII von dem Zisterzienserabt Aelred von Rievaulx in Yorkshire († 1166), IX und XIII von Abt Ekbert von Schönau († 1184), dem Bruder der heiligen, mystisch begnadeten Äbtissin Elisabeth von Schönau, VII, VIII, X, XII, XIX von unbekannten Verfassern des 12. Jahrhunders (VII, 1—2 geht zurück auf das 1160 geschriebene De spiritu et anima des Alcher von Clairvaux, cap. 49 f. und 17); der kurze Prolog ist von Anselm. — Die Übersetzung zeichnet sich durch ihre edle, dem deutschen Sprachgeist vollkommen angepaßte Sprache aus. L.

262. Wilmart, A., La destinataire de la lettre de S. Anselme sur l'état et les vœux de religion: RevBén 38 (1926) 331—334. — Mit Hilfe des Cod. 8368—8396 der Königl. Bibliothek zu Brüssel und eines ungedruckten Kapitels aus dem Leben Wulfstans von Worcester weist W. nach, daß die bisher unbekannte Adressatin der Ep. l. 3, 152 (ML 159, 189—194) aus der Briefsammlung Anselms Gunhild ist, die Tochter des bei Hastings gefallenen Königs Harold. Sie war Nonne im Kloster Wilton bei Salisbury. Pelster.

263. Jansen, B., Der Kampf um Augustinus: StimmZeit 111 (1926) 91—96. — Seit Jahren erlebt der Platonismus und Augustinismus eine erfreuliche Wiedergeburt. Bei der Aktualität der Erkenntnisfragen und der kritischen Zurückeroberung der Metaphysik vom forschenden Subjekt aus konnte es natürlich nicht ausbleiben, daß gerade die bedeutsamen, nicht allweg einstimmigen Äußerungen Augustins über den Ursprung der höheren Erkenntnisse den verschiedensten Deutungen verfielen. Es ist nun interessant und lehrreich, die heutigen Ausführungen mit denen des 13. Jahrhunderts zu vergleichen. Einen überaus lebenswahren, fein nuancierten Bericht hierüber gibt Olivi († 1298). Einige Philosophen deuten Augustinus ontologistisch. Andere sehen in Gott den letzten Erkenntnisgrund, sind sich aber im einzelnen über die Art der Einstrahlung des göttlichen Lichtes nicht klar geworden. Nach einigen — wobei Olivi in erster Linie an Alexander von Hales, Bonaventura und deren Schüler, wie Matthäus von

Aquasparta gedacht haben mag — vergegenwärtigt das göttliche Licht dem Erkenntnisvermögen nicht bloß die Erkenntnisgegenstände, sondern belichtet und erleuchtet sie ihm auch, da wir alles so im göttlichen Lichte schauen, wie unser Auge alles Sichtbare im Sonnenlicht erkennt. Nach andern — vor allen ist Thomas von Aquin gemeint (S. th. 1, q. 84, a. 5) — ist das Licht des tätigen Verstandes ein Abbild der obersten Wahrheit. Dieser Erklärungsversuch gibt Augustins Auffassung nicht wieder, da die „Teilnahme am göttlichen Lichte" mehr ist als ein bloßes Abbild. Olivi selbst pflichtet der mittleren Ansicht bei, weil sie von berühmten, kirchlich gesinnten Lehrern verteidigt wurde, fügt aber drei Klauseln hinzu, die vollständig vom Augustinismus abrücken und ein klares, eindeutiges Bekenntnis zum Aristotelismus bedeuten, wie ihn der hl. Thomas zum siegreichen Durchbruch gebracht hatte. Sladeczek.

264. Di Somma, I., De naturali participatione divini luminis in mente humana secundum S. Augustinum et S. Thomam: Greg 7 (1926) 321—338. — Geht Thomas in der Erkenntnislehre auch von Aristoteles aus, so stimmt er in der Lehre von der „natürlichen Teilnahme am göttlichen Lichte in der intellektuellen menschlichen Erkenntnis" nach Di S. im wesentlichen mit Augustinus überein. Das zeigt besonders eine Stelle aus Quodl. 10, q. 4, a. 8. Ist nach Augustinus die Teilnahme am göttlichen Lichte wohl mehr als eine bloße Ähnlichkeit (similitudo), so zeigen die Ausführungen von Di S., daß der Unterschied von Augustinus und Thomas nicht so groß ist, wie er bisweilen dargestellt wird. Auch in der Erkenntnislehre zeigt sich Thomas als der große Synthetiker. S.

265. Little, A. G., The Franciscan School at Oxford in the thirteenth century: ArchFrancHist 19 (1926) 803—874. — Der Artikel ist eine unentbehrliche Ergänzung zu dem 1892 erschienenen und noch heute höchst wertvollen Werke The Grey Friars in Oxford. Nach einer Beschreibung der ersten Anfänge folgt die treffende Charakteristik der Lehrrichtung Grossetestes, ferner die Darstellung des äußern und innern Lehr- und Schulbetriebs an der Oxforder Universität. In zwei weiteren Abschnitten sind alle bis heute aufgefundenen Notizen über Oxforder Franziskanerlehrer des 13. Jahrhunderts und ihre Schriften gesammelt. Eine Fülle wertvollster historischer Kleinarbeit ist von L. geleistet. Nur eines sei hervorgehoben, das unmittelbar praktische Bedeutung hat. L. zeigt, daß Pecham aus Patcham bei Lewes stammt. Die bereits halb eingebürgerte Schreibweise Peckham ist also falsch, wie man eigentlich bereits aus dem Pizanus der italienischen Hss. hätte schließen können. Es ist Pecham oder vielleicht in diesem Fall weniger gut Patcham zu schreiben. Die eine oder andere Kleinigkeit sei noch verbessert. Bei Darlegung des Studienganges scheint L. zu leicht aus späteren Statuten auf das 13. Jahrhundert zurückzuschließen. Die Folgerungen aus der von Ehrle und L. entdeckten Disputationssammlung des Cod. Assisi 158 sind nicht ganz klar dargelegt. Disputavit oder Questio führt den präsidierenden Magister Regens ein; der Respondens bei den Vesperien ist hier nicht etwa der Vesperiandus, sondern ein anderer Baccalarius. Damit entfällt die Folgerung S. 829. In Betreff des Richardus Rufus kann ich bemerken, daß der von L. gewünschte Versuch, die von Roger Bacon aus Richard angeführten Meinungen in Cod. Balliol 62 festzustellen, bereits im Herbst 1926 mit vollem Erfolg durchgeführt wurde. Damit ist auch für die Skeptischen Richard endgültig als Verfasser dieses Kommentars erwiesen. Wie man aus dem Ingrimm, den Roger gegen Richard hegt, schon beinahe schließen konnte, ist das Werk so bedeutend, daß ich meine Absicht, es in Artikelform zu behandeln, ändern mußte, um die Hauptprobleme desselben in einem eigenen Buche zu erörtern. Zu Roger Marston, Cod. Assis. 158 und den interessanten Oxforder Universitätspredigten in den Hss. von New College und Worcester Cathedral, sowie zu Basset,

Rundel, Howden, Briddlington, Baldeswell, Horley und Conington kann ich demnächst einige Nachträge bieten. Daß Richard von Meneville (nicht Middleton) englischer Abstammung ist, dürfte ziemlich feststehen, da unter anderm sein eigentlicher Name sich nur in drei „englischen" Quellen erhalten hat. Sicher scheint es auch, daß Wilhelm von Ware und Robert Cowton nicht in Paris gelehrt haben. Sie waren Oxforder „inceptores". Bei letzterem liegt die handschriftliche Überlieferung recht verwickelt. Nach L. dürfen wir jetzt wohl Duns in Schottland als Geburtsort des Scotus annehmen. Meine Behauptung, das Opus Oxoniense sei später als das Opus Parisiense in seinen beiden Redaktionen, beruht nicht auf der einen oder andern Stelle, sondern auf einem umfassenden Vergleich, der die Sache klar erweisen dürfte. Pelster.

266. Oliger, L., Liber exemplorum Fratrum Minorum saeculi XIII: Ant 2 (1927) 203—276. — Das von O. nach Cod. Vatic.-Ottobon. 522 veröffentlichte Exempelbuch ist auch deshalb von Interesse, weil es manche Notizen über Mitglieder des Pariser Konvents und über Pariser Magistri, wie Alanus von Lille, Philipp de Greve, Bonaventura, Pecham, Odo Rigaldus, Wilhelm von Middleton (Melitona), Guibert von Tournai enthält. Die Notiz n. 122 über Ralph von Colebruge ermöglicht uns, die Lehrzeit dieses zweiten Oxforder Franziskanermagisters annähernd zu bestimmen. Es ist nicht 1249—1252, wie Little meint. Bonaventura hat ihn als Novize (1244—1245) gesehen. Bald darauf ging Ralph nach England, wo er „nach kurzer Zeit" starb. P.

267. Longpré, E., Fr. Thomas d'York, O. F. M. La première Somme métaphysique du XIII^e siècle: ArchFrancHist 19 (1926) 875—930. — Thomas d'York et Matthieu d'Aquasparta, Textes inédits sur le problème de la création: ArchHistDoctrLittMA 1 (1926) 269—308. — Der erste Artikel ist eine sehr nützliche Einführung in das Leben, Schrifttum und den philosophischen Charakter des englischen Franziskaners Thomas von York († um 1260). Der zweite enthält die Abschnitte über die Ewigkeit der Weltschöpfung aus dem Sapientiale des Thomas und die wertvolle Q. D. des Matthäus von Aquasparta über die Möglichkeit einer ewigen Weltschöpfung. — Bei letzterer vermißt man etwas die Hinweise auf die Quellen. Die Frage ist gegen Thomas von Aquin gerichtet, dessen Ansicht nach S. th. 1, q. 46, a. 2 und Sent. l. 2, d. 1, q. 1, a. 5 dargelegt und dem auch ebenso wie Bonaventura einige Gründe contra entlehnt sind. Weitere Quellen würden sich wohl leicht ermitteln lassen. Über Little hinaus vermag L. noch das eine oder das andere Lebensdatum festzulegen. Den Beweis, den ich dafür geliefert hatte, daß Thomas, nicht Bertrand von Bayonne, Verfasser des Traktats „Manus quae contra omnipotentem tenditur" sei (ArchFrancHist 15, 3—22), vermag L. durch zwei wichtige innere Gründe zu stützen, so daß jetzt wohl auch die „reluctantes" zufrieden sein werden. Die bekannten Hss. des Sapientiale sind beschrieben, die Kapitelüberschriften mitgeteilt — hier hätte man gewünscht, daß auch die Blattzahlen der guten und leicht für Photographien zugänglichen römischen Hs. angegeben wären. — In zwei Punkten hege ich einstweilen noch Bedenken. Nach L. ist „Manus quae" vor Oktober 1256 geschrieben und wohl die offizielle Anklageschrift des Ordens gegen Wilhelm von St-Amour. Dagegen spricht, daß Gerhard von Abbeville (Chart. Par. 1, 415), der kaum vor 1260 Magister Regens wurde, von ihr frühestens um 1260 als von einem „libellus nuper editus" spricht, ferner doch auch wohl die Worte Bonaventuras, nach denen sie gegen den „liber damnatus" gerichtet ist, endlich der Umstand, daß sie nach dem dritten Buch des Sapientiale geschrieben. Das Sapientiale war aber beim Tode des Verfassers noch unvollendet. So ist 1256 wohl ein zu früher Termin. Das Schweigen über die Verurteilung ist kein durchschlagender Gegengrund, da Thomas nur ex ratione argumentieren will.

Der zweite Punkt betrifft die philosophische Bedeutung, die von L. meines Erachtens zu hoch gewertet wird. Thomas erscheint im Sapientiale als ein geschickter, außerordentlich belesener Kompilator, der stets nur gewissenhaft berichtet, was die „Sapientes" gesagt haben, ohne viel spekulative Eigenkraft zu verraten. Er hält einfach an dem herkömmlichen augustinischen Standpunkt fest. Ihn mit Albert oder Scotus in eine Linie zu stellen, scheint völlig abwegig. — Unrichtig ist auch, seine Einführung der aristotelischen Gedanken zeitlich vor Albert zu rücken. Dieser hat bereits um 1245 in der Summa de creaturis und den mit ihr zusammenhängenden Fragen diese Einführung, und zwar nicht als Kompilator, in Angriff genommen. Vor ihm liegt noch Philipp de Greve. — Zu untersuchen bleibt, ob Thomas „tatsächlich" als Vermittler aristotelisch-arabischer Gedanken eine große Bedeutung zukam. Dazu müßte man die Zitate bei seinen Nachfolgern aufspüren. Zur Vorsicht mahnt, daß nur drei Hss. geblieben sind. Gewiß wirkte hier auch der unvollständige Charakter des Werkes hemmend ein. Im übrigen waren die Originale der aristotelischen Schriften in England recht verbreitet, wie es dort auch sehr früh Kommentatoren gab (Adam von Bucfield). Auf jeden Fall bleibt Thomas ein sehr interessanter Typ aus der Schule Grossetestes mit ihren enzyklopädischen und stoffvermittelnden Bestrebungen. P.

268. Chenu, M. D., Le De Spiritu Imaginativo de R. Kilwardby O. Pr. († 1279): RevScPhTh 15 (1926) 507—517. — In Cod. 3 des Balliol College Oxford wird von späterer Hand ein Traktat über die Phantasie dem Robert Kilwardby zugeteilt. Ch. verstärkt dieses Zeugnis durch innere Gründe, zumal durch einen Vergleich mit ähnlichen Stellen im Sentenzenkommentar Roberts, so daß die Zuteilung sehr wahrscheinlich wird. Nach der Inhaltsangabe folgt die Charakterisierung des Traktates: Kilwardby baut ganz auf Augustinus auf, zeigt aber bereits gute Bekanntschaft mit Aristoteles. — Bei dem Beweis aus der Bezeichnung spiritus für imaginatio wäre eine breitere Grundlage erwünscht, z. B. Untersuchung des Gebrauches bei Fishacre, Richardus Rufus und Hedon. Noch die von Baur herausgegebene Summa philosophiae sagt S. 480: Nominatur autem [imaginatio] a diversis diversimode, ut ab Avicenna virtus formativa, a divo Augustino vero spiritus, secundum quam etiam visionem spiritualem fieri dicit. — Der Traktat liefert einen guten Beitrag zur Kenntnis der augustinisch gerichteten älteren englischen Schule. Einen weiteren haben wir in Cod. 342 (538) des Caius-Gonville College Cambridge (membr. ff. 136, 25,2 × 17,7 cm, saec. 13, med.). Die Hs. enthält nicht, wie man seit Quétif-Echard annahm, ein Werk des Wilhelm von Hotun, sondern das Autograph eines „Tractatus de sciencia, que est de anima", „Omnis philosophie principium et origo est admiracio" eines Wilhelm von Hedon. Die gleichzeitigen Kommentare des Adam von Bucfield und die etwas späteren des Wilhelm Bunkys, Johannes de Shyheborna, J. de Wacfield, des Thomas Bungey und Johannes von Dinsdale, für deren Skizzierung ich bereits manches Material gesammelt habe, tragen bereits ausgesprochen aristotelischen Charakter, wie ja überhaupt die Aristoteleskommentierung in Oxford mindestens ebenso früh, wenn nicht früher als in Paris begonnen hat. P.

269. Roland-Gosselin, M., Sur la double rédaction par Albert le Grand de sa dispute contre Averroès „De unitate intellectus" et Summa Theologiae II tr. 13, q. 77, m. 3: ArchHistDoctLittMA 1 (1926) 307—312. — Auf Grund einer zu oberflächlichen Prüfung hatte ich angenommen, daß die Redaktion der Frage De unitate intellectus, welche Albert in der Summa gibt, im wesentlichen dieselbe sei wie die 1256 gehaltene Disputation von Anagni. R.-G. zeigt nun, daß bei einer Anzahl von Stellen die Summa eine Umarbeitung des Traktats ist. Insofern stimme ich ihm gerne zu, wenngleich im einzelnen noch verschiedene Punkte nachzuprüfen sind. Be-

stehen bleibt aber, daß die Frage der Summa noch ganz deutlich das Gepräge einer Quaestio disputata aufweist und daß sie nach dem eindeutigen Zeugnis von Albert in der Substanz auf dem 1256 gesammelten Material beruht. Der leise durchklingende Versuch einer Rehabilitierung der Hypothese Mandonnet-Endres, wonach Albert um 1256 seine Kommentierungsarbeit im wesentlichen vollendet habe, ist dagegen entschieden abzulehnen. Daß Albert den Aristoteleskommentar erst nach 1270 vollendet hat, ist völlig gesicherte Tatsache. Für die Zeit nach 1256 sind beweisend der Einschub von De principiis progressivis in die Schrift De animalibus, die Erwähnung der Gesandtschaft zu den Slawen in der Topik und vor allem der Bericht über die Gans mit zwei Köpfen, der ursprünglicher Text im Autograph ist (vgl. Krit. Stud. zu Alb. d. Gr. 151—158; ZKathTh 47 [1923] 476—481). P.

270. Mandonnet, P., Saint Thomas d'Aquin créateur de la dispute quodlibétique: RevScPhTh 15 (1926) 477—506; 16 (1927) 5—38. [Auch separat erschienen.] — Nach M. ist Thomas es, der Weihnachten 1256 mit seinem siebten Quodlibet als erster zu Paris die Reihe der Disputationes de Quolibet eröffnet hat. Von Ostern 1257 bis Ostern 1259 folgen Quodlibet 8—11, von Ostern 1269 bis Ostern 1272 Quodlibet 1—6. Quodlibet 12 fällt auf Ostern 1270. Sicher wertvoll ist die bereits früher von M. veröffentlichte Beobachtung, daß Quodlibet 9 der Zeit vor dem zweiten Pariser Aufenthalt angehört, da hier De causis noch dem Aristoteles zugeschrieben wird. Viel mehr kann aus dieser Tatsache allein nicht gefolgert werden, da noch in De potentia die gleiche Zuteilung vorkommt und sonst kein Autor genannt wird. Die Verlegung nach Paris und in das Jahr 1258 ist meines Erachtens kaum möglich; denn in Quodlibet 9, a. 1 verwirft Thomas ebenso wie S. th. 1, q. 7, a. 4 die Ansicht Algazels von der Möglichkeit des infinitum per accidens, während er im Sentenzenkommentar l. 2, d. 1, q. 1, a. 5, De veritate q. 2, a. 10 und noch in der S. c. g. l. 2, c. 38 dies nicht tut oder gar die Möglichkeit direkt zugibt. Sehr nützliche Beobachtungen finden sich über den Wandel im Ausdruck bei der Frage nach dem Subjekt der beatitudo. Aus diesen Beobachtungen, die sich durch ähnliche bedeutend erweitern ließen, ergibt sich, daß Quodlibet 8 — das gleiche möchte ich für Quodlibet 7 sagen — ziemlich früh anzusetzen ist. In einem demnächst erscheinenden Artikel des Gregorianum, in dem ich betreffs der Quodlibeta das wirklich Feststehende von dem nur Wahrscheinlichen und Hypothetischen zu scheiden suche, hoffe ich mit Hilfe von Cod. Vat. lat. 781, den ich in großem Umfang als Autograph von Thomas nachweisen kann, zu zeigen, daß Quodlibet 7 und 8 notwendig aus der Zeit 1256—1259 stammen, wie auch M. will. In scharfem Gegensatz zu M. glaube ich erweisen zu können, daß Quodlibet 9 und 10 dem ersten, Quodlibet 11 und 12 dem zweiten italienischen Lehraufenthalt angehören. Auch in Betreff der Quodlibet 1—6, die sicher aus der zweiten Pariser Lehrzeit stammen, sind M. und andere in ihren Einzelkonjekturen den Beweisen bedeutend vorangeeilt. Handschriftliche Gegebenheiten, wie die Datierung des Quodlibet 2 nach Weihnachten 1270, lassen sich nicht einfachhin wegdekretieren. Wenn M. Alberts Kommentar De causis nach 1240—1242 verlegt, so ist dies um dreißig Jahre zu früh, da er nachweislich später als die Metaphysik, also nach 1270, anzusetzen ist. In Betreff vieler Einzelheiten bei Entstehung, Aufbau und Form der Quodlibeta kann ich nur der vorsichtig abwartenden Haltung Pelzers zustimmen (RevHistEccl 1927, 103—106). Der Titel „Thomas créateur de la dispute quodlibétique" ist dadurch widerlegt, daß Cod. 138 Assisi (saec. 13 med.) unter vielen Fragen des Alexander von Hales, des Guerricus, Grosseteste, Walter de Château Thierry f. 14$^{v}$ ein Quodlibet enthält, das wie der ganze Inhalt der Hs. der Zeit vor Thomas angehört: Queritur de quolibet et primo de scriptura sacra in comparacione ad alias. Cod. Bodleianus 292 [Sum. Cat. 2446] der Bodleiana Oxford (saec. 14),

der einen Komplex von Fragen enthält, die der Form nach sämtlich, zum Teil auch inhaltlich mit Cod. 138 Assisi und den verwandten Hss. in Bologna und Padua übereinstimmen, bringt mitten unter diesen Fragen f. 321$^{r}$ ein typisches Quodlibet: Quedam quesita sunt circa Deum, quedam circa angelos, quedam circa animam.... De Deo queritur vel in se et hoc de essencia et persona.... Circa primum sic. Das ist alles, was M. von einem Quodlibet verlangt. P.

271. Grabmann, M., Commentatio historica in Prologum Summae Theologicae S. Thomae Aquinatis: Angel 3 (1926) 146—165. — G. macht die ersten Kapitel seiner Einführung in die Summa durch eine gekürzte lateinische Bearbeitung auch Studierenden nichtdeutscher Länder zugänglich. P.

272. Hocedez, E., La date du „De usuris" de Gilles de Lessines: EphThLov 3 (1926) 508—512. — Aus einem Vergleich mit den Quodlibeta Heinrichs von Gent ergibt sich, daß De usuris nach 1277, aber vor 1285 schrieben ist. Meines Erachtens dürfte auch der Brief De quindecim problematibus, den ein Ägidius (wohl Ä. von Lessines) an Albert den Großen schrieb, um 1275 verfaßt sein, nicht 1270, wie man früher annahm. Sehr beachtenswert ist die Mahnung, die Spuria in den Ausgaben des hl. Thomas nicht einfach zu ignorieren, da sich unter ihnen recht bedeutende Werke finden. P.

273. Grabmann, M., Kardinal Guilelmus Petri de Godino O. P. († 1336) und seine Lectura Thomasina: DivThom(Fr) 4 (1926) 385—403. — G. gibt zunächst im Anschluß an P. Fournier (Bibl. de l'École des Chartes 1925, 100—121) die Lebensdaten Godinos, darauf eine Übersicht über die Schriften: Cod. Fol. 369 der Amploniana Erfurt enthält eine Disputation über das Individuationsprinzip. In Betreff des gewöhnlich dem Petrus de Palude zugeschriebenen Traktats De causa immediata ecclesiasticae potestatis trägt zwar Fournier noch Bedenken, aber das von G. angeführte Zeugnis des Petrus Bertrandi für Godino als Verfasser wiegt so schwer, daß wir es wohl einstweilen bei letzterem belassen müssen. Vom Hauptwerk, der Thomasina, werden folgende Hss. angeführt: Cod. lat. 1590 der Wiener Staatsbibl., Cod. B III 6 der Universitätsbibl. Basel, Cod. 44 der Bibl. S. Caterina zu Pisa und Cod. A 986 der Bibl. Comunale zu Bologna. An einigen Beispielen wird dann gezeigt, wie Godino Anhänger der thomistischen Schule ist. Hier hätte man größere Ausführlichkeit gewünscht. Es bleibt die Frage: War Godino reiner Kompilator oder kommt ihm selbständige Bedeutung zu? Die Erfahrungen mit Remigio Girolami, Trilia und Johannes Sterngassen lassen Vorsicht als geboten erscheinen. Zwei Proben, die ich früher machte, sind nicht sehr ermutigend: Die Frage „Utrum Deus habeat scienciam de futuris contingentibus" ist fast wörtlich, die Frage „Utrum Deus sit causa peccati" mehr oder weniger wörtlich den entsprechenden Fragen der Summa entnommen. Betreffs der Frage „Utrum esse ita Deo conveniat, quod in ipso solo sit idem essentia et esse", die G. in den Acta hebdomadae thomisticae veröffentlicht hat, vermißt man die Untersuchung, ob Godino von dem Unterschied zwischen „essentia possibilis" und „esse" redet, wie wir sie wohl bei dem jüngeren Ägidius Romanus finden, oder von dem Unterschied zwischen „essentia" als „potentia subiectiva" und dem „esse", wie er heute verteidigt wird. Wenn gesagt wird, Godino halte entschieden an der Einheit des Seins in Christus fest, so ist damit noch nicht geklärt, ob Godino das „unum esse" wie Capreolus oder wie Cajetan faßt oder aber ein „unum esse personale" in Christus annimmt und zugleich mit ihm ein „duplex esse naturarum" im eigentlichen Sinne, wie es meines Erachtens trotz der gewundenen und künstlichen Erklärungsversuche von Synave, Boyer u. a., auf welche der Text erst Jahrhunderte warten mußte, eindeutige Lehre des hl. Thomas ist. Godino hält sich nach G. betreffs der

Kausalität der Sakramente an die Lehre des Sentenzenkommentars, die Thomas in der Summa aufgegeben habe. Diese letztere Erklärungsweise des Cajetan ist zwar sehr verbreitet, aber trotzdem wohl sicher falsch. Auch in der Summa vertritt Thomas die mittelbare Kausalität, die er allerdings leicht geändert hat. Denn der Charakter, „res et sacramentum", ist nicht nur ein signum, sondern eine potestas, ein principium, eine causa (S. th. 3, q. 63, a. 2); von der Buße heißt es: „In poenitentia est aliquid quod est sacramentum tantum sc. actus exterius exercitus . . . res autem et sacramentum est poenitentia interior peccatoris, res autem tantum et non sacramentum est remissio peccati, quorum primum totum simul sumptum est causa secundi, primum autem et secundum sunt quodammodo causa tertii" (3, q. 84, a. 1). Damit dürfte die dispositive Kausalität gegeben sein. Zum Handschriftlichen sei bemerkt: Nach den Notizen von Ehrle muß das erste Buch der Thomasina auch in Cod. 17266 der Pariser Nationalbibl. sich finden. Der von G. nach der Wiener Hs. gegebene Anfang des zweiten Buches stimmt nicht mit dem Anfang des sicher echten Buches, wie er in der Pisaner und Bologneser Hs. auftritt. Handelt es sich um eine vorgeschobene Frage oder um das Werk eines andern? Um die Entscheidung zu ermöglichen, gebe ich den Anfang nach den beiden genannten Hss.: „Circa d. primam secundi libri queritur primo utrum mundum possibile sit fuisse ab eterno. Utrum creare sit solius Dei. Iuxta hoc queritur sine argumentis utrum creare sit propter Dei bonitatem ita quod bonitas divina sit finis omnis creature." Schluß: „ex quadam honestate non ex necessitate." In der Frage, ob die Quaestio de individuatione der Niederschlag einer wirklich stattgefundenen Disputation zwischen Godino und Scotus ist, glaube ich an der bejahenden Ansicht festhalten zu müssen. Denn die Frage wird gleich durch das für die wirkliche Disputation typische „dicebatur quod non" eingeleitet; ferner ist es mir unerklärlich, wie Scotus wenigstens dreimal auf die Antworten des Godino mit neuen Schwierigkeiten erwidern konnte, falls es sich nicht um eine wirkliche Disputation handelte. Das gleiche deuten auch Worte wie: Adductum fuit quod in meis verbis erat contradiccio oder „iterum obicitur" deutlich an. Die voraufgehende Frage des Thomas Anglicus contra Durandum, der übrigens nach einer gütigen Mitteilung von Dr. Koch nicht der von mir vermutete Sutton ist, trägt andern Charakter. Pelster.

274. Delorme, F., L'œuvre scolastique de Maître Vital du Four d'après le ms. 95 de Todi: La France Franciscaine 9 (1926) 421—471. — D. gibt eine ausführliche Beschreibung der Hs. 95 Todi, mit Hilfe deren er zuerst den Franziskanerkardinal Vitalis a Furno als den Verfasser der 15 (wahrscheinlich 24) ersten Fragen des dem Scotus zugeschriebenen Werkes De rerum principio nachweisen konnte (vgl. Schol 1, 461). Die Hs. enthält außer Memoralia (kurzen Auszügen) aus Fragen des Oxforder Franziskaners Johannes von Pershore, des Vitalis selbst und des Olivi drei ziemlich kurze Quodlibet und 22 Quaestionen des Vitalis über den ersten Ursprung der Dinge, über die materia prima, die Seele und ihre Fähigkeiten und die Erkenntnis. Zugleich wird ein überzeugender Beweis geführt (der freilich an Übersichtlichkeit gewonnen hätte, wenn er von der Beschreibung der Hs. getrennt wäre), daß Vitalis der Verfasser ist — nur für q. 5 S. 429 trifft das nicht zu. Zum Schluß werden drei Fragen aus dem Quodlibet vollständig abgedruckt. Unter ihnen hebe ich hervor: „Utrum anima Christi et virginis gloriose prevaleant et magis sint Deo accepte quam tota alia curia celestis simul." Auch für andere Forschungen ist die durchaus richtige Beobachtung von Bedeutung, daß die Memoralia Auszüge aus Fragen sind. Wir dürfen nicht alles als Reportata behandeln. Kein Grund dagegen liegt vor zu der Annahme, daß wir Auszüge hätten, die sich Vitalis selbst anfertigte. Sind ja unter ihnen auch Memoralia der Fragen des Vitalis. Einige Verbesserungen seien auf Grund der Auszüge, die Kardinal Ehrle

vor Jahren aus der Hs. gemacht hat, angefügt. Es bleibt noch zweifelhaft, ob sämtliche Auszüge des ersten Teiles Pershore angehören. Wird doch in q. 3 die realis distinctio im Sinne des Ägidius und wohl auch im Anschluß an ihn vertreten, für einen Franziskaner dieser Zeit jedenfalls etwas Unerhörtes. Zudem fällt sie aus dem Stil der übrigen Fragen. Ferner hat D. übersehen, daß nach dem Verzeichnis die Memoralia des Vitalis nur fünf Fragen umfassen. Bei Frage 6 ist der Name ausradiert. Es handelt sich also nach Analogie der andern Radierung vielleicht um einen Auszug aus Olivi. Bei 7 steht „secundum Thomam", dann bei 8 (an esse differat realiter ab essencia) „Iohannis de Persora". Hier dürfte also die echte Frage des Pershore stecken. Muß es nicht vielleicht S. 428 statt „recitat Adam" heißen „recitat Augustinus"? Übrigens hat auch Adam von Bucfield einen Kommentar zu De anima geschrieben. Zu bedauern ist wieder, daß bei den Quodlibeta und den kleineren Fragen die Foliozahl nicht angegeben ist. Die Einführung der an sich recht einfachen Zählung der Kolumnen a b c d wird sich nicht empfehlen, da sie bei dem teilweise bestehenden Gebrauch, die Seiten mit a b zu bezeichnen nur Verwirrung anrichten kann. Auffallend ist der scharfe Ton gegenüber Autoren, die auf Grund der für echt gehaltenen Fragen aus De rerum principio gegen Lehren des Scotus Einspruch erhoben oder mit den Zensoren Olivis, unter denen ein Richard von Meneville und Johannes von Murro waren, von Irrtümern Olivis im objektiven Sinne reden. Hat doch in neuerer Zeit bis auf Minges, der zuerst einige Bedenken äußerte, jedermann die hauptsächlich durch die Schuld Waddings allgemein eingebürgerten unechten Schriften des Scotus als echt angesehen. Noch 1910 ist in Quaracchi eine Neuausgabe von De rerum principio erschienen. Unverständlich ist auch, wie D. von einem „redire la chanson", daß Olivi in Vienne verurteilt sei, reden kann. Es ist mir noch etwas zweifelhaft, ob nicht dort in recto der Averroismus und Olivi nur in obliquo verurteilt sei. Das ist aber jedenfalls das Äußerste, was man zugeben kann. Bei den Fragen, ob Christus auch ohne die Sünde Adams Mensch geworden sei und ob er den Engeln Gnade und Glorie verdient habe, führen Ausrufe wie „Ils ne prouvent pas, ils ne prouveront jamais" oder „Cette grande doctrine bien franciscaine" nicht weiter. Wenn diese Ansichten heute meistens aufgegeben werden, so geschieht es nicht aus Abneigung gegen Scotus oder Suarez, sondern weil man nicht sieht, wie sie sich mit der Tradition vereinbaren lassen. Es handelt sich eben nicht darum, was Gott hätte angemessenerweise tun können, sondern darum, was er wirklich getan hat. Will man also diese Lehren wieder aufleben lassen, so muß man zuerst einmal die großen entgegenstehenden Schwierigkeiten aus der Tradition hinwegräumen. Zum Schluß sei bemerkt, daß sich nach den Noten von Kardinal Ehrle in Cod. 98 Todi neben den Quodlibet und Quaestiones disputatae des Raymundus Rigaldi und einer Quaestio determinata des Heinrich von Gent über die Offenbarung geheimer Sünden auch wenigstens zwei Quaestionen des Vitalis finden. P.

275. Callebaut, A., Le bienheureux Jean Duns Scot, Bachelier des Sentences à Paris en 1302—1303: La France Franciscaine 9 (1926) 293—317. — C. wendet sich gegen eine von mir ausgesprochene Ansicht (FranzStud 1923, 15), nach der Scotus mit dem Johannes Anglicus identisch sei, der 1303 zugleich mit den übrigen Mitgliedern des Pariser Konvents den Protest gegen Bonifaz VIII. unterzeichnete. C. bringt einen durchaus positiven Grund, indem er aus den Quellen nachweist, daß tatsächlich manche Ausländer die Unterzeichnung verweigerten. Auch der eine oder andere innere Grund spricht gegen meine frühere Ansicht, obwohl hier bei C. manches Subjektives hineinzuspielen scheint. Warum konnte z. B. in der andern Voraussetzung der General Gundisalvi Scotus nicht für das Magisterium vorschlagen, da er seiner Befriedigung über die Beförderung des Alanus

von Ligny, der sicher unterzeichnet hatte, Ausdruck gab? Die Behauptung, daß bereits zu jener Zeit der Baccalaurius in einem Jahre die Vorlesung über die vier Bücher der Sentenzen vollendete, ist bis heute durch nichts bewiesen. Der Schluß des ersten Buches der Pariser Reportata anno Domini M° trecentesimo secundo intrante tertio kann meines Erachtens nur bedeuten: Es läuft noch das zweite Jahr, aber das dritte rüstet sich zum Einzug. Das über den Aufenthaltsort des Scotus 1303—1304 Gesagte scheint mir ins Gebiet der reinen Konjektur zu gehören. P.

276. Pelster, F., Duns Scotus nach englischen Handschriften: ZKathTh 51 (1927) 65—80. — Genau beschrieben wird Cod. Fol. 69 der Kathedralbibliothek Worcester, der sowohl für die Feststellung der eigentlichen Reportata Parisiensia als für ihre Datierung (1302—1304) grundlegend geworden ist. Durch einen Vergleich wird festgestellt, daß diese Reportata mit dem Pariser Druck von 1517 und 1518, abgesehen von den d. 18—40 des dritten Buches, die in den Hss. fehlen, identisch sind, dagegen mit den Reportata der Ausgabe Waddings, die stark kontaminiert ist, nur im zweiten Buche und den d. 1—17 des dritten Buches übereinstimmen. Außer diesen eigentlichen Reportata Parisiensia gibt es zu Buch 1, 3, 4 eine stark veränderte, von Scotus selbst herrührende spätere Bearbeitung, deren viertes Buch bei Wadding gedruckt ist. Ihr liegt höchst wahrscheinlich keine neue Vorlesung zu Grunde, wie noch jüngst Balič und Callebaut meinten. Zu den durch die Arbeit Pelzers über das erste Buch dieser Reportatio Maior bekannten Hss. werden einige weitere, zumal auch solche für das dritte und vierte Buch angegeben und beschrieben. Zu bemerken ist, daß im Explicit des vierten Buches die Lesung Callebauts 1303 (vgl. n. 275), nicht die S. 69 gegebene Auflösung 1304, die allein richtige sein dürfte. Msgr. Pelzer machte freundlichst auf Cod. 105 der Universitätsbibliothek Utrecht aufmerksam, der sehr wahrscheinlich ff. 38r—148 ein weiteres Exemplar des ursprünglichen Buches 4 enthält. P.

277. Jansen, B., Auf dem Weg zur Wahrheit: StimmZeit 111 (1926) 251—265. — Selten ist das wahre Bild führender Persönlichkeiten der Vergangenheit so entstellt worden wie das des Duns Scotus. Im freien Anschluß an F. Longpré O. F. M., La philosophie du B. Duns Scot (Paris 1924), zeigt J., wie unbegründet die gegen Scotus erhobenen Vorwürfe seien. Er ist tief in der scholastischen Vergangenheit gewurzelt. Ockham ist nicht nur kein Schüler von ihm, sondern bekämpft ihn in erster Linie, mehr als Bonaventura oder Thomas. Auch nach Scotus ist Gottes Sein oder Wesenheit das Erste, das Richtunggebende, nicht sein Wollen oder Erkennen. Bezüglich der ethischen Naturgesetze lehrt Scotus im wesentlichen dasselbe wie Thomas und die Neuscholastik. Der Geist freilich, der sein System durchweht, ist ein anderer als der des Thomismus. Für ihn ist die Theologie zuhöchst eine praktische Wissenschaft, die letztlich der Vereinigung mit Gott dienen soll. Aus dieser Einstellung heraus ist die Betonung des göttlichen Lebens nach außen, der freien Willensbetätigung Gottes und der menschlichen Freiheit zu verstehen. Ist auch Scotus der Blick für exakte, kritische Problemstellung eigen, so ist ihm die Kritik doch nicht Selbstzweck, so daß der sachliche Unterschied zwischen Scotismus und Thomismus letztlich mehr eine Verschiedenheit des Standpunktes ist, von dem aus beide Gegner dieselbe Sache betrachten. Das zeigt sich besonders in der Gotteslehre. „Neben dem Aufblühen des Thomismus in unsern Tagen hat die Erforschung und Befruchtung durch die Franziskanerschule die größte Bedeutung.“ Sladeczek.

278. De Barcelona, M., Fra Pere Tomàs (s. XIV), Doctor strenuus et invincibilis: EstudFranc 21 (1927) 38—59). — Von dem Scotisten Petrus Thomas, der im 14. Jahrhundert in Barcelona lehrte und durch seine Formalitates bekannt geworden ist, stellt der Verfasser zunächst die Lebens-

daten zusammen. Der Versuch, aus Thomas einen Katalanen zu machen, scheint allerdings mißlungen; denn es besteht kein Grund, das Zeugnis der Hss., nach denen er in der Gegend von Santiago seine Heimat hatte, in Zweifel zu ziehen. Es folgt eine Übersicht über die noch vorhandenen Hss. seiner Werke, unter denen die Formalitates und die Quaestiones de ente besondere Beachtung verdienen. Die Wiedereinführung der Spielerei des 15. Jahrhunderts, wonach jeder Lehrer seinen oft recht nichtssagenden Ehrentitel trug, dürfte nicht empfehlenswert sein. Jedenfalls lag Ehrle bei Abfassung seiner bekannten Studie über die Ehrentitel eine solche Absicht völlig fern. Pelster.

279. Lorenz, S., Das Unendliche bei Nikolaus von Cues: PhJb 40 (1927) 57—84. — I. Das Unendliche in seiner Gotteslehre. a) Gott und die Welt und ihr beiderseitiges Verhältnis. b) Zeit und Ewigkeit. II. Das Unendliche in Cusas Naturlehre und Mathematik. a) Seine Bewegungslehre und Astronomie. b) Seine Atomistik und Physik. c) Seine Mathematik. 1. Als Veranschaulichungsmittel. 2. Das Problem der Quadratur des Kreises. — Von philosophischem Interesse ist besonders der erste Teil. Das absolut Größte ist über allem Gegensatz, über aller Bejahung und Verneinung, die coincidentia oppositorum. Der absolut wahrste Begriff von Gott ist der, welcher beide Gegensätze kopulativ und disjunktiv zugleich verwirft. Die beste Antwort auf die Frage, ob Gott sei, ist daher, daß er weder ist, noch nicht ist. Unter dem Gesichtspunkt des Unendlichen ist er das Gegenteil der Welt, ist keines von den Dingen. Er ist aber auch jedes Ding ebensosehr, als er es nicht ist. Das Geschaffene ist ewig, soweit es das Sein Gottes ist; soweit es jedoch der Zeit anheimfällt, ist es nicht Gott. Zur Erklärung der coincidentia oppositorum weist L. an einer Stelle darauf hin, daß der Cusaner einen Hauptgedanken der Leibnizschen „Monadologie" ausspricht. Die Grundlage des absoluten Pluralismus eines Leibniz ist die Leugnung des Unterschiedes von materiellem und formellem kontradiktorischem Gegensatz. Diese Leugnung liegt aber auch dem Pantheismus zu Grunde (vgl. Schol 2 [1927] 29 ff.). Tatsächlich verbindet der Cusaner die Widersprüche, die im Pluralismus und im Pantheismus liegen, miteinander. Selbstverständlich fallen damit die Grundlagen jeder Wahrheitserkenntnis. Sladeczek.

280. Herzog, J., J. G. Hamann, Wahrheit, die im Verborgenen liegt. gr. 8° (151 S.) Berlin 1927, Furche-Verlag. *M* 4.50. — Bei dem neuerwachten Interesse für den „Magus im Norden", den Vorläufer der Romantik, ist die von H. gebotene neue Auswahl aus den Schriften und Briefen Hamanns dankenswert, ebenso wie die vorausgeschickten Studien (9—70) über Hamanns Lebensgang, geistige Entwicklung und Eigenart. Wenn H. S. 29 behauptet, Hamann habe es „verstanden, das angestrengte Streben [der Fürstin Gallitzin] nach Licht und Vollkommenheit in die rechte, evangelische Richtung zu lenken", so ist diese Behauptung wegen des doppelsinnigen Ausdruckes „evangelisch" zum mindesten mißverständlich. Die hochsinnige Fürstin wurde allerdings durch die Freundschaft mit Hamann von ihrem Unglauben wieder dem Christentum nähergebracht, aber sie fand auch, über Hamanns Gefühlsphilosophie und Gefühlsglauben hinaus, den Heimweg zu echtem gläubigen Katholizismus. Hentrich.

281. Stephan, H., Die religiöse Frage — die Schicksalsfrage des deutschen Idealismus: ZThK 7 (1926) 243—267. — Der deutsche Idealismus hat nach S. das große Verdienst, seine eigentliche Aufgabe grundsätzlich klar erkannt zu haben: Weltanschauung und lebendige Religion (die mit „evangelischer Frömmigkeit" gleichgestellt wird) zur Einheit zu führen. In dem Doppelmotiv, Unendlichkeit und Unbedingtheit, deren Wechselbeziehung den Idealismus ständig beschäftigte, waren die Mittel einer sachlichen Verbindung von Weltanschauung und Religion gegeben. Die empi-

rischen Gestaltungen des Idealismus zeigen aber ein anderes Bild. Die Frühidealisten (Klopstock, Lessing, Hamann, der junge Herder) fühlen sich zwar noch als Jünger Luthers; die Hochidealisten bleiben im Negativen der Jüngerschaft Luthers („Fehde dem Vatikan") stecken; im Spätidealismus verdrängt vollends der antike Mensch den christlichen Deutschen, der mittelalterlich-katholische Mensch den Reformator. „Die Geschichte Luthers im deutschen Idealismus ist danach tragisch verlaufen: man löste sich allmählich von ihm." Der deutsche Idealismus hat also seine größte Aufgabe wohl zu verstehen, aber nicht auch zu lösen vermocht. Als Aufgabe für die Heutigen bezeichnet S., durch stete innere Berührung sowohl mit den großen Idealisten wie mit Luther die schöpferische Kraft zu einem neuen Idealismus zu gewinnen, der eine neue Weltanschauung im organischen Zusammenhang mit der lebendigen Religion schafft. — Der tragische Ausgang des Idealismus ist richtig gesehen, nur wurde übersehen, daß dieser Verlauf aus der Jüngerschaft Luthers mit Notwendigkeit — logischer und psychologischer — sich ergab. Die religiöse Frage erscheint auch uns als Schicksalsfrage der modernen Philosophie. Der Idealismus hat versagt, nicht weil er sich löste von Luther und evangelischer Frömmigkeit, sondern weil er mehr und mehr Naturalismus, im Sinne einer Leugnung der Übernatur, wurde. H.

282. Lieb, Fr., Franz Baaders Jugendgeschichte, die Frühentwicklung eines Romantikers. 8° (XXIV u. 258 S.) München 1926, Chr. Kaiser. *M* 9.—; geb. *M* 10.50. — Kulturgeschichtlich, zumal religionsgeschichtlich, ist das auf eingehenden Studien beruhende Buch überaus anregend. Es stellt hauptsächlich an Hand von Baaders Tagebuch die philosophische und religiöse Krisis dieses offenbar von tiefer Gottessehnsucht erfüllten Denkers dar, von seinem 21. bis 24. Jahr, und erinnert lebhaft an heutige anti-intellektualistische Gefühls- und Ganzheitstendenzen. Das Wertvolle an dem Werk ist die Aufweisung der Quellen, aus denen Baader die im Tagebuch vertretenen Ansichten geschöpft hat: Kants Kritizismus, Herders schwärmerische Naturphilosophie, Lavaters subjektiv-individualistischer Christusglaube, Saint-Martins gnostisch-neuplatonisches Freimaurertum, Bonnets mysteriöse Keimtheorie. — Philosophiegeschichtlich verliert der Inhalt dadurch, daß Baaders Ideen weder tief noch originell sind, vielmehr ein eklektizistisches Chaos ungeklärter Widersprüche. Für die angekündigte größere Arbeit wäre vor allem eine Berücksichtigung des katholischen Einflusses zu wünschen. Baader stammte aus einer katholischen, wenn auch aufklärerischen Familie, sein älterer Bruder war Priester, Bischof Sailer war Hausfreund. Daher sind viele von Baaders Gedanken nicht erst von Lavater her, sondern aus der katholischen Erziehung und Lektüre, zumal Sailers, zu erklären: sein Dualismus, manche Ansichten über Begierlichkeit, Willensfreiheit, Erlösung, Rechtfertigung usw. v. Frentz.

283. Ehrenberg, Hans, Disputation. Drei Bücher vom deutschen Idealismus. I. Fichte (215 S.) 1923. *M* 10.—. II. Schelling (209 S.) 1924. *M* 10.—. III. Hegel (184 S.) München 1925, Drei-Masken-Verlag. *M* 7.—. — „Ein philosophisches Drama. Erster Akt: Forschung im Gebiet der Logik; zweiter Akt: Deutung im Gebiet der Metaphysik; dritter Akt: Selbstdenken im Gebiet der Ethik; Exposition, Konflikt, Katastrophe." Das Ganze ist eine auf reichen Kenntnissen ruhende, wertvolle kritische Darstellung des deutschen Idealismus von Kant bis Hegel. Die Darstellungsform des Dialogs gestattet dem Verfasser, das Hauptthema mit einer Fülle von Fragen — zum Teil in nur andeutungsweiser Behandlung — zu bereichern, die bei der heute gewöhnlichen wissenschaftlichen Behandlungsart „aus dem Rahmen fallen würden". Dies macht es auch mit unmöglich, eine Inhaltsangabe zu exzerpieren, die in Kürze einen Blick in den vielseitigen Inhalt gäbe. — Überwindung des „Philosophismus" („Ich verstehe darunter den Aberglauben

an die Autonomie der Vernunft, an die Eigengesetzlichkeit der Spekulation, an die systematische Geschlossenheit der Philosophie"), der im deutschen Idealismus seine höchste Gestaltung gefunden, durch „die Philosophie neuer Art", ist E.s Ziel. Schellings „Klara", sagt er, wäre „das Exempel für wahre und echte Philosophie", „obwohl in ihr Gedanken enthalten sind, die ich mißbillige". „Mein Weg wird mich über kurz oder lang weiterführen." Der Schluß des ganzen Werkes lautet: „Friedrich: Weißt du, Johannes, wie ich mir nach allem vorkomme? Als wäre ich katholisch geworden ... und dann ist es doch wieder ganz ... ganz anders!! Johannes: Du sagst es." — Die große geistige Sünde der Katholiken sei ihr Aristotelismus, heißt es I 146. Wenn da unter „Katholiken" jene „Aristotelisten" gemeint wären, die Thomas unter seinen Pariser Artistenkollegen so scharf bekämpft, und die zu allen Zeiten wiederkehren, hätte E. recht. Von Thomas und der in seinem Geist arbeitenden katholischen Wissenschaft gilt das nicht. Klein.

284. Lasson, G., Hegels sämtliche Werke. Bd. XII. Vorlesungen über die Philosophie der Religion. 1. Teil. Leipzig 1925, Meiner. Geb. *M* 12.—. — Die Auseinandersetzung mit der Hegelschen Philosophie ist für die katholische Wissenschaft eine unerläßliche Aufgabe, um so dringlicher, je mehr die Gedanken Hegels sich in unserer Zeit ausbreiten. Bedeutsam sagt J. Feldmann in der Zeitschr. f. d. kathol. Rel.-Unterricht 1927, S. 2 f.: Die Philosophie Hegels „beherrscht das Denken der Stunde, nicht nur in Deutschland, sondern auf der ganzen Welt ..., daß sich bei der Heerschau der Denker auf dem VI. internat. Phil.-Kongreß (1926) der Erdkreis wunderte, daß er hegelianisch geworden ist. Der Hegelsche Pantheismus hat gegenwärtig in Schweden und Dänemark, in Holland und Belgien, in Frankreich und Italien einflußreiche Vertreter; er gehört in der Tschechoslowakei und in Rußland zur offiziellen Philosophie ...; er ist in Verbindung mit dem Pragmatismus die Philosophie der Staatsuniversitäten Amerikas.... Mit ihm sympathisieren die streng religiös gerichteten Philosophen der Inder ...; ihn lehren die Japaner auf ihren heimischen Hochschulen.... Hegel beherrscht das Denken der Welt". Für das Studium Hegels wird die Lassonsche Gesamtausgabe unentbehrlich sein. Sie erfüllt die Forderungen, die man an ein solches Unternehmen billigerweise stellen kann. K.

285. Baeumler, A., Hegels Schriften zur Gesellschaftsphilosophie: Teil I. Philosophie des Geistes und Rechtsphilosophie. Mit Einführung und Anmerkungen (940 S.) Jena 1927, Fischer. *M* 16.—, geb. *M* 18.—. — Das Buch enthält: 1. den genauen Abdruck (mit Veränderung von nur acht Wörtern) der Paragraphen 377 bis 577 der „Enzyklopädie der phil. Wissenschaften im Grundrisse" nach dem von L. Boumann besorgten Abdruck der dritten Auflage von 1830, und zwar (im Gegensatz zu der Lassonschen Ausgabe) mit den „Zusätzen" aus den Kollegheften (die durch den Druck unterschieden sind). Nur die Zusätze zu 20 Paragraphen sind fortgelassen, und drei sind gekürzt. 2. Den Abdruck der „Grundlinien der Philosophie des Rechts" von 1821 nach der Ausgabe von E. Gans in den „Sämtlichen Werken", mit Verbesserung von 23 Wörtern nach der Lassonschen Ausgabe. Beiden Teilen geht eine 77 S. lange „Einführung" von Baeumler voraus (die sechs Seiten „Anmerkungen" beziehen sich nicht auf den Hegelschen Text). — Die recht übersichtlich gedruckte Ausgabe wird manchen ein willkommenes Hilfsmittel zum Studium Hegels sein, denen die Ausgabe der „Sämtlichen Werke" unzugänglich und bei Lasson das Fehlen der „Zusätze" unangenehm ist. K.

286. Barth, Paul, Die Geschichtsphilosophie Hegels und der Hegelianer. 2. Aufl. (149 S.) Leipzig 1925, Reisland. *M* 3.60. — Da trotz der „allgemeinen, verdienten Vergessenheit, der Hegels Logik und Naturphilosophie anheimgefallen", sich in manchen Ländern, „selbst Frankreich, gewisse Rudimente

seiner Geistesphilosophie noch zähe behaupten", „von welcher die Geschichtsphilosophie die praktische Anwendung ist", sei eine Kritik der letzteren doch nicht gerade ein „Versuch, offene Türen einzurennen". B. unternimmt diese „Kritik" vom empiristischen Standpunkt aus, behandelt so auch die Hegelsche Darstellung der Entwicklungsgeschichte von Religion, Kunst, Philosophie. Alles wird kurz abgemacht, ebenso die Systeme von Gans, Lassalle, Marx, v. Hartmann, Bauer, Vischer, Carrière, Erdmann. Die Schrift, 1890 in erster Auflage als Habilitationsschrift erschienen, ist 1925 unverändert wiedergedruckt. Man sieht nicht ein, warum. K.

287. Gruber, R., A. Schopenhauers Randbemerkungen zu den Hauptwerken Kants (A. Schopenhauers sämtliche Werke. Hrsg. von P. Deussen. Bd. 13). Lexikonformat (VII u. 438 S.). München 1926, Piper. *M* 22.—. — Nachdem bereits Frauenstädt 1864 (und vollständiger Grisebach 1891) aus dem Nachlasse Schopenhauers ein Heft mit Anmerkungen „Zu Kant" veröffentlicht hatte, bringt der neue Band der bald vollendeten monumentalen Deussenschen Gesamtausgabe die bisher unbekannten Randbemerkungen, die Schopenhauer in seine Handexemplare der Kantischen Hauptschriften (der drei Kritiken, der Prolegomena und der Grundlegung zur Metaphysik der Sitten) bei wiederholtem Studium eingetragen hat. Der Herausgeber druckt auf der innern Seite des Satzspiegels fortlaufend die glossierten Abschnitte aus Kant in Kleindruck ab (soweit das Verständnis der Glossen Schopenhauers es erfordert) und daneben auf breitem Rande in größerer Schrift die Randbemerkungen Schopenhauers. Die zahlreichen Anstreichungen und Unterstreichungen dagegen konnten nicht wiedergegeben werden, weil sonst fast der ganze Kantische Text hätte abgedruckt werden müssen. — Vollständig neue Aufschlüsse über Schopenhauers Philosophie werden die Randglossen schwerlich bieten, wohl aber zeigt sich der Unwille Schopenhauers über Kant in diesen nicht zur Veröffentlichung bestimmten Notizen noch ungeschminkter als in seinen veröffentlichten Polemiken gegen Kant. Die oben charakterisierte Art des Abdruckes macht den Band auch zu einem brauchbaren Hilfsmittel beim kritischen Studium Kants. Hentrich.

288. Abid Husain, S., Die Bildungstheorie Herbert Spencers im Rahmen seines philosophischen Systems (Pädag. Magazin, Heft 1082). 8° (VIII u. 101 S.). Langensalza 1926, Beyer. *M* 1.80. — Ein indischer Schüler Sprangers entwickelt hier (7—33), etwas arg weit ausholend, den bisher nicht ganz unbekannten Gegensatz im englischen Geistesleben (Empirismus — Rationalismus usw.), zeichnet dann Spencers System als einen Versuch zur Versöhnung dieser beiden entgegengesetzten Strömungen des englischen Denkens (33—63), endlich (63—82) die Bildungstheorie Spencers als Konsequenz seines Systems. — Das Bestreben, das sich in den Arbeiten des Sprangerschen Schülerkreises auswirkt, eine Einzelfrage (wie hier die Bildungstheorie) nicht zu isolieren, sondern im Zusammenhang der ganzen Weltanschauung zu betrachten, ist gewiß zu begrüßen, vor allem auch als Annäherung an die grundsätzliche Methode der scholastischen Philosophie. Kann man aber nicht auch des Guten zu viel tun, wenn man, um der großen Zusammenhänge willen, in der ersten Hälfte der Arbeit einigermaßen Bekanntes in breiten Strichen noch einmal zeichnet? — Einen eigenartigen Reiz gewährt es, bei der Lesung des Schriftchens durch die sachliche Kühle der Ausführungen hindurch das Herz des indischen Verfassers mit seinen Hoffnungen und Wünschen zu spüren. H.

289. Moog, W., Jahrbücher der Philosophie. Eine kritische Übersicht der Philosophie der Gegenwart. 3. Jahrgang. gr. 8° (VI u. 362 S.) Berlin 1927, Mittler. *M* 15.—. — Nach zwölfjähriger Unterbrechung beginnen die 1913 von Frischeisen-Köhler begründeten „Jahrbücher" wieder zu erscheinen. Der vorliegende dritte Band enthält folgende Beiträge: Menzer (Metaphysik); Cassirer (Erkenntnistheorie); Jaensch (Psychologie), der gleich zu Eingang

seiner Abhandlung, S. 94, die Unentbehrlichkeit des Lehrbuches von J. Fröbes feststellt „für einen genaueren Überblick über die experimentell zu bearbeitenden Gebiete, aber auch über alles, was ihnen angrenzt und mit ihnen in Verbindung steht; Kesseler (Religionsphilosophie); Ziehen (Naturphilosophie); Mehlis (Geschichtsphilosophie); Binder (Rechts- und Staatsphilosophie); Vierkandt (Gesellschaftsphilosophie); endlich Utitz (Ästhetik und Philosophie der Kunst). Nach der Absicht des Herausgebers sollen die Beiträge keine Literaturberichte sein, die einen mehr oder weniger vollständigen Überblick über die Literatur eines bestimmten Zeitraumes zu geben hätten, sondern kritische Erörterungen von Problemen nach dem gegenwärtigen Stand der Forschung. Die neuerschienene Literatur soll dabei je nach Bedarf herangezogen werden. — Die vorliegenden Beiträge sind ziemlich ungleichartig: einige nähern sich der Form eines Sammelreferates mit umfangreichen Literaturangaben, andere greifen nur ein bestimmtes Problem heraus und ziehen die Literatur nur spärlich heran. H.

290. Muckermann, F., und van de Mark, H., Das geistige Europa. Ein internationales Jahrbuch der Kultur. 2. Jahrgang. gr. 8° (308 S.) Paderborn 1926, Schöningh. *M* 5.—; geb. *M* 6.—. — Das Sammelwerk, das sich vorzugsweise mit der schönen Literatur beschäftigt, enthält unter anderem auch ein Sammelreferat von A. Hilckmann (Konstantinopel) über philosophische Neuerscheinungen des letzten Jahres in Deutschland sowie eine kurze lesenswerte Abhandlung von Prof. Pérez de Urbel über die Entwicklung der Theologie und Philosophie in Spanien während der letzten Jahre. H.

## 2. Logik. Erkenntnislehre. Metaphysik

291. Ternus, J., Metaphysik der Erkenntnis und Schulmeinungen der Scholastik: StudCath 3 (1926/27) 156—178. — Nach Aristoteles und Thomas ist der Sinn aller Erkenntnis: „exsistens perfectio unius est nata esse in altero." Wenn nun Erkenntnis eine Teilhabe ist an der Seinsvollkommenheit eines andern, die dem andern dabei doch alles beläßt, was sein ist, so versteht sich, daß nicht das in individuo determinierte Sein in der Erkenntnis „übernommen" werden kann, sondern nur ein artidentisches. Da nun die Gebundenheit an nur ein Daseinssubjekt durch die Materie kommt, ergibt sich der Grundsatz von der „Immaterialität" der Erkenntnis (vgl. S. th. 1, q. 14, a. 1). Für Cajetan und die jungthomistische Schule sind Objekt und Subjekt zwar nicht im „esse physicum", aber im „esse formale, specificum" einfachhin identisch (Cajetan, In S. th. 1, q. 12, a. 2, n. 16). Suarez und viele andere Gelehrte aus verschiedenen Schulen lehnen diese Auffassung durchaus ab (Suarez, Disp. met. 30, sect. 7, n. 32). Obschon Suarez die Angleichung an das Objekt im Sinne des medium quo versteht, erhebt Gredt O. S. B. aus der jungthomistischen Schule (Xenia Thomistica I [1925] 303 ff.) den Vorwurf, daß er damit die Brücke zum modernen Idealismus geschlagen habe, weil nach ihm nicht mehr gelten würde: „Obiectum identificatur cum actu cognoscente mediante specie expressa." T. weist diesen Vorwurf zurück. Der Grundsatz Cajetans findet sich auch bei Averroes, der daraus die absurde Folgerung der absoluten Einheit des Intellektes zieht. — Diese Folgerung ergibt sich unseres Erachtens mit logischer Notwendigkeit. Also muß in den Grundvoraussetzungen Cajetans, der hier nicht als treuer Ausleger seines Meisters gelten kann, ein Fehler stecken. Aber die ganze Erkenntnismetaphysik des Aristoteles gründet sich in methodisch unzulässiger Weise auf seine Lehre von Materie und Form in Verbindung mit seiner Einheitslehre. Nach der Ansicht bedeutender Gelehrter (vgl. hierzu Schol 1 [1926] 203 Anm. 1) läßt sich die Einheitslehre des Aristoteles mit seiner Lehre von Materie und Form nicht widerspruchsfrei verbinden. Sie wird auch tatsächlich entweder selbst

oder in ihren Folgerungen von den Vätern und allen großen scholastischen Schulen abgelehnt (vgl. Schol 2 [1927] 10) abgesehen von den Thomisten. Konzeptualisten übernehmen die Einheitslehre des Aristoteles ohne seine Lehre von Materie und Form, Akt und Potenz; sie folgern aber daraus die Unmöglichkeit einer wahren Metaphysik. Die späteren Peripatetiker waren überwiegend Konzeptualisten. Um den Konzeptualismus zu vermeiden, wird von manchen Thomisten eine wenn auch negative so doch eigentliche Universalität der Formen gelehrt. Es ist schwer ersichtlich, wie dann die Möglichkeit der „universalia a parte rei" noch absolut ausgeschlossen ist. Die Widersprüche des Konzeptualismus einerseits und des extremen Realismus anderseits lassen sich unseres Erachtens nur vermeiden durch die Einheitslehre, wie sie von den großen Scholastikern vor Thomas vertreten wird und zur Lehre von den Relationen in inniger Beziehung steht. Nur so ist ein innerer Ausgleich gegeben. Nur so ist auch die Erkenntnis eines Individuums als solchen möglich, während sie nach Cajetan folgerichtig eine innere Unmöglichkeit wäre. Damit muß aber auch der Grundsatz von der „Immaterialität" der Erkenntnis im suarezianischen Sinne modifiziert werden. Sladeczek.

292. Geyser, J., Über Begriffe und Wesenschau: PhJb 39 (1926) 8—44 128—151. — Betrachtet man die Natur des Allgemeinen unter psychologischem Gesichtspunkt, so beruht es auf der Unterscheidung zwischen dem Gegebensein eines Inhaltes in meinem Bewußtsein (Anschauung) und meiner Auffassung (Denken) dieses Inhaltes; denn nur dadurch entsteht die Möglichkeit, ein Einzelgegebenes (ein Diesesda) nicht einfach wie es ist, sondern so aufzufassen, daß diesem Auffassen auch ein von dem tatsächlich mir Gegebenen verschiedenes Einzelgegebenes als dadurch erfaßter (bestimmter) Gegenstand gegenüberstehen könnte. Ein eigentliches Allgemeinbewußtsein liegt noch nicht vor, solange wir lediglich denken, daß ein Gleiches mehrmals vorkommt. Erst wenn dazu die Erkenntnis oder Annahme kommt, daß dieses Gleiche in den verschiedenen Fällen seiner Verwirklichung doch verschieden ist oder sein kann, gewinnt es die eigentliche Natur des Allgemeinen. Allgemeingültige Erkenntnisse sucht G. auf Relationserkenntnisse zurückzuführen. So sucht er z. B. das Kausalgesetz aus der Kausalrelation zu entwickeln. — Abgesehen davon, daß G.s Auffassung der Relationserkenntnis den Ergebnissen empirischer Forschung (vgl. A. Brunswig, Das Vergleichen und die Relationserkenntnis [Leipzig 1910]; J. Fröbes S. J., Lehrbuch der experimentellen Psychologie $1^3$ [Freiburg 1923] 456) nicht ganz zu entsprechen scheint, zeigt F. Sawicki (Die Gottesbeweise [Paderborn 1926] 54) treffend, daß auf solche Weise eine allgemeingültige Erkenntnis, insbesondere des Kausalgesetzes, nicht ermöglicht wird. Nicht nur die Allgemeingültigkeit, sondern auch die Allgemeinaussagbarkeit der Begriffsinhalte von den Individuen durch wahre Identität bleibt unerklärlich. Es bliebe nur noch ein Beziehen der Allgemeinbegriffe durch Ähnlichkeit oder Subsumption möglich, wobei der Unterschied vom Konzeptualismus nicht recht ersichtlich ist. Die Allgemeinaussagbarkeit und Allgemeingültigkeit der Begriffsinhalte, auf der die Allgemeingültigkeit der metaphysischen Prinzipien wie jeder sicheren Wahrheitserkenntnis beruht, ist eben nur im gemäßigten Realismus gewährleistet. In den Ergebnissen empirischer Forschung, soweit sie sich überhaupt bis jetzt damit beschäftigt hat, findet dieser Realismus mehr und mehr seine Bestätigung. Endlich setzt das Auffassen, das nach G. das Allgemeinheitsbewußtsein erklären soll, unseres Erachtens tatsächlich bereits die Erkenntnis allgemeingültiger Sachverhalte und damit die Grundlagen des gemäßigten Realismus voraus. S.

293. H., E., Der Satz vom ausgeschlossenen Dritten: PhJb (1927) 127 bis 128. — Es ist in der Mathematik eine Krisis von solchem Ernste

ausgebrochen, daß kein Geringerer als David Hilbert erklärt: „Wir laufen Gefahr, den größten Teil unserer wertvollsten Schätze zu verlieren." Hilbert selbst stellt sich die Aufgabe, seiner Wissenschaft den alten Ruf der unanfechtbaren Wahrheit wieder herzustellen, glaubt aber, daß dies nur durch eine „völlige Neubegründung der Mathematik" möglich sei. Den Anstoß zu der Umwälzung gab der holländische Mathematiker Brouwer mit seiner Behauptung, der logische Satz vom ausgeschlossenen Dritten habe keine ausnahmslose Gültigkeit. Zu dieser grundstürzenden Meinung kommt Brouwer durch seine radikal empiristische Auffassung der logischen Sätze. Aber diese sind in ihrer Allgemeingültigkeit das einzige Mittel, die Paradoxien des Unendlichen, die heute die Mathematiker so lebhaft beschäftigen, aufzuklären. — Freilich ist dabei zu bedenken, daß die logischen Sätze, — oder besser die metaphysischen Grundprinzipien —, wenn sie nur im Sinne der konzeptualistisch-rationalistischen Philosophie des 17. und 18. Jahrhunderts aufgefaßt werden, unmöglich diese Aufgabe lösen können. Sie stoßen in der heutigen Mathematik auf „unüberwindbare" Schwierigkeiten, die die innere Haltlosigkeit dieser Philosophie zeigen. S.

294. Ternus, J., Zur Philosophie der Mathematik: PhJb 39 (1926) 217—231. — Nach kurzen historischen Hinweisen wirft T. die für die Mathematik und Philosophie gleich bedeutsame Frage auf: Vorausgesetzt, daß Raumstetigkeit nur durch Zurückführung auf Stetigkeit der Zahlenreihe exakt faßbar ist, diese Stetigkeit aber durch eine Erweiterung der „natürlichen" Zahlen erhalten wird, die einzig und allein mit raumfremden begrifflichen Vorstellungen arbeitet, ist damit der Begriff der Größe als ein abgeleiteter auf den der reinen Zahlen zurückgeführt? Hier stehen sich schroff gegenüber die Formalisten unter Führung etwa eines David Hilbert, die alles auf Ordnungsbeziehungen zurückführen wollen, so daß sich die Mathematik in eine mathematische Logik — Logistik — auflösen würde, und „revolutionierende" Intuitionisten unter Führung vor allem von Brouwer und Weyl, nach denen die Mathematik eine „gegenständliche" Wissenschaft ist. Durch die axiomatische Methode, die von Hilbert mit der Mathematik identifiziert wird, ist eine Grenze sichtbar geworden, die sich bis heute noch nicht hat umgehen lassen: die Annahme eines „Bezugssystems", in dem alle Zurückführung eines Axiomensystems auf „schon gesicherte" Axiome gründet. Δεῖ ποῦ στῆναι, sagt Aristoteles. Hier gilt es, sich wieder auf langvergessene Aufgaben der Philosophie zu besinnen. — Gerade die scholastische Lehre von den Relationen, die ohne „jedes" Fundament ein innerer Widerspruch wären, könnte den inneren Ausgleich schaffen zwischen den „Formalisten" und den „Intuitionisten". S.

295. Sternberg, K., Über die Unterscheidung von analytischen und synthetischen Urteilen: Kantstud 31 (1926) 171—200. — Das Denken, wie der Kritizismus es versteht, ist stets Denken des Gegenständlichen. Im Begriff und durch den Begriff erfaßt das Denken die Gegenständlichkeit, und die Bestimmung des Gegenstandes im und durch den Begriff ist das Urteil. Das analytische Urteil ist ein begriffliches und damit gegenständliches. Das schließt aber eine Synthese in sich. Umgekehrt schließt jedes synthetische Urteil, jedes Erweiterungsurteil eine Analyse in sich; denn eine Synthese kann nur fruchtbar gemacht werden, nachdem der Charakter aller in ihr und durch sie verbundenen Elemente vermittels einer Zergliederung klargestellt worden ist. Das gilt auch von den synthetischen Urteilen a posteriori; denn sie besagen die Erfassung einer Wahrnehmung in einem Verstandesbegriff. Eine Unterscheidung zwischen synthetischen Urteilen a posteriori, synthetischen Urteilen a priori und analytischen Urteilen im absoluten Sinn ist also nicht möglich. Nach einem historischen

Exkurs über die Beziehungen Kants zu Leibniz, Locke und Hume gibt St. seine Erklärung der Urteile. Die Einteilung der Urteile in synthetische und analytische ist eine Einteilung hinsichtlich der Urteilsmodalität. Dementsprechend sind die analytischen Urteile problematische, eine in sich bloß mögliche Setzung, eine Hypothese; die synthetischen Urteile a posteriori assertorische, Tatsächlichkeitsurteile, die die Hypothesen verifizieren; die synthetischen Urteile a priori apodiktische, durch die das erfahrungsmäßige Individuelle aus der These deduziert, verstanden wird. — St. vermengt die Urteilsmodalitäten, die sich auf die Sicherheit der Urteile beziehen — Zweifel, Probabilität, Sicherheit — mit den Modalitäten, die sich auf den Urteilsinhalt beziehen — innere Möglichkeit, Tatsächlichkeit, Notwendigkeit. Seine letztlich positivistische Erklärung macht wahre inhaltsnotwendige Urteile unmöglich und würde so jede wahre Erkenntnis gefährden. Sehr gut hebt dagegen St. den Widerspruch hervor, der sich durch die ganze Philosophie Kants hindurchzieht, den inneren Widerspruch in seinem Verhältnis von Apriori zu Aposteriori. S.

296. Del-Negro, W., Wahrheit und Wirklichkeit: Kantstud 31 (1926) 160—170. — Im Anschluß an den Aufsatz „Zum Wahrheitsproblem" (s. Schol 1 [1926] 146, Nr. 68), in dem D.-N. die Evidenz- und Adäquationsauffassung von der Wahrheit durch einen Konventionalismus zu ersetzen sucht, wirft D.-N. die Frage auf: Wie ist trotz des Konventionalismus die unleugbare Harmonie zwischen Apriori und Aposteriori (Wirklichkeit) zu erklären? Er findet den Grund in einer für unsere Mittel unerklärlichen Zweckmäßigkeit, mögen wir sie nun ins äußere Naturgeschehen überhaupt, oder nur in unsere Organisation verlegen. — Diese Zweckmäßigkeit wäre in der Tat nichts anderes als eine „harmonia praestabilita". Der Konventionalismus ist daher vom Standpunkt nicht nur der Wahrheitskritik, sondern auch der immanenten Kritik, eine innere Unmöglichkeit. Es handelt sich hier im Grunde genommen um denselben inneren Widerspruch, der sich durch die ganze Transzendentalphilosophie Kants hindurchzieht. S.

297. Boyer, C., Idealistarum angustiae: Greg 7 (1926) 225—239. — Das Grundprinzip der Idealisten, daß der Erkenntnisakt nichts erfassen kann als sich selbst, führt notwendig entweder zu einem empiristischen Solipsismus und damit zum Skeptizismus, oder zum extrem-pantheistischen Solipsismus mit all seinen inneren Widersprüchen und damit indirekt ebenfalls zum Skeptizismus. — Was B. über die Natur des ersten Urteils sagt, das er nur auf der Reflexion über einen vorhergehenden Akt beruhen läßt, ist nicht ganz klar. Es würde zu einem Rückgang ins Unendliche führen. S.

298. Fries, C., Von den Grenzen des Erkennens: ArchSystPh 29 (1925/26) 207—213. — F. stellt sich von vornherein auf den Standpunkt der Kantianer, die die Lösbarkeit der Erkenntnisfrage kurzweg verneinen. Gleichwohl will er da, wo die Erscheinungen von selbst sich zu einem System einordnen, die Wahrscheinlichkeit eines Wirklichen und Erkennbaren als eine hohe betrachtet wissen. Aus der Tatsache, daß so viele Erscheinungen sich als aufeinander irgendwie bezogen erweisen, können wir den Schluß ziehen, daß hier ein Reales vorliegt. Aber möge das auch nicht der Fall sein, viel gewonnen ist bereits mit der Aufstellung des Gerüstes von zusammenhängenden, kausal verkettet scheinenden Einzeldingen. — Dieses Beziehungssystem ist letztlich entweder auf das Denken zurückzuführen, und dann kommt F. keinen Schritt über Kants transzendentale Formen hinaus, und es ist auch jede Wahrscheinlichkeit eines Wirklichen und Erkennbaren unmöglich — oder aber es ist in den Erscheinungen selbst begründet, dann haben wir entweder eine widerspruchsvolle „harmonia praestabilita" zwischen Denken und Erscheinungen, ähnlich wie bei Kant, oder aber der Verstand erfaßt die Beziehungen als solche

in den Erfahrungsgegebenheiten selbst. Das ist aber nur möglich bei Erfassen des Fundamentes der Beziehungen, des Seins als solchen, bei einschließlicher Erfassung des Widerspruchsprinzips als eines metaphysischen Seinsgesetzes; dann muß aber jede Anlehnung an den Kantianismus aufgegeben werden. S.

299. Breysig, K., Zur Kritik der Vernunft an sich: ArchSystPh 29 (1925/26) 141—159 277—288. — Man kann das Urteil über die geistige Wirkung Kants vielleicht am ehesten zu der Formel zuspitzen, daß er der Welt, deren Unerfahrbarkeit für den Menschen er unumstößlich erwiesen hat, das erkennende Ich als die Vernunft an sich gegenüberstellte, der er eine Macht beimaß, größer als je von einem Denker für das schauende Ich in Anspruch genommen war. Die Urteile a priori sind durch Vorwegnahme entstandene Setzungen im voraus; deren oberste ist die, daß dem Verstande gewisse Erkenntnisse angeboren, ihm als Werkzeug eigen und nicht aus der Welt der Erfahrung erworbene Errungenschaften sind: das Apriori der Aprioris. Diese oberste Setzung im voraus wird völlig beweislos vorgetragen. Wollte man einwenden, diese Setzungen seien notwendig für die Möglichkeit der Erfahrung, da sie nur von ihnen ihre Gewißheit hernehmen kann, so ist zu antworten: also muß dem Verstande eine Setzung im voraus empfohlen werden, die eine Sicherheit zu haben behauptet, die sie nicht hat. Außerdem ergibt sich jener innere Widerspruch, der das ganze Verhältnis von Apriori zu Aposteriori bei Kant durchtränkt; B. beleuchtet diesen allbekannten inneren Widerspruch Kants weitläufig. — Er setzt freilich an die Stelle von Kants Transzendentalphilosophie eine Art Empirismus, der noch unhaltbarer ist, und der Widerspruch, den er Kant vorwirft, findet sich in dem von ihm aufgestellten Verhältnis des wahrnehmenden Ich zur Wirklichkeit genau so. S.

300. Gartelmann, H., Kritik der beiden Hauptbeweismomente des Kantschen Apriorismus: AnnPhPhKrit 5 (1925/26) 275—280. — Erstes Moment: Die Sätze der Mathematik enthalten den Ausdruck der Notwendigkeit und eine unbedingte, d. h. über alle mögliche Erfahrung hinausgehende Allgemeinheit. Beides ist von der Erfahrung nicht abzuziehen. Es liegt hier eine Auffassung der früheren Philosophie vor, die Kant ohne Prüfung übernimmt. Die Sätze der Mathematik enthalten keinen Ausdruck der Notwendigkeit, auch keine über alle mögliche Erfahrung hinausgehende Allgemeinheit. — Zweites Moment: Man kann sich niemals eine Vorstellung davon machen, daß kein Raum sei, ob man sich gleichwohl denken kann, daß keine Gegenstände darin angetroffen werden. Daraus folgert Kant, daß der Raum eine apriorische Form sei. Schopenhauer sucht es in etwas anderer Weise darzutun. Er sagt: „Alles können wir aus dem Raum wegdenken"; und: „Man kann den Raum in seinen Gedanken nicht aufheben." Aus den Voraussetzungen, die Schopenhauer macht — nicht aus denen Kants —, würde folgen, daß der Raum eine apriorische Form sei. Doch die Voraussetzungen Schopenhauers sind falsch. Also ist der Raum überhaupt keine apriorische Form. In Gedanken kann man den Raum aufheben, und wenn man ihn in der Vorstellung auch nicht aufheben kann, so kann man doch nicht alles daraus wegdenken, wenigstens nicht die Eigenschaften „hell oder dunkel"; diese sind aber nicht apriorisch. Also hätten wir in der Annahme eines apriorischen Raumes einen inneren Widerspruch. — G. beruft sich auf das Widerspruchsprinzip. Wäre dieses aber nicht absolut notwendig und allgemeingültig, so wäre eine Wahrheitserkenntnis überhaupt nicht möglich. Daraus folgt, daß die mathematischen Axiome, deren Subjektsinhalt dieselbe Allgemeingültigkeit hat wie der Subjektsinhalt des Widerspruchsprinzips, auch dessen Notwendigkeit und absolute Allgemeingültigkeit teilen müssen, weil sonst der Satz vom ausgeschlossenen Dritten zu leugnen wäre und damit das

Widerspruchsprinzip selbst. Von mathematischen Grundsätzen, wie dem Satze: „Die Winkelsumme eines Dreiecks ist gleich zwei Rechten", den G. anführt, läßt sich die gleiche Allgemeingültigkeit nicht nachweisen, weil nicht nachweisbar ist, daß jeder mögliche Raum notwendig in gleicher Weise innerlich konstituiert sei wie der in der Erfahrung gegebene. Die moderne „Nicht-Euklidische Mathematik" ist mit Kants Transzendentalphilosophie unvereinbar; dagegen findet sie ihre festen und sicheren Normen in der scholastischen Erkenntnislehre mit ihrer Wesenserkenntnis in und aus der Erfahrung. S.

301. Rozwadowski, A., De perceptione substantiae et de eius habitudine ad accidentia: Greg 7 (1926) 73—96. — R. unterscheidet vier Rücksichten im Substanzbegriff: 1) die positive Rücksicht der Subsistenz im Sinne der „perseitas"; diese wird unmittelbar, wenn auch nur einschließlich (implicite), unvollkommen, indistinkt und unbestimmt (confuse) im ersten Seinsbegriff miterfaßt; 2) die relative Rücksicht des Trägers der Akzidentien (ratio substandi, id in quo aliud inhaeret); diese wird aus der akzidentellen Veränderung der Substanz erkannt; im Gegensatz zum Akzidens wird dann ausdrücklich (explicite) 3) die negative Rücksicht des Nicht-Inhärierens in einem andern (non esse in alio) erkannt, die einschließlich (implicite) bereits in der ersten Rücksicht enthalten ist; 4) die spezifische Wesenheit, die nur mittelbar erkannt wird. R. führt viele Texte aus Aristoteles und Thomas an. S.

302. Siegmund, G., Die Lehre vom Individuationsprinzip bei Suarez (49 S.). Fulda 1927, Fuldaer Aktiendruckerei. — Nach einem historischen Rückblick auf Aristoteles, Thomas und Skotus, bietet S. eine auf sehr gründlichem Quellenstudium beruhende Untersuchung der Individuationslehre bei Suarez. Ihre Voraussetzung ist die Lehre des Aristoteles, daß die Einheit in der Negation des Geteiltseins besteht. Suarez sucht die berechtigten Forderungen der Realisten und der Nominalisten zu berücksichtigen und beide Standpunkte miteinander zu versöhnen. Die Individualität muß der allgemeinen Natur etwas Reales hinzufügen — dadurch unterscheidet sich Suarez wesentlich von den Nominalisten —, aber dieses Reale ist nicht real verschieden von der Natur. So leugnet er den realen Unterschied von Individuationsprinzip und Wesenheit. Obwohl das additum der Individualität gedanklich von der zugehörigen Natur verschieden ist, so ist es doch kein bloßes Gedankending (aliquid rationis), sondern etwas Reales. Suarez unterscheidet hier klar die sachliche Zusammensetzung (quoad rem additam additio realis) und die Art der Zusammensetzung (quoad modum additionis additio per rationem). — Die Existenz kann nicht Individuationsprinzip sein, da die Wesenheit eines Einzeldinges, z. B. Petrus, auch dann, wenn von ihrem Dasein abstrahiert wird, individuell ist und somit den Grund der Individualität in sich schließt. — Im letzten Teile untersucht S. die Nachwirkungen der suarezianischen Lehre in der neueren Philosophie, wobei vor allem der Unterschied von der nominalistischen Auffassung bei Leibniz hervortritt. Suarez' Lehre vom Individuationsprinzip hat in der modernen Philosophie keinen wirklichen Einfluß gehabt. — Bei der großen Bedeutung der Frage wären viele derartige Einzeluntersuchungen wünschenswert. Dabei behält aber auch eine zusammenfassende Darstellung ihren Wert, wie z. B. die durch ihr überaus reiches Quellenmaterial sich auszeichnende Arbeit J. Assenmachers (s. Schol 2 [1927] 120 f.). In derselben ist nicht immer leicht zu erkennen, inwieweit der Verfasser sich die angeführten Werturteile zu eigen macht. Tatsächlich teilt er weder das Urteil Heimsoeths über die Individuationsauffassung bei Leibniz, noch diese selbst oder gar deren Folgerungen (für den Schöpfungsbegriff usw.), was hier eigens hervorgehoben werden soll. S.

303. Lorenz, B., Metaphysik und Theologie des Physikers Ampère: PhJb 39 (1926) 288—297. — Die Metaphysik war nach Ampère „die schönste und der menschlichen Anstrengungen würdigste Wissenschaft". Ihre Grundlage bildet seine Theorie von den unabhängigen Relationen. Die „reale" Welt kann nach Ampère ohne Widerspruch nur die Ideen der Relationen „aller Subjektivität entledigt" enthalten. Gegen Kant und Berkeley spricht eine unendliche Wahrscheinlichkeit. Aus der Existenz der noumenalen Relationen schließt Ampère auch auf die Existenz der Noumena selbst. Sie werden aber nicht als solche wahrgenommen, sondern als Ursachen gedacht. In der Auffassung der Noumena ist Ampère Pluralist im metaphysischen Sinne, ähnlich wie Leibniz. Er kennt auch ein noumenales Ich. Die Brücke zwischen dem phänomenalen und noumenalen Ich ist die Relation der Kausalität. Die Existenz Gottes, wie die Existenz einer unsterblichen Seele betrachtet Ampère vom wissenschaftlichen Standpunkt aus als eine Hypothese von unendlicher Wahrscheinlichkeit. Alles endigt nach ihm in der Offenbarung. Über den göttlichen Ursprung des (katholischen) Christentums hat er eine eigene Abhandlung geschrieben. S.

304. Hontheim, J., Theodicea sive Theologia naturalis, in usum scholarum. (Cursus philosophicus, P. V.) 8° (VIII u. 323 S.) Freiburg 1926, Herder. *M* 5.60; geb. *M* 6.80. — Das Buch ist ein sehr guter Auszug aus der nunmehr vergriffenen „Theodicaea Lacensis" desselben Verfassers, der alles Wesentliche wiedergibt. Bereichert ist es um eine eingehende Behandlung des Modernismus (40 ff.) und eine kritische, wenn auch indirekte Erhärtung des axiologischen Prinzips (Wertprinzips): „Ordo entium universalis est essentialiter rectus" (28 ff.). Überhaupt ist es ein Vorzug des Werkes, daß den Gottesbeweisen eine Erörterung der Grundprinzipien, auf denen sie fußen, vorausgeschickt wird (21 ff.). Zu wünschen wäre eine noch eingehendere Berücksichtigung der Lehre von Gott als dem in sich subsistierenden Sein (vgl. S. Thom., S. th. 1, q. 3), vor allem auch im ideologischen und klimakologischen Gottesbeweise (vgl. S. th. 1, q. 2, a. 3, arg. 4). Besonders wertvoll ist die Behandlung des Zweckes der Weltschöpfung (286 ff.). Nicht nur spekulativ ist sie sehr gut durchgeführt, auch für die praktische Auswertung leistet sie schätzenswerte Dienste. Dem Buche kommen alle Vorzüge zu, die der allbekannten „Theodicaea Lacensis" desselben Verfassers eigen sind. S.

305. Engert, J., Zur Kritik der Gottesbeweise: BonnZThS 4 (1927) 1—23. — E. nimmt vor allem Stellung zu Sawicki. Dieser gründet alle Gottesbeweise letztlich auf den Kontingenzgedanken und den Satz vom hinreichenden Grunde, dem er freilich einen eigenartigen Sinn gibt und die objektive Evidenz abspricht. „Dieser Satz", sagt E., „ist ein reiner Vernunftsatz, die Formulierung der Voraussetzung, unter welcher wir denken, gerade nach den Ausführungen von Sawicki. Wenn er ihn für ein Seinsgesetz erklärt, weil ohne diese Voraussetzung eine Seinserkenntnis nicht möglich sei, so ändert das an dem grundsätzlich logischen Charakter dieses Gesetzes nichts." — In der Tat ist Sawicki in seiner Auffassung der allgemeingültigen Gesetze abhängig von der rationalistischen Philosophie, die im Grunde genommen zwar nicht idealistisch, aber doch subjektivistisch ist und darum weder die allgemeingültigen Sätze als Seinsprinzipien erhärten kann, noch vor der Kritik Kants standhält. — E. sucht darum die Gottesbeweise auf das Kausalgesetz zurückzuführen und dieses ganz aus der Erfahrung abzuleiten. Er glaubt darin Aristoteles und Thomas folgen zu können, jedoch ohne daß er deren wesensmäßige Seinserkenntnis in und aus der Erfahrung anerkennt. — Daß wir auf diese Weise nie zu allgemeingültigen Erkenntnissen kommen können, hat Kant schon gezeigt, vor dessen Kritik die Ausführungen E.s nicht standhalten. Damit würden folgerichtig die Grundlagen des Induktions-

verfahrens selbst fallen. — Sawicki hat hier das Problem ganz klar durchschaut. Treffend ist seine Widerlegung der Ableitung des Kausalgesetzes aus bloßer Erfahrung (Geyser, dem E. nahesteht). Die ganze Kontroverse zeigt, wie sich wahre Metaphysik und eine sichere Gotteserkenntnis nur auf eine wesenhafte Seinserkenntnis in und aus der Erfahrung gründen läßt. Vielleicht läßt sich die Wesenserkenntnis (12) in diesem Sinne verstehen und weiterentwickeln. S.

306. Rolfes, E., Gottesbeweise bei Thomas und Aristoteles. 2. verb. Aufl. (191 S.) Limburg a. d. L. 1926, Gebr. Steffen. *M* 3.50; geb. *M* 5.— 1. Der Gottesbeweis aus der Bewegung nach der theologischen Summa, 2. nach der Summa c. gentiles, 3. nach Metaphysik 12, 6 f. 4. Der Beweis aus dem Möglichen und Notwendigen. 5. Der Beweis aus den Stufen der Dinge. 6. Teleologischer Beweis. 7. Widerlegung der Einwände. — R. zeigt bei allen Beweisen, inwieweit Thomas von Aristoteles abhängig ist. Dabei versteht er es sehr gut, in das Verständnis der aristotelisch-thomistischen Gedankengänge einzuführen, sie zu erläutern und sachgemäß zu ergänzen. So erklärt er treffend beim kinesiologischen Beweis den Satz: „Nichts kann zugleich aktuell und potentiell sein" in dem Sinne, daß nichts in derselben Beziehung aktuell und potentiell sein kann. Das Beharrungsgesetz, von dem weder Aristoteles noch Thomas etwas wußten, macht keine Schwierigkeit gegen den Bewegungsbeweis in seiner metaphysischen Form (27 ff.). Man könnte auch auf den Versuch hinweisen, die mechanische Beharrung bewegter Körper durch das magnetische und das infolge der Bewegung geänderte elektrische Kraftfeld zu erklären (s. Physikalische Zeitschrift [1911] 602). Der Bewegungsbeweis führt nur dann zu Gott als dem ersten Beweger, wenn er auf die Bewegung nicht im Sinne jeder Tätigkeit, sondern im Sinne jeder Veränderung, auch der der Geistwesen, angewendet wird (34 ff.). Freilich müßte hinzugefügt werden, daß hier die Mitbewegung besonders bei den freien Willensentschließungen nur im Sinne eines Konkurses verstanden werden kann. So ist der kinesiologische Beweis als wahrer Gottesbeweis nicht unabhängig von den Grundgedanken des Kontingenzbeweises. R. teilt die nicht gut haltbare Auffassung des späteren Thomas von der Lehre des Aristoteles über die Ewigkeit der Welt (45 f. 82 f.). Metaph. 12, 6 wäre eingehender, auch vom historischen Standpunkte aus, mit Phys. 8 zu vergleichen. Der Beweis aus dem Möglichen und Notwendigen wäre besser nach Contra gent. 1, c. 15 zu führen. Im Beweise aus den Stufen der Dinge hat R. sehr gut den inneren Zusammenhang zwischen Plato, Augustin, Anselm und Thomas herausgearbeitet. Über die Auslegung von Metaph. 2 vgl. Ph Jb 35 (1922) 51 ff. Es müßte gezeigt werden, wie die Gotteslehre des hl. Thomas, die in S. th. 1, q. 3 ihren Höhepunkt hat, in ihrem tiefsten Grunde patristisch-augustinisches Erbgut ist. Im letzten Kapitel berücksichtigt R. vor allem die Einwände von Kant, Trendelenburg und Braig. Kant, der die Gottesbeweise im Auge hat, wie sie sich bei den rationalistischen Philosophen, besonders bei Leibniz, vorfinden, hat den Kernpunkt der scholastischen Gottesbeweise gar nicht berücksichtigt. — Im ganzen bietet die Schrift eine sehr gute historische und sachliche Erklärung und Ergänzung der Gottesbeweise des hl. Thomas. S.

307. Swoboda, J., Der ontologische Gottesbeweis im Lichte der coincidentia oppositorum: ArchSystPh 29 (1925/26) 190—199. — Der Angelpunkt im ontologischen Gottesbeweise liegt in der Denknotwendigkeit und Koinzidenznatur des Gottesbegriffes. Das Absolute oder Unbedingte kommt mit Denknotwendigkeit dem Menschen unmittelbar ins Bewußtsein. Es ist mit Kardinal Nik. von Cusa als die „coincidentia oppositorum" aufzufassen, die unterschiedslos Sein und Nichtsein in sich schließt, das Vorgegenständliche beider schlechthin ist. Die Koinzidenznatur des göttlichen

Wesens bringt es mit sich, daß die bloße Seinsnegation seines Begriffes zu seiner Aufhebung nicht geeignet ist; denn eine Negierung des das Positive in gleicher Weise wie das Negative umschließenden Gottesbegriffsinhaltes würde zwar das Positive in ihm negieren, das Negative aber in ein Positives verwandeln nach dem Grundsatze: die doppelte Negation ergibt Position. — Dieser Grundsatz setzt das Widerspruchsprinzip als gültig voraus. Die „coincidentia oppositorum" als formeller innerer Widerspruch hebt aber das Widerspruchsprinzip auf. Somit hebt das ganze Beweisverfahren sich selbst auf. S.

308. Héris, Ch. V., La preuve de l'existence de Dieu par les vérités éternelles: RevThom 31 (1926) 330—341. — H. zeigt im Gegensatz zur Löwener thomistischen Schule, im Einklang mit Garrigou-Lagrange, daß der Gottesbeweis des hl. Augustinus aus den ewigen Wahrheiten mit der Lehre des hl. Thomas übereinstimme. Die ewigen Wahrheiten gründen sich auf die vom subjektiven Erkennen unabhängige Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit der absolut betrachteten Naturen, die ihren letzten adäquaten Grund nur in einem unendlichen Sein und Intellekt, in Gott, haben kann. S.

309. Bordoy-Torrets, De „secunda via" divi Thomae: CiencTom 19 (1927) 197—207. — B. gibt einen Kommentar zum zweiten Gottesbeweise des hl. Thomas, dem Beweise aus der Wirkursächlichkeit in der Welt. Im Anschluß an V. Contenson O. Pr. faßt er das Ergebnis zusammen: Die Wirkursächlichkeit in der Welt führt uns zu einer ersten Ursache, die im Handeln und darum auch im Sein absolut unabhängig ist, also zum „actus purus", zu Gott. — Der Beweis ist schlüssig, wenn man ihn bis auf ein Sein zurückführt, das unabhängig ist im Handeln und Sein unter der Rücksicht des „Wirklichseins schlechthin" (actu esse verbaliter spectatum), weil nur ein solches Sein „actus purus", „ens a se" ist. Jede andere Definition des „ens a se" wäre eine Chimäre. Das allgemeingültige Kausalgesetz lautet: „Jedes Sein, das unter der Rücksicht des ‚Wirklichsein schlechthin' kontingent ist, ist notwendig seinem ganzen Sein nach verursacht." So schließt der zweite Gottesbeweis des hl. Thomas tatsächlich den Grundgedanken des Kontingenzbeweises in sich, den er Contra gent. 1, c. 15 entwickelt, und findet seinen Abschluß erst in S. th. 1, q. 3, wo Thomas die Lehre von Gott als dem in sich subsistierenden Sein darlegt. S.

310. Böhm, O., Der Gottesbeweis aus dem Glückseligkeitsstreben beim hl. Thomas: DivThom(Fr) 4 (1926) 319—326. — B. knüpft an die Kontroverse Manser-Gredt über diesen Gottesbeweis an und zeigt, daß 1, 2, q. 1 bis 13 den Ausgangspunkt des Glückseligkeitsbeweises darstellt, q. 2, a. 8 den Zielpunkt des Beweises enthält, während die Hauptfrage: „Gibt es wirklich ein unendlich vollkommenes Gut, das unsern unendlichen Glückseligkeitsdrang zu stillen vermag", in der S. th. (1, 2, q. 2, a. 8 ad 1) schon unter der Voraussetzung des Daseins Gottes beantwortet wird. Die S. c. gent. III, c. 1—63 enthält hingegen auch den Beweisgrund des Glückseligkeitsbeweises, das Gesetz der Zielsicherheit: „Unmöglich kann ein Natursehnen eitel sein" (ebd. c. 48 44 57; II, c. 55), das Thomas auf dem induktiven Wege der Naturbeobachtung begründet (III, c. 8). S.

311. Blanche, F. A., Comment la raison connaît Dieu: RevPh 26 (1926) 449—476. — Gott erkennen wir als die Ursache dieser Welt, die alle ihre Vollkommenheiten übersteigt. Die Attribute, die wir so zunächst erkennen, sind rein negativ (Immaterialität, Unveränderlichkeit usw.). Die entsprechenden Vollkommenheiten in den Kreaturen sind in Gott nur virtuell eminent enthalten. Aber auch aus den sogenannten reinen Vollkommenheiten, z. B. dem Erkennen, kommen wir zu keiner positiven Erkenntnis Gottes; denn so wie diese Vollkommenheiten in den Kreaturen

sich vorfinden, sind sie endlich; leugnen wir aber ihre Endlichkeit, so sind sie sofort der unendliche Gott, den wir in sich nicht erkennen können. Also ist auch diese Erkenntnis negativ. Selbstverständlich liefert uns dann auch der Weg der Steigerung, die sogenannte „via eminentiae", keine positive Erkenntnis Gottes. — B. glaubt sich auf den hl. Thomas berufen zu können. Dabei führt er die Texte an, die für seine Ansicht zu sprechen scheinen, und sucht die andern Texte durch aprioristische Erwägungen in seinem Sinne auszulegen. Das rein aprioristische Verfahren, mit dem er die „via affirmationis" erklärt, würde die ganze Lehre von den Seinsvollkommenheiten und den absolut betrachteten Naturen unmöglich machen. Auf ihr beruht aber nicht nur der vierte Gottesbeweis des Aquinaten und seine Lehre von Gott als dem in sich subsistierenden Sein (S. th. 1, q. 2, a. 3; q. 3), sondern sie ist auch die Grundlage der Erkenntnis der metaphysischen Prinzipien. B.s Auffassung widerspricht der Lehre des hl. Thomas, wie er sie S. th. 1, q. 13 entwickelt. Seine Auffassung von der „analogia entis" hat durch J. L. Rohellec (DivThom[Pi] 29 [1926] 77 ff.) bereits eine treffende Widerlegung gefunden. Dieser zeigt, wie die ganze Lehre von der „analogia entis" auf die Lehre von den Seinsvollkommenheiten zurückgeführt werden muß. Freilich beleuchtet diese ganze Frage die Schwierigkeiten der Einheitslehre des Aristoteles. B.s unhaltbare Auffassung gründet ganz in dieser Einheitslehre, und die sich daraus ergebenden Schwierigkeiten, wie sie vor allem von Skotus erhoben werden, kann auch Rohellec nicht befriedigend lösen. S.

312. Blanche, F. A., Dieu dans le monde, distinct du monde: RevPh 26 (1926) 477—500. — Auch im Pantheismus steckt nach B. ein Korn Wahrheit. Um Gottes ursächliches Verhältnis zur Welt zu beleuchten, geht B. von der Natur des Kausalzusammenhanges aus, die er aus der Erfahrung, z. B. der Bewegung eines Körpers durch einen andern, zu bestimmen sucht. Demnach wäre die Tätigkeit in sich eine und doch gleichzeitig in dem Tätigen und der Wirkung. Gott ist nun die unmittelbare Ursache alles Seins der Geschöpfe; deswegen bleibt er immer mit ihnen vereint als der innerste Grund ihres Seins. Weil das Sein alles in sich schließt, was in der Kreatur ist, weil ferner in Gott Tätigkeit und Sein zusammenfällt und endlich die Tätigkeit als eine die Wirkung in sich schließt, folgt, daß die Geschöpfe in Gott sind. Daraus folgt nicht der Pantheismus; denn Gott ist unendlich, die Kreaturen sind endlich. — Die Auffassung B.s vom Kausalzusammenhang ist eine recht bildliche. Die Natur des Kausalzusammenhanges, der auf jede Ursache anwendbar ist, läßt sich nur gewinnen aus dem Kausalsatz: „Jedes kontingente Sein ist verursacht." Daraus ergibt sich die Definition der Tätigkeit, wie wir sie bei Suarez finden (Schol 1 [1926] 470, Nr. 326). Sonst kämen wir zu einem Rückgang ins Unendliche. Dementsprechend kann die Tätigkeit nicht als eine im Sinne B.s aufgefaßt werden. Das Verhältnis Gottes zur Welt läßt sich ebensowenig ohne die Lehre von den Seinsvollkommenheiten erklären, wie sich das Kausalgesetz und die metaphysischen Prinzipien überhaupt nicht ohne diese Lehre begründen lassen. S.

313. Sauer, W., Grundlagen der Wissenschaft und der Wissenschaften. Eine logische und sozialphilosophische Untersuchung. gr. 8° (XVI u. 437 S.) Berlin-Grunewald 1926, Rothschild. *M* 20.— „Ich darf es nicht verhehlen — mein Werk bietet nichts Geringeres als eine Neuordnung der gesamten Wissenschaften, als eine Neuorientierung der Wissenschaft überhaupt." So schließt der Königsberger Professor der Rechte, W. S., die Vorrede seines dickleibigen Buches, in dem er die „Idee der Wissenschaft" ergründen will. Im Mittelpunkt seiner Darlegungen stehen die von ihm geprägten Begriffe oder besser Termini „Wertmonade" und „Grundgesetz". Wissenschaft ist nun ihrer Idee nach die „grundgesetzliche" Verknüpfung

von „Wertmonaden". Unter diesen „Wertmonaden" scheint er die allen Einzelwissenschaften gemeinsamen Grundbegriffe zu verstehen. Diese „Wertmonaden" sind ihm aber zugleich das „Wesen der Dinge". Die einzelnen Wissenschaften unterscheiden sich nur dadurch voneinander, daß die „gesetzmäßige" Verknüpfung der (gemeinsamen) „Wertmonaden" auf verschiedene Weise erfolgt, mit andern Worten, jede Einzelwissenschaft besitzt ihr eigenes „Grundgesetz". Mit diesem Gedanken „glaube ich der Wissenschaft, jeder Wissenschaft neue Ziele gewiesen zu haben" (19). Daraus ergibt sich dann für ihn eine Gliederung der Wissenschaften in elf Einzelwissenschaften und vier „Universalwissenschaften" (Erkenntnistheorie, Lebensphilosophie, Kulturphilosophie, Metaphysik). Das Werk mündet endlich in einen „kritischen Pantheismus". — Die hier versuchte Verquickung positivistischer, badisch-neukantianischer und irrationalistischer Gedankengänge zu einer „Philosophie der Zukunft" wird schwerlich einen Ernstdenkenden befriedigen. Manche Stellen des Schlußkapitels, ähnlich wie die „zehn Gebote" und das „Vaterunser" des Pantheisten in S.s früherem Werke „Philosophie der Zukunft" (1923, S. 415—420) müssen einem gläubigen Christen geradezu als Blasphemien erscheinen. Hentrich.

314. Simmel, G., Der Konflikt der modernen Kultur[3] (28 S.) München 1926, Duncker u. Humblot. *M* 1.50. — Die schöpferische Bewegung des Lebens bringt ständig gewisse Gebilde als Ausdruck und Niederschlag seiner selbst hervor: soziale Verfassungen und Kunstwerke, Religionen und wissenschaftliche Erkenntnisse usw. Aber da diese Erzeugnisse von Lebensprozessen im Augenblick des Entstehens schon festen Bestand haben, geraten sie in Widerstreit zu dem ruhelosen Rhythmus des Lebens selbst: im ersten Moment ihres Werdens entsprechen sie dem Leben, aber im Maße seiner Weiterentfaltung pflegen sie in starre Fremdheit, ja Gegensätzlichkeit zu ihm zu geraten. Das ist der Konflikt, den jede Kultur notwendig in sich trägt. Während aber in allem bisherigen Kulturwandel immer die Sehnsucht nach einer neuen Form die alte gestürzt hat, bildet in der neuesten (d. h. der bis 1914 entwickelten) Kultur die Gegnerschaft gegen das Prinzip der Form überhaupt die eigentliche Triebfeder der Kulturwende: das ist der Konflikt gerade der modernen Kultur. Diese These erläutert S. an einer Fülle von Beispielen. — Die hier zu Grunde liegende irrational-relativistische Geschichtsphilosophie läßt trotz des Kulturoptimismus des Verfassers den Denkenden im tiefsten unbefriedigt. S. hat das offenbar selbst gefühlt: in seinem letzten Hauptwerk „Lebensanschauung", das der von einem unheilbaren Krebsleiden Befallene im vollen Bewußtsein des nahenden Endes abschloß, sucht er sich — wenn auch vergeblich — aus seinem Relativismus herauszuretten durch den Gedanken der „Selbsttranszendenz des Lebens". — Man spricht gern davon, daß die neue Sachlichkeit von heute den Relativismus von gestern überwunden habe. Sollte aber nicht die Tatsache, daß S.s Vortrag jetzt in dritter Auflage in die Sammlung „Wissenschaftliche Abhandlungen und Reden zur Philosophie, Politik und Geistesgeschichte" aufgenommen wurde (die erste Auflage erschien 1918, die zweite 1921), ein Beweis sein, daß auch heute noch der Relativismus große Kreise in seinem Banne hält? H.

315. Dempf, A., Weltgeschichte als Tat und Gemeinschaft. Eine vergleichende Kulturphilosophie. (Forschungen zur Philosophie und ihrer Geschichte, hrsg. von H. Meyer. I.) 8° (IX u. 400 S.) Halle 1924, Niemeyer. *M* 12.— Im ersten Teil des geistvollen Buches (9—33) sucht D. durch apriorische Überlegungen, aus dem Geiste theistisch-christlicher Philosophie heraus, über die typischen geschichtsbildenden Kräfte des Menschen als eines „animal rationale" eine vorläufige kulturphilosophische Arbeitshypothese zu gewinnen. Im zweiten Teil (33—283) wendet er dann diese Arbeitshypothese an auf die geschichtlich gegebenen Gemeinschafts-

kreise, die elf Kulturkreise, erprobt und verbessert so seine Hypothese durch die Erfahrung, um im dritten Teil (355—385) durch diese Einsicht in die typischen allgemeinen Gestaltungen und in die Typik der individuellen Besonderheiten zu einer universalen Kulturphilosophie aufzusteigen. — Das Werk, das D. selbst als einen „Versuch" bezeichnet, „dessen Unzulänglichkeit gegenüber der Riesenmenge des zu bewältigenden Stoffes" er sich durchaus bewußt sei, wird jedenfalls nach manchen Seiten hin anregend wirken. H.

## 3. Naturphilosophie. Psychologie

316. Wulf, Theodor, S. J., Lehrbuch der Physik. Mit 143 Figuren. gr. 8° (XIV u. 512 S.) Freiburg i. Br. 1926, Herder. *M* 15.50; geb. in Leinwand *M* 17.50. — Kein Zeitabschnitt in der Geschichte der Physik ist so reich an Entdeckungen und Forschungsergebnissen, an denen auch der Naturphilosoph nicht achtlos vorbeigehen kann, wie die verflossenen fünfzig Jahre. Diese Entdeckungen haben uns ganz ungeahnte Aufschlüsse über den Aufbau der Körper und die Beschaffenheit ihrer letzten Teilchen gebracht. Wohl existieren ganz ausgezeichnete Darstellungen darüber sowohl in Lehrbüchern wie in Einzeldarstellungen. Doch wird es dem Philosophen schwer sein, aus den ersteren das herauszuholen, was er für seine Zwecke braucht, da sie, sowohl was Auswahl des Stoffes als auch Darstellung angeht, auf die philosophische Seite der Sache wenig Rücksicht nehmen, und bei den zweiten wird der Nichtphysiker vielfach die notwendigen Grundlagen vermissen. Diesen Übelständen sucht nun der Verfasser durch sein Lehrbuch der Physik abzuhelfen, in dem er eine zusammenfassende, möglichst allgemeinverständliche Darstellung der grundlegenden Ergebnisse der Physik bietet. Alle Naturerscheinungen sollen aus dem innern Bau der kleinsten Bestandteile der Körper hergeleitet werden. Überall, in der Auswahl des Stoffes, in der originellen Einleitung, in der Form der Darstellung, dem mäßigen Gebrauch mathematischer Ableitungen, kommt das Bestreben zum Ausdruck, nur das zu bringen, was zur Erreichung dieses Zieles mittelbar oder unmittelbar nötig ist. In schöner, klarer, zum Teil sogar behaglicher Sprache führt der Verfasser von den wichtigsten Erscheinungen der sichtbaren Körperwelt zu deren Bausteinen, den Atomen, um dann den Aufbau der Atome selbst zu behandeln und endlich mit den Erscheinungen in der nicht wägbaren Materie, dem Äther, abzuschließen. Dabei wird überall zwischen beobachteter Tatsache, zwingender Folgerung und Hypothese klar unterschieden. Auf die mannigfachen Schwierigkeiten, welche die modernen Theorien in sich bergen, wird gebührend hingewiesen, und bei den wichtigsten Abschnitten findet sich ein für den Philosophen sehr schätzenswertes zusammenfassendes Urteil mit klarer Hervorhebung dessen, was sicher und was unsicher ist. Gewiß kann das Buch dazu beitragen, die Kluft, die vielfach zwischen Physik und Philosophie bestand, und die von beiden Seiten empfunden wurde, zu überbrücken. Vetter.

317. Driesch, Hans, Metaphysik der Natur (Handbuch der Philosophie, hrsg. von A. Baeumler und M. Schröter. 2. Lieferung, Abt. II, Beitrag B). 8° (96 S.) München u. Berlin 1926, Oldenbourg. *M* 3.90. — Man kann das Buch als ein Gegenstück zur „Geschichte des Vitalismus" vom selben Verfasser bezeichnen; denn — was der Titel nicht verrät — es behandelt seinen Stoff ebenfalls geschichtlich. Der Stoff ist aber ein viel umfassenderer, und auch die Methode ist nicht ganz dieselbe. „Metaphysik der Natur" ist hier gleichbedeutend mit: knapper systematischer Darstellung der seit den ältesten Zeiten von hervorragenden Denkern unternommenen Versuche, das Wissen von der äußern empirischen Wirklichkeit für das Erkennen des Absoluten nutzbar zu machen. Grundsätzliche Leugner des An-sich oder seiner Erforschbarkeit sind also von der Behandlung ausgeschlossen.

Von den metaphysischen Lehren der übrigen ist nur das aufgenommen, was entweder dem Verfasser selbst „bei der eigenen philosophischen Arbeit in der Vergangenheit lebendig und bedeutsam geworden ist, oder von dem er mit Bestimmtheit weiß, daß es auf andere Denker der Vergangenheit und Gegenwart, welche er für fruchtbare Denker hält, einen solchen Einfluß gehabt hat oder noch hat". Dank dieser Methode ist das Buch natürlich ein „echter Driesch" geworden. Wer die Lehren inne hat, aus denen sich das philosophische System und besonders der ausgereifte Vitalismus D.s zusammensetzt, wird sie hier größtenteils wiederfinden, nicht als diskutierte Probleme, sondern als festliegende Maßstäbe, mit denen an die Beurteilung fremder naturphilosophischer Leistungen herangetreten wird. Erfährt man also nach dieser Seite hin nichts Neues, da eine merkliche Änderung oder wesentliche Weiterentwicklung der Ansichten des Verfassers nicht eingetreten ist, so ist das Buch doch hochwillkommen; denn es ist sehr interessant, D. in seiner Weise über Dinge reden zu hören, zu denen er sich bisher noch nirgends geäußert hat. Dazu gibt ihm natürlich dieser alle Perioden und ihre Hauptvertreter umfassende Überblick manche Gelegenheit. Wir können allerdings bei weitem nicht jedes seiner Urteile unterschreiben. Schmitz.

318. Dehove, H., Induction téléologique et finalité scientifique: RevPh 26 (1926) 619—641. — Das eigentümliche Objekt der Physiologie liegt darin, die Finalität aufzusuchen und zu beweisen, durch die komplexe Anpassung; das ist Aufgabe der teleologischen Induktion. Beispiele hat man schon in den Regulationsmechanismen bei den Maschinen, ganz besonders aber in den Organismen. Der Verfasser untersucht, wie die neue Logik von Goblot diesen Gedanken gerecht wird. Die Finalität in den Organismen erkennt er an, und zwar nicht bloß als vorläufige Hypothese, bis eine kausale Erklärung gefunden sei. Dagegen widerstrebt er der Folgerung, daß eine Intelligenz dabei im Spiel sei, was doch für die Finalität wesentlich ist. Freilich führt das über die Grenze der Einzelwissenschaft hinaus in die Metaphysik. Fröbes.

319. Wallis, P., Freiheit und Zufall: ThStudKrit 98/99 (1926) 423 bis 433. — Manche Philosophen setzten Freiheit und Zufall gleich; so Leibniz, Schopenhauer, Schelling u. a. Indessen muß Schelling an verschiedenen Stellen selbst wieder eine Freiheit hereinbringen. In Wirklichkeit sind Freiheit und Zufälligkeit Gegensätze; das Hochwertige und das Niedrigwertige; das Freie ist das Überseiende, das, was verschiedenes, ja unendlich vieles (?) werden kann. Beim Freien gibt es kein Kausalverhältnis, keine Motivation; die Freiheit ist ein Geheimnis. Es wird dann zur Wahl gestellt, die Freiheit als die Fähigkeit zum Guten, die Zufälligkeit als die zum Schlechten zu betrachten. — Die zweifellos gute Absicht des Verfassers ist nicht sehr glücklich in seinen Ausführungen. F.

320. Sztern, M., Zur Frage der Vereinbarkeit von Willensunfreiheit und Verantwortlichkeit: Kantstud 31 (1926) 352—360. — Es wird hier ein neuer Versuch, den Determinismus mit der Verantwortlichkeit zu vereinigen, den Arnold Ruesch unternimmt, erklärt, aber nicht eigentlich auf seine Wahrheit hin untersucht. Ruesch leugnet eigentliche Moralität, ebenso wie Freiheit; sittliches Handeln wäre ein solches der absoluten Uneigennützigkeit (im Sinne Kants), das es nicht geben kann, da der Mensch nach Glückseligkeit streben muß. Die Verantwortung beruht nach Ruesch darauf, daß der Mensch mit vollem Bewußtsein der Folgen seiner Tat und ihrer Strafen sie dennoch begeht. Denn die Gerechtigkeit verlangt einen Ausgleich zwischen der Zufriedenheit des Übeltäters und der Unzufriedenheit des Opfers, also in diesem Sinne eine Verantwortung. — Es ist klar, daß der gleiche Grund auch den Irrsinnigen, ja das Tier, für Schädigung anderer verantwortlich machen würde. Das kommt über den bloßen Schutz der Gesellschaft nicht hinaus. F.

321. Erismann, Th., Verstehen und Erklären in der Psychologie: ArchGsmtPsych 55 (1926) 111—136. — Nachdem A. Messer im gleichen Band des Archivs (Zwei Grundrichtungen der Psychologie, S. 26—36) festgestellt hat, daß erklärende und verstehende — man kann mit einer geringen Verschiebung des Sinnes auch sagen: naturwissenschaftliche und phänomenologische — Psychologie in einigen Hauptvertretern sich einander nähern, bemüht sich E., beide, zumal die zweite Art, begrifflich schärfer zu umgrenzen. Erklären heißt, einen psychischen Einzelvorgang „in allgemeinen Grundbegriffen zu erfassen und aus allgemeinen Gesetzen ableiten zu können" (115). Daher will die erklärende Psychologie nicht in die hinter den Vorgängen stehenden Kräfte eindringen, noch den Sinn-Begriff anwenden. Demgegenüber faßt die verstehende Psychologie die Phänomene nicht als isolierte Vorgänge, sondern als Äußerungen der dahinter stehenden Persönlichkeit, des willen- und vernunftbegabten Trägers, zugleich aber auch als Wirkungen der objektiven Erkenntnis- und Wertwelt auf ihn. — Wie sich beide Wege ergänzen, ist dadurch unmittelbar ersichtlich. v. Frentz.

322. Jordan, H., Das Apriori bei Tier und Mensch: Kantstud 31 (1926) 527—535. — Beim Tier hat man apriorische, d. h. von der Erfahrung unabhängige Leistungen, besonders im Instinkt; sie können nicht nach Art von Automaten erklärt werden oder aus eigener Erfahrung, die sie oft überschreiten. Die geistigen Form- und Zweckkategorien beim Menschen werden mit den Instinkten verglichen. Fröbes.

323. Kroner, R., Kulturleben und Seelenleben: Logos 16 (1927) 32 bis 45. — Im Anschluß an einen früheren Artikel Bauchs wird in Hegelscher Ausdrucksweise die Beziehung zwischen Sinnenleben (subjektivem Geist) und Sinnwirklichkeit (Kultur, objektivem Geist) untersucht. Der subjektive Geist wird im Werk für sich selbst zum Gegenstand. Die Kultur ist die Summe aller objektiven Sinngebilde, deren Schöpfer der Mensch ist. — Die Darlegung ist nicht leicht verständlich geschrieben. F.

324. Wais, K., Główne kierunki dzisiejszej psychologji (Die Hauptrichtungen in der heutigen Psychologie). Sonderabdruck aus „Ateneum Kapłańskie". (32 S.) Włoclawek 1927, Seminarjum Duchowne. — W. will einen Einblick in die Hauptrichtungen der heutigen Psychologie, sowohl auf nichtscholastischer als auch auf scholastischer Seite, bieten. Als Prüfsteine dienen ihm die drei Fragen nach der Methode der Psychologie, nach ihrem Gegenstand und nach ihrem Verhältnis zu den Naturwissenschaften und zur Philosophie. Die erste Frage scheidet die ältere streng experimentelle Richtung („Psychologie = Psychophysik oder Psychophysiologie" — Wundtsche Schule) und die neuere, mehr psychologische („Introspektion" — Würzburger Schule). Unter der Rücksicht der zweiten Frage teilt sich die Psychologie in eine „atomistische" oder „Elementenpsychologie" und eine „dynamische" oder „funktionelle". Die dritte Frage verursacht den Streit, ob die Psychologie als Teil der Philosophie oder als Naturwissenschaft anzusprechen sei. Unter den genannten Gesichtspunkten werden die deutschen, angelsächsischen, französischen und italienischen Psychologen klassifiziert; ferner wird das Echo dieser Streitigkeiten bei den Neuscholastikern verfolgt und auch in etwa zu ihnen Stellung genommen. Zuletzt wird an drei polnischen Psychologen, Ochorowicz, Mikulski und Witwiecki, Kritik geübt. Grimm.

325. Holtum, Gr. v., Spekulative und nichtspekulative Psychologie: PhJb 40 (1927) 1—8. — Lassen sich empirische und philosophische Psychologie scharf voneinander trennen? P. Barbado findet das recht schwer. Dem Verfasser dagegen erscheint die Sache sehr einfach. Die Philosophie geht auf die letzten Ursachen; diese haben schon Plato und Aristoteles aus wenigem Material festgestellt. Dem Anhänger dieser philosophia perennis

können die positiven Wissenschaften nichts wesentlich Neues vermitteln, ebensowenig wie der Theologe wegen positiver Befunde seinen Standpunkt revidieren wird. — Ich muß gestehen, daß ich trotz langer Beschäftigung mit beiden Wissenschaften zu diesem Standpunkt noch nicht gelangt bin. Neben Fragen, die jeder der Philosophie zuweist, und andern, die ebenso einmütig der positiven Wissenschaft zugerechnet werden, setzt man gewöhnlich ein breites mittleres Gebiet an, wo eine klare Grenze nie aufgestellt wurde. „Tiefste Ursachen" sind ein relativer Begriff, dem sich die weniger tiefen unmerklich annähern. Die Gleichsetzung der Psychologie der großen Sokratiker mit der Sicherheit der geoffenbarten Wahrheit scheint mir eine starke Übertreibung. Menschliche Wissenschaft hat keine göttliche Garantie. Gewiß gibt es darin Sätze, bei denen schon gewöhnliche Beobachtung es zu einer Sicherheit bringen kann, die nicht mehr zurückzunehmen ist; aber neben ihnen hat jede Wissenschaft, auch die philosophische Psychologie, eine viel größere Menge nur wahrscheinlicher Aufstellungen. Daß auch bei ihnen die positive Wissenschaft nichts Wesentliches beisteuern könne, hätte Aristoteles, der so reichlich das Material aller vorliegenden Beobachtungen heranzieht, schwerlich zugegeben. Fröbes.

326. Rignano, E., La psychologie dans ses rapports avec la philosophie et avec la science: RevMétMor 33 (1926) 455—467. — Nach R. ist die exakte Psychologie wesentlich für die Philosophie; sie bietet z. B. der Weltanschauung die Finalität, der Erkenntnistheorie die Lehre vom Schluß, der Moral die Lehre von den instinktiven Trieben und dem Willen. Er unterscheidet drei Arten der Psychologie: die anatomische, die den notwendigen Zusammenhang der Seele mit dem Gehirn feststellt, weshalb die Alleinexistenz der Seele unmöglich ist (?); die psychologische, aus der wir die Identität der psychischen und physiologischen Tätigkeit lernen (!); endlich die eigentlich psychologische, die alle psychischen Komplexe auf die Elemente zurückführt, und zwar, wie es ihm gelungen sei zu beweisen, allein auf die affektiven Triebe und die Vorstellungen. — Diese sensistisch-materialistischen Anschauungen verlangen keinen weiteren Kommentar. F.

327. Heymans, G., La psychologie, science autonome: ArchPsych 20 (1926) 156—162. — Der Eröffnungsvortrag des internationalen Psychologenkongresses zu Groningen (1926) behandelt die großen Strömungen der heutigen Wissenschaft. Die alten Errungenschaften, selbst das Assoziationsgesetz gelten nicht mehr viel; man verzweifelt daran, Gestaltwahrnehmungen in die Elemente aufzulösen, ja manchmal an allgemeinen Gesetzen überhaupt. Und doch ist das Prinzip der Gesetzmäßigkeit und der Rückführung auf Elemente für jede Wissenschaft unentbehrlich. H. sieht in diesen Erscheinungen eine begreifliche Reaktion der Mißstimmung über den langsamen Fortgang der Riesenarbeiten, die sich in jeder jungen Wissenschaft einzustellen pflegt. In Wirklichkeit ist in einfachen Fällen das Assoziationsgesetz klar und sicher; auch die Komplexe sind auf Elemente zurückführbar, nur sind diese nicht mehr bloß die Empfindungen, sondern schließen manche weitere ein. Abgesehen von einigen persönlichen Ansichten, wie über den Willensdeterminismus und allgemeinen Parallelismus, verdienen die schönen Ausführungen des berühmten Psychologen Beachtung und Anerkennung. F.

328. Hermann, J., Bibliographie der deutschen Literatur des Jahres 1925 über Psychologie, ihre Hilfswissenschaften und Grenzgebiete: ZPsych 100 (1926) 372—434. — Sehr dankenswerter und ausführlicher Literaturbericht (über Bücher und Artikel), dessen nahezu elfhundert Nummern vom regen Arbeiten in der empirischen Psychologie zeugen. Willwoll.

329. Bühler, Charlotte, Die Schwärmerei als Phase der Reifezeit: ZPsych 100 (1926) 1—17. — Sehr klare, knappe, auf wertvollem Material

beruhende zeitliche Abgrenzung und entwicklungspsychologische Charakteristik der Schwarmperiode, die sich zwischen die „negative Phase" der Vorpubertät mit ihrer vielfachen asozialen Gefühlssperrung und die Adoleszenz mit dem wachbewußten Ergänzungsbedürfnis einschiebt (ca. 13—16); Zeit übersteigerten Gefühlsschwangs, verbunden mit starker Überbewertung der jeweiligen, wechselnden Gefühlsobjekte, entwicklungspsychologisch gedeutet als Ziel des Liebesspieles, von Liebe und Idealbildung unterschieden durch das Spielerische, jedoch im Gegensatz zum Flirt in engem Zusammenhang stehend mit der intellektuellen und ethischen Entwicklung und auch aus dem Bedürfnis nach geistiger Führung und ethischem Ideal hervorwachsend und so weit über das Erotische hinaus bedeutsam im Mittelpunkt der Werdejahre stehend. W.

330. Kroh, O., Die Anfänge der psychischen Entwicklung des Kindes in allgemeinpsychologischer Beleuchtung: ZPsych 100 (1926) 325—344. — Ein „Versuch, die Abfolge, in der die einzelnen Formen des psychischen Lebens beim Kinde auftreten, zur Grundlage einer Darstellung der seelischen Schichtung überhaupt zu machen". Ausgehend von der einfachsten „eingeübten" motorischen Leistung als elementarster nachweisbarer Form psychischen Neuerwerbs, wird die Entwicklung verfolgt über die einfachsten sensorischen Leistungen des Wiedererkennens, die komplexeren sensorisch-motorischen Leistungen (triebhafte Nachahmung, Assoziationsreflexe, spontane Greifbewegungen, Dressureffekte, bewußte uneinsichtige Nachahmung) bis zur Grenze erster einsichtiger Denkleistungen. Die zu Grunde liegende Annahme der Korrelation zwischen zeitlicher Folge der Leistungen und seelischer Struktur, vom Verfasser als „noch hypothetisch" bezeichnet, kann dem aufgeschlossenen „Metaphysiker" des Seelenlebens wertvolle Anregung bieten. W.

331. Kroh, O., und Scholl, R., Über die teilinhaltliche Beachtung von Form und Farbe beim Haushuhn: ZPsych 100 (1926) 260—273. — Tierpsychologische Beobachtungen zur Abstraktionslehre. Teilinhaltliche Beachtung — leichter erzielbar bei Farbe, schwerer bei Form — ist als echte Abstraktionsleistung im Sinn der Definitionen von Külpe, Bühler, Selz zu bezeichnen, jedoch keine einsichtige Denkleistung. (Man wird in der Tat von dieser Art Abstraktion scharf unterscheiden müssen die „schöpferische Abstraktion", wie sie in der aristotelisch-scholastischen Lehre von der intellektuellen Abstraktionsleistung behandelt wird.) W.

332. Simoneit, M., Willenshemmung und Assoziation: ZPsych 100 (1926) 161—235. — N. Achs Theorie von Hemmung und Förderung der vom Willensentschluß ausgehenden determinierenden Tendenzen durch Assoziation gegen Kurt Lewin ausführlich vertreten. W.

333. Beyerl, E., Über die Größenauffassung bei Kindern: ZPsych 100 (1926) 344—371. — Die Größenkonstanz der Sehdinge innerhalb entsprechender Entfernung trotz wechselnder Sehwinkelgröße ist teils angeboren, teils in langdauernder, in den Jahren zwischen Anfang 3 und Anfang 10 besonders auffallender Entwicklung ausgebildet, rascher und sicherer bei körperhaften als bei flächenhaften Objekten. W.

334. Krauß, St., Das Farbensehen in bunter Beleuchtung: ZPsych 100 (1926) 50—153. — Die sehr reichhaltige und lehrreiche Arbeit sucht, angeregt durch K. Bühlers „Erscheinungsweise der Farben", die Tatbestandsfrage der Gültigkeit des Satzes von der Konstanz der gesehenen Farben der Sehdinge bei wechselnder Beleuchtung in zahlreichen exakten Versuchen zu entscheiden. Die Versuche mit monochromatischer Beleuchtung bunter Farbblätter im sonst abgedunkelten Raum zeigen, daß von der hohen Farbenkonstanz in den Versuchen keine Rede sein konnte. Als festes Substrat schwankender Farbentransformation erscheint eine Art Hellig-

keitskonstanz; als Hauptfaktor für den Endeindruck der Farbblätter erweist sich die Beleuchtungsfarbe, die Eigenfarbe des Sehdinges ist subsidiärer Faktor; große Bedeutung haben für das Zustandekommen des definitiven Farbeindrucks räumliche, den Verdichtungsflächeneindruck bedingende, die Sättigung unberührt lassende Weißlichkeits- und Gräulichkeitserscheinungen. Die statthabende Transformation wird zurückgeführt nicht auf zentrale „Umdeutung" (auch bei Übersicht über die Beleuchtungsverhältnisse muß Transformation nicht eintreten), sondern auf periphere Erfassung der raumfüllenden Helligkeit unter feiner Zusammenarbeit von Stäbchen- und Zäpfchenapparat. W.

335. Frohn, W., Untersuchungen über das Denken der Taubstummen: ArchGsmtPsych 55 (1926) 459—523. — Vergleichende Versuche bei Taubstummen und bei Hörenden ergaben bei ersteren einen auffallenden Rückstand in den Denkleistungen und ein Vorherrschen der Phantasie. 13- bis 14jährige standen noch auf der Stufe von hörenden 8—9jährigen. Als Hauptgrund dafür stellte sich die zurückgebliebene Sprachentwicklung heraus. Die Sprache erleichtert es dem Hörenden überaus, von konkreten Einzelvorstellungen zu Allgemeinbegriffen überzugehen, indem sie die gleichen Dinge in immer neuen Zusammenhängen bietet und so von selbst immer weitere Abstraktionen notwendig macht. v. Frentz.

336. Maritain, J., Expérience mystique et philosophie: RevPh 26 (1926) 571—618. — Nach klarer Beschreibung der christlichen Mystik im Anschluß an Thomas von Aquin stellt M. mehrere Sätze über ihr Verhältnis zur philosophischen Erkenntnis auf: Es gibt keine natürliche Gottesschau, und die Philosophie bedarf ihrer auch nicht als Mittel zu ihrem eigenen Erkenntnisziel oder als naturnotwendige Ergänzung. Trotzdem stehen unmittelbare und mittelbare Gotteserkenntnis nicht völlig zusammenhanglos nebeneinander. Es gibt eine Art von Zwischengliedern in der künstlerischen und philosophischen Beschauung und der religiösen Contemplatio acquisita, ja Analogien in jedem praktischen Denken, besonders in dem durch Liebe geschärften Blick. Man kann auch von einem bedingten und unwirksamen Verlangen der Natur reden, die Schranken ihrer unvollkommenen Erkenntnis zu übersteigen. Endlich stärkt die höhere Erkenntnis, wo sie vorhanden ist, die niedere. — Nicht vollständig gelöst scheint die allerdings recht schwierige Frage, ob nicht nur die ontologische, sondern auch die psychologische Eigenart der Mystik aus der Theologie, ohne Zuhilfenahme der Erfahrungszeugnisse, ableitbar ist. Damit hängt die andere zusammen, was denn eigentlich die Liebe der Erkenntnis Neues bringt. Es wäre, gerade nach M., denkbar, daß das Wesen der Mystik in dem Liebeskontakt besteht, der dann von der Erkenntnis wahrgenommen wird. Diese hätte also einen neuen Inhalt, ohne selbst subjektiv verändert zu sein: die unmittelbar als göttlich erkannte Wirkung auf Willen und Gefühl. Wie ist aber eine solche Wirkung direkt auf den Willen, ohne den Umweg über die Erkenntnis, denkbar oder wenigstens irgendwie begreiflich zu machen? v. F.

337. Walther, Gerda, Zur Phänomenologie der Mystik. kl. 8° (VIII u. 248 S.) Halle 1923, Niemeyer. Geb. *M* 6.50. — Im Anschluß an Pfänders vorzügliche Arbeit über die Gesinnungen und an Schelers Auffassung von den Schichten des Ich gibt W. zunächst einige recht gute Analysen seelischer Erlebnisse, besonders der als eigene und der als fremd empfundenen. Gut ist auch, wie sie die Geistigkeit der Seele aus dem Freiheitsbewußtsein, aus dem Selbstbewußtsein, ja versuchsweise aus den geistigen Gegenständen ableitet, allerdings unter scharfer Ablehnung des Wortes: Beweis. Den Hauptteil des Werkes bildet aber ein Nachfühlen mystischer Zustände. Manches, z. B. das Entwerden vom Irdischen und das sich anschließende Erfülltwerden mit Gott, ist noch ziemlich glücklich nachempfunden, wie

wohl nur eine Frau es vermag. Aber dann geht es ins Uferlose, die Bilder werden immer kühner, alles, was nur Mystik heißt, wird mitempfunden, die festen Dämme einer gesunden Philosophie werden durchbrochen. So kann man das Werk nach seinem größeren Teil nicht mehr als wissenschaftlich bezeichnen, und den Schaden, den es einer gemäßigten Phänomenologie bringt, nur bedauern. v. F.

338. Gruehn, W., Karl Girgensohn, seine religionspsychologische Entwicklung: ArchGsmtPsych 55 (1926) 219—250. — G.s klar aufgebaute Arbeit hat ideengeschichtliches Interesse. Die Entwicklungsstufen des allzufrüh der Arbeit entrissenen Leipziger Gelehrten geben ein Bild der modernen Religionspsychologie überhaupt. Auf dem ersten Wegabschnitt, 1903—1910, gewinnt Girgensohn die Erkenntnis, daß experimentelle Religionspsychologie möglich ist; auf dem zweiten, 1910—1922, führt er sie in die Wirklichkeit über durch Schöpfung seines weithin anerkannten Werkes: Der seelische Aufbau des religiösen Erlebens; auf dem dritten, 1922—1925, wird ihm klar, daß doch nicht alle Fragen der Religionspsychologie mit der experimentellen Methode zu lösen sind, vielmehr der historischen, phänomenologischen und anderer als Ergänzung bedürfen. v. F.

339. Gruehn, W., Religionspsychologie. kl.-8° (160 S.) Breslau 1926, Hirt. Geb. *M* 3.50. — Nach einem guten Überblick über Entwicklung und Methoden der Religionspsychologie stellt G. das religiöse Grunderlebnis, hauptsächlich nach experimentellen Ergebnissen, als Synthese von Ichfunktion und Gedanke dar und hebt seine psychische Höhe andern Erlebnissen gegenüber hervor. Dann geht er über zu den verschiedenen Stufen dieses Erlebnisses, zu den zu seinem Zustandekommen mitwirkenden Faktoren, zu den Begleiterscheinungen, Abarten, Surrogaten, Nachwirkungen. Der analytischen Arbeit folgt die synthetische im Zusammenstellen dessen, was die Psychologie über die komplexen Akte des Glaubens, des Vertrauens, der Reue usw. bisher hat feststellen können. Kurz, aber äußerst inhaltreich, sind die letzten Kapitel über genetische und individuelle Psychologie, Pathopsychologie, soziale Psychologie und angewandte Psychologie der Religion. — Verschiedene Vorzüge machen Eigenart und Wert des Buches aus. G. hat die Kernfrage, die nach dem religiösen Grunderlebnis, ziemlich ausführlich behandelt und seine Antwort mit den Protokollen von Experimenten belegt. So sieht man deutlich an einem Beispiel, was die Psychologie hier geleistet hat und noch leisten kann. Er hat dazu die eigenen Protokolle aus dem Werk: „Das Werterlebnis" (Leipzig 1924) und die Girgensohns aus: „Der seelische Aufbau des religiösen Erlebens" (Leipzig 1921), deren Inhalt noch lange nicht ausgeschöpft war, reichlich benützt und manches Wertvolle zu Tage gefördert. Mit einer ungeheuren Kenntnis der Literatur, auch der katholischen, hat er das ganze Gebiet der Religionspsychologie umspannt und kann viele brauchbaren Einzelergebnisse buchen. — Da vieles in der Religionspsychologie noch nicht einwandfrei festgestellt ist, und auch die exakten Ergebnisse des Laboratoriums der Deutung unterliegen, kann man nicht zu allem, was G. vorlegt, ein letztes Ja sagen. Insbesondere konnte er den Begriff der Mystik als übersteigerter Religiosität nicht genügend belegen. Was das religiöse Grunderlebnis angeht, hat zwar das Experiment die bei manchen recht verschwommenen Vorstellungen wesentlich geklärt; es hat dadurch seine Daseinsberechtigung bewiesen, und man kann nur wünschen, daß diese mühsame Kleinarbeit noch viel reichlicher geleistet wird. Aber gerade wo das Experiment sein Bestes gibt, die feinste Analyse, stößt man auf seine Grenzen. Nicht weil eine oder viele Versuchspersonen es haben, ist ein religiöses Erlebnis im strengsten Sinn echt, sondern weil es dem aus natürlicher Religion oder Offenbarung gewonnenen Begriff entspricht. v. F.

340. Moers, Martha, Zur Psychologie des Reueerlebnisses: Arch GsmtPsych 55 (1926) 297—360. — Eine schöne Untersuchung eines höheren Bewußtseinskomplexes, der Reue; durch Umfrage bei 28 Hochgebildeten, die zwischen 20 und 50 Jahren standen, fast alle psychologisch geschult waren, teils Katholiken, teils Protestanten. Der merkwürdige Komplex vereinigt nach den Aussagen alle Arten höherer psychischer Akte: die Erkenntnis der Schlechtigkeit der Handlung (das Werturteil), das Bewußtsein der eigenen Schuld, worin das Freiheitsbewußtsein enthalten ist, das Gefühl von Schmerz oder Trauer, was zunächst als das wesentlichste erscheint, endlich die innere Abkehr von der Tat, das Willenselement. Das Gefühl erreicht erst nach dem Werturteil seine höchste Intensität; aktivere Naturen verdrängen es bald durch den Vorsatz. Mehr sekundär sind Abscheu, ferner der Wunsch, daß die Tat nicht geschehen wäre, der als Streben nach einem Unmöglichen recht quälend sein kann. Wertung, Gefühl und Streben durchdringen sich gegenseitig im Gesamterlebnis, aber nicht das Gefühl hat die größte Bedeutung (!), sondern Gedanke und Wille. Die neue Willensrichtung steht schon am Anfang des Prozesses; ohne sie käme es gar nicht zur richtigen Wertung. Eine nicht sittlich begründete Reue galt den meisten nicht als wahre Reue, das sei nur Ärger über eine Dummheit. Der hohe Wert der Reue werde von fast allen anerkannt, auch von denen, die vorher nicht viel darauf gaben, in ihr etwas Gefühlsmäßiges, Schwächliches sahen; denn die auslösende Kraft auf den Willen trat bei Überlegung klar hervor. Fröbes.

341. Voß, Th., Die Entwicklung der religiösen Vorstellungen ... von 120 Volksschulkindern: ArchGsmtPsych 55 (1926) 1—86. — In Einzelunterhaltung von je anderthalb Stunden untersuchte der Verfasser Schüler aller Klassen der Volksschule auf ihr Verständnis für die gebräuchlichsten religiösen Begriffe (im ganzen 34), z. B. Gott, Engel, Teufel, Himmel, Hölle, Gott erhört, vergibt, erlöst, ist gnädig, allmächtig, beten, sündigen, versucht werden, bereuen, auferstehen. Durch geeignete Nebenfragen wird festgestellt, welchen genauen Sinn die Begriffe hatten. Die recht gut gewählte Methode ergab, daß bei Beginn der Schullaufbahn nur wenige Begriffe von allen (protestantischen) Schülern richtig gefaßt wurden, wozu etwa Gott, fromm sein, beten, Himmel gehörten. Durch den Unterricht steigt die Summe der verstandenen Begriffe an; es beginnt vorwiegend mit konkret-sinnlichen Vorstellungen, die allmählich, besonders vom 10. Lebensjahr an, vergeistigt werden. Aber auch mit 14 Jahren waren im Mittel nur etwas über die Hälfte beherrscht, was bis zum 16. Jahre auf drei Viertel steigen würde. Immerhin findet eine frühere kurze Untersuchung Pohlmanns, der solchen Kindern fast jedes wahre religiöse Verständnis absprach, eine erhebliche Berichtigung. Der Verfasser, der sich seiner Aufgabe im Religionsunterricht offenbar mit Hingebung widmet, steht freilich der nach der Volksschule im Leben einsetzenden religiösen Verwilderung recht ratlos und pessimistisch gegenüber. F.

342. Naville, A., La contradiction et l'esprit humain: ArchPsych 20 (1926) 152—155. — Nach Lévy-Bruhl kümmert sich der Primitive nicht um das Gesetz des Widerspruchs, ist unfähig zu richtigem Schließen. N. findet dagegen, daß die angeführten Beispiele diese Behauptung nicht beweisen. Oft ist ein Wort mehrdeutig und liegt deshalb beim scheinbaren Widerspruch nicht Behauptung und Verneinung desselben Tatbestandes vor. Wenn der Wilde gelegentlich eine bilocatio annimmt, so ist das, wie N. mit Recht bemerkt, kein Widerspruch. F.

## 4. Ethik und Rechtsphilosophie

343. Cathrein, V., S. J., De bonitate et malitia actuum humanorum doctrina S. Thomae Aquinatis. Brevis commentarius in Summae Theol. 1, 2, q. 18 ad 21: Museum Lessianum—Section philosophique N. 9. (146 S.)

Löwen 1926, Éditions du Museum Lessianum (Desbarax). *Fr* 7.50. — Die ethische „Wertlehre" des Aquinaten wird, nicht im Text, sondern in zugleich erklärender Sinnwiedergabe geboten: gut und böse und indifferent; der sittliche Charakter des Willensaktes als solchen sowie in seiner Verflochtenheit mit andern (äußern) Fähigkeiten; Folgeerscheinungen: Zurechnung, Schuld, Verdienst. Die bei Thomas vorausgehenden Systemgrundlagen werden in den Prolegomena S. 7—18 dargestellt: Ziel des Menschen, seine Glücksvollendung (wobei ein desiderium naturale zur visio beatifica als Thomas fremd dargetan wird (15). Auf folgende Teilfragen sei hingewiesen: Über die neuere „Wert"-Terminologie (valor 27); das Gewissen (99 ff.: Thomas lehrt der Sache nach das probabilistische Prinzip); betreffs der nächsten Sittlichkeitsnorm (Moralprinzip) ist S. 81 ff. C.s Unterscheidung zwischen regula (proxima) voluntatis und rationis offenbar äußerst ertragreich; für C.s Auffassung ist charakteristisch: „Cum enim natura humana sit opus Dei, ratio ex eius inclinationibus innatis colligit et diiudicat, quid Deus a nobis velit" (91); die Indifferenz freier Akte verneint (51 ff.); die aktive Beziehung resp. passive Bezogenheit der Akte auf das höchste Ziel (149); die stete Verpflichtung zu dem erkannten Besseren verneint (112 f.). Vielleicht könnte man noch deutlicher die Verbindungslinien zwischen Thomas und den gegenwärtigen Fragestellungen ziehen, um die „Neuheit" des überzeitlichen Aquinaten darzutun; so behandelt q. 20, a. 5 (125 ff.) die vielberufene „Erfolgsethik". — Möge der ehrwürdige Altmeister unserer Wissenschaft uns noch ähnliche reife Gaben schenken!

Gemmel.

344. Rosenmöller, B., Die sittlich bedeutsamen Werte. Eine Studie zur Ethik und Pädagogik: VjschrWissPäd 1 (1926) 558—577. — Ein Umriß der Wertlehre zur allgemeinen Grundlegung einer Individual- und Sozialethik, nebst zahlreichen Hinweisen für die wissenschaftliche Pädagogik. Selbständig werden manche gute Ergebnisse der neueren „materialen Wertethik" weitergeführt (N. Hartmann, Dietrich v. Hildebrand u. a.). Das „Gesetz", das im Akt erstrebte äußere Zielgute sei nicht identisch mit dem eigentlich sittlichen Werte, der erst im Vollzuge auf den Akt sich senke, wird so gedeutet, daß das sittliche Streben nicht auf diesen sittlichen Aktwert gehe, also auch nicht auf die Tugenden (außer einigen), nicht auf die Selbstvervollkommnung, überhaupt nicht auf das „Ich". Aber auch die höher stehenden Fremdwerte, die Gemeinschaft, könnten nicht das absolute Sollen erklären, das auf das Absolute hinweise. — Im Gewissensurteil muß die specificatio, das Inhaltliche, das Was alle Wertbeziehungen zu erfassen suchen, wie sie sich auf Gott, den Nächsten, das „Ich" erstrecken; diese Erkennens-Intention auf das Ich, seine von Gott gewollte Vervollkommnung, die Tugenden alle ist kein Egoismus. Das Verpflichtungsmoment im Gewissensurteil dagegen wendet sich an das exercitium, die Handlung: Dem Erkennen soll Folge geleistet werden, um den Preis des höchsten und letzten Zieles allen Handelns und Lebens. Solche Absolutheit für die Strebensintention kann so wenig durch die kontingente Gemeinschaft wie durch das kontingente Ich begründet werden, sondern, wie der Verfasser sagt, nur durch Gott. Diese Unterscheidung des Was und Warum würde manche Vieldeutigkeit von „Intention", „primärer Gegenstand", „Zielgut", „Motivation" usw. klären helfen (Thomas von Aquin, vgl. Mausbach, Cathrein). Viele Einzelschönheiten der gründlichen Arbeit lassen eine ausführlichere Gesamtdarstellung erwünscht erscheinen. G.

345. Hildebrand, Dietrich v., Reinheit und Jungfräulichkeit (Der katholische Gedanke. Veröffentlichungen des Verbandes der Vereine katholischer Akademiker zur Pflege der katholischen Weltanschauung. Bd. 20). 8° (VIII u. 202 S.) Köln-München-Wien 1927, Oratoriumsverlag. *M* 5.50. — Dem oft geäußerten Wunsche, auch in dem philosophischen und moralischen Schrifttum über die Ehe den Gottesgedanken mehr aufleuchten zu

lassen, kommt dies Buch entgegen, das aus einem Vortrag auf der Tagung des katholischen Akademikerverbandes zu Innsbruck 1925 erwachsen ist. Scheinbar erschwert sich der Verfasser die Aufgabe, indem er zugleich einen neuen Lobpreis des Ideals der christlichen Jungfräulichkeit unternimmt. Doch Gottesgedanken können sich nie stören, sondern nur gegenseitig erhellen. Die spezifische Wertantwort der Tugend der Reinheit ist wegen des einzigartigen Charakters und der Aufgabe der sinnlichen Sphäre die einer besondern Ehrfurcht und Demut vor Gott, dem Spender des Lebens und der wahren Geistpersönlichkeit; die naturgemäße Entfaltung der Tugend der Reinheit in der Ehe erheischt darum in besonderer Weise eine Sanktionierung vor Gott, um so den Zentralakt des ganzen Menschen nach Leib und Geist darzustellen: eine selbstlose Liebe und Hingabe in Einheit und Unauflöslichkeit. Im „klassischen Ethos der ehelichen Reinheit" lebt der geistige Mensch im andern und über ihm in Gott, dem Geist und Leben. Im zweiten Teil zeigt sich uns die christliche Jungfräulichkeit — insbesondere als gottgeweihte gefaßt (119) — in ihrem doppelten Adel: der Gottgeweihtheit, die ein nur aus dem Rufe Jesu und aus dem Motiv seiner Liebe hervorgehendes, freigewähltes Gelöbnis ist, und dem Verlöbnis, der Vermählung mit Christus, in der die höchste Stufe der Brautschaft einer Menschenseele mit Christus sich darstellt. Die Verwandtschaft des Jungfräulichkeitsgelübdes mit dem Martyrium beruht in der Hingabe des Leibes, des Lebens, des ganzen Menschen. — Wenn man auch das Ideal darzustellen sucht — und es geschieht hier in vorbildlich zarter Weise —, so können doch allzu hochgespannte Forderungen, wenn ausschließlich verstanden, eher eine Gefahr sein und das Ideal dem Leben entrücken. Ein Urbild wahrer Ideal- und Lebensnähe ist Leos XIII. Ehe-Enzyklika „Arcanum divinae sapientiae". Der Verfasser wird darin seine hohe Auffassung, inwiefern jede Ehe schon „natura" eine Sanktionierung durch Gott fordert, eine Art „sacramentum" ist, bestätigt finden. G.

346. Gemmel, J., S. J., Menschheitsethik. Methodologie einer vergleichenden Ethik. (Abhandlungen zur Philosophie und Pädagogik, hrsg. von Professor Dr. Eduard Spranger, Heft 3.) (95 S.) Langensalza 1926, Beyer. *M* 1.80. — Die ethnologischen Forschungen haben für eine vergleichende Ethik „der gesamten Menschheit" interessantes und wichtiges Material zusammengetragen. Zu dessen methodischer Auswertung will der Verfasser in der vorliegenden Studie einen Beitrag liefern. In drei Teilen wird die Problemlage vonseiten des erkennenden Subjekts, der geistigen Objektwelt, sowie der Aufstieg zum Absoluten dargestellt. Eingehendere Behandlung erfahren das sittliche Erkennen und der Ursprung der sittlichen Wertung und Tat, sowie die Ethik innerhalb der Harmonie der Geisteszonen, die im Anschluß an Spranger nach Ökonomie, Politik und Macht, Liebe, Theoretisches, Ästhetisches und Religion geschieden werden. Die Arbeit zeichnet sich aus durch reiche Literaturkenntnis und durch ihre gehobene, manchmal zu aphoristische Darstellung, die das Verständnis etwas erschwert. Zu wünschen wäre vielleicht noch ein Eingehen auf die Frage, welche Stellung die geoffenbarte Sittenlehre innerhalb einer vergleichenden Menschheitsethik einnimmt. Schuster.

347. Aillet, G., Obligation civile et obligation morale: RevMétMor 34 (1927) 35—64. — Die wichtigsten französischen (und einige deutsche) Theorien über den Ursprung der Rechtsgeltung, der Rechtsverpflichtung, werden ausführlich dargestellt und geprüft. Sie schwankten zwischen einer inhaltleeren Abstraktheit der angesetzten Pflichtquelle (Kant) oder einer grundsatzlosen, geistlosen Konkretheit (Durkheim: Die „Gesellschaft" Normquelle). Zu letzterer Klasse gehören: Fauconnet (die positive Strafsatzung Pflichtquelle); Fouillée, Duguit, Laband, Jellinek (Vertrag, Rechtssatzung, Staatswille ist Rechtsquelle und Pflichtquelle). A. will mit Brunschvig die Ex-

treme, Abstraktheit und Konkretheit, überbrücken durch das Gewissen als Rechts- und Pflichtquelle, das sowohl Prinzipien als positive Satzungen anerkenne, aber, über beiden stehend, beide benütze und beherrsche und fortbilde. — Prinzipien, die „zu regeln", zu normieren sind? Wonach normiert das Gewissen? Die „lex aeterna Dei" in ihren konkreten Anwendungen durch die Instanzen, Gewissen und Staat, ist das unveränderliche und doch keimhaft vielgestaltige Urprinzip. Gemmel.

348. Jung, E., Eigen und Erbe. Über die „außerpositiven" Grundlagen des Privateigentums: ArchRWirtschPh 19 (1925/26) 533—566. — Ziel des Artikels ist, zu zeigen, daß die Einrichtung des „ausschließlichen Allein-Eigentums" nicht nur durch die Vorschriften eines Gesetzbuches begründet ist, sondern, daß es über diese positiv rechtliche Begründung hinaus noch eine „vor- und außerpositive, vielleicht sogar überpositive Begründung des Privateigentums" gibt. Der Verfasser sieht sie in der mit dem Eigentum wesentlich gegebenen „Gefahrübernahme". Diese allein veranlasse den Menschen hinreichend wirksam, jene Sorge und Sorgfalt aufzuwenden, die die zweckmäßige Beschaffung, Erhaltung, Verwendung der Sachwerte fordert. Eine derartige Sicherung und Hut der Sachwerte ist aber für das Wohl der Allgemeinheit von entscheidender Bedeutung, ja Notwendigkeit. Es ist also ein Gemeinschaftsbelang, nicht ein Sondervorteil des Eigentuminhabers, der die vorpositive Begründung des Allein-Eigentums liefert. — Was über das Recht, zu vererben, gesagt wird (560 ff.), soll zeigen, wie dieses Recht eine natürliche und selbstverständliche Auswirkung des Rechts zum Allein-Eigentum darstellt. — Gegen Schluß bemerkt der Verfasser: „Das Eigentum, dieser Grundstein des Gesellschaftsaufbaues, wird vielleicht auch einmal einen wirksameren Weg zum sozialen Frieden weisen, als die kathedersozialistischen Gedanken ihn weisen konnten" (564). Es ist diese Bemerkung im Sinne der Enzyklika „Rerum novarum" Leos XIII. gemeint; daß nämlich möglichst vielen Arbeitern ein kleines Heim, Grund und Boden mit Wohnung, zu vollem Allein-Eigentum ermöglicht werden; wozu einerseits die weiten Strecken geeigneten Siedlungslandes und anderseits die neuzeitlichen Verkehrsmittel die Wege der Verwirklichungsmöglichkeit zeigen. Nicht in der Abschwächung des Eigentums, auch nicht des Grundeigentums (bloßes Erbbaurecht), sondern in seiner Verteidigung und Stärkung liegt, was den großen Massen und dem Gemeinwohl hilft. — Die dargelegte soziale Bedeutung der Gefahrübernahme durch den Eigentümer ist sicher ein guter Beweisgrund für die Notwendigkeit und Berechtigung des Allein-Eigentums. Daß in dieser Gefahr-Übernahme das konstituierende „Wesen" des Eigentumsrechts besteht, ist nach den ganzen Ausführungen des Verfassers wohl nur als eine weniger genaue Ausdrucksweise anzusehen. Hürth.

349. Marconcini, Federigo, L'economia del lavoro (Pubblicazioni della Università Cattolica del Sacro Cuore, Serie seconda: Scienze giuridiche, Vol. IX). 8° (674 S.) Milano, Vita e Pensiero. — Diese imposante Monographie über die Arbeit und ihre Ökonomie will alle Beziehungen der Arbeit in physiologischer, psychologischer, technischer, ethischer und sozialer Hinsicht zur Darstellung bringen. Sie verfolgt dabei das Ziel, die Grundlinien einer ethisch-personalistischen Lehre über die produktive Arbeit zu entwerfen. Die Nationalökonomie von H. Pesch, Bd IV und V scheint nicht berücksichtigt zu sein, obwohl sie doch über den Produktivitätsbegriff sowie über die Begründung des Arbeitslohns beachtenswerte neue Anregungen bringt. Schuster.

# Der Semipelagianismus im Schriftstellerkatalog des Gennadius von Marseille[1].

Von † Alfred Feder S. J.

Massilia an der Rhonemündung war infolge seiner natürlichen Lage, seines blühenden Handels, des Zuströmens von Fremden, namentlich aus den Kulturzentren der griechischen und römischen Welt, bereits in heidnischer Zeit ein Mittelpunkt gelehrter Bildung geworden. Es blieb dies auch späterhin, als die Stadt christlich geworden war. Auf der Höhe stand der Ruhm der christlichen Massilia, als auf der unweit der Stadt gelegenen Insel Lerinum (St. Honorat) eine Klosterniederlassung ihre Tore geöffnet hatte und sich bald zu einer Pflanzstätte christlicher Wissenschaft in Südgallien entwickelte. Mit dem Namen Lerin ist die Geschichte einer nicht geringen Zahl von hervorragenden Mönchen, Priestern, selbst Bischöfen des 4. und 5. Jahrhunderts für immer verknüpft. Auch aus der Reihe der massilianischen Priester selbst leuchten uns berühmte Namen entgegen, wie die eines Salvian, eines Gennadius, eines Kassian, des Gründers des Männerklosters von St. Viktor. Was Wunder, daß die Mönche und Priester von Massilia und dem benachbarten Lerin regen Anteil nahmen an den Kontroversen, welche die damalige theologische Welt bewegten. So verfolgten sie auch mit großem Interesse den Gnadenstreit, der in Nordafrika zwischen Augustinus und verschiedenen Mönchen der Kongregation zu Hadrumet, der Metropole der Provinz Byzacenä, entstanden war. Viele, besonders aus den Mönchskreisen Massilias, schlossen sich zu einer Opposition gegen Augustinus zusammen. Sie tadelten an dessen Gnadenlehre nicht nur seine schroffe Vorherbestimmungslehre, die übrigens von der Kirche nie als bindend anerkannt worden ist, sondern auch seine Lehre von der zuvorkommenden innern Gnade bei Beginn des Heilswerkes und

[1] Die Stellen des Schriftstellerkatalogs zitieren wir nach der Ausgabe von E. C. Richardson (1896).

von der besondern Gnade der Beharrung, die später von der Kirche für die allein richtige erklärt wurde.

Die Neuerer stellten ihrerseits die Sätze auf: der Mensch vermöge aus eigenen Kräften den Anfang des zum Heile notwendigen Glaubens in sich zu bewirken und er bedürfe keiner besonderen Gnade der Beharrung. Weil sie die menschliche Willensfreiheit vollkommener zu schützen vorgaben, weil sie sich ferner auf das Alter ihrer Lehre beriefen und in ihren Reihen manche durch Lauterkeit der Sitten, große Gelehrsamkeit und hohe Würden ausgezeichnete Männer aufwiesen, verbreitete sich die neue Lehre schnell bei den Gläubigen, so daß sie eine große Gefahr für die Reinheit des Glaubens in Südgallien bildete und die Hüter des ungetrübten Glaubens zu kräftiger Abwehr aufforderte. Da die Bewegung in Südgallien von Massilia ausgegangen war, nannte man die Anhänger der neuen Lehre „Massilianer“ [1] oder auch „Gallier“ [2], und da diese die Notwendigkeit der inneren Gnade beim Glauben im Heilsbeginn verneinten, ähnlich wie die Pelagianer die Notwendigkeit der inneren Gnade bei jedem Heilswerk überhaupt geleugnet hatten, wurde ihre Lehre auch mit dem Namen „Überreste der pelagianischen Häresie“ [3] gekennzeichnet. Erst seit dem Molinistenstreit, seit etwa 1600, ist ihnen die Bezeichnung „Semipelagianer“ [4] zuteil geworden.

Zu ihren Anhängern zählten die Semipelagianer Männer wie den Abt und bekannten aszetischen Schriftsteller Johannes Kassian, den Bischof Faustus von Reji (Riez), den berühmten Presbyter Vinzentius von Lerin, den Erzbischof Hilarius von Arles, den Apologeten Arnobius den Jüngern und manche

[1] ‚Multi ergo servorum Christi, qui in Massiliensi urbe consistunt, in sanctitatis tuae scriptis, quae adversus Pelagianos haereticos condidisti, contrarium putant patrum opinioni et ecclesiastico sensui, quidquid in eis de vocatione electorum secundum Dei propositum disputasti‘ etc. Prosper, Ep. ad August. 12 = ep. August. 225,7 (CSEL 57, 455).

[2] Vgl. z. B. die Schrift Prospers ‚Responsiones ad capitula obiectionum Gallorum calumniantium‘ (ML 51, 155—174).

[3] ‚Unde quia in istis Pelagianae pravitatis reliquiis non mediocris virulentiae fibra nutritur, si principium salutis male in homine collocatur‘ etc. Prosper, Ep. ad August. (a. a. O. 465).

[4] Siehe nähere Angaben bei M. Jacquin O. P., A quelle date apparaît le terme Semipélagien? (RevScPhTh 1 [1907] 506—508).

andere. Häufig ist gestritten worden, ob auch Gennadius, der Verfasser des für die altkirchliche Literatur so hochbedeutsamen Schriftstellerkatalogs (De viris illustribus) und des dogmatischen ‚Liber ecclesiasticorum dogmatum', ein Anhänger des Semipelagianismus gewesen ist. In diesen Werken findet sich zwar keine Stelle, die unmittelbar die Zugehörigkeit des Autors zur Partei der Semipelagianer ausspricht; gleichwohl wird eine genaue Untersuchung ergeben, daß diese Zugehörigkeit zum mindesten aus der ersten Schrift mit Sicherheit gefolgert werden kann[1]. Ehe wir in die Untersuchung eintreten, empfiehlt es sich dringend, die wenigen geschichtlichen Daten aus dem Leben des Gennadius, auf denen jene sich aufbauen muß, in kurzer Übersicht und Begründung vorauszuschicken.

* * *

Die allgemein verbreitete Ansicht, Gennadius habe zum Kreise der Priester von Massilia gehört, beruht in erster Linie auf der angeblichen Selbstbiographie, die sich in mehreren Handschriften und in der Mehrzahl der Ausgaben am Schlusse des Schriftstellerkatalogs findet. Jülicher schreibt selbst: „Der Presbyter Gennadius wird nur durch jenes Kapitel gewährleistet."[2] Wenn wir nun auch aus Gründen der Überlieferung jene angebliche Selbstbiographie nicht für echt halten können, so scheint uns doch die Angabe derselben, daß Gennadius Priester in Massilia war, durch die Einhelligkeit, mit der die Hss. des Katalogs, selbst die ältesten, dieselbe Nachricht bringen, gesichert zu sein. Schon der erste Vertreter der

[1] Bereits vor 30 Jahren hat Br. Czapla in seinem Werke „Gennadius als Literarhistoriker" (Münster 1898) in einem kürzeren Abschnitt „Die Persönlichkeit des Gennadius und seine dogmatische Stellung" (196—205) den semipelagianischen Standpunkt des Verfassers aus dem Schriftstellerkatalog zu erweisen gesucht. Da die Forschung inzwischen neue Fortschritte gemacht hat und mir im Anschluß an die Vorbereitung der Neuausgabe des Gennadiuskatalogs für das Wiener Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum ein reichliches handschriftliches Material zur Verfügung steht, so lohnt es sich, die Frage von neuem in ausführlicherer Darlegung zu untersuchen.

[2] In Pauly-Wissowa VII (1912) 1172.

Überlieferung[1], nämlich der Cod. Bambergensis B. IV. 21, der uns zu Beginn des 6. Jahrhunderts entgegentritt, also kaum ein Jahrzehnt nach dem Tode des Gennadius, enthält die Nachricht, was um so schwerer in die Wagschale fällt, weil die Bamberger Hs. das Gennadiuskapitel mit der angeblichen Selbstbiographie und somit auch deren Angabe über Heimat und Stand des Gennadius nicht kennt. Es lautet das Zeugnis in B: ‚abhinc gennadius presbyter massiliensis ecclesiae subrogavit'. Wie B, so legt auch die Mehrzahl der andern älteren Hss., soweit sie zum Gennadiuskatalog Einleitungsformeln bieten — es sind die Hss. RPWOLMHK — dem Verfasser des Katalogs den Titel ‚presbyter Massiliensis' bei, trotzdem auch sie das Schlußkapitel über Gennadius nicht aufweisen, also nicht durch die Angaben dieses Kapitels beeinflußt sind. So bringt R die Einleitungsformel: ‚incipit idem inlustrium virorum liber secundus a gennadi⟨o⟩ presbytero massiliense subiunctus feliciter.' Wm1 sendet dem Katalogtext folgende Aufschrift voraus: ‚⟨quae⟩ sequuntur, sancti gennadii presbyteri ecclesiae massiliae opera sunt, ut aiunt, qui eum viderunt.' Desgleichen führt O den Katalog mit den Worten ein: ‚quae secuntur gennadii presbiteri massiliensis opera sunt.' L überliefert den Katalog unter der Aufschrift: ‚hinc secuntur quos gennadius massiliensis presbyter subrogavit.' Ähnlich erwähnen den ‚presbyter massiliensis' in der Aufschrift noch die Hss. M, H und K: ‚abhinc gennadius presbiter massiliensis' MK; ‚incipit(eras.) in dei nomine katalogus virorum inlustrium a gennadio masiliensi

[1] Um Wiederholungen zu meiden, führen wir gleich hier das chronologisch geordnete Verzeichnis der Haupthandschriften an, deren wir uns bei der Textherstellung des Gennadiuskatalogs bedient haben: B = cod. Bambergensis B. IV. 21 saec. VI in.; V = cod. Veronensis XXII (20) saec. VI; R = cod. Vaticanus Reginensis 2077 saec. VI ex.; P = cod. Parisinus 12161 (Corbeiensis) saec. VII; C = cod. Londinensis Cottonianus Calig. A. XV saec. VIII; U = cod. Vercellensis 183 saec. VIII/IX; W = cod. Neapolitanus Bibl. Nation. IV. A. 8 (antea Vindobonensis 16, ol. Bobiensis) saec. VIII/IX; O = cod. Montepessulanus (École de Médicine) H. 406 (S. Eugendi) saec. VIII/IX; L = cod. Leidensis Vossianus 8° 69 saec. IX; M = cod. Monacensis 6333 (Frising. 133) saec. IX; G = cod. Guelferbytanus 4163 (Weißenburg 79) saec. IX/X; H = cod. Hereford bibl. Cathedr. O. 3. 2 saec. X; K = cod. Casinensis K 294 saec. X in.; Q = cod. Parisinus Nouv. acq. 1460 (Cluny) saec. X.

episcopo post hieronimi katalogum conscripsit incipit' H. Daß diejenigen Hss., welche das Gennadiuskapitel aufweisen, wie VUMm3, Gennadius denselben Titel (‚presbyter massiliensis' V, ‚presbyter' U) beilegen, kann an sich ja nicht weiter auffallen.

Weniger Gewicht legen wir auf die handschriftliche Überlieferung von andern als echt anerkannten Werken des Gennadius, die diesem vielfach ebenfalls die Bezeichnung eines ‚presbyter Massiliensis' beilegt. Da nämlich die Hss., die solche Bezeichnung enthalten, erst aus späterer Zeit stammen, so kann sich dieselbe an die allgemein verbreitete Tradition vom Priester Gennadius von Massilia einfach anlehnen. Wir denken vor allem an den ‚Liber ecclesiasticorum dogmatum' [1] und an die Überreste des ‚Catalogus haereticorum', nämlich an die vier Kapitel über die Irrlehren der Prädestinatianer, der Nestorianer, der Eutychianer und der Timotheaner, die sich in einigen Hss. unter der Aufschrift ‚haec vero quae sequuntur, a sancto Gennadio presbytero sunt posita' als Anhang zum ps.-hieronymianischen ‚Indiculus de haeresibus' [2] wie als Anhang zum Werke Augustins ‚De haeresibus' [3] erhalten haben.

Das Zeugnis der handschriftlichen Überlieferung der Werke des Gennadius wird uns, soweit der Ursprung des Gennadius aus Massilia in Betracht kommt, durch den ehrwürdigen Kassiodor bestätigt: Als er in der Einsamkeit seines Klosters von Vivarium um 544 das Werk ‚Institutiones divinarum et

---

[1] Während eine wohl bald nach dem Tode des Gennadius überarbeitete Fassung der Schrift 1614 zu Hamburg von G. Elmenhorst veröffentlicht wurde (= ML 58, 979—1054; der Text bei ML 42, 1211—1222 ist der von den Maurinern hergestellten Ausgabe der Werke Augustins entnommen), ist die ursprüngliche Fassung des auf Gennadius selbst zurückgehenden Textes zum ersten Mal von A. Souter in dessen Artikel ‚The Liber ecclesiasticorum dogmatum attributed to Gennadius' (Journal of theological studies 7 [1906] 78 ff.) der Öffentlichkeit zugänglich gemacht worden. Die ihm bekannten Hss. zählt Souter S. 81 ff. auf; vgl. einige Ergänzungen im Journal of theological studies 8 (1907) 103—114; siehe auch G. Morin, ‚Le Liber dogmatum de Gennade de Marseille et problèmes qui s'y rattachent' in der Revue Bénédictine 24 (1907) 445 ss.

[2] ML 81, 644. Siehe Näheres bei Morin a. a. O. 451 ff.

[3] ML 53, 680. Siehe Näheres bei Morin a. a. O. 450 f. Den gennadianischen Ursprung der vier Kapitel bezweifelt, freilich ohne hinreichenden Grund, H. v. Schubert, Der sog. Praedestinatus (TU, N. F. 9, 4, S. 131).

saecularium litterarum' abfaßte und hier die beiden Schriftstellerkataloge des Hieronymus und Gennadius erwähnte, tat er dies mit den Worten: ‚Lege Librum de viris inlustribus S. Hieronymi . . . deinde alterum Gennadii Massiliensis, qui de scriptoribus legis divinae, quos studio perquisiverat, certissimus indicavit.' [1]

Die Annahme, daß Gennadius Priester war, wird uns schließlich auch durch mehrere Angaben und Andeutungen des Schriftstellerkatalogs und durch die Existenz des Werkes von den kirchlichen Dogmen recht nahe gelegt. Wir lernen einen gelehrten, besonders in theologischem Wissen erfahrenen Mann kennen, wie sich ein solcher zu jener Zeit nur sehr selten unter den Laien vorfand. Er war Verfasser eines rein dogmatischen Traktats; er schrieb einen Ketzerkatalog (Catalogus haereticorum) [2]; er übersetzte eine Schrift des alexandrinischen monophysitischen Bischofs Timotheus Älurus ins Lateinische, nicht zum Zweck weiterer Verbreitung, sondern zum Zweck der Warnung vor den Irrtümern derselben [3]. Sein besonderer Kampf galt den Eutychianern, Nestorianern, Timotheanern, die ihm als die ‚triformis bestia' erschienen [4]. Auf aszetischem Gebiete war Gennadius insofern unmittelbar tätig, als er drei Hauptschriften des Evagrius Ponticus teils erstmals ins Lateinische übertrug, teils nach einer älteren Übertragung neu überarbeitet und veröffentlicht hat [5]. Auf liturgischem Gebiete

---

[1] c. 17 (ML 70, 1134).

[2] ‚et alia locutus est frivola (sc. Vigilantius), quae in catalogo haereticorum necessario exponentur' (De viris illustr. c. 36); ‚in quo quid adseveraverit (sc. Nestor), in catalogo haereticorum monstrabitur' (ebd. c. 54).

[3] ‚hunc ipsum libellum noscendi gratia ego, rogatus a fratribus, in Latinum transtuli et cavendum praetitulavi' (ebd. c. 73).

[4] Die besondere Gegnerschaft gegen die drei Irrlehren verrät Gennadius in seinen oben S. 485 zitierten, gegen sie gerichteten Kapiteln des Ketzerkataloges; vgl. ferner die häufige Erwähnung der Irrlehrer im Schriftstellerkatalog: Nestor(-ius) p. 80, 2 15 18 20 24; 81, 10 11; 82, 30; 89, 16; 94, 22; Nestoriani(-us) p. 79, 28; 84, 16; 86, 17 23; 89, 25 28; 91, 18; Eutyches p. 85, 26; 86, 10; 90, 26; 93, 5; Eutychianus p. 62, 13; 84, 17; 89, 25; 90, 1. — Vgl. c. 83: ‚Samuel . . . multa . . . construere dicitur, praecipua tamen intentione contra Nestorianos et Eutychianos et Timotheanos novellos, sed sibi diversos haereticos, unde et frequenter triformem bestiam . . . ferit.'

[5] De viris illustr. c. 11.

kannte Gennadius sich ebenfalls aus: So ist er unterrichtet über die vom Priester Musäus zusammengestellten Festtagslektionen und Stundengebete[1].

Daß der engere Wirkungskreis des Gennadius Massilia war, schließen wir ebenfalls aus verschiedenen Äußerungen des Katalogs. Den Schriftstellern von Massilia hat er eine ganz besondere Aufmerksamkeit zugewandt. Keinen der bedeutenderen Autoren, die in dieser Stadt lebten, hat er übergangen. Er kennt genau ihre Blütezeit und zeigt sich über ihre Lebensverhältnisse trefflich unterrichtet. Salvian beispielsweise erfreut sich trotz seines Greisenalters noch einer guten Gesundheit[2]. Die aus der Heiligen Schrift ausgezogenen Festtagslektionen des Musäus sind in der Kirche von Massilia immer noch in Gebrauch[3]. Die beiden Marseiller Bischöfe Eucherius und Eustachius[4] erhalten den Titel ‚sanctus', den Gennadius sonst nur selten anwendet. Ihm sind ferner die von Kassian in Massilia gegründeten zwei Klöster, die noch zu seinen Lebzeiten existierten, wohl bekannt[5].

Ist nach dem Vorstehenden kein Grund für einen Zweifel an der Richtigkeit der Angaben, welche die angebliche Selbstbiographie des Gennadius hinsichtlich seines Standes und seiner Heimat bietet, vorhanden, so dürfen auch die Titel, welche die in diesem Zusatzkapitel erwähnten Werke näher charakterisieren, als zuverlässig hingenommen werden. Genannt werden im besondern: ‚Adversum omnes haereses libri VIII', ‚Adversum Nestorium libri V', ‚Adversus Eutychen libri X', ‚Adversus Pelagium libri III', ‚hoc opus', d. h. der Schriftstellerkatalog, ein Traktat ‚De mille annis et de apocalypsi beati Ioannis', eine ‚Epistula de fide mea missa ad beatum Gelasium episcopum urbis Romae'. Das Werk über die Häresien dürfte mit dem ‚Catalogus haereticorum' zusammenfallen, den er in seiner literarischen Schrift in Aussicht stellte[6]. Seine scharfe Gegnerschaft gegen Nestorius, Eutyches und Pelagius bekundete Gennadius bereits im Schriftstellerkatalog dadurch, daß er die Person und die Irrlehre jener Häretiker brandmarkte[7]. Der

[1] De viris illustr. c. 80. [2] Ebd. c. 79. [3] Ebd. c. 80.
[4] Ebd. [5] Ebd. c. 62. [6] Siehe oben S. 486 Anm. 2.
[7] Siehe ebd.; für Pelagius siehe noch De viris illustr. p. 77, 17 28; 78, 7 8.

apokalyptische Traktat fällt uns bei den mystischen Tendenzen südgallischer Mönchskreise nicht weiter auf. Seine Vertrautheit mit den Ansichten über das tausendjährige Reich offenbart Gennadius auch im ‚Liber dogmatum', wo er die Irrtümer einiger Sekten sowie einiger kirchlichen Schriftsteller, wie des Papias, des Irenäus, des Tertullian und des Laktantius, und vor allem eines gewissen Nepos auseinandersetzt[1], und im Katalog, wo er im Kapitel über Tychonius (c. 18) mit diesem jedes körperlich aufgefaßte Millennium verwirft. Der Ausdruck ‚hoc opus' hat eine Parallele an dem ‚hunc librum dedicatum' des erweiterten Exemplars des Hieronymuskatalogs[2]. Der an Papst Gelasius gerichtete Brief dürfte seine Erklärung in der Annahme finden, daß der Papst Gennadius aufgefordert hat, sich über seinen bei ihm verdächtigten Glauben vor ihm zu rechtfertigen. Mußte doch auch der damalige Bischof von Massilia, Honoratus, in einem besondern Schreiben an den Papst seine Rechtgläubigkeit bekräftigen[3]. Die ‚Epistula de fide mea' wollen einige noch erblicken im Glaubensbekenntnis, das C. P. Caspari[4] und E. Jungmann[5] veröffentlicht haben[6].

Wenn wir also, wie oben S. 483 gesagt wurde, auch die Echtheit der Gennadius-Selbstbiographie wegen der überaus mangelhaften Überlieferung verwerfen, so lassen wir doch die Glaubwürdigkeit der darin enthaltenen Angaben unangetastet. Das Kapitel mag nicht lange nach dem Tode des Gennadius von einem seiner Anhänger, der seine Verhältnisse genau kannte, abgefaßt und dem Schriftstellerkatalog angehängt worden sein. Da es in der Überlieferung eng mit dem Abschnitt über Papst Gelasius verbunden ist — beide werden von V (saec. VI), UH überliefert —, so sind die zwei Viten wohl auf denselben Ur-

[1] Liber ecclesiast. dogmatum c. 24; vgl. ebd. c. 6.

[2] Siehe A. Feder, Studien zum Schriftstellerkatalog des hl. Hieronymus (1927) 119 ff.

[3] ‚Sanctus quoque papa Gelasius, Romanae urbis pontifex, per scripturam agnoscens eius fidei integritatem rescripto suo probatam indicavit.' Gennadius, De viris illustr. c. 100.

[4] Kirchenhistorische Anecdota (1883) 301—304.

[5] Quaestiones Gennadianae, Progr. Leipzig (1881) 23—25.

[6] So H. Brewer, Kommodian von Gaza (1906) 217—226.

heber und auf dieselbe Zeit zurückzuführen. Weil nun Gelasius 496 aus dem Leben schied, so ist die Abfassungszeit beider Kapitel auf keinen Fall vor 496 anzusetzen. Ob Gennadius selbst noch vor dem Papste gestorben ist, bleibt ungewiß[1].

* * *

Wie schon eingangs unseres Artikels bemerkt wurde, haben nicht wenige Gelehrte, auch in der neueren Zeit[2], den Schriften des Gennadius jedweden semipelagianischen Charakter abgesprochen. Die Gründe liegen teils darin, daß sie auf die im Literaturkatalog enthaltenen Stellen, die die semipelagianische Tendenz des Gennadius voraussetzen, nicht aufmerksam wurden, teils darin, daß sie den ursprünglichen, zuerst von Souter veröffentlichten Text bei Prüfung des ‚Liber ecclesiasticorum dogmatum' nicht in Händen hatten, sondern nur den später von einem Gegner der Semipelagianer bearbeiteten Text, der ja auch als Druck in der Neuzeit bis auf Souter in allgemeinem Gebrauch war.

Was nun den Schriftstellerkatalog betrifft, so offenbart Gennadius seine semipelagianische Gesinnung in demselben in klar erkennbarer Weise vor allem dadurch, daß er bei den Lebensbeschreibungen der Führer und Anhänger der Massilianer die Partei dieser ergreift, in einseitiger, manchmal irreführender Darstellung ihre Verdienste hervorhebt und die Bedeutung

---

[1] Da in einem von fremder Hand dem Katalog zugefügten, in den codd. PUWm2OGHQ überlieferten Abschnitt über Bischof Eugenius von Karthago (c. 98), der das bischöfliche Amt von 480 bis 505 bekleidete, sich die Notiz findet: ‚vivere adhuc ad confirmationem ecclesiae dicitur', und dieses Kapitel unmöglich zu Lebzeiten des Gennadius dem Katalog zugefügt wurde, so folgt, daß Gennadius noch vor 505 das Zeitliche segnete, aber doch nach dem Jahre 492, da er ja Papst Gelasius (492—496) sein Glaubensbekenntnis eingereicht hat.

[2] So M. Jos. Scheeben, Dogmatik 3 (1882) 772, n. 229; J. Nirschl, Lehrbuch der Patrologie und Patristik 3 (1885) 294; C. Fr. Arnold, Cäsarius von Arelate (1894) 535 f.; Ant. Koch, Der hl. Faustus, Bischof von Riez (1895) 98: „Gennadius selbst lehrt in seiner späteren (katholischen) Periode korrekt"; Al. Hoch, Lehre des Johannes Cassianus von Natur und Gnade (1895) 115: „Gennadius spricht offen und klar im c. 21 seiner Abhandlung ‚De ecclesiasticis dogmatibus' die Lehre . . . von der Notwendigkeit der Gnade zum Beginn, Fortgang und zur Vollendung des Heiles aus."

ihrer Person und Schriften mit höchsten Lobsprüchen feiert, während er in den Viten der orthodoxen Führer häufiger ein entgegengesetztes Verfahren einschlägt.

Faustus (c. 86), erst Mönch, dann Abt im Kloster Lerin, später, seit 452, Bischof von Reji (Riez), war ein Mann von weitestgehendem Ansehen und Einfluß unter seinen Zeitgenossen. Ausgezeichnet durch Gelehrsamkeit, Tugend und einen milden, liebenswürdigen Charakter war er der Mittelpunkt einer Reihe hervorragender Theologen des damaligen Südgalliens. In den Kontroversen über die Gnadenlehre hatte er sich der massilianischen Richtung angeschlossen. Auf den gallischen Provinzialsynoden von Arles und Lyon (zwischen 475 und 480) ist es wohl seinem gewandten Eintreten für seine Partei gelungen, daß die semipelagianische Richtung den Sieg davontrug. Der Erzbischof von Arles, der beim ersten Konzil den Vorsitz führte, erteilte ihm in Übereinstimmung mit der Mehrheit der Synodalen den Auftrag, die Verhandlungen, die auf dem Konzil über die Gnadenlehre und über den Prädestinatianismus des südgallischen Priesters Lucidus geführt worden waren, in einem Werke zusammenzustellen[1]. Dieser Auftrag war der erste Anlaß für die Entstehung des völlig in semipelagianischem Sinne geschriebenen Werkes ‚De gratia'[2], das Gennadius betitelte: ‚De gratia et humanae mentis libero arbitrio'. Wie der Prolog dieser Schrift ferner mitteilt, beauftragte später die Lyoner Synode Faustus, seinem Werke noch einige weitere Ausführungen hinzuzufügen, weil nach der Synode von Arles neue Irrtümer aufgetaucht seien[3]. So entstand also des Faustus Werk ‚De gratia', das fortan eine starke Stütze für den Semipelagianismus bildete. Da Faustus somit als einer der Hauptvertreter und Vorkämpfer der semipelagianischen Lehre galt, war es natürlich, daß er die Sympathie seiner Parteigenossen in hohem Maße besaß. Solche brachte ihm auch Gennadius in seinem Kataloge entgegen. Diese Sympathie wurde noch dadurch gesteigert, daß Gen-

[1] Prolog von Faustus, De gratia (CSEL 21, 3 sq.).

[2] So lautet der Titel im einzigen, uns noch erhaltenen Kodex, nämlich im Paris. lat. 2166 saec. IX.

[3] Faustus, De gratia, Prologus (CSEL 21, 4).

nadius mit Faustus die Ansicht teilte, der Begriff der Kreatürlichkeit schließe den der Körperlichkeit ein[1].

Seiner parteiischen Gesinnung zu Gunsten des Faustus verleiht Gennadius nun auf verschiedene Weise sichtbaren Ausdruck. Er legt ihm nicht nur den Ehrentitel ‚egregius doctor' bei, der keinem der übrigen im Katalog behandelten Schriftsteller zuteil wird, sondern er zählt auch alle seine größeren Werke in ausführlicher Weise auf und erweckt mit der Formel ‚sunt eius et alia scripta, quae, quia necdum legi, nominare nolui', den Anschein, als ob Faustus noch andere größere Werke verfaßt habe, wiewohl Gennadius tatsächlich nur einige Briefe und die Homilien entgangen sind. Das Hauptwerk des Faustus ‚De gratia', das nach der Vorrede des Verfassers in erster Linie eine Widerlegung des Prädestinatianismus des Presbyters Lucidus bilden sollte[2], in Wirklichkeit aber eine Art offizieller Verteidigung der massilianischen Lehre ist, führt Gennadius, um seine Bedeutung besonders hervorzukehren, unter einem volleren Titel an. Er kennzeichnet die Schrift unter absichtlicher Umgehung des eigentlichen Inhaltes durch einen harmlosen Satz über das Verhältnis von Gnade und freiem Willen, der offenbar den Zweck verfolgt, die Leser über den semipelagianischen Charakter des Werkes hinwegzutäuschen und ihnen das Buch als ein durchaus korrektes erscheinen zu lassen: ‚edidit quoque opus egregium De gratia Dei, qua salvamur, et libero humanae mentis arbitrio, in quo salvamur. In quo opere docet gratiam Dei semper et invitare et praecedere et iuvare voluntatem nostram et quicquid ipsa libertas arbitrii pro labore pio mercedis acquisierit, non esse proprium meritum, sed gratiae donum.' Dieser Satz, wie er für sich allein dasteht, klingt allerdings harmlos und kann in richtigem Sinne gedeutet werden. Wenn wir aber nach den Quellen forschen, aus denen Gennadius seine Angaben

[1] ‚Legi . . . et alium Fausti (sc. libellum) Adversum eos, qui dicunt esse in creaturis aliquid incorporeum, in quo et divinis testimoniis et patrum confirmat sententiis nihil credendum incorporeum praeter Deum.' Genn., De viris illustr. c. 86; ‚nil incorporeum . . . natura credendum nisi solum Deum.' Genn., Liber eccles. dogmatum c. 11 (ed. Turner p. 91).

[2] Faustus, De gratia, Prologus und Ep. 1 ad Lucidum (CSEL 21, 3 und 161 sqq.).

über Titel und Inhalt des Buches geschöpft hat, und dann finden, daß ihnen gewisse Stellen des Werkes von Faustus zu Grunde liegen, so erscheint uns die Irreführung des Lesers durch Gennadius noch verurteilenswerter, weil er sich des semipelagianischen Charakters der Ausführungen des Faustus[1] wohl bewußt war.

Es beruht zunächst der doppelgliederige Titel[2], den Gennadius statt des wirklichen Titels ‚De gratia' braucht, auf den Einleitungsworten, mit denen Faustus das erste Buch des Werkes anhebt: ‚De gratia Dei et tenuitate liberi arbitrii inluminante sancto spiritu . . . tractaturi'[3]. Die Inhaltsangabe des Werkes hat Gennadius aber offenbar dem Briefe entnommen, den Faustus an den Presbyter Lucidus schrieb, als er von der Synode von Arles den Auftrag zur Widerlegung der von diesem verbreiteten Vorherbestimmungslehre erhalten hatte. Die bezüglichen Stellen des Briefes lauten: ‚Nos ergo per medium Christo duce gradientes post gratiam, sine qua nihil sumus, laborem officiosae servitutis adserimus. sed omnimodo adrogantiam et praesumptionem laboris excludimus, ut totis viribus desudantes, ne gratia in nobis evacuetur, quid-

[1] Über den semipelagianischen Charakter der Ausführungen des Faustus siehe Fr. Wörter, Zur Dogmengeschichte des Semipelagianismus (1899) 51 ff. und A. Koch, Der hl. Faustus, Bischof von Riez. Eine dogmengeschichtliche Monographie (1895) 74 ff. 97 ff.

[2] Wenn in einigen, zumeist alten Hss., wie in VRPH, vom angeblichen Titel die Worte ‚et libero humanae mentis arbitrio, in quo salvamur' fehlen — in dem mit V eng verwandten cod. U fehlen nur die letzten Worte ‚in quo salvamur' —, so konnte diese Auslassung leicht darauf beruhen, daß der Schreiber der leitenden Hs. den Fehler durch eine Abirrung des Auges beging, indem die Gleichheit des Schlußwortes in den beiden Gliedern des Titelsatzes (‚salvamur' . . . ‚salvamur'), also ein Homoioteleuton, den Ausfall jener Worte verursacht hat. Wenn der Ausfall aber beabsichtigt war, so ist zu bedenken, daß die genannte Hs. auch an andern Stellen Sonderlesarten aufweist, die als willkürliche Änderungen zu verwerfen sind; vgl. Feder, Studien zum Schriftstellerkatalog des hl. Hieronymus (1927) 23. — Wenn ferner die zweitälteste Hs. V mit ihrem Trabanten U für die zweite Stelle folgende Textform bringt: ‚in quo opere docet gratiam Dei semper et invitare et adiuvare infirmitatem nostram et quicquid ipsa libertas arbitrii adquisierit pro labore pio mercedis, non esse proprium meritum, sed gratiae donum', so liegt auch hier wohl eine mehrfach willkürlich geänderte Form der ursprünglichen Stelle vor, da ja VU ziemlich reich an Sonderlesarten sind.

[3] De gratia, Prologus (CSEL 21, 3).

quid de manu Domini susceperimus, donum pronuntiemus esse, non praemium, scientes laboris ipsius fructum officii rem esse, non meriti, cum evangelista dicentes: servi inutiles sumus, quod debuimus facere, fecimus (Luc. 17, 10)... ceterum, qui hanc veritatis mensuram gratia praecedente et conatu adsurgente non sequitur, dignus erit qui a sacris liminibus arceatur.' [1]

Auch dem andern ältern Hauptvorkämpfer des Semipelagianismus, nämlich Kassian († 435; c. 61) wendet Gennadius eine besonders wohlwollende Teilnahme zu, und dies nicht nur in dem ihm eigens gewidmeten Kapitel. Er gedenkt seiner mit hohem Lob auch an andern Stellen des Katalogs. Im Abschnitt über Leporius (c. 59) nennt er ihn einen ‚Gallicanus doctor'. Die dortige Bemerkung nämlich ‚sed a Gallicanis doctoribus et in Africa per Augustinum a Deo [2] emendatus (sc. Leporius)' geht auf Kassians eigene Worte: ‚Leporius ... a nobis admonitus, a Deo emendatus ... in Africa errorem suum confessus est'[3] zurück, und dieser Umstand legt die Annahme nahe, daß unter den ‚Gallicani doctores' zunächst oder gar ausschließlich Kassian selbst zu verstehen ist. Im Kapitel über Eucherius von Lyon (c. 64) legt Gennadius seinem Parteigenossen Kassian das ehrende Attribut ‚sanctus' bei, dessen er sich im Katalog sonst nur sehr selten bedient. Im Abschnitt über Prosper (c. 85) wird auch des literarischen Kampfes gedacht, den Prosper in Sachen der Gnadenlehre gegen Kassian geführt hat. In der Beurteilung dieses Streites zwischen zwei so bedeutenden Schriftstellern Südgalliens ergreift Gennadius offen die Partei des Semipelagianers Kassian und nimmt Stellung gegen den Anwalt der augustinischen Gnadenlehre. Dabei kehrt er aber den Tatbestand in doppelter Weise in das Gegenteil um. Er schreibt nämlich an der besagten Stelle: ‚legi et librum adversus opuscula — suppresso nomine — Cassiani, quae ecclesia Dei salutaria probat, ille infamat nociva. re enim vera Cassiani et Prosperi de gratia Dei et libero arbitrio sententiae in aliquibus sibi inveniuntur contrariae.' Das

[1] CSEL 21, 163.
[2] Manche Herausgeber, auch Richardson, schreiben ‚adeo'.
[3] Contra Nestorium 1, 4 (CSEL 17, 141).

Werk Prospers, auf das Gennadius hinweist, ist die Schrift ‚De gratia Dei et libero arbitrio contra Collatorem', das nach des Verfassers eigenen Worten eine Widerlegung von Irrtümern darstellt, die er in einem Buche mit dem Titel ‚De protectione Dei' vorgefunden habe. In diesem Buche werde ein Disput geschildert, den ein gewisser Priester und ein gewisser Abt über die Gnade Gottes und den freien Willen geführt hätten mit dem Ergebnis, daß jener Priester, nämlich der Autor des Buches, die Ansichten des Abtes als die seinen anerkannt habe[1]. Mit dieser Charakterisierung bezeichnet Prosper in einer dem damaligen Leser nicht mißzuverstehenden Weise denjenigen Teil des Hauptwerkes Kassians, der den Inhalt der dreizehnten seiner ‚Conlationes'[2] ausmacht, und den auch Gennadius unter dem Titel ‚De protectione Dei' kennt. Sie enthält die dreizehnte Unterredung, die Kassian und sein Freund, der Abt Germanus, angeblich in der ägyptischen Wüste mit dem Abt Chäremon geführt und in der der Semipelagianismus eine klassische Formulierung erhalten hat. Angesichts dieses Tatbestandes muß die von Gennadius vorgebrachte Ausdrucksweise ‚librum adversus opuscula ... Cassiani', als ob Prospers Schrift sich gegen die Werke Kassians überhaupt richte, als direkt falsch bezeichnet werden. Ferner ist die Bemerkung, daß die Kirche die betreffende Schrift Kassians als orthodox anerkenne und daß Prosper im Gegensatz zur Kirche dieselbe als häretisch ansehe, unrichtig und irreführend. Aus der ganzen Darstellung Prospers erhellt, daß es sich bei seinem Vorstoß gegen Kassian nur um dessen semipelagianische Ansichten handelt. Diese sind von der Kirche aber zu keiner Zeit als orthodox anerkannt worden.

Wenn das Lob, das Gennadius Kassian in dem diesem selbst gewidmeten Kapitel spendet, als gemäßigt und gerecht bezeichnet werden muß, so tritt seine Parteilichkeit doch wieder in der auffallenden Art zu Tage, in der er die Schriften des

---

[1] ‚in libro' ... vir quidam sacerdotalis, qui disputandi usu inter eos, quibuscum degit, excellit, abbatem quendam introducit de gratia Dei et libero arbitrio disserentem, cuius se per omnia probasse ac suscepisse ostendit sententiam.' Prosper, Contra Collatorem c. 2 (ML 51, 218).

[2] CSEL 13, 361 sqq.

Abtes anführt. Es kann kaum ein Zweifel darüber herrschen, daß Gennadius durch persönliche Einsichtnahme in die ‚Institutiones' über Natur und Anlage derselben gut unterrichtet war und wohl wußte, daß dieselben ein einheitliches Werk bildeten. Gleichwohl weckt die weitschweifige Charakterisierung der Teile des Werkes den Anschein, als beschreibe er dieselben als selbständige Schriften, und als ob die Zahl der Werke seines Parteigenossen größer sei, als gemeiniglich angenommen wird: ‚scripsit: ... res omnium monachorum professioni necessarias, id est: De habitu et de canonico orationum atque psalmorum modo qui in monasteriis Aegypti die noctuque tenetur, libros tres, Institutionum librum unum, De origine et qualitate ac remediis octo principalium vitiorum libros octo, singulos scilicet de singulis vitiis libros expediens[1]. Es könnte jemand Gennadius damit entschuldigen, daß auch Kassian selbst seinem Werke eine Zweiteilung aufprägt, indem er zu Beginn des fünften Buches den ersten vier Büchern über die ‚Instituta coenobiorum' einen zweiten Teil über eine den griechischen Mönchen entlehnte und damals viel beachtete Theorie, nämlich die Achtlastertheorie, gegenüberstellte[2]. Anderseits mußte Gennadius aus der Lektüre der ‚Institutiones' ersehen, daß Kassian selbst die einzelnen Teile derselben zu einem einheitlichen Werke zusammengefaßt hatte und daß er dasselbe auch als Ganzes betrachtet wissen wollte. Schrieb er doch gegen Anfang des fünften Buches die Worte: ‚quintus nobis liber iste procuditur, nam post quatuor libellos, qui super institutos monasteriorum digesti sunt, nunc arripere conluctationem adversus octo principalia vitia ... disponimus.'[3] Wenn Gennadius also dem vierten Buch allein den Titel ‚Institutiones' beilegt und die andern Teile des Werkes davon absondert, so wird der Beweggrund dafür einerseits im Verlangen gelegen haben, die Verdienste Kassians in möglichst breiter Darstellung hervorzuheben, anderseits darin, daß er den eigentlichen Titel des großen Werkes nicht preisgeben wollte. Dasselbe Streben nach Verherrlichung seines Partei-

[1] Gennadius c. 62. [2] Ebd. c. 11.
[3] Institutiones 5, 1 (CSEL 17, 81).

gängers bekundet sich in der auffallend eingehenden Analyse des andern Hauptwerkes Kassians, nämlich der ‚Conlationes'. Es werden von Gennadius sämtliche 24 Conlationes mit vollständiger Titelangabe — abgesehen von einigen unbedeutenden Abweichungen — im einzelnen aufgezählt, so daß der Kassianabschnitt einer der umfangreichsten des ganzen Schriftstellerkatalogs geworden ist.

Außer Faustus und Kassian hat Gennadius noch einigen andern Anhängern des Semipelagianismus eine besondere Anerkennung gezollt. Vinzentius, Mönch und Priester zu Lerin, galt seinen Zeitgenossen als ein Mann reichen Wissens und großer Tugend. Bald nach seinem Tode ward er als Heiliger verehrt, und auch das römische Martyrologium bewahrt seinen Namen unter dem 24. Mai[1]. Die bedeutendste seiner Schriften, das ‚Commonitorium' (Merkbuch), das er unter dem Pseudonym ‚Peregrinus' veröffentlichte (c. 64), ist in der Folgezeit eines der am meisten gelesenen Werke der lateinischen Väterzeit geworden. In streng logischem Aufbau und in lichter, klarer Darstellung handelt es vom katholischen Traditionsprinzip, den Kriterien der wahren Überlieferung. Die Grundzüge werden an zahlreichen Beispielen der kirchlichen Vergangenheit erklärt, durch viele Zitate aus Schrift und Tradition gestützt, die Einwürfe aber durch Beweisgründe aus Vernunft und Überlieferung widerlegt. Gleichwohl hat Vinzentius die von ihm aufgestellten Prinzipien selbst nicht richtig angewandt, indem er in demselben Werk die von Augustinus und autoritativer kirchlicher Seite verteidigte Gnadenlehre, namentlich die Lehre von der Beharrung, bekämpfte. Schon früher hatte er seine semipelagianische Auffassung dadurch bekundet, daß er gegen Augustinus seine ‚Obiectiones Vincentianae' veröffentlicht hatte, die seinerseits Prosper von Aquitanien in seinen ‚Responsiones ad capitula obiectionum

[1] Die Tatsache, daß Vinzentius und der gleich zu behandelnde Abt Hilarius, der spätere Bischof von Arles, trotz ihres Semipelagianismus Aufnahme in das Martyrologium Romanum gefunden haben, erklärt in treffender Weise Benedikt XIV. in seinen ‚Litterae apostolicae de nova martyrologii Romani editione' (im Vorwort der neuen Ausgabe) und in seinem Werk ‚De servorum Dei beatificatione et Beatorum canonizatione' l. 2, c. 29 (Tom. II, Prati 1839, p. 280 sqq.).

Vincentianarum' widerlegte[1]. Angesichts der semipelagianischen Richtung des Vinzentius kann es uns nicht wundernehmen, wenn Gennadius dem Parteigenossen Worte der höchsten Anerkennung spendet, wie wir solche in den Lebensbeschreibungen anderer verdienter Schriftsteller nur selten hören. Der Autor ist in der Heiligen Schrift bewandert und in der Kenntnis der christlichen Glaubenslehre ausgezeichnet. Sein Werk (Commonitorium) weist nicht nur einen gefälligen und klaren Stil auf, sondern auch eine große Kraft der Überzeugung; es ist eine ‚validissima disputatio'.

Prosper von Aquitanien stellt in seinem Brief an Augustin den Bischof Hilarius von Arles, den früheren Abt von Lerin, als Anhänger der semipelagianischen Partei hin: ‚unum eorum praecipuae auctoritatis et spiritualium studiorum virum, sanctum Hilarium Arelatensem episcopum, sciat beatitudo tua, admirabilem sectatoremque in aliis omnibus tuae esse doctrinae.'[2] Daß auch Gennadius den Bischof von Arles als Parteigänger der Massilianer betrachtet, können wir aus den Lobsprüchen schließen, mit denen er ihn derart überhäuft, daß selbst die schriftstellerische Tätigkeit des Gefeierten zurücktreten muß und mit den kurzen Worten abgetan wird: ‚ingenio vero inmortali aliqua et parva edidit, quae eruditae animae et fidelis linguae indicio sunt, in quibus praecipuo et ad multorum utilitatem necessario opere Vitam sancti Honorati, decessoris sui composuit' (c. 70). Vielleicht ist es allein der Parteistellung des Gennadius zuzuschreiben, daß er den für Hilarius wenig ehrenvollen und schließlich auch ungünstig verlaufenen Kampf, den dieser als Vikar des Apostolischen Stuhles zu Arles mit Papst Leo I. führte, gänzlich verschweigt.

Einzig aus Gennadius sind wir über den massiliensischen Presbyter Musäus (c. 80) unterrichtet, den Verfasser mehrerer liturgischer Werke, die zu seiner Zeit in die Kirche von Mar-

[1] ML 45, 1843 sqq. Die semipelagianische Gesinnung des Vinzentius von Lerin wird trefflich dargelegt von C. J. Hefele in seinem Artikel ‚Vincentius Lirinensis und sein Commonitorium' in der ThQschr 36 (1854) 83 ff. (abgedruckt auch in dessen Beiträgen zur Kirchengeschichte, Archäologie und Liturgik I [1864] 145 ff.).

[2] Prosper, Ep. ad August. 9 = Ep. August. 225, 9 (CSEL 57, 467).

seille Eingang gefunden hatten. Die große Anerkennung, die Gennadius seinem Landsmann zollt, mag in dem Verdienst, das die Abfassung jener liturgischen Werke in sich barg, begründet sein. Es läßt sich aber der Verdacht nicht abweisen, daß das hohe Lob einem Anhänger der semipelagianischen Partei, deren Mittelpunkt ja eben Marseille war, galt.

Mit Sicherheit ist anzunehmen, daß es Gennadius mit der Bekämpfung der Häresien, auch der pelagianischen, ernst war. Gleichwohl fällt in mehreren Biographien, und besonders solchen, die Pelagianer behandeln, nicht wenig auf, daß Gennadius sich über einige Schriften dieser Autoren mit großer Anerkennung äußert und sie selbst zum Lesen empfiehlt, wiewohl ein solches Verfahren sehr wahrscheinlich über die Grenzen objektiver Berichterstattung hinausging und eher als der unbewußte Ausfluß seiner einseitigen Parteistellung gedeutet werden muß. So empfiehlt er die jetzt verlorene Schrift des Pelagius über die Dreifaltigkeit, über deren Charakter wir freilich nicht unterrichtet sind, sowie seine vom irrigen Geiste bereits durchtränkten ‚Eclogae', d. h. seinen ‚Liber testimoniorum' als notwendige Bildungsmittel (studiosis necessaria, c. 43). Die uns ebenfalls unbekannten Briefe des Cälestius an seine Verwandten nennt er zweckdienlich für jede Gott suchende Seele (omni Deum desideranti necessarias morales, c. 45). Die Lehre des pelagianischen Britenbischofs Fastidius (De vita christiana) stellt er hin als ‚sana et Deo digna doctrina' (c. 57).

Bekundet Gennadius so seinen Parteigängern gegenüber eine Gesinnung, die von Wohlwollen und persönlicher Gunst getragen ist, die überreichlich Lob und Anerkennung austeilt, ja nicht frei ist vom Streben, den Parteigenossen auf Kosten des Gegners zu verteidigen, so zeigt er gegenüber den Anhängern der augustinisch-kirchlichen Partei, vor allem ihren Führern, eine fühlbare Zurückhaltung, eine gewisse Herbheit, ja Ungerechtigkeit des Urteils, die gegen das eben geschilderte Verfahren scharf absticht und den Eindruck eines persönlich gereizten Kritikers hinterläßt.

Der Hauptgegner des Semipelagianismus war Augustinus. Hatte dieser auch vor seiner Erhebung zur Bischofswürde in einigen Werken über den Anfang des Glaubens und die erste

Betätigung des Heilswillens Sätze ausgesprochen, die denen des Semipelagianismus ähnlich waren, so schuf er doch später in klarer und bestimmter Fassung jene Gnadenlehre, die in Bezug auf die Notwendigkeit der Gnade auch beim ersten Glauben oder beim Heilsbeginn und in Bezug auf die Gnade der Beharrung sich in unzweideutigster Weise aussprach und der semipelagianischen Auffassung gerade entgegengesetzt war. In der Tat drehte sich auch ein Jahrhundert lang der Gnadenstreit um die Lehre Augustins, bis diese dann im Jahre 529 auf der Synode von Orange wenigstens bezüglich des ersten der besagten Punkte von der Kirche offiziell als die allein richtige anerkannt wurde.

Der Abschnitt, den Gennadius dem Bischof von Hippo zugeeignet hat[1], wird uns deshalb wohl am ehesten über die Gesinnung, die Gennadius selbst gegenüber dem Hauptgegner seiner Partei beseelte, aufklären. Nun enthält das Augustinuskapitel zwei Zusätze, die von manchen früheren Herausgebern als echte Elemente des Kapitels in ihre Ausgaben übernommen worden sind, während andere Gelehrte sie als falsche Zutaten betrachteten. So ist an sich mit unserer Untersuchung über Gesinnung und Tendenz des Kapitels die Frage nach der Echtheit bzw. Unechtheit der Zufügungen enge verbunden. Um jedoch die Untersuchung der von allen als echt anerkannten Hauptbestandteile des Kapitels nicht zu überlasten, werden wir die Zusätze später in einem eigenen Beitrag behandeln. Behufs des leichteren Verständnisses der folgenden Darstellung schicken wir den von allen Zutaten freien Text, so wie wir ihn in der Ausgabe vorzulegen gedenken, unserer Untersuchung voraus.

‚Augustinus Afer Hipponae regiensis oppidi[2] episcopus, vir eruditione divina et humana, orbi clarus, fide integer, vita purus, scripsit,

---

[1] Die Gedanken zum folgenden Abschnitt über das Augustinuskapitel und zu einem späteren Beitrag über dessen Zusätze beruhen zum guten Teil auf einem schriftlichen Entwurf, den der Bibliotheksdirektor Dr. H. Fischer-Bamberg behufs eigener Studien über den Gennadiuskatatog angefertigt hatte und den er mir wegen Andrangs neuer Berufsgeschäfte im Jahre 1915 zum freien Gebrauch freundlichst zur Verfügung stellte; vgl. Feder, Studien zum Schriftstellerkatalog des hl. Hieronymus (1927), Vorrede.

[2] Dieselbe Form siehe bei Kassian, C. Nestorium 7, 27, 1 (CSEL 17, 385, 19): ‚Augustinus Hipponae Regiensis oppidi sacerdos'.

quanta nec inveniri possunt. Quis enim glorietur omnia se illius habere aut quis tanto studio legat, quanto ille scripsit? Edidit iam senex, quos iuvenis coeperat De trinitate libros quindecim, in quibus, ut Scriptura ait, introductus in cubiculum regis et decoratus veste multifaria sapientiae Dei, exhibuit ecclesiam non habentem maculam aut rugam aut aliquid eiusmodi. De incarnatione quoque Domini idoneam edidit pietatem, De resurrectione etiam mortuorum simili cucurrit sinceritate, licet minus capacibus dubitationem de abortivis iecerit.'

Zunächst läßt sich nicht leugnen, daß der erste Teil der Augustinusvita, die wie die meisten andern Viten eine allgemeine Charakteristik bringt, im Grunde eine tiefe Bewunderung des Kirchenlehrers verrät. Gennadius spendet tatsächlich dem Hauptvertreter der strengen kirchlichen Orthodoxie hohes Lob, das auf den ersten Blick selbst als Ausfluß einer unparteiischen Stellungnahme erscheint. Dabei lehnt er sich mit den Satzgliedern ‚quanta nec inveniri possunt — aut quis tanto studio legat, quanto ille scripsit?' sogar an eine Stelle des von Possidius verfaßten Augustinuslebens an. Hier heißt es wörtlich: ‚Tanta autem ab eodem dictata et edita sunt tantaque in ecclesia disputata, excepta atque emendata vel adversus haereticos conscripta . . . ut ea omnia vix quisquam studiosorum perlegere et nosse sufficiat.'[1] Um so befremdender erscheint uns nach solchen Lobsprüchen die Fassung des zweiten Teiles, in dem die Hauptwerke Augustins im einzelnen angeführt werden. Gegen seine sonstige Gepflogenheit hat nämlich Gennadius von sämtlichen Werken des großen Bischofs nur drei aufgezählt: De trinitate, De incarnatione, De resurrectione mortuorum.

Noch mehr als diese Kargheit in der Anführung augustinischer Werke befremdet die eigentümliche Art und Weise, mit welcher der Inhalt der ersten Schrift gekennzeichnet wird: ‚(libri,) in quibus, ut Scriptura ait, introductus in cubiculum regis et decoratus veste multifaria sapientiae Dei exhibuit ec-

[1] Possidius, Vita Augustini 18 (ML 32, 49). Vgl. übrigens schon Hieronymus in seinem Brief an Paula über Origenes: ‚Quis enim umquam tanta legere potuit, quanta ipse conscripsit?' (Ep. 32, 5: CSEL 54, 259) und die interpolierten Chrysostomuskapitel in den Schriftstellerkatalogen des hl. Hieronymus und des Gennadius bei Feder a. a. O. 158 ff.

clesiam non habentem maculam aut rugam aut aliquid eiusmodi.' In dieser Charakteristik erregt sofort der Umstand unsere Aufmerksamkeit, daß der Verfasser drei Bibelstellen vereinigt hat, von denen die zwei ersten auf Augustinus selbst frei bezogen sind: ‚introduxit me rex in cellaria sua' (Cantic. 1, 3); ‚astitit regina a dextris tuis in vestitu deaurato, circumdata varietate' (Ps. 44, 10); ‚exhibuit ecclesiam non habentem maculam' (Eph. 5, 27). Einige Forscher[1] glaubten in der ersten Bibelstelle eine Anspielung auf Esther zu sehen, allein der Wortlaut und die Verbindung des Zitats mit dem dem Hohen Lied verwandten Psalm 44 deuten klar auf das Canticum als Quelle hin. Der Ausdruck ‚cubiculum' statt ‚cellaria' der Vulgata kann weiter nicht befremden; denn derselbe findet sich im entsprechenden Zitat auch bei andern Kirchenschriftstellern[2]. Die beiden Stellen Ps. 44, 10 und Eph. 5, 27 leiten nun auf die Quelle, deren sich Gennadius bediente. Sie liegt uns in Augustins eigenen Schriften vor. In seinem Kommentar zum angegebenen Psalm begegnen uns nämlich die drei besagten Zitate in ähnlicher Verbindung, und zwar auch in Beziehung zur Kirche: ‚Vestimenta eius sunt sancti eius . . . tota ecclesia eius, quam sibi sicut vestem exhibet, sine macula et ruga, propter maculam abluens in sanguine' etc.; ‚in ipsa autem varietate aurum quod est? ipsa sapientia . . . veniat regina de gentibus in vestitu deaurato, circumamicta varietate' etc.; ‚afferentur regi virgines post eam . . . adducentur in templum regis: templum regis ipsa ecclesia, intrat in templum ipsa ecclesia' etc.[3]

Die Verbindung der drei Bibelstellen im Gennadiuskapitel, welche im Leser zunächst den Eindruck erwecken dürfte, als sollte eine Inhaltsangabe des augustinischen Werkes über die Dreifaltigkeit geboten werden, wirkt um so eigentümlicher, als sie einen Satz enthält, der um jene Zeit vonseiten der

---

[1] So z. B. Br. Czapla, Gennadius als Literarhistoriker (1898) 85.

[2] Z. B. Hieron., Ep. 18, 8 (CSEL 54, 85): ‚introduxit me rex in cubiculum suum'; Hieron., In Matth., Prol. (ML 26, 17): ‚ecclesia autem . . . quam introduxit rex in cubiculum suum' etc.

[3] Enarr. in Ps. 44, 22 24 25 30 31 (ML 36, 507 509 510 512); vgl. Enarr. in Ps. 132, 9 (ML 37, 1734).

Pelagianer eine falsche Deutung erfuhr, während es gerade Augustinus war, der die irrige Auslegung auf das heftigste bekämpfte. Pelagius und seine Anhänger stellten nämlich die Behauptung auf, das Pauluswort von der ‚ecclesia non habens maculam' beziehe sich auf die sichtbare irdische Kirche, und deshalb könne die wahre Kirche hienieden nur die vollkommen Gerechten umfassen. Dem gegenüber legt Augustinus an zahlreichen Stellen, und zwar immer mit denselben Ausdrücken dar, daß der irdischen Kirche neben den Gerechten auch viele Sünder angehören, ja daß niemand ohne Sünde ist, da alle täglich beten: ‚Dimitte nobis debita nostra'; deshalb sei das Pauluswort von der ‚ecclesia sine macula et ruga' auf die Kirche der Gerechten im Himmel zu beziehen, und zwar vorzugsweise auf die himmlische Kirche nach der Auferstehung, da ja ihre ganze Vollkommenheit erst da verwirklicht sei[1].

Sollte nun jemand vermuten, Gennadius habe mit seiner Äußerung auf Augustinus selbst den Verdacht pelagianischer Irrlehre lenken wollen, so würde er sicher zu weit gehen. Eine solche bewußte und dabei recht törichte Irreführung der öffentlichen Meinung dürfen wir Gennadius doch nicht ohne zwingendsten Grund zuschreiben. Überhaupt verlangt die besagte Stelle im Augustinuskapitel eine ganz andere Deutung, als sie bisher üblich war. Gennadius behauptet nämlich keineswegs, daß Augustinus in seinem Werke über die Dreifaltigkeit den Lehrsatz vertreten habe, die irdische Kirche sei vollkommen heilig — derartiges ist natürlich im augustinischen Werke nicht zu finden —, er will vielmehr mit seiner gewundenen Charakteristik von ‚De trinitate' besagen: In diesem Werke stellt Augustinus die Kirche mit ihrer Lehre über die Dreifaltigkeit ohne Makel und Fehl hin, mit andern Worten: Augustinus gibt in seinem Werke die kirchliche Lehre vollkommen ohne Mangel und Fehl wieder. Das Verbum ‚exhibere' hat nämlich an unserer Stelle nicht die Bedeutung „darstellen", „kennzeichnen", sondern den Sinn „hinstellen", „vorführen", „auftreten lassen". Die vorgeschlagene Deutung der Stelle paßt auch vortrefflich zu den vorhergehenden blüten-

[1] Siehe zahlreiche Beispiele im Index von ML 46, 266.

reichen Ausdrücken, deren sich Gennadius bedient und die andeuten sollen, daß Augustinus in diesem Werke eine besonders hohe Erleuchtung zuteil wurde. Es ist freilich eine recht geschraubte Phrase, die Gennadius gebraucht; doch kaum weniger gekünstelt sind die nachfolgenden inhaltlosen Sätze: ‚De incarnatione . . . idoneam edidit pietatem. De resurrectione . . . simili cucurrit sinceritate.' Im ganzen Kapitel dreht und windet sich eben der Verfasser verlegen zwischen dem rechtgläubigen Standpunkt und seiner semipelagianischen Stellungnahme durch; er sucht seine Phrasen zusammen, wo er sie findet, um sie zu einer bombastisch aufgeputzten, inhaltlich nichtssagenden Charakteristik der Schriftstellertätigkeit Augustins zu verbinden.

Den Grund, weswegen Gennadius außer dem Werk über die Dreifaltigkeit nur noch die Schriften ‚De incarnatione' und ‚De resurrectione' anführt und mit diesen drei Werken das ganze Lehrgebäude des großen Bischofs kennzeichnet, können wir vielleicht aus seiner eigenen Schrift ‚De ecclesiasticis dogmatibus' erschließen. Dieselbe enthält eine kurze Zusammenfassung der kirchlichen Lehre, tatsächlich das Glaubensbekenntnis des Gennadius. Sie beginnt mit den Glaubenssätzen von der Dreifaltigkeit und von der Menschwerdung (c. 1—5) und geht dann über zum Dogma der Auferstehung (c. 6). Bei den Ausführungen über letztere ist zwar nicht wie im Augustinuskapitel des Schriftstellerkatalogs die Rede von einer etwaigen Ausnahme der Frühgeburten, wohl aber treffen wir dort auch die scharfe Hervorhebung des Satzes von der allgemeinen Auferstehung: ‚erit resurrectio omnium hominum' (c. 6), ‚omnium enim hominum erit resurrectio' (c. 7)[1]. Nach dem Schema seines eigenen Glaubensbekenntnisses scheint nun Gennadius auch in der Vita Augustins dessen Lehre vorgenommen zu haben, dabei aber nicht weiter als bis zum dritten

[1] Vgl. die Ähnlichkeit folgender Stellen: ‚erit resurrectio mortuorum omnium hominum, sed una et insemel, non prima iustorum et secunda peccatorum . . . sed una omnium' (Liber eccles. dogmatum 6, ed. Turner in The Journal of Theological Studies 7 [1906] 90; vgl. ML 58, 982) und: ‚neque duas in carne mortuorum resurrectiones futuras, unam iustorum et alteram iniustorum, sed unam et insemel omnium' (De viris inl. c. 18).

Glaubenssatz gelangt zu sein. Er hat die Aufzählung abgebrochen, sei es weil ein inneres Widerstreben ihn abhielt, Augustinus noch weitere Ausführungen zu widmen, oder weil er sich mit dem Hinweis auf diejenigen Dogmen, die auch er im ersten Teil seiner Hauptschrift behandelt hat, begnügte. Der Umstand, daß er über die Lebensschicksale, selbst über das Todesjahr des großen Bischofs, nichts berichtet, während er solches doch sonst bei den Viten der bedeutenderen Schriftsteller zu tun pflegt, bestätigt die schon vorhin ausgesprochene Vermutung, daß uns in der Vita nur eine unfertige, vorzeitig abgebrochene Lebensschilderung vorliegt.

Neben Augustinus trat als heftigster Gegner der Massilianer Tiro Prosper, ein Laie aus Aquitanien, auf. Als die Semipelagianer und ihre Freunde in Südgallien einen lebhaften Widerspruch gegen die Gnadenlehre Augustins erhoben, wandten sich Prosper und ein anderer Gesinnungsgenosse, der ebenfalls dem Laienstande angehörte, namens Hilarius, an Augustin mit der Bitte, das Dunkel, das noch über den Streitpunkten lagere, zu lichten und die Öffentlichkeit über die Gefahren aufzuklären, welche die Lehre der Massilianer für die Glaubenseinheit und die Lauterkeit des sittlichen Lebens in sich berge. Sie selbst wollten in den theologischen Streit, an dem so viele durch Gelehrsamkeit, Tugend und hohe kirchliche Stellungen hervorragende Männer beteiligt waren, persönlich nicht eingreifen[1]. Augustin entsprach der Bitte seiner Freunde und veröffentlichte die zwei Schriften ‚De praedestinatione sanctorum' und ‚De dono perseverantiae', worin der Heilige in seiner Lehre der Vorherbestimmung allerdings wohl zu weit ging, im übrigen aber seine Lehre von der Notwendigkeit der Gnade auch beim Heilsbeginn in lichtvoller und korrekter Weise vortrug.

Die Massilianer aber führten den Kampf gegen den großen Bischof von Hippo unentwegt und noch heftiger weiter. Weil dieser bereits kränkelte, übernahm nun Prosper doch persönlich den Kampf gegen die Neuerer mit kraftvoller Energie. Er sah in ihnen Feinde des kirchlichen Glaubens, die mit ihrer

[1] Prosper, Ep. ad August. 7 = Ep. August. 225, 7, und Hilarius, Ep. ad August. 9 = Ep. August. 226, 9 (CSEL 57, 465 und 478).

Leugnung der Gnade beim Glaubensbeginn auf dem Boden des Pelagianismus ständen, und die er deshalb geradezu ‚Pelagianae pravitatis reliquiae' nannte[1]. Er verteidigte Augustins Lehrmeinungen in mehreren Streitschriften: In einem an einen sonst unbekannten Freund Rufinus gesandten Traktat ‚De gratia et libero arbitrio' legte er diesem in Briefform den Stand der Frage dar[2]. Sein gegen die Neuerer gerichtetes ‚Carmen de ingratis'[3] erörterte sodann die Lehre von der göttlichen Gnade und vom freien Willen vor der breiten Öffentlichkeit. Augustin selbst segnete das Zeitliche im Jahre 430. Weil die Semipelagianer im Sinne hatten, die Entscheidung in den vorliegenden Streitfragen dem Papste zu übertragen, kamen Prosper und Hilarius ihnen zuvor, indem sie Ende 430 oder Anfang 431 nach Rom reisten. Es gelang ihnen hier, Zölestin zu jenem Mahnschreiben an die gallischen Bischöfe[4] zu veranlassen, das in der Folgezeit eine so große Rolle gespielt hat. Es setzte sich der Papst für die Autorität Augustins ein und forderte die Bischöfe Galliens auf, die unruhigen Priester im Zaume zu halten. In diesem Schreiben, das auch dem Diözesanbischof des Gennadius, dem Bischof Venerius von Massilia, zugesandt war, stand ein Satz, der die Semipelagianer empfindlich treffen mußte: „Augustinus, diesen Mann heiligen Andenkens, haben wir zeitlebens wegen seiner Verdienste als zu unserer Gemeinschaft gehörend betrachtet, und nie hat auch nur der Schatten eines Verdachtes auf ihm geruht. Wir wissen wohl, daß er durch Gelehrsamkeit so hervorragte, daß er auch schon von meinen Vorgängern zu den besten Lehrern gezählt wurde."[5]

Harte Schläge versetzte Prosper dem Semipelagianismus auch in den nächstfolgenden Jahren. Um 441—442 veröffentlichte er seine ‚Responsiones' an Vinzentius von Lerin und an die Gallier. Vinzentius hatte nämlich 16 Lehrsätze aus den Schriften Augustins ausgezogen und sie als verurteilenswert hingestellt. Darauf antwortete Prosper mit der Streitschrift ‚Pro Augustino responsiones ad capitula obiectionum Vincen-

[1] Siehe oben S. 482 Anm. 3. [2] ML 51, 77—90.
[3] ML 51, 91—148. [4] ML 50, 528—530. [5] Ebd. 530.

tianarum'[1]. Desgleichen hatten andere Massilianer gegen Augustinus 15 Thesen geltend gemacht; diesen stellte Prosper als Antwort die Streitschrift ‚Pro Augustino responsiones ad capitula obiectionum Gallorum calumniantium' entgegen. Einen neuen Vorstoß gegen die Massilianer unternahm er in der bereits vorhin angeführten Streitschrift ‚De gratia Dei et libero arbitrio contra Collatorem', in der er Kassian offen des semipelagianischen Irrtums bezichtigte[2].

Als der römische Diakon Leo, der in Gallien auf einer wichtigen politischen Mission weilte (432—440) — es handelte sich um die Streitigkeiten des Erzbischofs von Arles mit dem Heiligen Stuhl — nach dem Tode Sixtus' III. im Jahre 440 zum Papste gewählt wurde, begleitete Prosper ihn als sein Kanzler nach Rom und führte auch hier den literarischen Kampf gegen die Gegner des Augustinus fort. Wir sind über denselben zwar kaum unterrichtet. Daß er ihn aber fortsetzte, zeigen uns die Sententiae, die er 450 veröffentlichte. Er hat dieselben aus den Werken Augustins geschöpft, und sie stellen gleichsam eine Summa aus ihnen dar[3].

Daß Gennadius sich bei der Abfassung der Lebensbeschreibung eines Gegners, wie Prosper es war, in einer gewissen Verlegenheit befand, läßt sich leicht verstehen. Doch kann das Verfahren, das er gegen ihn eingeschlagen hat, kaum anders als kleinlich und vom Parteigeist erfüllt genannt werden. Trotzdem Prospers zahlreiche Schriften wohl gerade in Südgallien verbreitet waren, gibt Gennadius sich den Anschein, als ob er nur zwei derselben kenne, nämlich das in dogmatischer Hinsicht indifferente Chronikon und die gegen Kassian gerichtete Schrift ‚De gratia Dei et libero arbitrio'. Die letztere führt Gennadius offenbar nur deshalb an, um ihren Inhalt im Interesse seines Parteigängers Kassian bewußt zu verdächtigen. Wäre es auch wahr, daß Gennadius von Prospers Schriften

[1] ML 51, 177—186; vgl. oben S. 496 f. Prosper, der den Semipelagianismus unter den Begriff ‚Pelagianismus' subsumierte, behauptet p. 178: ‚(fidem) contra Pelagianos ex apostolicae sedis auctoritate defendimus.'

[2] Siehe oben S. 494.

[3] Sententiarum ex operibus S. Augustini delibatarum liber (ML 51, 427 ad 496, und Epigrammatum ex sententiis S. Augustini liber (ebd. 497—532).

nur jene beiden gelesen hätte, so würde es doch sehr befremden, wenn ihm selbst die Titel der übrigen Werke unbekannt geblieben wären. Die wenig sagende Phrase ‚multa composuisse dicitur' verhüllt deshalb sein Vorhaben, andere Werke Prospers absichtlich mit Stillschweigen zu übergehen, nur sehr schwach.

Neben der gerügten Parteilichkeit, die Gennadius gegenüber den Führern des Semipelagianismus und anderseits gegenüber den Hauptgegnern der massilianischen Richtung bekundet, fällt dem unparteiischen Leser noch eine gewisse Art von Befangenheit und Gereiztheit gegen einige andere Männer auf, die durch ihre Stellung, ihre Autorität, ihre Gelehrsamkeit im Kampfe um die reine Lehre Hervorragendes geleistet haben. Es sind vor allem die Päpste, die berufenen Hüter der Rechtgläubigkeit, und Hieronymus, der schon zu seiner Zeit im Abendland als eine Säule der Orthodoxie gefeiert wurde. Gennadius führt folgende Päpste an: Julius I. (337—352, c. 2), Innozenz I. (401—417, c. 43), Zosimus (417—418, c. 43), Zölestin I. (422—432, c. 54), Sixtus III. (432—440, c. 54), Leo I. (440—461, c. 70). Zunächst fällt die kleine Zahl der in den Schriftstellerkatalog aufgenommenen Päpste auf, zumal nicht wenige Abschnitte desselben Männern zugewiesen sind, die an Bedeutung der schriftstellerischen Tätigkeit weit hinter manchen der übergangenen Päpste zurückstehen, ganz zu schweigen von den verschiedenen Ketzern zugestandenen Kapiteln. Von den sechs behandelten Päpsten zieht Gennadius sodann noch zwei (Zosimus und Sixtus) in die ihren Vorgängern Innozenz I. (c. 43) und Zölestin (c. 54) gewidmeten Kapitel ein, so daß eigentlich nur vier Kapitel Papstbiographien enthalten. Was aber besonders in die Augen fällt, ist der Umstand, daß die Papstkapitel nicht nur dürftig an Angaben sind, sondern daß Gennadius auch in Anführung von Schriften der Päpste eine Zurückhaltung übt, deren Grund nur in einer besondern Tendenz zu suchen ist. Sie kann wohl keine andere sein, als die Absicht, die Autorität der Päpste herabzudrücken.

Unter dem Namen des großen Julius I., der sich in so hervorragender Weise für das Nicänum und die Athanasiusangelegenheit eingesetzt hat, weiß Gennadius nur einen, in

Wirklichkeit unterschobenen Brief ‚Ad Dionysium' aufzuzählen, der Apollinarius von Laodicäa zugehört und auch dessen heterodoxe Ansichten enthält. Der Brief — so bemerkt Gennadius — sei seiner Zeit gegen die Nestorianer von Nutzen gewesen, in Wirklichkeit fördere er aber die eutychianische und timotheanische Irrlehre[1]. Dagegen scheint Gennadius von den zwei herrlichen Schreiben, die Papst Julius an die Antiochener und an die Alexandriner richtete und deren griechischen Text uns Athanasius in seiner ‚Apologia contra Arianos' aufbewahrt hat[2], keine Kenntnis zu haben.

Die Päpste Innozenz I. (401—417) und Zosimus (417 bis 418) haben sich um die Bekämpfung des Pelagianismus die größten Verdienste erworben und auch bei andern kirchlichen Angelegenheiten durch wichtige Erlasse tiefgreifend eingewirkt. Von beiden bringt Gennadius aber nur die flüchtige Notiz, daß ersterer ein Dekret der okzidentalischen Kirchen gegen die Pelagianer verfaßte, das dann Zosimus in weiteren Kreisen verbreitet habe. Die Notiz ist unklar und auch ungenau[3]. Sie spielt offenbar auf verschiedene uns noch bekannte Briefe an, welche die beiden Päpste in Sachen des Pelagianismus erlassen haben. Wir besitzen von Papst Innozenz noch drei dieser Art und von Papst Zosimus einige Fragmente seiner sog. ‚Epistula tractoria'. In seinen beiden ersten Briefen bestätigt Innozenz im Anschluß an eine römische Synode vom Jahre 417 die Beschlüsse der afrikanischen Synoden von Karthago und Mileve (II) vom Jahre 416[4] und im dritten beantwortet er das Schreiben von fünf afrikanischen Bischöfen — darunter Augustinus —, die sich ebenfalls in Sachen des Pela-

[1] De viris illustr. c. 2.

[2] C. 21—35 und c. 52—53 (MG 25, 281—308 und 344—348).

[3] Die meisten Herausgeber lesen ‚Decretum Orientalium et Occidentalium ecclesiarum adversus Pelagianos'. Einige ältere Hss. haben die Worte ‚Orientalium et' nicht und erwähnen nur ein ‚Decretum Occidentalium'. Diese Lesart ist wohl als die richtige anzusehen; denn wir wissen von keiner besondern Bestätigung orientalischer Synoden durch einen jener beiden Päpste, und es ist deshalb nicht anzunehmen, daß Gennadius mit den ‚Orientales ecclesiae' die in Sachen des Pelagius und Cölestius im Jahre 415 stattgefundenen palästinensischen Synoden von Jerusalem und Diospolis gemeint hat.

[4] Mansi III 1071 sqq. und 1075 sqq.

gianismus an den Papst gewandt hatten[1]. Wenn Gennadius von Papst Zosimus, der bekanntlich in seiner ‚Epistula tractoria' Pelagius und Cölestius verurteilte und die Dekrete der Synode von Karthago (XVI) vom Jahre 418 bestätigte, behauptet, daß er das Schreiben seines Vorgängers in weiten Kreisen verbreitete, so kann seine Äußerung richtig durch die Tatsache gedeutet werden, daß er die ‚Epistula tractoria' im besondern auch an die Kirchen des Orients gesandt hat[2].

Wiewohl Gennadius schon aus den ihm bekannten Schriften Prospers sowie aus dem ihm ebenfalls bekannten Commonitorium des Vinzentius von Lerin (c. 32) von dem Mahnschreiben des Papstes Zölestin an die gallischen Bischöfe vom Jahre 431 und auch durch Prospers Chronikon[3] über die in dessen Pontifikat fallenden Ereignisse unterrichtet war, so berichtet er von der literarischen Tätigkeit des Papstes doch nur, daß er den Kirchen im Morgen- und Abendland von Rom aus ein Synodaldekret zukommen ließ, das gegenüber Nestorius die wahre kirchliche Lehre verteidigte. Es handelt sich hierbei um die Briefe des Papstes an die Bischöfe von Antiochien, Jerusalem, Thessalonich, Philippi, in denen er im Anschluß an die römische Synode von 430 Nestorius für einen Ketzer erklärte und ihm im Falle des Nichtwiderrufes die Absetzung androhte[4].

Auch Papst Sixtus III., der Nachfolger Zölestins, entwickelte, wie Gennadius aus der Chronik Prospers wissen mußte, eine reiche schriftstellerische Tätigkeit in Zirkularschreiben und Einzelbriefen, namentlich in Sachen des Nestorianismus. Noch jetzt sind uns von Sixtus III. acht Briefe, darunter zwei an Cyrill, einer an Johannes von Antiochien, zwei über den Kampf gegen Proklus von Konstantinopel um die päpstlichen Rechte im Illyrikum, erhalten[5]. Gennadius berichtet nur von zwei Schreiben, die Sixtus in der nestorianischen Angelegenheit an Nestorius selbst und an andere

[1] Mansi III 1078 sqq.

[2] ‚Tractoria ad Orientales ecclesias, Aegypti dioecesim Constantinopolim, Thessalonicam, Hierosolymam missa' (Fragmenta) (ML 20, 693 sqq. Vgl. Jaffé 1, n. 343).

[3] Mon. Germ. hist., Auct. ant. 9, p. 472.

[4] Vgl. C. v. Hefele, Conciliengeschichte II² (1875) 164 f.

[5] ML 50, 581 sqq.

orientalische Bischöfe gerichtet hat. Die Überlieferung kennt einen Brief an Nestorius nicht.

Leo I. ist einer der größten, tatkräftigsten und einflußreichsten Päpste des Altertums. Besonders wirkungsvoll war sein Kampf gegen die monophysitische Irrlehre, und für alle Zeiten wird sein herrliches Schreiben an Flavian, den Patriarchen von Konstantinopel, vom Jahre 449, ein durch Klarheit, Tiefsinn und Schönheit der Diktion hervorragendes Denkmal seines Eifers für die Reinheit des Glaubens bilden. Seine literarische Tätigkeit war eine überaus rege und erstreckte sich so ziemlich auf alle jene Angelegenheiten, die seine unermüdliche Hirtensorge in Anspruch nahmen: die Gefahr, die der Rechtgläubigkeit vonseiten der Irrlehre, namentlich der monophysitischen und der pelagianischen[1], drohte, die Pläne, die die ehrgeizigen Kaiser von Byzanz gegen die Einheit der Kirche hegten, die inneren kirchlichen Zwistigkeiten, die weite Kreise Galliens ergriffen hatten, die Einfälle der Barbaren, die bis vor Rom drangen und im Begriffe standen, das Imperium, das äußere Schutzmittel der Kirche, gänzlich zu zerstören. Als Leo auf den Stuhl Petri berufen wurde, war er mit einer kirchenpolitischen Mission in Gallien betraut[2], die wahrscheinlich auch die Aufgabe in sich schloß, die semipelagianischen Streitigkeiten zu schlichten. Wir dürfen dies daraus schließen, daß nicht lange vor seiner Sendung nach Gallien das Mahnschreiben Zölestins zum kirchlichen Frieden nach Gallien abgegangen war, und daß Leo selbst als Papst entschieden gegen den Semipelagianismus vorging. Nach seiner Wahl nahm er Prosper, einen der Hauptgegner der Massilianer, mit sich nach Rom. Wahrscheinlich unter seiner Regierung, vielleicht auch unter seiner Mitwirkung, entstand der sog. ‚De gratia Dei Indiculus'[3], ein Schriftstück, das die bisherige Stellungnahme des Römischen Stuhles gegenüber dem Gnadenstreit darlegte und bald offizielle Geltung erhielt.

---

[1] Vgl. besonders Ep. ad Aquileiensem episcopum und Ep. ad Septimum episcopum Altinensem (ML 54, 593 sqq. und 597 sq.).

[2] Siehe oben S. 506.

[3] Seu praeteritorum Sedis apostolicae episcoporum auctoritates (ML 45, 1756—1760; 50, 531—537). Denzinger[14] 129—142.

Da manche der damaligen Zeitgenossen die Lehre der Massilianer als Überreste der pelagianischen Häresie ansahen, so mag der Verfasser des Werkes ‚De promissionibus et praedictionibus Dei', der Leo als Zermalmer der Pelagianer feierte [1], hier bei seiner Kennzeichnung des Papstes auch an den Kampf gedacht haben, den dieser gegen die Semipelagianer geführt hat. Gennadius hat jedenfalls um die Gesinnung des Papstes gewußt. Stumm geht er an der großen Persönlichkeit und an den Werken Leos vorüber. Er findet für ihn kein Wort des Lobes oder der Anerkennung, kaum einen Hinweis auf seine reiche literarische Wirksamkeit, seine zahlreichen Briefe und Predigten. Erwähnt wird nur, aber in sehr dürftiger und nüchterner Weise, der Brief an Flavian. Dabei sind einige Worte dem Inhalt des Briefes gewidmet, seiner weitgehenden Bedeutung aber wird nicht gedacht.

Noch ein Wort zum Verhalten des Gennadius gegenüber Hieronymus, das sich in den Abschnitten über Rufin (c. 17) und Vigilantius (c. 36) bekundet. Wiewohl Hieronymus dem jüngeren Gennadius für dessen Schriftstellerkatalog gleichsam als Vorbild und Lehrmeister gedient hat, offenbart dieser gegen den verdienten Gelehrten einen Geist des Widerspruches, der, weil er nicht auf einem persönlichen Streit beruhen kann — denn Hieronymus war lange tot, ehe Gennadius seine literarische Tätigkeit begann —, offenbar nur durch den übergroßen Eifer, mit dem Hieronymus für die Rechtgläubigkeit eintrat, und durch die Art seiner Polemik zu erklären ist. Es ist ja bekannt, wie Hieronymus, sobald er die Reinheit des Glaubens nur im geringsten in Gefahr glaubte, in seiner Polemik kaum mehr die richtigen Grenzen einhielt. Er bekämpfte dann nicht nur den Irrtum, sondern ging auch leicht zum Angriff auf die Person über. Freund und Feind kannte diese seine Art. Als der unselige Origenistenstreit die Gemüter vieler entzweite, ließ sich Hieronymus zu persönlichen Angriffen selbst gegen solche hinreißen, mit denen ihn früher die innigsten Freundschaftsbande verknüpft hatten, so gegen Rufin und Melania die Ältere.

[1] Pars IV, c. 6, 12: ‚dum . . . papa Leo . . . contereret Pelagianos' (ML 51, 843).

Gennadius, dessen Lehre selbst manche Angriffsfläche bot, scheint das übereifrige Vorgehen des Hieronymus gegen Rufin und dessen literarische Wirksamkeit mißfallen zu haben. In der Biographie, die er über Rufin bringt (c. 17), ergreift er ganz sichtlich dessen Partei gegen Hieronymus. Die literarische Tätigkeit Rufins bestand hauptsächlich in Übersetzungen aus dem Griechischen ins Lateinische, weniger in der Schaffung eigener selbständiger Schriften. Die Übersetzungen, namentlich die Übertragung der Περὶ ἀρχῶν (De principiis) des Origenes und der ‚Apologia pro Origene' von Pamphilus, waren es auch, in denen Rufin in der Absicht, die Irrtümer des Origenes zu verdecken, sich unvorsichtigerweise zu weit vorwagte, so daß er selbst der Irrlehre bezichtigt wurde. Gennadius drängte nun in der Biographie Rufins dessen Übersetzungstätigkeit zurück und rückte seine selbständigen Schriften, aus denen ein Vorwurf unkirchlicher Gesinnung freilich nicht erhoben werden konnte, in den Vordergrund. Unter Verdrehung der Tatsachen und unter Verschweigung des Namens spricht er dann eine heftige Anklage gegen Hieronymus aus: Während Rufin in seiner Apologie den Nachweis liefere, daß er darin seinen Geist nur im Hinblick auf Gott und zum Nutzen der Kirche betätigte, habe sein Gegner, einzig von Eifersucht getrieben, nur um ihm zu widersprechen, die Feder geführt.

Als Hieronymus von der Schrift des südgallischen Priesters Vigilantius erfuhr, in der dieser die kirchlichen Sitten und Gebräuche angriff, im besondern den Martyrer- und Heiligenkult verspottete, das Spenden von Almosen verwarf, den Zölibat des Klerus bekämpfte, schleuderte er dem Freigeist eine Kampfschrift entgegen, wie sie seiner Feder kaum sonst entflossen ist. In einer einzigen Nacht eilig auf das Papier geworfen, atmet sie weniger den Geist einer sachlichen Widerlegung als des bittersten Sarkasmus gegen die Persönlichkeit des Autors, die vor aller Öffentlichkeit gebrandmarkt werden soll. Hieronymus kehrt seinen Namen in Dormitantius um; er verspottet ihn als einen ungebildeten und sittenlosen Menschen[1]. Gennadius hat Vigilantius in einem eigenen Abschnitt (c. 36)

[1] Contra Vigilantium c. 1 et 3 (ML 23, 339 et 341 sq.).

behandelt. Die literarischen Daten, die er hier vorlegt, hat er der Streitschrift des Hieronymus entnommen[1]. Wenn doch einige seiner Angaben selbständiger Natur zu sein scheinen, wie die Bemerkungen ‚homo lingua politus', ‚scripsit et ipse zelo quidem religionis aliqua', so sind sie, da dem Autor andere Quellen nicht zur Verfügung standen[2], als freie Produkte seiner Phantasie zu betrachten, offenbar angeregt durch den Geist des Widerspruches gegen Hieronymus, dessen hartes Vorgehen gegen Vigilantius und dessen strenges Urteil über denselben korrigiert werden soll. Durch sein milderes Urteil über die religiösen Motive des Vigilantius und seinen Stil will Gennadius gleichwohl in keiner Weise dessen Ausfälle gegen die kirchlichen Gebräuche und gegen die Religion irgendwie decken; diese sollen vielmehr im Ketzerkatalog unnachsichtlich enthüllt werden: ‚et alia locutus est frivola, quae in catalogo haereticorum necessario exponentur' (c. 36).

* * *

Da wir mit Sicherheit feststellen konnten, daß Gennadius sich in seinem Schriftstellerkatalog als Semipelagianer kundgibt, so liegt die Frage nahe, ob dies auch beim ‚Liber ecclesiasticorum dogmatum' der Fall ist. Die Lösung der Frage würde großes Interesse bieten, zumal nicht wenige Forscher glaubten, sie in negativem Sinne beantworten zu müssen (siehe oben S. 489). Es handelt sich besonders um zwei Abschnitte, in denen vom Verhältnis zwischen Gnade und freiem Willen die Rede ist (c. 20 und c. 25)[3]. Die Untersuchung kann innerhalb des engen Rahmens unserer Arbeit

[1] Br. Czapla, Gennadius als Literarhistoriker (1898) 77 ff.

[2] Ebd. 78 f.

[3] ‚Manet [ergo] ad salutem arbitrii libertas, id est rationabilis voluntas, sed admonente prius Deo et invitante ad salutem, ut vel elegat vel sequatur vel agat occasione[m] salutis, hoc est inspiratione Dei: ut autem consequatur quod elegit vel quod occasione[m] agit, Dei esse libere confitemur. initium ergo salutis nostrae habemus Deo largiente; ut adquiescamus salutiferae inspirationi, nostrae potestatis est; ut adipiscamur quod adquiescendo admonitioni cupimus, divini muneris est', c. 20 (ed. Turner p. 93). — ‚Nullum credimus ad salutem nisi Deo invitante venire, nullum invitatum salutem suam nisi Deo auxiliante operari', c. 25 (p. 95).

nicht mehr geführt werden. Aber sehr wahrscheinlich würde unsere Antwort bejahend ausfallen. Die Gründe dafür sind folgende: Der Semipelagianer Gennadius würde sich in seiner dogmatischen Schrift, wo er direkt und unmittelbar über die Betätigung des freien Willens beim Heilsbeginn spricht, kaum anders als nach seiner wahren Überzeugung ausdrücken. Wenn wir sodann die von ihm in beiden Sätzen gewählten Wendungen über die Gnade, die freilich an sich unverfänglich klingen, näher betrachten, wenn wir sie namentlich mit der damaligen Ausdrucksweise des Semipelagianismus vergleichen, so würden wir bald eine engere Verwandtschaft seiner Sprechweise, vor allem mit der des von ihm so hoch gefeierten Faustus aufdecken und so feststellen können, daß auch er eine Auffassung vom Heilsbeginn besitzt, die semipelagianischen Ursprunges ist. Wir würden dann finden, daß wie bei Faustus, so auch bei Gennadius die Ausdrücke ‚gratia admonens', ‚invitans', ‚praecedens', ‚inspiratio Dei' nicht eine innere, übernatürlich erhebende Gnade bedeuten, die — wie bei Augustinus und seinen Schülern — auch das Wollen gibt (donum, quo datur, ut velit homo), sondern bald die bereits vorhandene natürliche Gnade der Gottesebenbildlichkeit, bald eine äußere übernatürliche Gnade, sei es der Offenbarung, sei es des göttlichen Beistandes, bezeichnen.

# Bibel und Bulle Sixtus' V.

Von August Merk S. J.

Das vergangene Jahr hat uns den Anfang der neuen Vulgataausgabe gebracht, die Erstlingsfrucht der Arbeit, die Papst Pius X. im Jahre 1907 den Söhnen des hl. Benedikt anvertraut hat. Wir stehen damit vor der Verwirklichung eines Planes, um den schon das 16. Jahrhundert sich gemüht hat. Das Werk stand in einem glücklichen Versuch dem Abschluß nahe, als Sixtus V. ihm seine Zustimmung versagte. Die Kirche erhielt in der sixtinischen wie in der klementinischen Vulgata eine Bibel, deren Gestalt sich stark von der entfernte, die von der Kommission geschaffen worden war. Das neue Werk drängt zu einem Rückblick auf die Bemühungen der Vergangenheit und zu einer Erörterung der Fragen, die vor mehr als 300 Jahren die Geister so stark erregten und bis in unsere Tage hinein eine so verschiedenartige Auffassung fanden.

Nicht allen Fragen, die sich an die Vulgata Sixtus' V. knüpfen, soll hier nachgegangen werden; namentlich die umstrittenste von allen, die nach der rechtskräftigen Veröffentlichung der Bulle „Aeternus ille", soll außerhalb des Bereiches unserer Untersuchung bleiben. Vielleicht wird es niemals gelingen, alles aufzuhellen und die einander widersprechenden Zeugnisse völlig auszugleichen. Trotz der Auffindung der Originalbulle mit dem handschriftlichen Publikationsvermerk sind nicht alle Dunkelheiten beseitigt. Sowohl spätere Zeugnisse wie Äußerungen Sixtus' selbst geben Anlaß zu Bedenken. Doch stehen folgende Tatsachen fest: Das Breve vom 29. Mai 1590 an die Fürsten gibt von der Absicht und Arbeit des Papstes Rechenschaft und spricht auch von der Bulle. „Nuper sacrum Bibliorum volumen . . . nos ipsi . . ., quid quoque loco legendum sit, Auctoritate nobis attributa statuere et manu nostra non sine magno et longo labore emendare aggressi divina favente gratia absolvimus et ad vulgatam editionem . . . omnino restituimus. . . . Cumque idem volumen ita restitutum et impressum ab omnibus recipi constitutione perpetua super

hoc iam edita decreverimus. . . ."[1] Die Bulle ist ferner mit der Bibel versandt und am 22. August, wenige Tage vor dem Tode des Papstes, im Sonderdruck veröffentlicht worden. Auf alle Versuche der Venezianischen Signorie, beim Papste eine Zurücknahme der Bulle oder eine Abänderung ihrer Bestimmungen zu erlangen, hat Sixtus immer ablehnend geantwortet. Selbst dem bei ihm so beliebten und geschickten Gesandten Badoer ist es nicht gelungen, den Papst umzustimmen. Sixtus erklärte es für eine völlige Unmöglichkeit, eine Bulle, die schon in die Welt gegangen, irgendwie abzuändern. Lieber wolle er sterben, als seine Bulle aufgeben oder etwas davon zurücknehmen[2].

Angesichts dieser Tatsachen erscheint es geboten, die Lösung von angeblichen oder wirklichen Schwierigkeiten nicht von der einen Behauptung abhängig zu machen, die Bulle sei niemals rechtskräftig veröffentlicht worden. Selbst wenn sich dafür noch triftigere Gründe anführen ließen, als wir das heute vermögen, bleibt es mißlich, einem Papst in einer feierlichen Kundgebung theologisch falsche Lehrmeinungen zuzuschreiben, die nur deshalb nicht bindende Kraft erlangt haben, weil in der Art der Veröffentlichung ein Fehler oder Mangel zu erkennen ist.

Hat sich Sixtus in Bezug auf den Wortlaut und die Bestimmungen der Bulle unnachgiebig gezeigt, so nicht weniger in Bezug auf den Text seiner Bibel. Dem Gesandten von Venedig erklärte er, die Bibel sei die Grundlage des Glaubens. Nachdem sie nun von ihm selbst nach so langer Zeit unter großer Mühe verbessert worden, verlange es das allgemeine Wohl und seine eigene Ehre, daß sie nicht in die Welt hinausgehe, wenn sie auch nur im geringsten, in einem Punkt oder Komma verändert sei. Darum wolle er nicht allein, daß die Bibel in Rom gedruckt werde, sondern auch, daß kein Stück

[1] P. M. Baumgarten, Die Vulgata Sixtina von 1590 und ihre Einführungsbulle, Aktenstücke und Untersuchungen (Alttestamentliche Abhandlungen III 2), Münster i. W. 1911, 110 f.

[2] Bericht Badoers vom 28. Juli 1590 bei Fridol. Amann, Die Vulgata Sixtina von 1590. Eine quellenmäßige Darstellung ihrer Geschichte mit neuem Quellenmaterial aus dem venezianischen Staatsarchiv (Freiburger Theologische Studien 10), Freiburg 1912, 90.

die Druckerei verlasse, bevor es wieder und wieder geprüft, überprüft und verbessert worden. Das müsse so lange fortgesetzt werden, bis das Buch in reiner Form und mit richtigem Text in der ganzen Welt verbreitet sei[1].

Mit diesen Äußerungen ist die Annahme völlig unvereinbar, daß Sixtus seiner Bibel noch nicht die endgültige Gestalt gegeben und sie nur versuchsweise versandt habe, um sie auf Grund der einlaufenden Gutachten und Vorschläge neu zu bearbeiten und dann erst der Kirche zu übergeben. Der von einem Unbekannten verfaßte Entwurf eines Vorworts für die klementinische Ausgabe kann deshalb der Wahrheit nicht entsprechen. Wir lesen darin: „Biblicos libros ipse quasi privatim excudendos curavit, ut ex universo Orbe Christiano, quid docti homines hac de re sentirent, scrutari posset. Interim dum errores ex Typographia ortos, et mutationes omnes atque varias hominum opiniones recognoscere coepit, ut postea maturius de toto negotio deliberare, atque vulgatam Editionem, prout debebat, publicare posset, morte praeventus, quod coeperat, perficere non potuit.“[2].

Sowohl der Wortlaut der Bulle wie die bestimmten Erklärungen Sixtus' an den Gesandten von Venedig und das Breve vom 29. Mai schließen die Richtigkeit dieser Behauptungen aus. Sixtus hat im Breve an die Fürsten und in der Bulle mehrfach auf die Hilfe hingewiesen, die er von den Gelehrten in Anspruch genommen und empfangen hatte. Mehr erschien ihm nicht notwendig. Kleinere Änderungen brauchen durch die Worte des Papstes nicht für ganz unmöglich erklärt zu werden, aber im wesentlichen hielt Sixtus die Arbeit an seiner Ausgabe für beendet. Das beweist auch der starke Widerstand und die scharfe Beurteilung, auf die der Bibeltext in seiner Umgebung und bei den Mitarbeitern stieß, endlich die ernsten Befürchtungen, die man von mancher Seite wegen der Bibel hegte. Alles das war gegenstandslos, wenn es sich nur um einen Versuch handelte.

---

[1] A. a. O. 146.

[2] Baumgarten a. a. O. 109. Wie Baumgarten dazu kommt, Tolet als Verfasser dieses Entwurfs zu bezeichnen, ist nicht ersichtlich.

Gegen das Verhalten des Papstes sind manche Einwände erhoben worden. Die Zeitgenossen haben zum Teil sehr scharf geurteilt. Doch will uns heute scheinen, daß vieles sich in einem milderen Lichte beurteilen läßt, als es damals geschehen, und daß die Gefahren, die man befürchtete, nicht so groß und ernst waren.

Um zu einer gerechten Würdigung des Werkes und der Aussagen Sixtus' zu kommen, erscheint es angezeigt, möglichst klar und eindeutig zu bestimmen, was er beabsichtigte und was er erreicht hat. Sixtus hat sich darüber deutlich ausgesprochen, und wir sind aus seinen Worten berechtigt, verschiedene Gesichtspunkte geltend zu machen, die für ihn leitend waren.

Als oberstes Ziel galt dem Papst die Herstellung eines Textes, der die Offenbarung rein und unverfälscht enthielt und darum der Kirche als Quelle des Glaubens dienen konnte. Da nach dem Urteil der Kirche selbst diese reine Lehre in der lateinischen Übersetzung, die zum großen Teil das Werk des hl. Hieronymus war, enthalten ist, galt es, diesen Text möglichst vollkommen herzustellen. Eine unbedingte Übereinstimmung mit dem Urtext der Heiligen Schrift hat Sixtus jedoch nicht erstrebt.

Den Leitgedanken bei der Revision der Vulgata hat der Papst wiederholt betont. Zu den vorher angeführten Erklärungen vor dem venezianischen Gesandten kommen die Äußerungen der Bulle „Aeternus ille", aus denen hervorgeht, daß es Sixtus vor allem um die Reinheit der Lehre ging. So im Eingang der Bulle, wo auf die Gefahr hingewiesen wird, die dem Glauben aus der Unsicherheit des Textes der heiligen Bücher erwachsen muß. Bisher sei allerdings trotz der großen Verschiedenheit der Lesarten nichts eingedrungen, „quod fidei et morum causis tenebras offundere potuerit" [1].

[1] Die Bulle ist abgedruckt bei Cornely, Introductio I 465—474, ed. 2, 486—495; hier ist die zweite Auflage angeführt. Baumgarten hat nach Auffindung der Originalbulle zunächst eine Kollation zum Text Cornelys gegeben (Bibl. Zeitschrift 5 [1907] 340—345), später einen diplomatisch genauen Abdruck nach Seiten und Zeilen des Originals: Die Vulgata Sixtina von 1590, 40—65. Die angegebenen Stellen bei Cornely 486 f., bei Baumgarten 40—43.

In demselben Sinne hatte sich Sixtus schon mehr als ein Jahr zuvor in der Constitutio „Immensa aeterni Dei" auf das bestimmteste geäußert. Die Worte sollen unten folgen. Somit sagt der Papst selbst, daß sein Augenmerk vor allem auf die „res fidei et morum" gerichtet war. Seine Zuständigkeit unterliegt in dieser Hinsicht gewiß keinem Zweifel.

Allein die Frage ist, ob nicht die Bibel mit ihrem Text zur Anklage gegen ihren Schöpfer wird. Man scheint damals so gedacht zu haben. Es erscheint daher angezeigt, die sixtinische Vulgata zu prüfen und sie andern Ausgaben und Texten gegenüberzustellen. Da bieten sich von selbst naheliegende Vergleiche. Es ist zunächst die Arbeit der von Sixtus eingesetzten Kommission. Die Gelehrten dieser Kommission hatten sicher Grund, über die Verwerfung ihrer sorgfältigen und mit Rücksicht auf die Umstände ausgezeichneten Arbeit ungehalten zu sein. Was Sixtus an ihre Stelle setzte, war rücksichtlich der historischen Treue der alten Übersetzung eine Verschlimmerung dessen, was in langwieriger, hingebender Tätigkeit gearbeitet worden war. Ebenso ist es eine unanfechtbare Tatsache, daß der Papst mit seinem Verfahren gegen die von ihm selbst aufgestellten und in der Bulle wiederholten textkritischen Grundsätze verstieß. Nach seinen Weisungen sollte die Kommission an erster Stelle auf das Zeugnis der alten Hss. sehen. Das will Sixtus auch für seine eigene Arbeit beobachtet haben. Aber in der Tat hat er diesen Grundsatz häufig verleugnet und sich für Lesarten entschieden, die sich nur durch spätere Zeugen begründen lassen. Grundsatz und Wirklichkeit stehen häufig in offenkundigem Widerspruch miteinander. Man hat das damals schon erkannt und ausgesprochen.

Noch viel wichtiger und ernster sind die Bedenken, die vom theologischen Standpunkt aus gegen das Vorgehen des Papstes erhoben wurden und heute noch von mancher Seite erhoben werden. Sixtus habe sich eigenmächtig Eingriffe in den heiligen Text erlaubt und das Wort Gottes verfälscht, als ob er die Vollmacht besitze, den inspirierten Text willkürlich herzustellen. Schon Kardinal Caraffa hat dem Papst selbst einen solchen Vorwurf gemacht, als dieser sich am 16. November 1588 mit der Arbeit der Kommission unzufrieden zeigte. Andere ur-

teilten in derselben Weise, wenn auch bei ihnen, wie bei Bellarmin, noch eine andere Erwägung in den Vordergrund trat, die Furcht nämlich, die Änderungen des Papstes möchten von den Irrlehrern zum Anlaß von Angriffen gegen die Kirche genommen werden. Bellarmin sah freilich in der Handlungsweise Sixtus' auch eine wirkliche Gefahr für das Papsttum, wie sie größer kaum gedacht werden konnte. Er sprach das in dem Schreiben an Klemens VIII. vom Jahre 1602 aus, in dem er den Papst davor warnt, in der Streitfrage „De auxiliis divinae gratiae" selbst eine Entscheidung zu treffen. Seine Heiligkeit kenne noch die Gefahr, in die Sixtus V. sich selbst und die ganze Kirche gebracht habe, als er nach eigenem Ermessen die Heilige Schrift verbessern wollte. „Und ich weiß nicht, ob jemals eine größere Gefahr bestanden." [1]

Berechtigt das Eingreifen Sixtus' V. in die Arbeit seiner Kommission und der Text seiner Bibel zu einem solchen Urteil? Oder lag eine derartige Gefahr wenigstens in den Ansprüchen, mit denen der Papst seine Bibel in die Welt gesandt und der Kirche vorgeschrieben hatte? Hat dieser für seinen ganzen Text, also auch für die weniger glücklichen Änderungen die Autorität des inspirierten Gotteswortes beansprucht?

Wir sind imstande, uns über die sixtinische Vulgata ein selbständiges Urteil zu bilden, sowohl auf Grund des noch vorliegenden Textes, wie aus dem Urteil der Zeitgenossen, unter denen einer der gewichtigsten Bellarmin selbst ist. Der Text mit allen einzelnen von Sixtus bevorzugten Lesarten enthält nichts, was vom theologischen Standpunkt aus zur Gefahr für die Kirche werden konnte. Eine solche wäre entstanden, wenn die festgesetzten Lesarten entweder gegen die richtige Lehre verstoßen hätten oder wenn sie sich als völlig über-

[1] Le Bachelet, Bellarmin et la Bible Sixto-Clémentine, Étude et Documents inédits (Études de Théologie historique 3 [Paris 1911] 78). Wir wundern uns, einen Theologen wie Bellarmin so ängstlich besorgt zu sehen in einer Frage, die ohne Zweifel ganz der Lehrgewalt der Kirche untersteht. Bellarmin stand offensichtlich stark unter dem Eindruck der Erfahrungen, die er im Norden Europas gemacht hatte, und wünschte alles vermieden, was der Irrlehre irgendwie Anlaß zum Angriff gegen das Papsttum hätte geben können.

einstimmend mit dem Urtext ausgegeben hätten, während sie ihm tatsächlich widersprachen. Keines von beidem ist der Fall. Es genügt zu dieser Feststellung ein Vergleich der Sixtusbibel mit der Ausgabe, die in der Kirche seit dem Jahre 1592 als die amtliche Ausgabe allgemein im Gebrauche ist. Wenn dieser Text ohne Nachteil in der gesamten Kirche maßgebend sein durfte, dann konnte auch der Sixtustext nicht zur Gefahr werden. Denn er ist, wie eine Gegenüberstellung der beiden Ausgaben zeigt, wesentlich derselbe. Für das Neue Testament genügt es, einen Blick in die Ausgaben von White oder Nestle zu werfen, um zu erkennen, in welchem Grade die beiden Texte übereinstimmen und gegen die besseren Hss. zusammengehen. Andere übersichtliche Zusammenstellungen finden sich bei Höpfl[1].

Bellarmin selbst hat die nach seiner Meinung wichtigsten Stellen, an denen Sixtus den Schrifttext geändert und ihm dadurch einen andern Sinn gegeben, gesammelt: „Loca praecipua in Bibliis Sixti V mutata“ [2].

Es sind zunächst 47 Stellen aus dem Alten und Neuen Testament. Darunter verzeichnet Bellarmin die Auslassung des Gebetes des Manasses, der Bücher 3 und 4 Esdras, also nichtkanonischer Teile. Man wird darin nichts Unrechtes finden. Zu den Psalmentiteln bemerkt Bellarmin: „Tituli psalmorum fere omnes aut omissi aut mutati.“ Prat berichtigt diese Aussage dahin: In Wahrheit ist kein Titel ganz unterdrückt, doch sind viele geändert. Allein hier muß zugestanden werden, daß die Änderungen zum nicht geringen Teil glückliche Verbesserungen sind[3]. Bei einer größeren Anzahl der angeführten Beispiele könnten Druckfehler vermutet werden, die von Sixtus übersehen sind. So 1 Mos. 17, 22 „ad Abraham“ statt „ab Abr.“; 1 Mos. 45, 20 „demittatis“ statt „dimittatis“; 5 Mos. 32, 49 „transitum“ statt „transituum“; Job 30, 24 „corruerim“ statt „corruerint“; Ps. 50, 16 „exaltabit“ statt „exultabit“; Bar. 6, 7 „ligna“ statt „lingua“; 2 Makk. 12, 2 „superbus“ statt „super hos“; Sir. 48, 13 „vectus“ statt „tectus“[4]. Vielleicht gehören noch andere Fehler in diese Reihe. Bei den

[1] Beiträge zur Geschichte der Sixto-Klementinischen Vulgata nach gedruckten und ungedruckten Quellen (Biblische Studien XVIII 1—3), Freiburg 1913, 240—277 278—291.

[2] Le Bachelet, Bellarmin et la Bible Sixto-Clémentine 130—134.

[3] Prat, Études 51 (1890) 211 f.

[4] Einige der Lesarten 1 Mos. 17, 22; 5 Mos. 32, 49; 2 Makk. 12, 2, kommen auch in dem Codex Bassetti Tridentinus saec. 13 vor, der Sixtus

übrigen Stellen handelt es sich zumeist um Auslassungen, einigemal um kleinere Zusätze, um Änderung eines Wortes oder eine Umstellung. Keines der Beispiele, die Bellarmin aufführt, betrifft einen Text theologischen Inhalts, von dem irgend etwas abhängt. Dazu kommt noch eine weitere Erwägung. Bellarmin hat in den genannten Fällen meist beigefügt, wie sich die Zeugen zu diesen Änderungen verhalten. Häufig lautet die Feststellung: „contra fidem codicum H(ebraicorum) L(atinorum) G(raecorum)", oder ähnlich. Eine nähere Prüfung ergibt indes, daß nicht selten die sixtinischen Lesarten von einigen Hss. vertreten werden, daß sie demnach nicht immer ohne alle handschriftliche Bezeugung sind. Ob freilich Sixtus um diese Hss. in allen Fällen gewußt hat, läßt sich nicht nachweisen. Aber es ist zu beachten, daß der Papst unter den Codices „tam impressos quam manuscriptos" nennt[1].

Zwei andere Reihen von Beispielen bei Bellarmin, von denen die letzte mit der Feder durchstrichen ist, im ganzen 8 und 22, sind sachlich derselben Art wie die erste. Der Grund der Unterscheidung ist nicht recht ersichtlich. Jedenfalls ist unter allen Lesarten keine von einiger Wichtigkeit. Sie mögen alle ohne Ausnahme gegen den Urtext wie gegen den ursprünglichen lateinischen Text verstoßen, aber sie widerstreiten nicht der Reinheit der Lehre und wollen nicht schlechthin inspiriertes Gotteswort sein.

Bedeutungsvoll ist die Schlußbemerkung Bellarmins: „Plurima sunt alia mutata in testamento veteri et novo, quae tamen non impediunt sensum." Mit andern Worten, alle übrigen Änderungen sind sachlich noch unbedeutender als die oben aufgezählten. Wir sind Bellarmin für seine Feststellungen dankbar. Denn sie erlauben uns ein Urteil über die Änderungen, die Sixtus vorgenommen hat, und über die theologische Tragweite derselben. Aber wichtiger ist die Erkenntnis, welcher Art die Anstöße waren, die von den Zeitgenossen und Mitarbeitern des Papstes so stark empfunden wurden. Wir ersehen daraus, daß man auch damals auf Genauigkeit und Treue im Kleinsten großen Wert legte. Anderseits drängt sich uns angesichts der Tatsachen die Gewißheit auf, daß die Sixtusbibel trotz ihrer Mängel als Quelle des Glaubens bezüglich der katholischen Lehre und des wesentlichen Inhalts des heiligen Textes ihren Dienst hätte tun können. Überdies

wohl nicht unbekannt war. Le Bachelet schreibt Sir. 48, 13 „rectus", aber die richtige Lesart ist „tectus".

[1] Cornely 489; Baumgarten 47.

ist der Vorsprung, den die klementinische Vulgata vor der sixtinischen in textkritischer Beziehung hat, nicht der Art, daß die Bearbeiter derselben sehr viel Ursache hätten, über Sixtus so strenge ins Gericht zu gehen. Sie haben die Arbeit der früheren Kommission trotz deren anerkannter Überlegenheit nicht wiederhergestellt, sondern sehr viele der sixtinischen Änderungen übernommen und haben das zum Teil aus denselben Erwägungen heraus getan, die Sixtus geleitet hatten.

Doch vielleicht hätte der Widerspruch gegen Sixtus nicht diese Schärfe angenommen, hätte der Papst nicht durch die Bewertung und Einführung der Bibel selbst dazu Anlaß geboten. Scheint er doch seinem Werke uneingeschränkte Autorität zuzuschreiben und für alle Lesarten unbedingte Zustimmung zu verlangen. Wir kommen damit auf die entscheidende Frage, deren Beantwortung von der Auslegung der Bulle „Aeternus ille" abhängt. Hat Sixtus V. in der Tat für jede Lesart seiner Bibel seine päpstliche Vollgewalt eingesetzt und für sich ein Charisma der Unfehlbarkeit in Anspruch genommen, nicht nur für die Richtigkeit der in dem Text enthaltenen Lehre und die treue Wiedergabe der Substanz des Urtextes, sondern auch für jede einzelne Lesart und deren textkritische Berechtigung? So oft diese Frage bis in unsere Tage hinein bejaht worden ist, so wenig ist dieses Ja berechtigt.

Aus der Bulle selbst ist der klare Nachweis zu erbringen, daß Sixtus keineswegs vom textkritischen Standpunkt aus für den ganzen Text mit all seinen Einzelheiten jene unbedingte Geltung behauptet. Dazu genügt vielleicht nicht die Berufung auf die Worte der Bulle, die Verbesserung sei geschehen „quoad eius fieri potest" und später ähnlich „prout optime fieri potuit" [1]. Solche Äußerungen werden ja gelegentlich auch dann gebraucht, wenn ein Papst sich auf seine höchste Lehr- oder Hirtengewalt beruft. Die Worte seien darum nicht als entscheidend betont. Allein ein anderes muß unsere Beachtung finden. Das unmittelbare Ziel, das sich nicht nur die Kommission, sondern auch Sixtus selbst bei der Revision setzte, war nicht die Wiedergewinnung des Urtextes der Heiligen

[1] Cornely 489 492; Baumgarten 47 55.

Schrift, sondern des Textes einer Übersetzung. Der Text dieser Übersetzung sollte nicht etwa möglichst vervollkommnet und dem Urtext angeglichen, sondern so, wie er aus der Feder des hl. Hieronymus geflossen, wieder hergestellt werden. Die Arbeit Sixtus' galt also unmittelbar und zunächst nicht einmal der Richtigkeit der Lehre noch dem ursprünglich inspirierten Text, sondern dem ursprünglichen Text der Übersetzung des hl. Hieronymus. Wohl gab es, wie Zeugnisse aus jener Zeit hinreichend erkennen lassen, damals Theologen, für die der Text des hl. Hieronymus bis in alle Einzelheiten Gottes Wort war. Doch die großen Theologen, zu denen auch Bellarmin gehört, haben offen von den Mängeln der Vulgata gesprochen und scharfe Kritik an ihr geübt.

Wie immer Sixtus sich zu dieser Frage gestellt haben mag, selbst wenn er der Vulgata einen noch so hohen Wert zuerkannte, er konnte als Theologe nicht der Überzeugung sein, daß die Kirche oder der Papst ein besonderes Charisma besitze, gerade den Text der Neuausgabe einer Übersetzung mit dem Text der Erstausgabe dieser Übersetzung in Übereinstimmung zu bringen und dabei in den Text der Neuausgabe sogar die Fehler der Erstausgabe, wo diese also nicht Gotteswort ist, aufzunehmen, um so die Erstausgabe in ihrer Ursprünglichkeit wiederherzustellen. Für diese so umschriebene Aufgabe bis in alle Einzelheiten Unfehlbarkeit beanspruchen, wäre eine theologisch unerhörte Annahme, die niemand einem Papste unterstellen wird.

Wie wenig Sixtus daran gedacht hat, die Einzellesarten seiner Bibel als textkritisch sicher, geschweige denn als inspiriertes Gotteswort zu betrachten, zeigt der Text der Bulle. Den allgemein anerkannten Grundsatz, an erster Stelle die alten und guten Hss. zu befragen, hat auch Sixtus sich zur Richtschnur genommen. Deshalb sagt er mit Recht: „In quacunque igitur lectione plures vetustiores, atque emendatiores libri consentire reperti sunt, ea iure optimo, tanquam primigenii textus verba, aut his maxime finitima, retinenda decrevimus“ [1]. Die Worte sind ein wertvolles Zeugnis für die

[1] Cornely 489; Baumgarten 47.

Bedachtsamkeit und Vorsicht, mit der Sixtus in den textkritischen Fragen urteilte. Ob er bei der Anwendung und Ausübung diese Vorsicht immer hat walten lassen, ist hier Nebensache. Es genügt uns, zu wissen, wie er grundsätzlich dachte. Wenn dem Papst die Bezeugung durch mehrere gute und alte Hss. noch nicht die Ursprünglichkeit einer Lesart völlig sichert, wenn eine derartige Lesart unter Umständen nur als der Wahrheit „maxime finitima" zu gelten hat, so ist diese Beurteilung für den Theologen außerordentlich wichtig. Ein Mann, der so spricht und überzeugt ist, daß er in seinen Entscheidungen dem Urtext häufig nur nahe kommt, wenn auch nach seiner Meinung sehr nahe, kann für die Einzelheiten seines Textes nicht Unfehlbarkeit im Sinne einer uneingeschränkten Richtigkeit des inspirierten Textes geltend machen wollen. Wie weit diese Selbstbescheidung des sonst so selbstbewußten Sixtus auf einzelne Lesarten anzuwenden, wie weit sie auszudehnen ist, vermögen wir nicht zu ermitteln. Hier geht es um die grundsätzliche Wertung und die theologische Betrachtung.

Hat der Papst demnach selbst unter den günstigsten Voraussetzungen seinen Entscheidungen nicht immer unbedingte Geltung zugeschrieben, so gilt das in noch höherem Grade da, wo das Zeugnis der Hss. nicht so unzweideutig lautet. Auch über das Verfahren, das in schwierigeren Fragen eingeschlagen wurde, hat sich Sixtus ausgesprochen. Nachdem er der Benützung der Kirchenväter und alten Ausleger gedacht, fährt er fort: „In his tandem, quae neque Codicum neque Doctorum magna consensione satis munita videbantur, ad Hebraeorum Graecorumque exemplaria duximus confugiendum, non eo tamen, ut inde Latini interpretis errata corrigerentur, sed ut in eorum verborum locum, quae, cum apud Latinos ambigua sint, potuissent, quo non oporteret, inflecti, certum aliquid et indubitatum sufficeretur, sive ut, quod apud nos variantibus Codicibus inconstans, diversum ac multiplex erat, id uniforme, consonum uniusque modi, ipsorum fontium veritate perspecta sanciretur." [1] Demnach sollten die Urtexte nur da befragt

[1] Cornely 489 f.; Baumgarten 47 f.

werden, wo die lateinische Überlieferung unsicher erschien, oder wo die lateinische Fassung in sich nicht klar genug war und darum Anlaß zu verschiedenartiger Auffassung bieten konnte. Wiederum wird durch diese Erklärung bestätigt, daß Sixtus nichts ferner gelegen hat, als seinen Text in allem zum Gotteswort zu stempeln. Sonst hätte er grundsätzlich auf den Urtext zurückgehen müssen. Er hat es nicht getan und wollte es nicht tun, selbst da nicht, wo nach seinen eigenen Worten die Übersetzung anerkanntermaßen irrtümlich ist. „Non eo tamen, ut inde Latini interpretis errata corrigerentur" lauten seine Worte. Diese „Errata" sind also in der sixtinischen Vulgata nicht ausgemerzt, sondern haben ihren Platz darin nach wie vor behauptet und durften es mit ausdrücklicher Erklärung des Papstes. Man mag dieses Verhalten Sixtus' mißbilligen, man mag es widerspruchsvoll finden, jedenfalls verwahrt sich Sixtus selbst dagegen, daß wir in allen Lesarten seiner Bibel das ursprüngliche Gotteswort suchen. Wollte er etwa die „Errata" der Übersetzung als die richtige Lesart angesehen wissen? Oder sollte er auch für die Erhaltung und kritisch richtige Überlieferung dieser „Errata" ein Charisma der Unfehlbarkeit beansprucht haben?

Warum der Papst kein Bedenken getragen, seine Aufgabe in der genannten Weise einzuschränken und nicht über das Konzil von Trient hinauszugehen, hat er selbst im Eingang seiner Bulle angedeutet: „Et quamvis in hac tanta lectionum varietate nihil hucusque repertum sit, quod fidei et morum causis tenebras offundere potuerit, verendum tamen fuit, ne haec probatissima scripturarum editio . . . schismatis, et haeresis inductio, dubitationum fluctus, involutio quaestionum, discordiarum seges, et piarum mentium implicatio multiplex evaderet" [1]. Trotz aller Mängel war diese Vulgata doch eine „probatissima editio"; in Fragen des Glaubens und der Sitten war sie eine reine Quelle. Sie hatte Jahrhunderte hindurch der Kirche selbst in einer entstellten Form die besten Dienste geleistet. Warum sollte diese Übersetzung untergehen und etwas Neues an die Stelle des Alten, Hergebrachten gesetzt werden?

[1] Cornely 487; Baumgarten 43.

Das war der Grund, aus dem der Papst den überlieferten Text möglichst schonte. Die „Errata" der Übersetzung waren nicht derart, daß sie notwendig beseitigt werden mußten, auch sie konnten nicht „fidei et morum causis tenebras offundere". Aus derselben Erwägung sollte ein Zurückgreifen auf den Urtext nur da statthaben, wo im Lateinischen „nimis ambigue dicta seu variata habentur". Aber selbst da hat sich Sixtus noch große Zurückhaltung auferlegt, wie er schreibt: „sed ne id licentius fieret, quam aequum erat, solers cautio adhibita fuit" [1].

In demselben Sinne lesen wir die Worte über den hl. Hieronymus und dessen Arbeitsweise. War Hieronymus auch keineswegs ängstlich, wenn es galt, die „hebraica veritas" gegen die lateinische und griechische Überlieferung zu betonen, so lassen sich in der Tat manche Zeugnisse dafür beibringen, daß auch er bewußt Rücksicht auf die Überlieferung genommen hat. Eines der ältesten findet sich in dem bekannten Begleitschreiben zum verbesserten Evangelientext an Papst Damasus: „Quae ne multum a lectionis Latinae consuetudine discreparent, ita calamo temperavimus, ut his tantum quae sensum videbantur mutare correctis, reliqua manere pateremur ut fuerant". Dasselbe Verfahren beobachten wir auch bei der Übersetzung des Alten Testaments. Deshalb konnte Sixtus mit einem gewissen Grund schreiben: „Idem etiam sentit, eo (die Befragung der hebräischen und griechischen Hss.) non nisi parce et quanto rarius fieri potest, ne quae longo recepta sunt usu, fluctuent, recurrendum" [2].

Von hier aus sind die starken Änderungen am Text der Kommission zu verstehen. Derselbe Mann, der sich sonst nicht scheute, mit dem Überlieferten zu brechen, der über jeden Widerstand hinwegschritt und selbst bei der Verbesserung der Bibel oft genug vor einem gewaltsamen Eingriff nicht zurückschreckte, konnte die Rücksicht auf die späteren Handschriften und Drucke nicht so weit verleugnen, daß er sich wenigstens in offenkundigen Fehlern und schlecht bezeugten Lesarten ent-

[1] Cornely 489 f.; Baumgarten 48.
[2] Cornely 491; Baumgarten 53 f.

schlossen von ihnen abgewandt hätte. Schon im Anfang der Bulle ist dieser Grundsatz aufgestellt. „Ita tamen ut veterem multis in Ecclesia ab hinc saeculis receptam lectionem omnino retinuerimus“ [1].

Aus diesen vielfachen Äußerungen des Papstes, die alle in der Bulle selbst niedergelegt sind, ergibt sich die eine Tatsache, daß Sixtus in keiner Weise daran gedacht hat, den Beistand des Heiligen Geistes für eine Authentie der Übersetzung, d. h. für die textkritische Arbeit und Auswahl in dem Sinne zu behaupten, daß er seine Lesarten durch seine Unfehlbarkeit hätte decken wollen. Für den Theologen ist diese Frage durch die angezogenen Texte ohne weiteres gelöst.

Indes erhebt sich nun die Frage, was die so bestimmten und feierlichen Aussagen der Bulle bedeuten. Worauf bezieht sich die Berufung des Papstes auf seine Stellung? Ist die Bibel mit ihrem Text nicht ein Zeuge gegen Sixtus?

Im Anfang seiner Bulle hat sich Sixtus ohne Zweifel auf seine apostolische Vollmacht als Nachfolger des Apostelfürsten Petrus berufen und mit dieser Berufung seine eigene Arbeit an der Bibel begründet. Nachdem er von den Gelehrten, denen er die Vorbereitung der neuen Ausgabe übertragen hatte und die ihm Helfer sein sollten, gesprochen [2], fährt er fort: „Nos enim rei magnitudinem perpendentes ac provide considerantes ex praecipuo, ac singulari Dei privilegio et ex vera ac legitima successione Apostolorum Principis beati Petri, pro quo Dominus ac Redemptor noster ... rogavit ut eius fides ... numquam deficeret ... ad nos in eiusdem Petri Cathedra, in qua eius vivit potestas, et excellit auctoritas, Deo sic disponente constitutos, totum hoc iudicium proprie, ac specialiter pertinere, Dei omnipotentis auxilio suppliciter invocato et ipsius Apostolorum Principis auctoritate confisi, ob publicam sanctae Dei ecclesiae utilitatem haud quaquam gravati sumus, inter alias Pontificiae solicitudinis occupationes hunc quoque non medio-

[1] Cornely 489; Baumgarten 46.

[2] Sixtus legt auch sonst Wert auf die Feststellung, daß er den Rat anderer eingeholt hat und deren Zustimmung gewiß ist (Cornely 488 489 492; Baumgarten 45 f. 54 f.). Dasselbe wird in der unten zu nennenden Constitutio „Immensa aeterni Dei“ betont.

crem accuratae lucubrationis laborem suscipere atque ea omnia perlegere, quae alii collegerant, aut senserant, diversarum lectionum rationes perpendere, sanctorum Doctorum sententias recognoscere: quae quibus anteferenda essent, diiudicare, adeo ut in hoc laboriosissimae emendationis curriculo, in quo operam quotidianam, eamque pluribus horis collocandam duximus, aliorum quidem labor fuerit in consulendo, noster autem in eo, quod ex pluribus esset optimum, deligendo: Ita tamen ut veterem multis in Ecclesia ab hinc saeculis receptam lectionem omnino retinuerimus." [1] Bei der Ausführung selbst hat der eifrige Mann noch persönlich mitgewirkt: „eaque res quo magis incorrupte perficeretur, nostra ipsi manu correximus, si qua praelo vitia obrepserant, et, quae confusa, aut facile confundi posse videbantur, ea intervallo scripturae, ac maioribus notis, et interpunctione distinximus." [2]

Hierauf folgen die Grundsätze, nach denen das Werk gearbeitet ist, eine Rechtfertigung der Vulgata, sodann eine Erklärung über die Ausgabe, deren Sprache und Inhalt die überlieferte Form festhält, aber die apokryphen Teile ausschaltet; es sind das 3. und 4. Buch Esdras, das 3. Buch der Makkabäer und das Gebet des Manasses [3]. Außerdem bekennt Sixtus, er habe manche Sätze gestrichen: „Nonnullas etiam aliquando sententias, quae aliunde accersitae Vulgatae editioni interpositae erant, neque in antiquis exemplaribus neque in sanctorum Patrum Commentariis inveniebantur, delevimus. Hanc denique editionem a variis, quae vitio multorum irrepserant, erroribus accurate emendavimus et purgavimus, atque in pristinam veritatem summa diligentia restituimus." [4]

Auf diese Erklärungen folgt die feierliche Bestimmung über die Bibel selbst in Ausdrücken, wie sie nur bei den wichtigsten Entscheidungen angewandt werden: „Ad laudem igitur et gloriam

---

[1] Cornely 488 f.; Baumgarten 45 f.

[2] Cornely 489; Baumgarten 46.

[3] Von den ausgeschiedenen Teilen sagt Sixtus ausdrücklich, sie seien unterdrückt mit Gutheißung und Zustimmung der Kardinalskongregation der Vatikanischen Druckerei („assentientibus etiam in hoc": Cornely 492; Baumgarten 53 f.).

[4] Cornely 491 f.; Baumgarten 54 f.

Omnipotentis Dei, Catholicae fidei conservationem, et incrementum, ac Sacrosanctae Universalis ecclesiae utilitatem, hac nostra perpetuo valitura constitutione, de eorundem venerabilium fratrum nostrorum sanctae Romanae Ecclesiae Cardinalium super Typographia Vaticana deputatorum consilio, et assensu, quorum opera, et industria in hac ipsa Vulgatae editionis emendatione, in rebus praesertim gravioribus usi sumus et ex certa nostra scientia deque apostolicae potestatis plenitudine statuimus, et declaramus, eam Vulgatam sacrae tam veteris quam novi testamenti paginae Latinam editionem, quae pro authentica a Concilio Tridentino recepta est, sine ulla dubitatione, aut controversia censendam esse hanc ipsam, quam nunc, prout optime fieri potuit, emendatam, et in Vaticana Typographia impressam, in universa Christiana Republica, atque in omnibus Christiani Orbis ecclesiis legendam evulgamus decernentes, eam prius quidem universali sanctae ecclesiae ac sanctorum Patrum consensione, deinde vero Generalis Concilii Tridentini decreto, nunc demum etiam apostolica nobis a Domino tradita auctoritate comprobatam, pro vera, legitima, authentica, et indubitata, in omnibus publicis, privatisque disputationibus, lectionibus, praedicationibus, et explanationibus recipiendam et tenendam esse." [1]

Die weiteren Bestimmungen der Bulle betreffen den Druck und die praktischen vom Papste angeordneten Maßregeln, durch die für die Reinerhaltung des neuen Bibeltextes Vorsorge getroffen wird. Sie waren es, die in Venedig solchen Widerstand hervorriefen, während der übrige Inhalt der Bulle dort kaum beachtet wurde. Diese Bestimmungen haben für unsere Untersuchung keine Bedeutung, können deshalb außer Betracht bleiben.

Die Feierlichkeit der Sprache, deren sich Sixtus bedient, läßt keinen Zweifel aufkommen: der Papst spricht als Papst. Er beruft sich auf die Wichtigkeit der Sache, auf das besondere Vorrecht, das er aus der rechtmäßigen Nachfolge des Apostelfürsten Petrus herleitet, und er folgert daraus, daß das Urteil in der Frage vollständig und in besonderer Weise ihm zu-

[1] Cornely 492; Baumgarten 54 f.

stehe. Hat Sixtus bei dieser Berufung auf seine Stellung recht gehandelt?

Im allgemeinen wird jeder Theologe hier zustimmen müssen. Wenn es gilt, der Kirche die heiligen Bücher zu geben, so kann dies endgiltig und letztlich nur durch die höchste Lehrgewalt geschehen. Die Kirche hat immer in der Frage über die kanonischen Bücher sich allein für zuständig erklärt und endgiltige Entscheidungen getroffen. Nicht allein Zahl und Namen der Bücher, auch deren Inhalt und Form unterliegt bezüglich der Bewahrung, Verkündigung und Auslegung ihrem Lehrausspruch. Die Kirche hatte bei ihren Erklärungen über den Kanon diese Bücher in bestimmter Fassung vor sich und erkannte sie mit ihrem bekannten, in den Hss. und der Überlieferung wesentlich gleichlautenden Text als inspiriert und kanonisch. Zumeist gab sie über die Textgestalt keine Entscheidung, aber das Konzil von Trient ist darin weitergegangen und hat den Text einer Übersetzung, den der lateinischen Vulgata, seinem Wesen nach mit den einzelnen Teilen der Bücher als Gotteswort erklärt. Bei dieser Lehrbestimmung handelt es sich nicht allein um einen theoretischen Ausspruch, sondern zugleich um die dogmatische Tatsache, daß eine vorliegende Textgestalt dem Wesen nach bis in alle Teile der in dem theoretischen Satze aufgestellten Aussage entspricht. Über das Recht des Konzils, eine solche Bestimmung zu treffen, hat niemals ein Zweifel bestanden. Sixtus hat nichts anderes getan als das Konzil von Trient. Er hat feierlich erklärt, auf die von ihm geschaffene Assgabe sei die Lehrbestimmung des Konzils von Trient anzuwenden. Vom theologischen Standpunkt aus ist gegen diesen Satz kein Einspruch zu erheben. Mit der Tatsache, daß die sixtinische Vulgata in vielen Lesarten vom ursprünglichen Text abweicht, sind die Ansprüche Sixtus' ebenso vereinbar wie die Definition von Trient. Denn niemand wird die Behauptung wagen, der auf dem Konzil gebilligte Text sei völlig fehlerfrei und in allem das inspirierte Gotteswort. Er wäre es selbst dann nicht, wenn es einmal gelänge, die Vulgata des hl. Hieronymus bis auf die letzte und geringfügigste Variante wiederzugewinnen.

Bellarmin hat in einer Abhandlung über das zweite Dekret von Trient: „De editione Latina vulgata, quo sensu a Concilio Tridentino definitum sit, ut pro authentica habeatur", eine treffende Wertung der Vulgata gegeben[1]. Die Schrift beginnt mit dem Satze: „Quot-quot hactenus legere potui, ii videntur in eam sententiam descendere, ut editio vulgata censenda sit nullum continere errorem fidei catholicae, aut bonis moribus contrarium, et ipsa sola retinenda sit in publico usu templorum et scholarum, quamvis alioqui suos errores habere possit." Die Gewährsmänner, auf die Bellarmin sich beruft und deren Zeugnisse er wörtlich anführt, sind J. Driedo, A. Vega, Guil. Lindanus, Melchior Canus, Sixtus Senensis, Jod. Tiletanus, Melchior Zangerus, Diegus Payva, Franc. Forerius, Hieronymus Oleaster, Gilb. Genebrardus. Alle diese elf Zeugen sprechen unumwunden von „errores", die sich in der Übersetzung des hl. Hieronymus nachweisen lassen. Bellarmin selbst tritt mit eigenen Gründen ihrer Auffassung bei und zeigt unter anderm auch „ex absurdis", daß unsere Vulgata nicht in allem authentisch ist (117 f.). Dabei bemerkt er, wer die Behauptung aufstelle, die Übertragung des hl. Hieronymus sei in allem vom Konzil als authentisch erklärt worden, müsse auch dasselbe von den Umschreibungen und Erklärungen („paraphrases et explicationes") des Kirchenvaters sagen. „Nam versio Hieronymi, praesertim in Ecclesiaste et Proverbiis, ut plurimum non tam versio quam paraphrasis et explicatio dici debet. Saepe enim addit integras sententias, interdum etiam multa verba hebraea omittit, saepissime autem non tam reddit quam exponit. Et hoc non temere dico, sed quia his diebus diligenter perlegi Ecclesiasten, Cantica, Proverbia, et alia quaedam hebraice et contuli cum latina versione."

Bei solchen Äußerungen der hervorragendsten Theologen der Zeit ist es verständlich, daß auch Sixtus sich der Erkenntnis der Mängel unserer Vulgata nicht verschloß, sondern in der Bulle der „errata interpretis" eigens Erwähnung tat. Auf Grund dieser und der verwandten, früher namhaft gemachten Tatsachen ist es vollständig undenkbar, daß Sixtus eine bedingungslose Fehlerlosigkeit seiner Ausgabe hat behaupten wollen. Der Papst ist sich bewußt, diese Vollkommenheit nicht erreicht zu haben, hat er sie doch von vornherein gar nicht erstrebt.

---

[1] Nach Le Bachelet, Bellarmin et la Bible Sixto-Clémentine, ist die Schrift zwischen 1586 und 1591 in Rom abgefaßt (13—34); der Text ist von Le Bachelet nach einer Hs. der Ambrosiana und einer des römischen Kollegs neu herausgegeben, a. a. O. 107—125.

Noch einer andern Tatsache sei in dem Zusammenhange gedacht. Derselbe Sixtus, der die Vulgata verbessert, hatte kurz vorher eine andere Übersetzung bearbeiten und neu herausgeben lassen und diese Ausgabe unter seinem Namen und mit seiner Gutheißung der katholischen Welt geschenkt. Er hatte offensichtlich die Absicht, den hebräischen Text gleichfalls in Angriff zu nehmen[1]. Der Papst dachte bei der Arbeit vor allem an eine gute Vorarbeit für die neue Vulgata, aber sein Streben zielte dennoch ausgesprochenermaßen auf einen reinen Text der Ausgabe, die selbst von den Aposteln gebraucht worden ist. In der „Praefatio ad Lectorem", die nicht im Namen des Papstes veröffentlicht worden, aber sicher seine Billigung besaß, wird die Bedeutung der Septuaginta für die entstehende Kirche und deren erste Zeit hervorgehoben. Wenn auch dieser Text in der sixtinischen Ausgabe das Gotteswort „integre pureque" enthält, anderseits aber sehr häufig von unserm Vulgatatext abweicht, so ist damit doch gesagt, daß nicht beide Ausgaben zugleich, auch nicht nach der Meinung eines Sixtus, in gleicher Weise den ursprünglichen heiligen Text enthalten können.

Fragen wir weiter, was die Aussagen des Papstes positiv einschließen, so dürfen wir etwa folgende Sätze aufstellen: Die Vulgata sixtina enthält im wesentlichen (quoad substantiam) das Gotteswort rein und unverfälscht. Die Tatsache steht fest und ist aus dem Vergleich mit jedem beliebigen kritischen Text zu ermitteln. Die Bibel Sixtus' V bietet den heiligen Text

---

[1] Die Worte, mit denen Sixtus die Septuaginta-Ausgabe in die Welt sandte, klingen stark an die mehr als drei Jahre später in der Bulle „Aeternus ille" gebrauchten an. Auch hier beruft er sich auf seine Stellung. „Ad pastoralem nostram curam pertinere vehementer arbitramur Sacrae Scripturae libros, quibus salutaris doctrina continetur, ab omnibus maculis expurgatos, integros purosque pervulgari." Dazu gehört namentlich die griechische Übersetzung der Septuaginta, die bisweilen von den Aposteln selbst verwertet worden sei. Darum die Bestimmung: „Volumus et sancimus ad Dei gloriam et Ecclesiae utilitatem, ut Vetus Testamentum Graecum iuxta Septuaginta ita recognitum et expolitum ab omnibus recipiatur ac retineatur, quo potissimum ad Latinae Vulgatae editionis et veterum Sanctorum Patrum intelligentiam utantur. Prohibentes, ne quis de hac nova Graeca editione audeat in posterum vel addendo vel demendo quicquam immutare."

in reinerer Gestalt als er seit Jahrhunderten in der Kirche gelesen worden war. Er ist nach Sixtus „a variis erroribus accurate" verbessert und „in pristinam veritatem summa diligentia" wieder hergestellt[1]. Der Papst hat es als seine Aufgabe betrachtet, alles durchzuarbeiten, was von andern vorbereitet worden war, und dann zuletzt „quod ex pluribus esset optimum deligere".[2] Dieselbe Sorge sollte der Heiligen Schrift auch weiterhin zuteil werden. Sie sollte in dieser Reinheit erhalten bleiben, nicht ein Punkt und Komma sollte geändert werden. Nicht als ob Sixtus in jeder noch so geringen Änderung eine Gefahr erblickt oder jede Lesart als die unbedingt beste betrachtet hätte — das ist nach dem früher Gesagten völlig ausgeschlossen —, sondern er wollte jeder Änderung vorbeugen, da eine solche leicht andere nach sich ziehen würde. Überdies konnte auch einmal in einer an sich geringfügigen Änderung der Sinn eine wesentliche Entstellung erleiden.

Der große Gesichtspunkt, von dem aus Sixtus die ganze Arbeit an der Heiligen Schrift betrachtete, war die Erhaltung und der Schutz der Reinheit des Glaubens. Da die Heilige Schrift die Quelle des Glaubens ist, mußte sie um jeden Preis vor Fälschung der Lehre bewahrt bleiben. Sixtus erkannte diese Sorge als seine eigenste Aufgabe und Pflicht, und in solchem Bewußtsein hat er sich ein Charisma der Unfehlbarkeit zugeschrieben. Unter dieser Rücksicht durfte er es tun, und so konnte er für seine ganze Bibel theologische Richtigkeit und Treue, die soeben erwähnte Authentie der Lehre in Anspruch nehmen. Damit ist indes nicht gesagt, daß auch jeder theologische und theologisch richtige Text der Sixtusbibel die ursprüngliche Lesart getreu in allem darbieten muß. Der Papst hat nicht einmal das behauptet. Daß die theologische Betrachtungsweise bei Sixtus leitend gewesen, zeigen mehrfache Äußerungen. Wir haben schon auf seine Worte an den venezianischen Gesandten hingewiesen, die in den Berichten vom 21. und 28. Juli erwähnt werden („questo era libro sacro e fondamento della nostra fede")[3] In der Bulle selbst sagt

[1] Cornely 492; Baumgarten 54. [2] A. a. O.
[3] Amann a. a. O. 143 f. 146.

Sixtus, daß in der Vulgata trotz aller Fehler und Entstellungen durch die Masse der abweichenden Lesarten „nihil hucusque repertum sit, quod fidei et morum causis tenebras offundere potuerit“ [1]. Aus diesen Worten ersehen wir, worauf es Sixtus ankam.

Wir kennen eine andere Äußerung aus früherer Zeit, aus der noch deutlicher hervorgeht, wie der Papst dachte, und wie er schon damals entschlossen war, im Hinblick auf die Wichtigkeit und Tragweite des ganzen Unternehmens, in ernsteren Fragen selbst die Entscheidung zu treffen, und das in der Überzeugung, als Papst dazu in besonderer Weise berufen zu sein. Als Sixtus im Jahre 1588 die römischen Kongregationen neu einrichtete, schuf er auch die Kardinalskongregation „pro Typographia Vaticana“. Ihr wurde die Aufgabe zugewiesen, die heiligen Bücher, die Erlasse der Konzilien, die Schriften der Väter und andere in ihrer Reinheit zu erhalten und deren ursprünglichen Text in guten fehlerfreien Ausgaben herzustellen. „Nunc autem pro rei et negotii gravitate, infradictorum Cardinalium Congregationem statuimus, quibus imponimus, ut sacra Biblia Latinae vulgatae, Graecae et Hebraicae editionis, decretales Epistolas, Concilia generalia, Sanctorum praecipuorum Ecclesiae Doctorum opera, caeteros denique libros, quibus fidei Catholicae doctrina traditionesque ecclesiasticae continentur et exponuntur, quam emendatissime curent imprimendos. Quare mandamus, ut vetustis manuscriptis adhibitis ... adiumento etiam studio atque opera doctissimorum hominum ... qui linguarum peritissimi sint, libros imprimendos accurate diligenterque conferant et recognoscant, ut eorum editio, quantum fieri poterit, integra atque incorrupta prodeat. Si quae vero graviores dubitationes et difficultates in veterum codicum auctoritate, librorum correctione et emendatione inciderint, rebus prius in Congregatione examinatis ad nos referant, ut in lectionum varietate id quod orthodoxae veritati maxime consonum erit, ex speciali Dei privilegio huic Sanctae Sedi concesso statuamus.“ [2]

---

[1] Cornely 487; Baumgarten 43.
[2] Magnum Bullarium Romanum, ed. 1742 (Luxemburgi) 672.

Die Bulle ist vom 22. Januar 1588, und über ihre Rechtskraft kann kein Zweifel bestehen. Sixtus nimmt hier das Recht für sich in Anspruch, kraft eines besondern Privilegs, nicht nur in Bibelausgaben, sondern auch in andern Büchern, in denen Lehre und Überlieferung der Kirche enthalten sind, die Entscheidung zu treffen, was der rechtgläubigen Wahrheit am meisten entspreche. Diese Äußerung hat er schon im Hinblick auf die kommende Vulgataausgabe getan. Sie zeigt, worauf es ihm dabei ankam, auf die Übereinstimmung mit dem rechten Glauben (authenticitas doctrinae). Dadurch werden die ähnlich lautenden Ausdrücke der Bulle „Aeternus ille" gewissermaßen authentisch erklärt. Was Sixtus aber in der Constitutio „Immensa aeterni Dei" aussprechen und geltend machen durfte, war etwa zwei Jahre später nicht unrecht. Er durfte sich in einer Bibelausgabe auf sein Vorrecht berufen, wenn er sie im wesentlichen als das unverfälschte Gotteswort erklärte, wenn er von ihr behauptete, sie enthalte die Gottesoffenbarung frei von Irrtümern und Entstellungen, die gegen den Glauben und die guten Sitten verstoßen könnten. Er hat damit nicht mehr getan als das Konzil von Trient. Die uneingeschränkte textkritische Reinheit seiner Ausgabe hat er nicht behauptet, wie er mehr als einmal in seiner Bulle ausdrücklich und einschließlich zugesteht. Ja nicht einmal für die theologischen Texte ist immer die Ursprünglichkeit der Lesart verbürgt. Es kann im einzelnen Fall vorkommen, daß eine Lesart der Glaubenslehre entspricht, ihr sehr gut entspricht, klarer als der Urtext ist, und dennoch nicht unmittelbar Gottes Wort ist. Wir wissen, daß der hl. Hieronymus nicht nur einmal den Urtext verdeutlicht hat. Sixtus selbst scheint uns das Recht zu dieser Auslegung zu geben, wenn er sagt, er wolle bestimmen, was dem orthodoxen Glauben am meisten entspreche. Damit ist die Möglichkeit offen gelassen, daß seine Entscheidung nicht immer den besten Hss. entspricht. Denn die richtige Lesart und die am meisten dem Glauben zutreffende Lesart müssen nicht zusammenfallen.

Dieselbe Würdigung der Vulgata an sich wie auch der späteren Clementina finden wir bei vielen Theologen der Zeit, namentlich wiederum bei Bellarmin. Er schreibt zur Bestimmung des Konzils

von Trient: „At abunde sufficiebat ad ista omnia (ad fidem conservandam et errores damnandos) definire vulgatam editionem non continere ullum errorem fidei aut moribus contrarium, et ideo retinendam, nec ullam aliam in communi et publico usu recipiendam“ [1]. Bellarmin scheut sich auch nicht, die Folgerungen aus seinen Behauptungen zu ziehen. „Vulgata editio non sic aestimanda est approbata a Concilio, ut ubicumque dissentit a fontibus, sit illis anteponenda; proinde non in omnibus est authentica, sed tantum in his quae ad fidem et mores pertinent, in quibus optime conveniunt hebraea, graeca et latina“ [2]. An Gregor XIV. schreibt Bellarmin über die Revision, an der er beteiligt war: „... quod potissimum est, multa nos censuisse digna castigatione, quae tamen castigare noluimus, vel quod latinis codicibus careremus, vel ne catholicum populum nimia mutatione offenderemus, vel ne plus sapere velle videremur quam patres nostri“ [3]. Der zweite und dritte Grund ist auch von Sixtus in seiner Bulle berührt. Ebenso schreibt Bellarmin etwa zwölf Jahre später an Lucas Brug: „Scias velim, biblia vulgata non esse a nobis accuratissime castigata; multa enim de industria iustis de causis pertransivimus, quae correctione indigere videbantur.“ [4]

Sixtus V. mag in seinem Urteil über die Vulgata des Hieronymus weniger scharf gewesen sein als Bellarmin. Er hat sich in seiner Bulle über den gelehrten Kirchenvater sehr anerkennend ausgesprochen und dessen Arbeit das höchste Lob gezollt. Doch hat ihn das nicht gehindert, offen von den Fehlern und Mißgriffen zu sprechen, mit denen auch dieses Werk behaftet ist. Der Papst hat es deshalb nicht in jeder Hinsicht als vollkommen betrachtet und darum noch weniger seine eigene Arbeit, die weder die Mängel der ursprünglichen Übersetzung beseitigen will noch dieselbe in ihrer ersten Gestalt vollständig wiederherzustellen versucht. Vielleicht hat er über den textkritischen Wert seiner Ausgabe eine übertriebene Ansicht gehegt, für unbedingt fehlerfrei hat er sie nicht gehalten, und auch von der Kirche eine derartige Wertung nicht verlangt. Darum ist die Sixtina Vulgata mit der Bulle keine Instanz gegen die päpstliche Unfehlbarkeit. Eine unbefangene Würdigung der Bulle und der anderweitig bekannten Äußerungen Sixtus' zeigt, daß der Nachfolger des hl. Petrus sich in einer so wichtigen Angelegenheit nicht geirrt und sich nicht eine

[1] Le Bachelet, Bellarmin et la Bible Sixto-Clémentine 114.
[2] Ebd. 114 f. [3] Ebd. 139. [4] Ebd. 168.

Vollmacht beigelegt hat, die ihm nicht zukommt. Den großen, tatkräftigen Franziskanerpapst kann eine solche Anklage in keiner Weise treffen.

Noch sei ein Wort beigefügt über die Bestimmung der Bulle, die Vulgata solle in der neuen Fassung nicht nur in öffentlichen, sondern auch in privaten Disputationen, in Vorlesungen und Predigten wie in Auslegungen als „vera, legitima et indubitata" angenommen werden. Man hat auch an dieser Verordnung Anstoß genommen und darauf hingewiesen, daß sie über die des Tridentinums hinausgeht. Das ist zweifellos richtig. Allein stand dem Papst ein solches Recht etwa nicht zu? Hätte man sich daran gestoßen, wenn das Konzil von Trient eine derartige Bestimmung erlassen hätte? Auch der von Klemens VIII. herausgegebene Text, von dem die oben angeführten Worte Bellarmins gelten, ist durch Verordnung des Papstes als einzig zulässiger Text erklärt worden, und für dessen Reinerhaltung wurden nicht weniger scharfe Bestimmungen getroffen als von Sixtus. Tatsächlich hat sich dieser Text in der ganzen lateinischen Kirche durchgesetzt. Der Rat Bellarmins, andere Ausgaben, er nennt die Pariser und die Löwener, neben der neuen Vulgata zuzulassen und dieselben nicht zu unterdrücken, ist nicht befolgt worden[1]. Wir können die Gründe verstehen. Es wäre für die Einheit und Reinheit des heiligen Textes doch keine genügende Gewähr vorhanden gewesen. Nachdem man einmal soviel Zeit und Arbeit auf die Herstellung eines Vulgatatextes verwandt hatte, wollte man die wichtigste Frucht nicht wieder sofort preisgeben.

Aus der Verordnung Sixtus' V., seine Bibel solle auch in privaten Disputationen und in Predigten als authentisch anerkannt werden, konnte ebenfalls keine Gefahr für die Kirche erwachsen. Die Erfahrung von drei Jahrhunderten hat jedenfalls zu keinen Bedenken Anlaß gegeben. Auch vom theologischen Standpunkt liegt kein Grund zu irgend einer Befürchtung vor. Die Vulgata hat doch in privaten Disputationen nicht weniger Bedeutung und Autorität als in öffentlichen.

---

[1] Ad petitionem Gregorii XIV, bei Le Bachelet, Bellarmin et la Bible Sixto-Clémentine 139 f.

In einer privaten Disputation kommt weder eine andere Glaubenslehre noch eine andere Beurteilung des heiligen Textes in Frage.

Überblicken wir die Ergebnisse noch einmal, so lassen sie sich in folgende Sätze zusammenfassen:

Sixtus wollte der Kirche eine Bibel schenken, deren Text „in rebus fidei et morum" vollständig irrtumsfrei sein sollte. Den Urtext oder die völlige Übereinstimmung mit demselben wollte er nur bis zu einem gewissen Grade erreichen, da sein unmittelbares Ziel der Text der Übersetzung des hl. Hieronymus war. Dieser Text war aber nach dem ausdrücklichen Zugeständnis des Papstes nicht frei von Irrtümern und Fehlern. Sie sollten, soweit sie dem Übersetzer selbst zur Last fielen, nicht ausgemerzt werden. Für alle diese Fälle verzichtete Sixtus bewußt auf die Herstellung des ursprünglichen Gotteswortes. Er war freilich überzeugt, dabei seine Absicht, einen theologisch reinen Text zu schaffen, dennoch verwirklichen zu können. Selbst für den so gewonnenen Vulgatatext nimmt Sixtus nicht uneingeschränkte Vollkommenheit in Anspruch. Dafür zeugen die in der Bulle gebrauchten Äußerungen „quantum fieri potest, potuit", ferner die Erklärung, daß bei der Textfassung Rücksicht auf die überlieferte Form genommen wurde, und die Zurückhaltung, mit der Sixtus seine Entscheidungen auch da beurteilt wissen will, wo wir von ihm noch größere Bestimmtheit hätten erwarten können. Denn selbst bei einer Bezeugung durch eine Anzahl guter und alter Hss. gilt ihm der Grundsatz, daß eine so gedeckte Lesart „optimo iure" als „textus primigenius" oder ihm wenigstens „maxime finitimus" zu gelten habe. Wer so spricht, ist weit davon entfernt, seinem Text unbedingte Geltung zuzuschreiben und für seine Arbeit das Vorrecht der Unfehlbarkeit in Anspruch zu nehmen. Sixtus hat allerdings nicht wenige Lesarten bevorzugt, denen das Zeugnis der guten und alten Zeugen fehlt. Aber wir haben feststellen dürfen, daß durch keine derselben eine Frage von theologischer Bedeutung berührt wird. Die Folge war indes, daß die Vulgata von 1590 ihren Schöpfer nicht lange überlebte. Dennoch lebt das Werk Sixtus' V. bis in unsere Tage fort. Die Bibel Klemens' VIII. ist im Grunde nur eine verbesserte

Ausgabe der sixtinischen und durfte darum mit Recht unter dem Namen Sixtus' V. erscheinen[1]. Ohne das Eingreifen des willensstarken Papstes hätte sich die Vulgatarevision wohl noch lange Zeit hingezogen. So hat sich die Bibel Sixtus' V. bis in unsere Tage erhalten, und jetzt erst wird uns in der neuen Ausgabe ein Text der Heiligen Schrift geboten werden, dessen kritische Beschaffenheit die Arbeit Sixtus' V. wie die seiner Mitarbeiter weit übertreffen wird.

[1] Nisius, ZKathTh 36 (1912) 236 A. 1.

# Die Wesenheiten der Dinge und ihre Erkenntnis

Von Kaspar Nink S. J.

Der Gegenstand der Untersuchung und seine Bedeutung. Im Mittelpunkte unserer geistigen Erkenntnis steht die Urteilsbildung. In Urteilen bringen wir die untersten Grundlagen, auf denen unser ganzes Wissen und alle Philosophie ruht, zum Ausdruck. Urteile werden zu Folgerungen verknüpft und zu Systemen des Wissens entwickelt. Das Urteil ist aber ein komplexes Gebilde, die Identitätsaussage zweier Begriffe, nämlich die Aussage der Identität von Subjekt und Prädikat[1]; es ist, wie sich der hl. Thomas im Anschluß an Aristoteles ausdrückt, eine „operatio intellectus componentis et dividentis“[2]. Die Urteilsaussage ist in jedem logisch wahren Urteil eine allgemeingültige Aussage. Das gilt nicht bloß in den Fällen, wo das Subjekt oder Prädikat des Urteils ein logisch allgemeiner Begriff ist, d. i. ein solcher, der von vielen Einzeldingen ausgesagt werden kann; das gilt selbst dann, wenn das Subjekt oder Prädikat des Urteils singulär ist. Denn auch jeder singuläre Gegenstand hat sein Wesen, d. i. dasjenige, wodurch er das ist, was er ist. Durch sein Wesen aber — das wird der vorliegende Aufsatz zeigen — hat jeder Gegenstand wesensnotwendige innere Bestandteile und notwendige Beziehungen. Und wenn diese wesensnotwendigen innern Merkmale oder die notwendigen Beziehungen als solche erkannt und ausgesagt sind, dann ist die betreffende Urteilsaussage absolut (metaphysisch) sicher. Wir können keinen Satz aussprechen, ohne daß notwendige Beziehungen miterkannt und mitbehauptet würden.

Man kann sich die große Bedeutung der Allgemeingültigkeit der Erkenntnis auf die verschiedenste Weise zum Bewußt-

---

[1] Eine nähere Analyse des Urteils soll in dieser Arbeit nicht geboten werden. Das Thema der vorliegenden Studie ist von den mit einer solchen Analyse zusammenhängenden Fragen unabhängig.

[2] Vgl. z. B. S. Thomas, S. theol. 1, q. 13, a. 12; q. 14, a. 14; De verit. q. 2, a. 7 und sonst sehr oft.

sein bringen. Die allgemeingültige Erkenntnis hat das vorzügliche Interesse aller Philosophen. In Platons Ideenlehre, bei Aristoteles und seiner Auffassung von der Erkenntnis des Wesens der sinnfälligen Einzeldinge, in der patristischen Philosophie und der scholastischen Universalienlehre bildet sie das Hauptthema. Kant hat sie dann wieder mit besonderem Nachdruck in den Vordergrund der Diskussion gestellt, und die nachkantische Periode, die besonders durch die Namen Fichte, Schelling, Hegel bezeichnet ist, sah in der Lösung dieser Frage ihre Hauptaufgabe. Auch in der philosophischen Bewegung unserer Tage behauptet sie einen Vorzugsplatz, so in der Philosophie der „Werte", in der Philosophie des „Geltens", in der Auffassung von den „Wesenheiten", „Ideen" oder „Bedeutungseinheiten" der heutigen Phänomenologie.

Was ist die Allgemeingültigkeit unserer Erkenntnis? Welchen Gegenstand meinen wir in allgemeingültigen Urteilen?

## I. Die Eigenart der Wesenserkenntnis.

Nach dem hl. Thomas haben wir eine intellektuelle Erfassung des Seins als Seins, der einzelnen Seinsvollkommenheiten als solcher und überhaupt der absolut betrachteten Wesenheiten, und zwar erkennen wir nach ihm die Wesenheiten in den sinnfälligen Einzeldingen. Die Tätigkeit, durch die wir in den sinnfälligen Einzeldingen das Wesen der Dinge erkennen, nennt er „abstractio a notis" oder „a principiis" oder „a condicionibus individuantibus" [1].

1. Was ist diese „abstractio a notis (principiis) individuantibus"?

1) Negativ: Sie ist nicht ein bloßes Gegenwärtighaben eines konkreten Gegenstandes oder Erlebnisses. Wenn man unter Erfahrung das Gegenwärtighaben oder die Wahrnehmung individuell bestimmter Gegenstände versteht, dann ist die Erkenntnis des Wesens der Dinge etwas ganz Neues; sie kann durch keine Kombination oder Veränderung der Wahrnehmungen

[1] Vgl. Franz Sladeczek S. J., Die intellektuelle Erfassung der sinnfälligen Einzeldinge nach der Lehre des hl. Thomas von Aquin: Schol 1 (1926) 184—215.

entstehen. Denn alle derartigen Kombinationen belassen den Gegenstand in der Konkretheit. Was wir wahrnehmen, ist immer ein ganz konkret, raumzeitlich oder wenigstens zeitlich bestimmtes Gebilde. Dagegen sind die Objekte der Wesenserkenntnis frei von jeder raumzeitlichen Bestimmtheit.

Gewiß gehen zeitlich und psychologisch der Erkenntnis des Wesens und der Wesenszusammenhänge der Dinge andere Erkenntnisse voraus — jedermann weiß, daß die Vernunft erst später „erwacht" —; die Psychologie untersucht füglich die Akte, durch die wir konkrete Gegenstände erfassen, und weist die Komponenten auf, die in ihnen zu einem einheitlichen Gebilde verschmelzen; aber die Erkenntnis des Wesens eines Gegenstandes ist gegenüber der Wahrnehmung eines konkreten Gegenstandes und auch gegenüber einer konkreten Relations- oder „Situations"erfassung ein neuer Anfang. Von der Wahrnehmung des Konkreten zur Wesenserkenntnis gibt es keinen Übergang. Hier ist die eigentliche Stelle, wo die wesentliche Superiorität der geistigen Erkenntnis (des „intellectus") gegenüber auch den feinsten Wahrnehmungen sich bekundet; ein Höherstehen der Leistung, an das keine noch so komplizierte Wahrnehmung heranreicht. Alle weiteren komplexen geistigen Erkenntnisakte, wie sie im urteilenden und schlußfolgernden Denken vollzogen werden, enthalten als ihre Elemente immer Wesenserkenntnisse in sich.

2) Positiv: Diese Erkenntnis ist der intellektuelle Ausdruck des Wesens der Dinge, wie sie z. B. zum Ausdruck kommt in der Definition: das (euklidische) Dreieck ist eine Ebene, die von drei Geraden begrenzt ist; oder: die Beziehung ist das Hinsein des einen zum andern usw. Bei dieser Erkenntnis erkennen wir etwas, was in dem vor uns stehenden Kreidedreieck, in der hier und jetzt ablaufenden Kausalbeziehung verwirklicht ist. Wir müssen urteilen: das ist ein Dreieck; das ist eine Beziehung usw. Die Wesenselemente des Dreiecks, der Beziehung usw. sind hier und jetzt in diesem Gebilde, in diesem Vorgange verwirklicht. Wir erkennen in diesem Dreieck sein Wesen, d. i. dasjenige, wodurch es eben Dreieck ist und wodurch es die absolut notwendigen Merkmale des Dreiecks hat und notwendige Relationen zu andern Gegen-

ständen fundiert. Der Unterschied zwischen Erfahrungs- und Wesenserkenntnis ist unüberbrückbar. Jeder, der ein Urteil bildet, kann sich davon überzeugen, daß er die Wesenserkenntnis vollzieht, und durch weitere Einsichten wird er einsehen, daß diese Erkenntnisse zwar irgendwie vermittels der Sinnenbilder gewonnen, aber anderseits wesentlich von diesen verschieden sind.

Das hat neuerdings wiederum die heutige Phänomenologie gesehen und die Wesenserkenntnis nicht unpassend „Ideation" genannt. Die scholastische Philosophie nannte und nennt diese Erkenntnis „cognitio quidditativa, idea, intellectualis expressio rei, verbum mentis, simplex apprehensio rei, conceptus, notio rei": das geistige Erfassen des Was-seins, des Wesens der Dinge; „intelligentia indivisibilium", im Gegensatz zum Urteil, das ein „actus intellectus componentis et dividentis" ist[1]. Alle diese Ausdrücke bezeichnen dasselbe.

So sagt z. B. der hl. Thomas: „Ad huius autem evidentiam sciendum est, quod, cum duplex sit operatio intellectus: una, qua cognoscit quod quid est, quae vocatur indivisibilium intelligentia; alia, quae componit et dividit: in utroque est aliquod primum, in prima quidem operatione est aliquod primum, quod cadit in conceptione intellectus, scilicet hoc, quod dico ens; nec aliquid hac operatione potest mente concipi nisi intelligatur ens."[2] „Id quod intelligitur, est ipsa ratio rerum exsistentium extra animam"[3]. Intellectus „intelligit quidem immaterialia, sed inspicit ea in aliquo materiali; cuius signum est, quod in doctrinis universalibus exempla particularia ponuntur, in quibus, quod dicitur, inspiciatur."[4] „Sic etiam intellectus intelligit lineam in materia sensibili exsistentem absque materia sensibili, licet etiam cum materia sensibili intelligere posset"[5]... „Res materialis intelligibilis efficitur per hoc, quod a materia et a materialibus condicionibus separatur."[6] „Proprium obiectum intellectus est quod quid est. Unde circa hoc non decipitur intellectus nisi per accidens."[7] „Dicimur proprie intelligere, cum apprehendimus quidditatem rerum, vel cum intelligimus illa, quae statim nota sunt intellectui notis rerum quidditatibus."[8] „Intellectus

---

[1] Vgl. Aristoteles, 3 de anima, c. 6 (430 a 26—430 b 31) und S. Thomas, In 3 de anima, lect. 11.

[2] In 4 Metaph. lect. 6.

[3] C. gent. l. 2, c. 75.

[4] C. gent. l. 2, c. 73.

[5] C. gent. l. 2, c. 75.

[6] C. gent. l. 1, c. 47.

[7] C. gent. l. 1, c. 58.

[8] De verit. q. 1, a. 12 c.

enim simplicem et absolutam cognitionem designare videtur; ex hoc enim aliquis intelligere dicitur, quod interius in ipsa rerum essentia veritatem quodammodo legit."[1] „Non posset mens humana ex uno in aliud discurrere nisi eius discursus ab aliqua simplici acceptione veritatis inciperet, quae quidem acceptio est intellectus principiorum" (l. c.). „Supremum autem in nostra cognitione non est ratio" (d. i. die facultas ratiocinandi, die Fähigkeit des schlußfolgernden Denkens), „sed intellectus, qui est rationis origo"[2].

3) Innerhalb dieser „abstractio a principiis individuantibus" gibt es dann drei wesentlich verschiedene Stufen, die vom hl. Thomas als „abstractio physica, mathematica und metaphysica" bezeichnet werden, womit drei verschiedene Gruppen von Wissenschaften gegeben sind, die je nach dem verschiedenen Abstraktionsgrade zu einander im Verhältnis der Über-, Neben- und Unterordnung stehen. Die „abstractio physica" sieht von dem Individuellen ab; aber unsere Begriffe stellen doch auf dieser Stufe die sinnfälligen Seinsbestimmungen und Eigenschaften der Körper dar, wie da sind Bewegung und Ruhe, Wärme und Kälte, Härte und Weichheit usw. So betrachtet die „physica" nicht diesen Stein, diese Pflanze, dieses Lebewesen, sondern das, was allen sinnfälligen Wesen oder bestimmten Spezies derselben hinsichtlich ihrer Natur gemeinsam ist. Infolgedessen fallen unter die „physica" die Naturwissenschaften und zum großen Teil auch die Geschichtswissenschaften. — Die „abstractio mathematica" abstrahiert nicht bloß von dem Individuellen, sondern auch von allen Eigenschaften der Körper, die unmittelbar sinnfällig (primo sensibiles) sind. Sie betrachtet diejenigen Seinsbestimmungen, die, wenn auch an sich (per se), so doch nicht unmittelbar (primo) sinnlich wahrnehmbar sind; solche sind Ausdehnung, kontinuierliche und diskrete Größe. — Die „abstractio metaphysica" abstrahiert von allem, was den Körpern als solchen eigentümlich ist, und behandelt das Übersinnliche, und zwar 1) das, was seiner Natur nach und aus sich immateriell ist (= das positiv Übersinnliche) und 2) das Übersinnliche im Sinnlichen (= das prä-

[1] De verit. q. 15, a. 1 c.

[2] C. gent. l. 1, c. 57; vgl. das ganze Kapitel. Diese Lehre findet sich außerdem sehr oft in den Werken des hl. Thomas.

zisiv Übersinnliche)[1]. Es liegt auf der Hand, daß diese drei Abstraktionsgrade die obersten Arten der Wissenschaften bedingen. Alle Wissenschaften, so verschieden und mannigfaltig sie sein mögen, ordnen sich an ihrer Stelle in diese drei ein. Die Prinzipien und Sätze der „metaphysica" werden in der „mathematica" und „physica" vorausgesetzt und als gültig mitbehauptet; ebenso die der „mathematica" in der „physica". Warum das notwendig der Fall ist, das ist mit ein Gegenstand dieser Arbeit[2].

2. Wie unterscheiden sich Wesenserkenntnis und naturwissenschaftliche Erkenntnis? Die Frage ist namentlich durch die von Husserl begründete heutige Phänomenologie in der Bekämpfung des sog. Psychologismus und in dem dadurch angeregten Gedankenkreis viel behandelt worden. Neuerdings behandelt Roman Ingarden, Über die Stellung der Erkenntnistheorie im System der Philosophie (Halle 1926) 18 bis 20, dieselbe Frage hinsichtlich der Idee „Erkenntnis", in starker Abhängigkeit von den Gedankengängen Husserls.

Die Naturwissenschaften stellen Tatsachen fest, beobachten, vergleichen, klassifizieren und ermitteln die Regelmäßigkeiten im Verlaufe der einzelnen Geschehnisse. Tatsachenfeststellungen haben immer nur konkrete Gegenstände, Geschehnisse oder Erlebnisse als Erkenntnisgegenstände[3]. Sie sind die Erfahrungserkenntnisse, die der „abstractio" in der „scientia physica" vorausgehen. Sie bilden die unterste Stufe in der „scientia physica". Worin das Wesen des Beobachtens, Vergleichens usw. besteht, das untersuchen die Naturwissenschaften nicht, auch die experimentelle Psychologie tut das nicht. Was das Wesen der Ausdehnung ist und welche Bestimmtheiten und Verhältnisse

---

[1] Was dieses präzisiv Übersinnliche ist, darüber wird diese Arbeit zum großen Teil handeln.

[2] Man vgl. S. Thomas, In Boethium de Trinitate q. 5, a. 1; De verit. q. 2, a. 6 ad 1 und sonst sehr oft. Cosmus Alamannus, Summa philosophiae ex variis libris D. Thomae Aq. in ordinem cursus philosophici accommodata (Paris 1885), sect. 1, q. 34, a. 1 u. 2; oder eine kurze Darstellung in einem neueren Lehrbuch der Philosophie auf aristotelisch-scholastischer Grundlage, etwa bei Frick, Logica[6] (Freiburg 1925) n. 152.

[3] Diese Akte sind allerdings nach der Lehre der Psychologie vielfach komplizierte Gebilde.

damit notwendig gegeben sind, worin der Begriff der Zahl, der Bewegung, der Veränderung usw. besteht, alle diese Untersuchungen liegen vor der naturwissenschaftlichen Betrachtungsweise. Die Gesetzmäßigkeiten, die in den Naturwissenschaften festgestellt werden, sind nicht metaphysisch notwendig. Was Notwendigkeit ist, ob es verschiedene Grade der Notwendigkeit gibt, diese und viele ähnliche Fragen liegen der naturwissenschaftlichen Frageweise bereits zu Grunde. Infolgedessen gibt es noch eine Wissenschaft, die gerade das zum Untersuchungsgegenstande macht, was in der Naturwissenschaft vorausgesetzt wird. Diese πρώτη ἐπιστήμη ist die Philosophie, die dann innerhalb ihrer selbst verschiedene Teile hat.

Diese kurzen Andeutungen mögen genügen. Die Frage ist längst sehr ausführlich behandelt; so von Aristoteles, 1. Metaphys., prooemium; 6. Metaphys.; 11. Metaphys.; 1. Ethic.; von St. Thomas in seinen Kommentaren zu den genannten Aristoteleswerken; außerdem In Boethium de Trinitate, q. 5 u. 6. Man findet die einschlägigen Stellen zusammengestellt bei Cosm. Alamannus, l. c. sectio 1, q. 34, a. 1—4.

## II. Welches Sein haben die Gegenstände der Wesenserkenntnis?

1. Wir stellen hier in erster Linie die Frage: Gibt es etwas Notwendiges in den nichtnotwendigen und in diesem Sinne zufälligen Einzeldingen? Sind die veränderlichen Dinge ganz und gar veränderlich, wie schon Heraklit von Ephesus und sein Schüler Kratylos meinten, oder aber haben sie ein Wesen, das notwendige innere Bestandteile hat und notwendige Beziehungen fundiert? Aus der Beantwortung dieser Frage ergibt sich dann in zweiter Linie die Erkenntnis, was die absolut betrachtete Wesenheit (natura absolute spectata) ist, die in jeder Definition zum Ausdruck gebracht wird. Wir fragen nicht: in welchem Sinne sind die logisch allgemeinen Begriffe verwirklicht? Nicht die ganze Universalienlehre soll hier entwickelt werden.

Die ganz durchgeführte Universalienlehre führt notwendig zu den Unterscheidungen des universale directum und reflexum, ferner zur dreifachen Betrachtung der Wesenheit, insofern die Wesenheit ent-

weder 1) in ihrer individuellen Verwirklichung betrachtet wird; oder 2) ihren inneren konstitutiven Merkmalen nach, abgesehen von dem Zustande der Abstraktion oder der individuellen Verwirklichung (natura absolute spectata); oder 3) in dem Zustande, den sie durch die Abstraktion des Geistes hat[1]. Wie verhängnisvoll z. B. die Vernachlässigung des Unterschiedes zwischen dem universale directum und reflexum wird, zeigt M. Liberatore, Die Erkenntnistheorie des hl. Thomas von Aquin; aus dem Italienischen übersetzt von Eugen Franz (Mainz 1861) 281 u. 121[2].

Sowohl beim Nominalismus und Konzeptualismus wie beim übertriebenen Realismus entstand der Irrtum entweder infolge des Übersehens einer der bei der Erkenntnis des Allgemeinen notwendig zu machenden Unterscheidungen, oder aber indem das Notwendige in den Einzeldingen übersehen wurde. Der Konzeptualismus leugnet in der Form, die er durch Kant gefunden hat, jede Notwendigkeit in den Einzeldingen. Andere Formen des Konzeptualismus entstanden dadurch, daß der Unterschied zwischen dem universale directum und reflexum nicht beachtet wurde und führten dann als Folge dieses Übersehens zur Leugnung des Notwendigen in den Einzeldingen. Der übertriebene Realismus hat seinen Grund ebenfalls entweder in der Vernachlässigung einer der vorhin genannten Distinktionen, zu denen die ganze Universalienlehre notwendig führt, oder aber in einem Fehler, der bei der Bestimmung der Notwendigkeit in den Dingen gemacht wurde. Nach der platonischen Ideenlehre sind die reinen Wesenheiten, auch bevor irgend ein Mensch eine konkrete Wahrnehmung hatte und unabhängig davon, etwas Objektives, und zwar sind sie als solche etwas, bevor die Möglichkeit ihrer Vervielfältigung in vielen in Frage kommt. Die Beziehung als Beziehung, die Beziehung überhaupt, das Menschsein als solches usw., alle reinen Wesenheiten haben ein Sein; das Menschsein ist kein „Begriffsinhalt"; es ist etwas, noch bevor irgend ein Mensch existierte. Ebenso die Zahl als solche, das Dreieck und die andern mathematischen Gebilde als solche. Dieses Sein ist absolut notwendig, überräumlich und überzeitlich, ewig, unzerstörbar, unteilbar. Die platonische Ideenlehre ist im Laufe der Jahrhunderte sehr oft zum Gegenstand des Studiums gemacht worden. Die Gedanken, die Emil Lask über die „Zweiweltentheorie" vorträgt, entstammen ganz der platonischen Gedankenrichtung[3]. Philosophische Richtungen, die heute großen Einfluß haben, nehmen im Anschluß an Platon ebenfalls ein übersinnliches Reich an; so werden von der Phänomenologie die „Bedeutungs-

[1] Vgl. Frick, Logica[6] (Freiburg 1925) n. 362—370.

[2] Das Buch von Liberatore-Franz ist ein ganz ausgezeichnetes Werk; leider hat es viel zu wenig die Beachtung gefunden, die es in hervorragendem Maße verdient.

[3] Emil Lask, Gesammelte Schriften II (Tübingen 1923) 5—25.

einheiten" als die eigentlichen Gegenstände des Denkens betrachtet, in der Wertphilosophie verschiedener Schattierung werden die „Werte", von der Geltungsphilosophie wird das „Geltende" als der wahre Gegenstand der Erkenntnis angesehen. In der Art, wie diese neueren Lehrmeinungen die „Bedeutungseinheiten", die „Werte" und das „Geltende" konstituiert sein lassen, unterscheiden sie sich von der platonischen Ideenlehre; im übrigen aber sind sie eine Wiedererneuerung der platonischen Lehre, wenn auch auf andere Gründe hin.

Nach dem gemäßigten Realismus, den Aristoteles und die großen Führer der scholastischen Philosophen vertreten, ist die Sachlage diese: Es existiert die Wahrnehmung A, B, C usw., der Mensch A, B, C usw.: alles konkrete, daseiende Gegenstände der Erkenntnis. Der erkennende menschliche Geist bildet, bestimmt durch diese existierenden Gegenstände, durch die „abstractio a condicionibus individuantibus" die allgemeinen Begriffsinhalte „Wahrnehmung", „Menschsein" usw.; es gibt keine Wahrnehmung, die rein als solche ein unabhängig von unserm Denken bestehendes Sein hätte; ebenso gibt es nicht ein unabhängig von den einzelnen Menschen existierendes oder in sich „seiendes" Menschsein. Aber jedes Einzelding hat trotz seines veränderlichen und wandelbaren Daseins in sich ein bleibendes Wesen, das notwendige innere Bestandteile hat und notwendige Beziehungen fundiert.

2. Wir setzen hier die Richtigkeit des gemäßigten Realismus voraus. Die Kritik, die Aristoteles und die scholastischen Philosophen an der platonischen Ideenlehre geübt haben, ist oft wiederholt worden. So braucht sie nicht noch einmal hierher gesetzt zu werden[1]. Die Kritik ist zwingend.

---

[1] Vgl. von Aristoteles namentlich die Programmschrift Περὶ φιλοσοφίας (kurz nach dem Jahre 347). („Der Dialog . . . ist die einzige literarische Schrift, deren antiplatonischer Charakter uns wirklich bezeugt ist", Werner Jäger, Aristoteles. — Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung [Berlin 1923] 127.) Außerdem 1 Metaph. c. 6 u. 9; Meteorologica c. 4 5 9; 1 Analyt. poster. c. 11 (77 a 5 ff.); Fragmenta Aristotelica 182—184. — S. Thomas, S. theol. 1, q. 84, a. 1; q. 85, a. 2 ad 2; q. 76, a. 2 ad 4. In 1 Metaph. lect. 14—17; De ente et essentia c. 4; De Universalibus c. 1. — Cosmus Alamannus, Summa philosophiae sect. 1, q. 2. — Kleutgen, Philosophie der Vorzeit I² (Innsbruck 1878) 237—340. — Von den neueren Lehrbüchern auf aristotelisch-scholastischer Grundlage vgl. etwa A. Lehmen, Lehrbuch der Philosophie I⁵ᵘ.⁶, hrsg. von Karl Frick (Freiburg 1923) 219—221.

Nur ein Wort sei noch gesagt über die heute bestehenden Richtungen der Philosophie des „Geltens", der „Werte", der „Bedeutungseinheiten". Sie alle bekennen sich zu einem übersinnlichen Reich, das von der Welt der wandelbaren und veränderlichen Dinge verschieden ist. Sie anerkennen den Notwendigkeitscharakter dieser übersinnlichen Welt; sie leugnen aber, das ist das Entscheidende bei ihnen, das Notwendige in den sinnfälligen Dingen. In der näheren Bestimmung der übersinnlichen Welt haben die einzelnen Richtungen eine verschiedene Auffassung.

Gewiß begründen diese Lehrmeinungen ihre Ansicht anders, als es die platonische Ideenlehre tut. Aber 1) hinsichtlich des Resultates sagen sie in einem Hauptpunkte dasselbe wie die platonische Ideenlehre; denn die „Bedeutungseinheiten" usw. bestehen als solche in sich; und 2) sie kommen zu dieser Aufstellung aus dem Grunde, weil sie in den wandelbaren Dingen das bleibende Wesen nicht sehen[1].

Was das Resultat der Lehre dieser Autoren betrifft, daß die „Bedeutungseinheiten" usw. als solche ein Sein haben, so ist es ebenso wie die platonischen Ideen abzulehnen. Wir haben daher noch den

---

[1] Diese Autoren wissen infolge ihrer Unkenntnis der scholastischen Philosophie und speziell der Universalienlehre nicht, wie viele Unterscheidungen bei dieser Frage gemacht werden müssen, wie aber auch alle Distinktionen schon längst von den großen scholastischen Philosophen scharf herausgearbeitet worden sind. Wenn man z. B. sagt, die Wesenheit oder „Bedeutungseinheit" Dreieck ist als solche, so hat man dabei übersehen, daß der Begriff (die „Bedeutungseinheit") Dreieck in vielen Dreiecken verwirklicht sein kann. Der hl. Thomas hat hierüber den entscheidenden Satz: „Quicumque scit aliquam naturam, scit, an illa natura sit communicabilis; non enim animalis naturam sciret perfecte, qui nesciret illam pluribus communicabilem esse" (C. gent. l. 1, c. 50). Das Wesen des Dreiecks, des Menschen usw. kann in vielen vervielfältigt sein. Und das ist bei allen Wesenheiten der Fall, die einen endlichen Seinsgrad besagen. Gewiß können und müssen die einzelnen Wesenheiten der Dinge hinsichtlich dessen, was sie sind, sehr genau untersucht werden, und zwar kann dabei vorläufig von der Möglichkeit, daß ein Wesen in vielen vervielfältigt sein kann („communicabilitas"), abstrahiert werden — die Exaktheit der Einzelarbeit wird so nur gewinnen —, aber dabei muß man sich bewußt bleiben, daß nur eine Seite behandelt ist. Und wenn die Frage nach dem Sein der Wesenheiten gestellt wird, dann begeht man, schon rein arbeitsmethodisch gesehen, einen Fehler, wenn man das Moment der „communicabilitas" unberücksichtigt läßt und den reinen Wesenheiten als solchen ein Sein zuspricht (das dann nach dem aus andern Überlegungen gewonnenen philosophischen Standpunkt in verschiedener Weise interpretiert wird). Gewiß haben die Wesenheiten ein objektives Sein; das wird nicht geleugnet. Aber wenn man sagt, die Wesenheiten sind als solche, dann hat man diese Objektivität zu vorschnell bestimmt, ohne sich der aus der Möglichkeit der Vervielfältigung folgenden Überlegungen bewußt zu werden.

Grund zu prüfen, auf den diese neueren Richtungen ebenso wie die Kantische Philosophie ihre Meinung stützen, daß nämlich in den veränderlichen Dingen nichts Bleibendes und Notwendiges sei. Ob diese Behauptung richtig sei, das gerade bildet den Hauptgegenstand der vorliegenden Untersuchung.

Wir sehen, um das Ergebnis des Folgenden im voraus zu sagen, die Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit der Erkenntnis darin begründet, daß sie das Wesen erfaßt, das in den Dingen ist, und das in sich notwendige Merkmale hat und notwendige Beziehungen fundiert. Die Fortsetzung dieser Studie würde dann notwendig zur vollen Entwicklung der Universalienlehre führen; aber im Interesse der Einzeldurchführung soll sie an dieser Stelle nicht geboten werden.

## III. Was ist genau die Wesensnotwendigkeit in den kontingenten Dingen?

1. Alle platonisierenden Richtungen betonen mit Nachdruck die Unveränderlichkeit, Unteilbarkeit, absolute Notwendigkeit der Wesenheiten und ihrer Verhältnisse und sehen in diesen notwendigen und unabänderlichen Gebilden eine Seinssphäre, die von der Welt der werdenden, sich verändernden, kontingenten Dinge und Geschehnisse wesensverschieden ist. Wären allerdings die kontingenten Dinge und ihre Beziehungen nur veränderlich und wäre die Wesensnotwendigkeit an ihnen in keiner Weise beteiligt, dann wäre nicht zu sehen, wie die kontingenten Dinge in notwendigen Beziehungen stehen könnten, dann wäre entweder der Platonismus irgendwelcher Form die notwendige Folge; denn er hat objektiv bestehende Notwendigkeitsverhältnisse; oder aber man müßte sich, wenn man den Platonismus ablehnt, zum Konzeptualismus irgendeiner Schattierung bekennen. Beide Extreme würden endlich, konsequent durchgeführt, zum vollständigen Skeptizismus führen. Nach dem Konzeptualismus können die obersten Prinzipien des Denkens und Seins objektiv notwendige Zusammenhänge der Dinge nicht zum Ausdruck bringen. In diesem Aufsatz seien die aus jeder konzeptualistisch gerichteten Philosophie resultierenden Konsequenzen nicht weiter ausgeführt; die Arbeit liegt in manchen philosophischen Systemen, namentlich in dem

Kantischen vor. Wir stellen positiv die Frage: Gibt es eine Wesensnotwendigkeit in den kontingenten Dingen? Was ist sie?

2. Der hl. Thomas hat bezüglich unserer Frage sehr bedeutungsvolle Sätze: „Respondeo dicendum, quod contingentia dupliciter possunt considerari: uno modo secundum quod contingentia sunt; alio modo secundum quod in eis aliquid necessitatis invenitur; nihil enim est adeo contingens, quin in se aliquid necessarium habeat; sicut hoc ipsum quod est Socratem currere in se quidem contingens est; sed habitudo cursus ad motum est necessaria; necessarium enim est Socratem moveri, si currit.“ [1] An derselben Stelle spricht er von den „rationes universales et necessariae contingentium“, d. i. von den allgemeinen und notwendigen Wesenheiten der kontingenten Dinge, die durch den Geist („intellectus“) erkannt werden. In der Summ. theol. 1, q. 84, a. 1 ad 3 sagt er: „Rerum etiam mutabilium sunt immobiles habitudines“ (habitudo hier wohl = Verhalte, Sachverhalte); „sicut Socrates, etsi non semper sedeat, tamen immobiliter est verum, quod, quando sedet, in uno loco manet.“ „Scientia naturalis est de mobilibus et corruptibilibus, secundum quod in iis reperiuntur rationes quaedam immobiles et necessariae“ (unveränderliche und notwendige Wesen und Wesensverhalte) [2], „non autem quatenus generationi et corruptioni et mutabilitati subduntur“ [3]. „Id vero, quod est verum ut plurimum, cadit sub demonstrationem et scientiam, in quantum est in eo aliquid necessitatis. Necessarium enim ... aliter est in naturalibus ... et aliter ... in mathematicis.“ [4] „Et ideo formae et rationes rerum, quamvis in motu exsistentium, prout in se considerantur, sine motu sunt; et sic de eis sunt scientiae et definitiones, ut ibidem Philosophus dicit. Et per consequens scientiae sensibilium substantiarum non fundantur super cognitione aliquarum substantiarum separatarum, ut ibidem probatur.“ [5] „Et ita per huiusmodi rationes immobiles et sine materia particulari consideratas habetur cognitio in scientia naturali de rebus mobilibus et materialibus extra animam exsistentibus.“ [6] „Quamvis universale non moveatur, est tamen ratio (das Wesen) rei mobilis.“ [7]

3. Diese inhaltsvollen Sätze, die mit geringer Mühe bedeutend vermehrt werden könnten — sie stammen aus einer Ge-

---

[1] S. th. 1, q. 86, a. 3 c.

[2] Daraus folgt die aristotelisch-scholastische Definition des Wissens und der Wissenschaft (scientia); vgl. z. B. Frick, Logica[6] n. 1 150.

[3] Cosmus Alamannus a. a. O. sect. 1, q. 29, a. 2 ad 2.

[4] Ebd. ad 3.

[5] In Boethium de Trinitate q. 5, a. 2 c. [6] Ebd. [7] Ebd. ad 3.

dankenwelt, die der hl. Thomas ganz klar durchschaut —, zeigen uns den Weg für die Bestimmung dessen, was an den kontingenten Dingen notwendig ist. Nehmen wir als Vorbereitung des eigentlichen Beweises das Beispiel eines Dreiecks. Es ist nicht notwendig, daß ein Dreieck existiert; aber die Winkelsumme auch in diesem Dreieck ist notwendig = 2 R. Zwei Seiten sind notwendig größer als die dritte. Die Winkel und Linien eines Dreiecks können hinsichtlich ihrer Größe und der Richtung ihrer Erstreckung eine sehr verschiedene Form haben. Aber anderseits müssen eindeutig bestimmte Grenzen eingehalten werden; es darf nicht gegen das Wesen des Dreiecks verstoßen werden. Eigentümlich für die verschiedene Anordnung und Gestaltung der Elemente ist: eine Veränderung zieht notwendig andere nach sich. Das ist bedingt durch die unveränderliche Wesensstruktur des euklidischen Dreiecks. Die Linien dieses Dreiecks sind notwendig ohne Ende in proportionale Teile teilbar; es kann gar nicht anders sein; diese seine Existenz ist unvereinbar mit dem Nichtsein; sie schließt das Nichtsein unbedingt aus. Kurzum, alles, was wesensmäßig auch von diesem Dreieck ausgesagt wird, ist absolut notwendig. Und auch das Wirklichsein (die Existenz, der actus) dieses Dreiecks hat sein Wesen. Auch das Wirklichsein wird durch eine Definition ausgedrückt. Das Wesen des Wirklichseins ist seine unbedingte Unvereinbarkeit mit dem Nichtsein. Obwohl also jedes Dreieck kontingent ist, so hat es doch eine Fülle von unabänderlichen Sachverhalten. Jede Notwendigkeitsaussage, die wir über dieses Dreieck machen, ist nur ein Beispiel von der großen Fülle von notwendigen Sachverhalten, die an ihm sich finden.

Was so an dem Beispiel des Dreiecks illustriert wurde, läßt sich prinzipiell von jedem kontingenten Sein zeigen[1]. Jeder nicht notwendig und in diesem Sinne zufällig existierende Gegenstand hat notwendig Wesenheit und Wirklichsein: seine Wesenheit, durch die er gerade dieser Gegenstand ist, und sein Wirklichsein, durch das er existiert. Bei dem nicht notwendig

[1] Vgl. S. Thomas, S. theol. 1, q. 82, a. 1. C. gent. l. 2, c. 30. Cosmus Alamannus a. a. O. sect. 2, q. 15, a. 8 et 9.

oder nicht mit innerer (= Wesens-)Notwendigkeit existierenden Sein ist das Wirklichsein nicht notwendig; das Wirklichsein ist ihm zufällig, kontingent (contingit ipsum = wird ihm zuteil, fällt ihm zu). Das heißt mit andern Worten: das nicht mit innerer Notwendigkeit existierende Sein ist aus sich nicht notwendig existierend. Aber durch sein Wesen hat es alle Seinsbestimmungen, Eigentümlichkeiten, Sachverhalte und Beziehungen, die ihm kraft seiner Definition, infolge seines Begriffs zukommen, z. B. die vorhin bei dem Beispiel des Dreiecks aufgezählten Sachverhalte, und durch sein Wirklichsein hat es seine unbedingte Unvereinbarkeit mit dem Nichtwirklichsein. Daß aber das zufällig existierende Sein existiert, ist nicht notwendig. Kurz zusammengefaßt: bei dem „ens contingenter existens" ist das actu-sein nicht durch die essentia gefordert. Aber es hat 1) durch sein Wesen wesensnotwendige Sachverhalte (habitudines) und 2) durch sein Wirklichsein die unbedingte Unvereinbarkeit mit dem Nichtwirklichsein[1]. Das Wesen des nicht notwendig existierenden Seins ist in sich unvereinbar mit all dem, was ihm widerstreitet. Das Wirklichsein des nicht notwendig existierenden Seins ist in sich unvereinbar mit dem Nichtwirklichsein. Das nicht notwendig existierende Sein ist in sich unvereinbar mit dem Nichtwirklichsein, aber nicht durch sich, weil es das Wirklichsein nicht kraft seines Wesens hat.

4. Weil auch der kleinste und unbedeutendste Gegenstand sein Wesen hat, deshalb hat er notwendige Bestimmtheiten; der Flügel einer Fliege ist nach einem bekannten Beispiele der Scholastik hinsichtlich seiner Quantität ebenso ohne Ende in proportionale Teile teilbar wie die Erde. „Nihil enim est adeo contingens, quin in se aliquid necessarium habeat" (vgl. S. 552). Es ist also etwas Notwendiges und deshalb etwas Unveränder-

[1] Das Wirklichsein ist die unbedingte Unvereinbarkeit mit dem Nichtsein. Diese Notwendigkeit des Wirklichseins ist in sich positiv, kann aber von uns infolge der Unvollkommenheit unseres Geistes nur mittels der Negation begriffen und ausgedrückt werden. Das Kontradiktionsprinzip besagt sowohl die durch die essentia geforderten Wesensbestimmtheiten und die damit gegebenen Unmöglichkeiten wie auch das Wirklichsein. Und Wirklichsein ist die Unvereinbarkeit mit dem Nichtsein. Vgl. Franz Sladeczek, Das Widerspruchsprinzip und der Satz vom hinreichenden Grunde: Schol 2 (1927) 1—37.

liches auch in den kontingenten Dingen. So wird der Satz des Aristoteles verständlich: „Wenn sich aber alles bewegt, so wird nichts wahr sein; alles folglich falsch. Aber es wurde gezeigt, daß das unmöglich ist. Ferner muß es das Seiende sein, das sich verändert. Denn die Veränderung geht aus etwas in etwas. Es ist aber auch nicht so, daß alles nur dann und wann ruht oder sich bewegt, und nichts immer. Denn es gibt etwas, das immer das Bewegte bewegt, und das erste Bewegende ist selbst unbewegt." [1]

Der hl. Thomas kommentiert diesen Text also: „Si omnia moventur et nihil est quiescens, nihil erit verum in rebus; quia quod est verum, iam est; quod autem movetur, nondum est. Ergo oportet omnia esse falsa, quod est impossibile, ut ostensum est. . . . Omne quod permutatur, necessario est ens; quia omne quod permutatur, ex aliquo in aliud permutatur; et omne quod in aliquo permutatur, inest ei quod permutatur. Unde non oportet dicere quod quidquid est in re permutata, mutatur, sed quod aliquid sit manens; et ita non omnia moventur. . . . Posset enim aliquis credere quod, quia non omnia moventur nec omnia quiescunt, quod ideo omnia quandoque moventur et quandoque quiescunt. Et hoc removens dicit, quod non est verum, quod omnia quandoque quiescant et quandoque moveantur. Sunt enim quaedam mobilia quae semper moventur, sc. corpora coelestia; et est quoddam movens, sc. primum, quod semper est immobile et semper eodem modo se habet, ut probatum est octavo Physicorum." [2]

Alle wesensnotwendigen Sachverhalte auf den einzelnen Gebieten des kontingenten Seins namhaft machen, hieße einen großen Teil der Philosophie schreiben. Hier kommt es für uns gegenüber allen konzeptualistischen Versuchen nur darauf an, prinzipiell die Notwendigkeit als eine objektiv gegebene nachzuweisen. Die nicht notwendig existierenden Dinge haben dann weiterhin ihre akzidentellen Bestimmtheiten, z. B. daß ein Dreieck gerade hier und solange wirklich ist, die und die Quantitäts- und Qualitätsverhältnisse hat usw.

---

[1] Εἰ δὲ πάντα κινεῖται, οὐδὲν ἔσται ἀληθές· πάντα ἄρα ψευδῆ. Ἀλλὰ δέδεικται ὅτι ἀδύνατον. Ἔτι τὸ ὂν ἀνάγκη μεταβάλλειν· ἔκ τινος γὰρ εἴς τι ἡ μεταβολή. Ἀλλὰ μὴν οὐδὲ πάντα ἠρεμεῖ ἢ κινεῖται ποτὲ δέ, ἀεὶ δ' οὐδέν· ἔστι γάρ τι ὃ ἀεὶ κινεῖ τὰ κινούμενα, καὶ τὸ πρῶτον κινοῦν ἀκίνητον αὐτό (4 Metaph. c. 8 [1012 b 26—31]).

[2] In 4 Metaph. lect. 17.

Jedes Sein hat sein Wesen. Auch die Bewegung hat ihr Wesen, wie es in der klassischen Definition ausgedrückt wird: „actus entis in potentia prout est in potentia". Im Wesen der Bewegung ist es begründet, daß von dem bewegten Sein absolut notwendige Sätze ausgesagt werden, wie: das bewegte Sein besteht notwendig aus Potenz und Akt, hat akzidentelle Bestimmungen, notwendig eine Ursache; es hat für den Fall, daß der Gegenstand materiell ist, Beziehungen zur Zeit und den damit gegebenen Verhältnissen usw. Das Wesen ist eine letzte, nicht weiter auf logisch frühere Elemente zurückführbare Seinsbestimmung. Jeder kann sich im lebendigen Vollzug von dieser Einsicht überzeugen. Dasselbe gilt von den wesensnotwendigen Sachverhalten der Dinge.

5. Das individuelle Einzelding hat seine notwendigen Bestimmungen durch seine Wesenheit. Die Wesenheit ist in dem Einzelding, das eben dadurch selbst, daß es ist, ein Wesen haben muß. (Auch die „Erscheinung" hat ihr Wesen!) Der Mensch ist Mensch durch das Menschsein und durch das Menschsein hat er alle dem Menschen notwendig zukommenden Seinsbestimmungen[1]. Dieser letzte Satz zeigt uns noch einen Unterschied, den die scholastische Philosophie in der essentia absolute spectata macht. Sie unterscheidet die abstrakte, oder die eigentlich absolut betrachtete Wesenheit (z. B. humanitas) und die konkrete absolut betrachtete Wesenheit (homo)[2].

---

[1] Aus diesem Gedanken heraus ist auch das Wesen des Syllogismus zu verstehen. Der bekannte Syllogismus: Alle Menschen sind sterblich. — Cajus ist ein Mensch. — Also ist Cajus sterblich, ist so zu interpretieren: Weil Cajus die menschliche Natur hat und weil diese notwendig die Sterblichkeit in sich schließt, deshalb ist Cajus sterblich. Schon die griechischen Skeptiker, besonders Sextus Empiricus, die Rationalisten und Empiristen der neueren Philosophie wie Francis Bacon von Verulam, Descartes, Locke, im 19. Jahrhundert R. H. Lotze wurden mit dem Wesen des Syllogismus nicht fertig (vgl. Jos. Geyser, Grundlagen der Logik und Erkenntnislehre [Münster 1909] 351—358), und zwar aus dem Grunde, weil sie sich über die Wesenserkenntnis nicht klar waren. Auch die Art, wie Geyser (a. a. O. 354—358) das Wesen der syllogistischen Folgerung erklärt, ist nicht zutreffend.

[2] Der hl. Thomas spricht über die Frage, worin die wesensnotwendigen Bestimmungen der kontingenten Dinge gründen, an verschiedenen Stellen, so namentlich S. theol. 1, q. 86, a. 3; C. gent. l. 2, c. 30; vgl. de ente et essentia, vor allem c. 2 u. 3. Wenn es den Anschein haben sollte, als

Damit die Wesenheit, die in den sinnfälligen Dingen enthalten ist, erkannt werde, ist es notwendig, daß sie durch die Abstraktion des Geistes in idealer Weise (nicht in Wirklichkeit) von den individuellen Bestimmtheiten getrennt werde. Die Abstraktion schafft nicht in den sinnfälligen Dingen die Wesenheit, sondern enthüllt sie, macht sie sichtbar. Der menschliche Geist erkennt zwar die Wesenheit, die in dem Einzelding ist, durch eine Abstraktion. Aber die Wesenheit, die erkannt wird, ist in den Dingen; die Abstraktion, durch welche sie erkannt wird, ist eine Leistung des menschlichen Geistes[1].

6. Wenn man von den „essentiae aeternae" oder den „rationes aeternae" spricht, so ist das folgendermaßen zu verstehen: die Wesenheiten der Dinge sind in keiner Weise in sich ewig (etwas Ewiges); sondern: was zum Wesen eines Gegenstandes gehört, kommt ihm immer zu, ist von ihm untrennbar. Der Gegenstand selbst kann in seinem Bestehen aufhören; das Dreieck auf der Tafel kann ausgelöscht werden; aber solange etwas ein Dreieck ist, ist seine Winkelsumme = 2 R. Dieses Wesensverhältnis in diesem Dreieck besteht dann nicht mehr, wenn dieses Dreieck nicht mehr besteht. Das Wesensverhältnis wird nicht in sich ausgelöscht, sondern das existierende Dreieck wird ausgelöscht und infolgedessen besteht das Wesensverhältnis in diesem Dreieck nicht mehr: Universale „non corrumpitur per se, sed per accidens ad corruptionem individui"[2]; und: „non enim dicitur universale incorruptibile, quasi habeat aliquam formam incorruptionis, sed quia non conveniunt ei secundum se dispositiones materiales, quae sunt causae corruptionis in individuis; unde universale in rebus exsistens simpliciter dicitur corrumpi in hoc et in illo"[3]. „Cum in natura sensibili inveniatur et ipsum integrum,

---

spreche er nicht an allen Stellen dieselbe Auffassung aus, so rührt diese scheinbare Differenz von der verschiedenen Rücksicht her, unter der bei den kontingenten Dingen von Notwendigkeit die Rede sein kann. Das Nähere über diese Unterschiede geht über das Ziel dieser Arbeit hinaus.

[1] Von hier aus ergibt sich der Zugang zur Lehre der Scholastik über das Wesen der intellektuellen Erkenntnis und der Elemente, die im intellektuellen Erkenntnisakt zu einer einheitlichen Leistung verschmelzen (quaestio de origine idearum).

[2] S. Thomas, De verit. q. 1, a. 5 ad 14. [3] Ebd. ad 15.

id est compositum, et ratio, id est forma eius, per se quidem generatur et corrumpitur ipsum compositum, non autem ratio sive forma, sed per accidens, non enim fit nec fieri dicimus domum esse, sed hanc domum, ut ibi dicitur"[1].

In diesem Sinne ist auch der Satz zu verstehen, Zahlen entstehen und vergehen nicht mit dem Akte des Zählens; nicht als ob es eine Zahl in sich, eine Zahl überhaupt gebe, wie Husserl meint[2]; sondern es gibt nur zählbare Dinge. Die Zahl selbst ist ein Gedankending, das an den Dingen eine Grundlage hat (ens rationis cum fundamento in re)[3].

Wenn man denken sollte, das Wesensverhältnis in diesem Dreieck hört zwar durch die Tilgung dieses Dreiecks auf zu bestehen, aber das ganz allgemeine Wesen Dreieck und seine Verhältnisse bleiben immer, sie werden von keiner Auslöschung berührt; die Winkelsumme im (euklidischen) Dreieck ist immer = 2 R: wenn man so argumentiert, so ist man sich über den Sinn der ganz allgemeinen Sätze nicht klar geworden. Sie besagen, das folgt aus der Falschheit der platonischen Ideenlehre: 1. wenn etwas möglich ist und 2. wenn irgendwann, irgendwo oder irgendwie etwas existiert, dann hat es alle seine wesensnotwendigen Bestimmungen; wenn also irgendwann, irgendwo oder irgendwie ein euklidisches Dreieck ist, dann ist seine Winkelsumme = 2 R. Und so in allen allgemeingültigen Sätzen.

7. Alle unsere Urteile, die eine unbedingte Notwendigkeit aussagen, bringen die wesensmäßigen Bestimmungen der Gegenstände zum Ausdruck und haben an diesen ihre Norm. Sie besagen entweder den wesentlichen Sachverhalt eines konkreten Gegenstandes, so in dem Beispiele: diese Linie ist notwendig ohne Ende in proportionale Teile teilbar. Oder sie drücken ganz allgemein ein Wesensverhältnis aus, z. B. die stetig ausgedehnte Größe ist durch ihr Ausgedehntsein not-

[1] In Boethium de Trinitate, q. 5, a. 2 c; vgl. C. gent. l. 2, c. 100. — Wie folgerichtig dazu der Ausdruck „veritates aeternae", „vérités de raison" zu verstehen ist, vgl. S. Thom., S. theol. 1, q. 16, a. 7 u. 8; 1, q. 10, a. 3 ad 3; De verit. q. 1, a. 5; 1 Sent. d. 19, q. 5, a. 3; C. gent. l. 2, c. 84.

[2] Vgl. Husserl, Logische Untersuchungen, etwa II 1[3] (Halle 1922) 105 140 f.

[3] Suarez, Disp. metaph. 41, sect. 1.

wendig ohne Ende in proportionale Teile teilbar. Der Sinn des letzten Satzes ist der: wenn etwas irgendwann und irgendwie stetig ausgedehnt ist, dann ist es ohne Ende teilbar.

Notwendig sind also alle Wesensbestimmungen der Gegenstände. Es sind die urprimitiven, metaphysisch oder innerlich notwendigen[1] Bestimmungen, die wir in all unserem Denken immer wieder behaupten, ohne deren Bejahung gar kein vernünftiger Satz gesagt werden kann, durch deren richtige Darlegung aller theoretische Zusammenhang in unser Denken kommt. Es sind die größten Selbstverständlichkeiten, die aber gerade wegen ihrer Selbstverständlichkeit nicht übersehen werden dürfen. Wenn Husserl die Wissenschaft eines theoretischen Zusammenhanges, eines „Zusammenhanges der Wahrheiten“[2] erstrebt, „der das wissenschaftliche Denken ideell durchzieht, ihm und so der Wissenschaft als solcher Einheit gibt“[3] — er ist nach Husserl nicht identisch mit dem Zusammenhang der Sachen (a. a. O.) —, so wird dieser Zusammenhang, den Husserl meint, nicht durch die in sich bestehenden oder vom Denken konstituierten[4] „Bedeutungseinheiten“, „reinen Wesenheiten“ oder „Wahrheiten“ gebildet —, diese Ansicht ist durch die aristotelisch-scholastische Kritik der platonischen Ideenlehre schon längst widerlegt —; sondern dieser systematische Zusammenhang ist der Ausdruck der metaphysisch notwendigen Bestimmungen und Sachverhalte des Seins. Eine Wissenschaft, die diese zur Darstellung bringt, geht allerdings aller Naturwissenschaft voraus. Es ist die Philosophie[5].

Wenn man oft davon spricht: das Sein der Dinge ist der Ausdruck der Vernunft, oder: das Sein der Welt ist sinnvoll, so mag man die Ausdrücke anwenden — das ist von untergeordneter Bedeutung —, das Entscheidende ist: das nehmen

---

[1] „Innerlich“ notwendig, weil diese Notwendigkeit mit dem Innern, mit dem Wesen der Gegenstände gegeben ist.

[2] Logische Untersuchungen I[3] (Halle 1922) 227—257.

[3] A. a. O. 228. [4] Darüber in einem weiteren Aufsatz mehr.

[5] Wie weiterhin diese sich in Erkenntnistheorie, Logik, Metaphysik und deren untergeordnete philosophische Disziplinen gliedert, das darzustellen, gehört nicht hierher. Wenn die einschlägigen Vorfragen geklärt sind, werden Sinn, Einteilung und Abgrenzung dieser philosophischen Teilwissenschaften sich von selbst ergeben.

wir nicht an als ein „Postulat" für die Welterklärung, es ist auch nicht das Resultat eines „vertrauensvollen Glaubens" daran, daß die Welt sinnvoll eingerichtet ist, sondern das ist die Einsicht in die metaphysisch notwendigen Wesenszusammenhänge, in denen alles Sein steht.

8. Außer der eigentlichen Philosophie lassen sich noch viele rein theoretische Wissenschaften entwickeln: z. B. eine Mannigfaltigkeits-(Mengen-)lehre, eine reine Zahllehre, eine reine Größen- und speziell eine reine Raum-Größenlehre, die ihrerseits wiederum drei- oder n-dimensional sein kann; kurzum Formenlehren mannigfacher Art und Abstufung. Alle diese Wissenschaften setzen die ihnen zu Grunde liegenden Sätze der Philosophie voraus; so alle das Kontradiktionsprinzip, den Satz vom ausgeschlossenen Dritten, vom zureichenden Grunde, die philosophische Lehre von den Beziehungen und Gegensätzen, von Begriff, Urteil, Schluß, von den Formen, von den allgemeinen Begriffen und ihren Gegenständen; die Mathematik außerdem die philosophische Lehre vom Kontinuum und von der Zahl; die Mengenlehre die philosophische Lehre von der Möglichkeit und dem Sinn der Vielheit; die Geometrie die philosophische Lehre vom Raum usw.

Die Abstraktion, die bei diesen rein theoretischen, aber die Philosophie bereits voraussetzenden Wissenschaften beteiligt ist, hält sich auf der Stufe der „abstractio mathematica"[1].

Alle diese Lehren behandeln nicht in sich bestehende Formen — das wäre Platonismus auf der Stufe der „abstractio mathematica" —, sondern verschieden absolut notwendige Bestimmungen und Sachverhalte der Gegenstände, die entweder als solche an den Gegenständen sind, wie z. B. die Ausdehnung; oder aber an den Dingen eine Grundlage (ein fundamentum in re) haben, wie z. B. der Raum[2] oder die Zahl[3].

9. Die kontingenten Dinge haben also eine doppelte Reihe von Bestimmungen: 1) das unveränderliche, bleibende Wesen; es ist

---

[1] Vgl. S. 545 dieses Aufsatzes.

[2] Vgl. Lehmen, Lehrbuch der Philosophie II[4 u. 5], 1. Teil: Kosmologie, hrsg. von P. Beck (Freiburg 1920), S. 34—50.

[3] Vgl. außer Suarez a. a. O. Tilm. Pesch, Institutiones Logicales II, 2 (Freiburg 1890), n. 1345—1347.

das Übersinnliche im Sinnlichen und begründet alle innerlich notwendigen Seinsbestimmungen; durch seine Erfassung kommt alle absolut gültige Sicherheit in unser Denken; 2) die sich ändernden und die werdenden Bestimmungen. Das gilt von den Dingen der uns umgebenden Welt sowohl wie von unsern bewußten Erlebnissen. Und auch da ist wieder zu unterscheiden einerseits zwischen unabänderlichen, absolut notwendigen Bestimmungen und Beziehungen, die auch Gott nicht ändern kann, und anderseits zwischen Regelmäßigkeiten der Anordnung oder des Ablaufs von Geschehnissen, die bestimmte Gesetzmäßigkeiten zeigen, die aber auch anders sein könnten. Beide Seiten sind in der Philosophie zu beachten, wenn anders es ihre Aufgabe sein soll, das gesamte Sein letztlich zu erkennen und zu erklären. Gewiß können einzelne Teile der philosophischen Arbeit sich nur der einen oder andern Seite zuwenden; das geschieht im Interesse der methodischen Arbeitsteilung und der Sorgfältigkeit ihrer Durchführung im einzelnen. Aber die dabei gewonnenen Resultate müssen sich an ihrer Stelle — und auch diese ist eindeutig festgelegt — in das ganze System der Philosophie einordnen. Werden sie als die alleinigen hingestellt, so wird die Einseitigkeit zum Ganzen gemacht; das ist dann eine irrige philosophische Ansicht oder ein falsches System.

Diese Notwendigkeit an den kontingenten Dingen hat Kant übersehen; dadurch wurde er konsequent in seinem System weitergedrängt.

Die heutige Phänomenologie wendet sich mit Vorliebe den unabänderlichen Seinsstrukturen zu. Aber 1) sie berücksichtigt die aristotelisch-scholastische Kritik der platonischen Ideenlehre nicht; und 2) sie beachtet das nicht, was der hl. Thomas im Anschluß an Aristoteles so nachdrücklich von der „conversio intellectus ad phantasma" ausführt. Dadurch sind Unklarheiten in der heutigen Phänomenologie unvermeidlich. Denn auch unsere geistigen Akte erkennen wir erst in der Reflexion über unsere Erkenntnis der sinnfälligen Dinge[1].

[1] Vgl. Aristoteles, 3 de anima, c. 4 (429 b 5—22); c. 7 u. 8 (431 a 10 ad 432 a 14). S. Thomas, S. theol. 1, q. 86, a. 1; q. 87, a. 3 et 7. C. gent. l. 2, c. 73. Cosmus Alamannus, Summa philosophiae sect. 4, q. 99, a. 4.

# Kleine Beiträge

## Lehräußerungen der Kirche

**Instructio Supremae Sacrae Congregationis S. Officii: „De sensuali et de sensuali-mystico litterarum genere" vom 3. Mai 1927 (AAS 19 [1927] 186—189).**

Die Instruktion wendet sich gegen die überhandnehmende Abart neuzeitlicher Literatur, die den niedersten Trieben dient und sich nicht scheut, ihre krankhaft lüsternen Schilderungen mit religiösen Namen und einem falschen Mystizismus zu verquicken, zum großen Schaden zumal der Jugend; unter den Verfassern seien auch solche, die auf den Christennamen Anspruch machen. Dagegen schärft die Heilige Kongregation die Grundsätze ein, die solche Werke aufs schärfste verurteilen. Wahre Religion kann nicht zusammengehen mit verdorbenen Sitten. „Contra, sanctum est vitam aeternam neminem consequi posse, qui, licet veritates divinitus revelatas vel firmissime credat, praecepta tamen a Deo data non custodit, cum christiani hominis ne ipsum quidem mereatur nomen quicumque fidem Christi professus, Christi vestigiis non ingreditur: ‚Fides sine operibus mortua est' (Iac. 2, 26), monuitque Salvator noster: ‚Non omnis, qui dicit mihi Domine, Domine, intrabit in regnum caelorum, sed qui facit voluntatem Patris mei, qui in caelis est, ipse intrabit in regnum caelorum' (Matth. 7, 21)" (187). Literarische Schönheit, Stil und Sprache und psychologisch feine Schilderung bieten keine Entschuldigung. „Nam neque scribendi elegantia, nec medicinae aut philosophiae scientia — si modo his litterarum generibus ea continentur — nec mens, quaevis ea sit, auctorum impedire unquam possunt quominus lectores, quorum generatim, propter naturae corruptionem, magna est fragilitas magnaque ad luxuriam propensio, paginarum immundarum illecebris sensim irretiti, et mentibus pervertantur et cordibus depraventur, ac, remissis habenis cupiditatum, ad scelera omnis generis delabantur, vitamque ipsam, sordibus oppletam, fastidientes, haud raro se ipsi interimant" (187). Deshalb mögen die Bischöfe als die gottgesetzten Hirten wachen, entsprechend den Weisungen Pius' X. im Motu proprio „Sacrorum antistitum" (vom 1. Sept. 1910) und in der Enzyklika „Pascendi dominici gregis" (vom 8. Sept. 1907), in Ausübung der Canones 1395 § 1 und 1397 § 4 des CIC und, wenn nötig, für ihre Sprengel derartige gefährliche Bücher ausdrücklich verbieten (188 f.). Über das Lesen solcher Schriften gilt Folgendes: „Praeterea quis ignorat Ecclesiam generali lege iam statuisse, ut libri pravitate infecti, qui morum integritatem data opera vel ex professo laederent, vetiti haberentur omnes, perinde ac si in Indicem librorum prohibitorum relati essent? Consequitur inde ut peccatum letale ab iis admittatur qui sine

permissione debita librum non dubie salacem legant, etiamsi ab auctoritate ecclesiastica non sit nominatim damnatus. Et quia de hac re, maximi quidem momenti, falsae et exitiosae opiniones obtinent inter christifideles, ideo locorum Ordinarii pastoralibus admonitionibus curent, ut imprimis parochi eorumque adiutores animum in id intendant, et fideles opportune edoceant" (188).

**Suprema Sacra Congregatio S. Officii. Dubium De conventibus (quos dicunt) ad procurandam omnium Christianorum unitatem. (De die 8 Iulii 1927; AAS 19 [1927] 278)**

Occasione conventus, qui diebus 3—21 proximi mensis Augusti habebitur Lausonii in Helvetia, propositum est Supremae S. Congregationi S. Officii dubium:

„An liceat catholicis interesse vel favere acatholicorum conventibus, coetibus, concionibus, aut societatibus quae eo spectant ut omnes christianum nomen utcumque sibi vindicantes uno religionis foedere consocientur?"

In Congregatione Generali, Feria IV, die 6 Iulii 1927 Emi ac Revmi Domini Cardinales in rebus fidei et morum Inquisitores Generales respondendum mandarunt:

„Negative, atque standum omnino decreto ab hac ipsa Suprema Sacra Congregatione die 4 Iulii 1919 edito — De participatione catholicorum societati ‚Ad procurandam christianitatis Unitatem'". . . .

Datum Romae, ex Aedibus S. Officii, die 8 Iulii 1927.

Aloisius Castellano
Supremae S. C. S. Off. Notarius.

## Bemerkungen zur „Staatslehre Leos XIII."

Der reiche Gedankenschatz, den die Rundschreiben, Ansprachen, Briefe Leos XIII. über Fragen des Staatsrechtes bieten, ist von Dr. Peter Tischleder[1] zu einer systematischen Darstellung der Staatslehre Leos zusammengeordnet worden. Indes beschränkt sich das Werk keineswegs auf eine bloße Wiedergabe der Auffassungen Leos; der Verfasser bietet außerdem in voller Selbständigkeit seine eigenen Gedanken, sei es über die Ideen der angeführten Enzykliken, Allokutionen usw., sei es über staatsrechtliche Gegenwartsfragen, die er mit jenen zusammenbringt, sei es über staatsrechtliche und völkerrechtliche Grundgedanken im allgemeinen. Das Buch bietet somit ein doppeltes: einmal die Lehren und Gedanken Leos XIII. über den Staat, sodann, mit dem ersten verwoben, die Auffassung des Verfassers über die Staatslehre des großen Papstes. Letzteres meist im Sinne einer Erklärung, Weiterführung und Anwendung auf die Gegenwartsfragen;

[1] „Die Staatslehre Leos XIII." (München-Gladbach 1925, Volksvereins-Verlag).

nur an vereinzelten Stellen wird der Zweifel geweckt, ob die vom Verfasser gegebene Ausdeutung sich wirklich mit den Gedanken Leos deckt. Die wissenschaftliche Klarheit, vor allem aber die theologische Bewertung der in dem Buche entwickelten Ansichten — (handelt es sich doch um Lehräußerungen eines Papstes) — wird verlangen, daß der Leser sich des Vorhandenseins und der begrifflichen Verschiedenheit der beiden genannten und in dem Werke miteinander verwobenen Elemente bewußt bleibt[1].

Die im Folgenden gegebenen Bemerkungen befassen sich im Anschluß an das Werk Tischleders mit zwei Punkten. Der erste betrifft mehr die Einstellung und Behandlungsmethode; er bezieht sich auf einen besondern Gesichtspunkt, unter dem die Staatslehre Leos XIII. noch einer genaueren Bearbeitung bedürfte. Der zweite greift einen Einzelpunkt heraus, der heute ein besonderes Interesse haben dürfte: das Verhältnis der Einzelpersönlichkeit zur staatlichen Gemeinschaft, und zwar sowohl bezüglich seiner innern Natur als auch bezüglich der Darstellung und Auffassung, die dieses Verhältnis bei Leo und durchgängig in der katholischen Moraltheologie zu finden scheint. Was den ersten Punkt angeht, so wäre es für den Theologen eine wertvolle Ergänzung, wenn auch die theologische Qualifikation der einzelnen Sätze der entwickelten Staatslehre Leos XIII. klar ausgesprochen und theologisch solid begründet würde. Man spricht von Staatslehren oder staatsrechtlichen Grundsätzen, z. B. Nikolaus' I., Innozenz' III., Bonifaz' VIII., Pius' IX., Leos XIII., wobei sich von selbst die Frage aufdrängt: „Handelt es sich hier im einzelnen nur um rein wissenschaftliche, im wesentlichen private Meinungsäußerungen dieser Päpste oder um zwar amtliche, aber im Grunde profanrechtliche Kundgebungen auf Grund erworbenen Rechtes, das nach dem jeweils geltenden zwischenstaatlichen öffentlichen Recht dem Papst, als Inhaber der höchsten geistlichen Würde, zuerkannt wurde? Oder handelt es sich endlich um eigentliche lehramtliche (wenn auch nicht immer endgültige und feierliche) Entscheidungen der obersten kirchlichen Autorität in Sachen der Lehre oder der sittlichen Ordnung auf Grund eigenen Rechtes, das ihr von ihrem göttlichen Stifter zuteil

[1] Inhaltlich gibt das Buch zunächst einen Überblick einmal über die geistes- und zeitgeschichtlichen Voraussetzungen der Staatslehre Leos, sodann über zwei wesentliche Punkte der Naturrechtslehre, die für die Staatslehre von entscheidender Bedeutung sind: über Freiheit und über Gesetz, beide in sich und in ihrer Beziehung zueinander betrachtet. Es folgen die Ausführungen über die Staatslehre selbst, die den Staat entweder in sich betrachten (Ursprung, Wesen, Zweck des Staates; Staatsgewalt, Staatsform) oder in seinen Beziehungen zu andern, gleichgearteten Gemeinschaften (Staat, Kirche, Kirchenstaat, Völkerrecht). Das Buch bietet eine Fülle des Stoffes und eine Fülle anregender und geistvoller Erörterungen durch den Verfasser.

geworden ist und das sie, unabhängig von aller Staatsgewalt, besitzt und zu betätigen befugt ist? Wenn und wo letzteres der Fall ist, handelt es sich dann um lehramtliche Stellungnahme zu zeitbedingten, wechselnden Erscheinungen staatsrechtlicher Gebilde nach deren religiössittlichen Seite hin, oder aber um Beurteilung und Entscheidung unveränderlicher Rechtsgrundsätze, die in ihrem Wesen dem Wandel der Zeiten nicht unterworfen sind?" — Mit all diesen Unterscheidungen und Möglichkeiten muß zunächst die theologisch-wissenschaftliche, theoretische Behandlung der Staatslehre der Päpste rechnen. Aber auch für die praktische Handhabung der einzelnen von ihnen aufgestellten staatsrechtlichen Grundsätze ist die Beantwortung der genannten Fragen oft von entscheidender Bedeutung. Gewiß, in vielen Punkten besteht hier bereits seit langem unter den Theologen Einheit der Auffassung, aber doch nicht bezüglich aller Punkte.

Was insbesondere die Enzykliken Leos XIII. angeht, so findet sich in ihnen eine Fülle von Wendungen, aus denen sich ergibt, in welcher Eigenschaft der Papst spricht; so z. B. „Haec quidem sunt, quae de constituendis temperandisque civitatibus ab Ecclesia catholica praecipiuntur" (Immortale Dei), oder „idcirco nos conscientia maximi sanctissimique officii, hoc est Apostolica, qua fungimur ad gentes universas, legatione permoti ea quae vera sunt, libere ut debemus, eloquimur" (a. a. O.); oder „Haec quidem, venerabiles Fratres, quae fide simul et ratione duce, pro officio nostro apostolico tradidimus, fructuosa plurimis futura" etc. (Libertas); oder „confidenter ad argumentum aggredimur ac plane iure nostro, propterea, quod causa agitur ea, cuius exitus probabilis quidem nullus, nisi advocata religione Ecclesiaque reperietur: Cum vero et religionis custodia et earum rerum, quae in Ecclesiae potestate sunt, penes Nos potissimum dispensatio sit, neglexisse officium taciturnitate videremus" (Rerum novarum) usw. — Die genaue Angabe der theologischen Natur und Qualifikation solcher und ähnlicher in den verschiedenen päpstlichen Urkunden und Rundschreiben enthaltenen Sätze ist gewiß nicht immer leicht; sie verlangt nicht nur sichere Kenntnis der betreffenden Lehren und Wahrheiten selbst, sondern zugleich Vertrautheit mit der jeweils üblichen Sprechweise. Nur so läßt sich mit Sicherheit ebenso ein Zuwenig wie ein Zuviel in der Behauptung vermeiden. Die Frage nach der theologischen Natur und Qualifikation der Staats- und Soziallehren insbesondere Leos XIII. gewinnt an Gewicht durch die Bedeutung, die ihnen Pius XI. in der Enzyklika „Ubi arcano Dei consilio" (22. Dezember 1922) beimißt. Hier beklagt der Papst, daß es heute nur wenige mehr sind, „qui catholicas doctrinas profiteantur in iis, quae spectent vel ad civilis societatis auctoritatem" etc.; daß hingegen die Mehrzahl sich so verhält, „ac si doctrinae praeceptaque toties a Summis Pontificibus, a Leone XIII praesertim, Pio X ac Benedicto XV,

promulgata, aut nativum robur amisissent aut penitus obsolevissent." Alsdann erklärt Pius XI.: „In quo genus quoddam modernismi moralis, iuridici ac socialis est cognoscendum; quod quidem, una cum modernismo illo dogmatico, impense reprobamus." Nach all dem unterliegt es keinem Zweifel, daß wir in den Rundschreiben Leos XIII. keineswegs bloß rechtsphilosophische, zeitgeschichtlich bedingte Meinungsäußerungen eines weitblickenden und großzügigen Staats- und Sozialpolitikers erblicken können, sondern daß es Äußerungen der obersten religiösen Autorität sind, die kraft ihres Amtes spricht und lehrt. Darum ist bei der Darlegung der Staatslehre gerade Leos XIII. von Bedeutung, nicht nur eine staatsrechtliche und soziale, sondern auch eine theologische Darlegung und Würdigung zu besitzen.

Aber nicht nur bezüglich dieser mehr formal-rechtlichen Frage, in welcher Eigenschaft Leo XIII. bzw. die früheren Päpste zu verschiedenen staatsrechtlichen und sozialen Fragen sich geäußert haben, ist eine theologische Würdigung und genaue Abgrenzung von Bedeutung; auch bezüglich des Inhaltes dieser amtlichen Kundgebungen wird der theologischen Betrachtungsweise eine wichtige Aufgabe gestellt. Sie wird in den einschlägigen Lehräußerungen der Päpste vor allem ein Doppeltes zu beachten und festzustellen haben. Das eine ist die (meist ausdrückliche) Zuständigkeitserklärung der höchsten kirchlichen Stelle zur autoritativen Beurteilung der religiös-sittlichen Seite dieser Fragen und Stoffe, die unter andern Rücksichten Fragen und Stoffe des weltlichen Staatsrechtes bzw. der Wirtschaftslehre sind. Das andere ist der sachliche Inhalt selbst, den die verschiedenen Lehräußerungen bieten. Unter diesem doppelten Gesichtspunkt würde sich also die theologische Betrachtungsweise zu befassen haben mit den Aussprüchen der Päpste, z. B. über den Ursprung des Staates, der Staatsgewalt (beide letztlich aus Gott, nicht aus Menschenwillkür); über das Verhältnis von Staatsautorität und Untertanen (Verantwortung beider vor Gott, Gebundensein der Autorität an das Gemeinwohl; Gewissenspflicht des Gehorsams gegenüber der staatlichen Autorität); über die Stellungnahme der Päpste zu der Frage nach einem Widerstandsrecht der Untertanen gegenüber Mißbrauch der Staatsgewalt, über das Verhältnis von Einzelpersönlichkeit zur staatlichen Gemeinschaft usw. Unter derselben doppelten Rücksicht würde die theologische Bearbeitung die Äußerungen der Päpste zu „der" oder „den" sozialen Fragen zu behandeln haben. Es ist auffallend, mit welcher Bestimmtheit gerade hier die letzten Päpste die Zuständigkeit der Kirche betont haben[1], und zwar mit der Begründung, daß die

[1] Zum Beweise dürfte es genügen, auf einige Enzykliken und Briefe hinzuweisen. Die ganze Enzyklika „Rerum novarum" ist getragen von dem Gedanken der Zuständigkeit des Papstes zur Behandlung der sozialen Frage, was zudem wiederholt auch ausdrücklich ausgesprochen wird. Noch

sozialen Fragen in ihrem letzten Kern Fragen der sittlichen Ordnung seien oder mit ihnen untrennbar zusammenhingen; also nicht nur Fragen nach den materiellen Interessen und deren rein materiellen Befriedigung, die außerhalb der Kompetenz der Kirche lägen.

Für die theologische Bearbeitung wäre sodann nach der rein inhaltlichen Seite von besonderer Wichtigkeit eine vergleichende Zusammenstellung der Aussprüche verschiedener Päpste über die gleichen Fragen und Stoffe[1], die sowohl die gegenseitige Übereinstimmung als auch eine allenfallsige Abweichung scharf hervorzukehren und in ihrer theologischen Bedeutung klar zum Ausdruck zu bringen hätte. Oft beruht die Behauptung von scheinbar sich widersprechenden Äußerungen verschiedener Päpste auf nicht hinreichend genauer Kenntnis oder nicht begründeter, subjektiver Deutung der betreffenden päpstlichen Kundgebungen. Namentlich beim Versuch einer theologischen Würdigung zweier solcher, voneinander abweichenden Äußerungen macht sich der Mangel an sicherem und richtigem Wissen katholischer Lehre nur zu oft hemmend geltend, der theologische Widersprüche entdecken läßt, wo keine vorhanden sind. Wirklich vorhandene Verschiedenheiten können ihren Grund darin haben, daß unter ganz verschiedenen Gesichtspunkten an die materiell gleiche Frage herangetreten wird, oder daß zwar dieselbe Seite einer Frage behandelt wird, aber das eine Mal in einer ganz bestimmten zeitgeschichtlich

---

schärfer kommt dies in den bekannten Worten des Rundschreibens „Graves de communi" (18. Januar 1901) zum Ausdruck, wo es heißt: „Quorundam enim opinio est, quae in vulgus manat, quaestionem socialem, quam aiunt, oeconomicam esse tantummodo: quum contra verissimum sit, eam moralem inprimis et religiosam esse, ob eamdemque rem ex lege morum potissime et religionis iudicio dirimendam" (ASS 33 [1901—1902] 389). Mit nicht mißzuverstehender Deutlichkeit wiederholte diese Forderung Pius X. sowohl in seinem Brief „Notre charge" (25. August 1910) an die Erzbischöfe und Bischöfe Frankreichs (AAS 2 [1910] 607 ff.), als auch in seiner Enzyklika „Singulari quadam" (24. September 1912; AAS 4 [1912] 657 ff.). Auch in der Ansprache, die Pius XI. am 16. Mai 1926 an die Vertreter der „Azione cattolica" gehalten hat, kommen die gleichen Gedanken klar zum Ausdruck.

[1] Um nur ein konkretes Beispiel anzuführen: staatsrechtliche Fragen werden von Bonifaz VIII. in der bekannten Bulle „Unam sanctam" (18. November 1302) berührt. Auf die gleichen Fragen kommt Leo XIII. in verschiedenen seiner Rundschreiben zu sprechen, so in „Immortale Dei" (1. November 1885), „Sapientiae christianae" (10. Januar 1890). Es ist die Souveränität von Staat und Kirche (jede auf ihrem Gebiet), die Leo mit ganz eindeutigen Worten ausspricht. Eine vergleichende Bearbeitung dieser Äußerungen Leos XIII. und der entsprechenden Bonifaz' VIII., nach der theologischen Seite und unter theologischen Gesichtspunkten (wie sie schon öfter versucht worden ist), dürfte ebenso berechtigt und notwendig sein wie eine solche nach staatsrechtsgeschichtlicher und rechtssystematischer Seite.

bedingten Ausprägung und Verwirklichungsform derselben, das andere Mal in ihrer allgemeinen, überzeitlichen, rein begrifflichen Fassung. Die Verschiedenheit kann auch in andern Faktoren ihren Grund haben, die zum Teil bereits oben angedeutet worden sind und auf die eine theologische Bearbeitung sorgfältigst achten muß. Dagegen kann in der hier zu erörternden Materie „Irrtum" als Erklärungsgrund für abweichend lautende päpstliche Kundgebungen praktisch unberücksichtigt bleiben. Die absolute Möglichkeit eines Irrtums ist selbstverständlich bei nicht unfehlbaren Lehräußerungen zuzugeben, eine wissenschaftliche Untersuchung wird sich dieser Möglichkeit immer bewußt bleiben und mit ihrer allenfallsigen Verwirklichung rechnen müssen. Aber die bloße Möglichkeit des Irrens gibt keineswegs ein Recht, im konkreten Einzelfall ohne besondern Grund, wenn auch nur „praesumptive", die Tatsächlichkeit oder Wahrscheinlichkeit desselben anzunehmen, und dies selbst dann nicht ohne weiteres, wenn für den Augenblick keine positive Lösung eines scheinbaren Widerspruches ersichtlich ist. Sodann dürften in den hier in Betracht kommenden Fragen und Problemen, wie soeben bereits angedeutet, die andern Erklärungsmöglichkeiten für die Abweichungen in Ausdruck und Gedanke ausreichend sein.

Das Gesagte möge genügen, um zu zeigen, daß neben einer mehr geschichtlichen, philosophischen und rechtlichen Darstellung auch eine ausgeprägt theologische Bearbeitung der Staats- und Soziallehren der Päpste am Platze wäre, und welche Gesichtspunkte dabei beachtet werden müßten.

Aus den vielen Einzelfragen der Staatslehre Leos XIII. soll sodann, wie oben gesagt, nur die eine nach dem Verhältnis von Einzelpersönlichkeit und staatlicher Gemeinschaft herausgegriffen werden. Die Natur dieses Verhältnisses macht sich am meisten geltend bei der Untersuchung und Umschreibung des Staatszweckes, wo es von selbst zu der Fragestellung führt, ob die „Menschen" um des Staates willen da sind, oder der Staat um der Menschen willen, die ihn bilden. Tischleder schreibt hierzu: „Die richtige Umschreibung des Staatszweckes ist ebenso wie die Wesensbestimmung des Staates selbst vor das Dilemma: Sozial- oder Individualprinzip, gestellt. Den richtigen Ausweg gewährt nur die folgerichtige Durchführung des organischen Gedankens" (139). Nach diesem organischen Gedanken ist das „öffentliche Wohl", das den Staatszweck ausmacht, auch rein in sich genommen (also nicht nur in Rücksicht auf die „Menschen"), ein Selbstzweck und ein der Wohlfahrt aller physischen Persönlichkeiten übergeordnetes Gut. „Das öffentliche Wohl erscheint wie der Staat selbst als selbständige Größe ganz eigner Art und ganz eignen Rechtes. Darum wird man ihm nicht gerecht, wenn man es als das Wohl aller im Staate vorhandenen Bürger auffaßt" (143).

Was zunächst Sinn und Ausdeutung des „organischen Gedankens" selbst angeht, so ist einleuchtend, daß die staatliche Gemeinschaft rein in sich genommen — (d. h. im Gegensatz zu einer bestimmten Verwirklichungsform) — organischen Ursprungs ist, d. h. daß sie sich aus der innern Naturanlage des Menschen, die auf eine solche Gemeinschaftsbildung hindrängt, ergibt und nicht der freien Willkür der Menschen entstammt. Ebenso ist einleuchtend, daß dem naturhaften Ursprung ein naturhafter Zweck entsprechen muß, um dessen Verwirklichung willen eben die Natur die staatliche Vergesellschaftung fordert. Denn jede Naturanlage und Naturnotwendigkeit hat einen Naturzweck, zu dem sie mit den ihr innewohnenden natürlichen Kräften in freier oder naturgebundener Betätigung hinstrebt. Wie Ursprung und Ziel des Staates organischer Natur sind, so ist das gleiche zu sagen von der Staatsautorität. Denn es ist eine natürliche Notwendigkeit, daß die Vielheit der Glieder, soweit sie zur Verwirklichung des gemeinsamen Zieles beitragen muß, durch ein einheitliches Prinzip wirksam auf dieses Ziel eingestellt werde. Dieser natürlichen Notwendigkeit kann aber nur Genüge geschehen durch eine Gewalt, die befähigt und berechtigt ist, sittlich-rechtliche Normen, die sich an Verstand und Wille wenden, bindend aufzuerlegen. Denn da der Staat kein physischer, sondern ein moralischer Organismus ist, können die einzelnen Teile nicht durch physische Gesetze, sondern nur durch moralisch-rechtliche Bindungen zum Hinstreben auf das gemeinsame Ziel veranlaßt werden. Damit ist auch ein weiteres organisches Element gegeben: die dem Staate wesentlichste organische Gliederung — (nicht „Teilung" im Sinne von „Trennung") — in Obrigkeit und Untertanen. Organisch ist ferner eine weitere soziale und rechtliche Schichtung; denn eine solche Gliederung nach Berufen und Ständen ist ihrer letzten Wurzel und ihrem Kerne nach ebenfalls naturhaften Ursprunges, beruhend auf der Verschiedenheit sowohl der menschlichen Bedürfnisse wie der natürlichen Anlagen der einzelnen und auf der weitreichenden Bedingtheit der menschlichen Verhältnisse durch die natürlichen äußeren Faktoren.

Diese und ähnliche Inhalte und Ausdeutungen des „organischen Gedankens" zeigen, wie viele und entscheidende Merkmale und Eigenschaften des Staates naturhaften Ursprunges, oder, richtiger und voller gesagt, „göttlichen Rechtes" sind, insofern sie eben auf Gott, den Urheber und die letzte Quelle der Natur zurückweisen. Sie beweisen auch, daß dem Staat aus eben dieser Quelle ein Eigen-Sein und Eigen-Recht, ein Eigen-Wert und Eigen-Zweck zukommen, die vom Sein, Recht, Wert und Zweck der Einzelpersönlichkeit der Art, nicht nur dem Grade nach verschieden sind; daß ihm eine naturgewollte Überordnung eignet, die des organischen Ganzen über die einzelnen organischen Teile und Glieder. Tischleder hat recht, wenn er all diese Elemente und Ausdeutungen des organischen Gedankens

als Teile und sicher feststehende Sätze auch der Staatslehre Leos XIII. bezeichnet.

Aber mit all diesem ist das innerste Wesen und die Ausdehnung der naturhaften Beziehung der Einzelpersönlichkeit zum Staat nicht restlos klargestellt und die oben gestellte Kernfrage weder in sich noch rücksichtlich der diesbezüglichen Auffassung Leos XIII. beantwortet, ob nämlich der Staat in letzter Linie nur Mittel-Natur hat für den Menschen, oder aber in der Linie der geschaffenen (irdischen, zeitlichen) Zwecke einen Selbstzweck darstellt. Rein begrifflich sind beide Möglichkeiten denkbar, sowohl die eine, daß der Staat in dieser Linie letztlich Zweck, wie die, daß er bloß Mittel ist[1]. Der erste Fall würde besagen, daß die naturgewollte Hinordnung des

---

[1] Jedes naturgewollte und naturhafte „Hingeordnetsein" ist zwar ein Hingeordnetsein auf die Erlangung eines Gutes und insofern auch „Zweckes", aber daraus folgt nicht, daß jede derartige Hinordnung die Eigenart einer Zweckbeziehung im eigentlichen Sinne hat, d. h. daß der Träger der naturhaften Hinordnung um des betreffenden Gutes als um seines Zweckes willen da sei. Denn es kann auch eine naturhafte Hinordnung auf ein Gut bestehen, nicht um dieses selbst, sondern um eines andern Gutes willen; in welchem Falle das unmittelbar kraft der Naturanlage erstrebte Gut lediglich den Charakter eines „Mittels" hat. Man wird sich also hüten müssen, aus jedweder im Menschen liegenden naturhaften Anlage und Hinordnung zu einem Gut ohne weiteres den Schluß zu ziehen, der „Mensch" sei um dieses Gutes willen da, und nicht dieses Gut um des Menschen willen. Naturanlage und Naturnotwendigkeit entscheiden die Frage, ob Mittel oder Zweck, für sich allein nicht. Viele, wenn nicht die meisten dieser naturhaften Hinordnungen des Menschen fließen aus dem natürlichen Ungenügen und der natürlichen Ergänzungsbedürftigkeit der einzelnen Menschennatur. Sie drängen nach Aufsuchung oder Schaffung eines Gutes, durch das dem genannten Ungenügen abgeholfen werden soll, und haben für gewöhnlich nicht den Sinn, daß sie den Menschen dem verlangten Gut unterordnen, sondern vielmehr umgekehrt, sie ordnen das betreffende Gut auf den Menschen hin und dem Menschen unter, damit es ihm Genüge schaffe und diene. Aus diesem Grund ist auch der Beweis: „Der Mensch ist seiner Natur nach auf den Staat angelegt und hingeordnet; also ist der Mensch für den Staat da", nicht schlüssig. Denn die naturhafte Hinordnung kann Hinordnung auf die Schaffung eines bloßen „Mittels" sein; und ebendeshalb ist die bloße Tatsache einer solchen Anlage und Hinordnung nicht genügend, um einen zwingenden Beweis für eine Hinordnung im Sinne einer eigentlichen und vollen „Zweck-Hinordnung" abzugeben. Wenn unlängst die Behauptung aufgestellt worden ist, man sei, weil der Mensch aus seiner Natur heraus auf den Staat angelegt und hingeordnet sei, berechtigt, die bekannte These: „Der Staat ist für den Menschen da", in ihr Gegenteil zu verkehren und zu sagen, „der Mensch ist für den Staat da", so beruht die Begründung dieser irrigen Gegenthese auf einer vorschnellen Deutung der sozialen Naturanlage des Menschen, als sei sie Zweckhinordnung im vollen und eigentlichen Sinn.

Menschen auf die staatliche Gemeinschaft die Einzelpersönlichkeit als ein Mittel erfaßt, das auf den Staat als Zweck hingeordnet ist. Die Hinordnung hätte dann die Wesensart der Mittel-Zweck-Beziehung im eigentlichen und Vollsinn des organischen Gedankens, die besagt, daß die Einzelglieder mit ihrem ganzen Sein und all ihrer Betätigung einzig um des Ganzen willen, das Ganze aber letztlich in keiner Weise um der Glieder und Teile willen da wäre. Denn wenn auch in einem Organismus die Glieder aus der Verbindung mit dem Ganzen Vorteil ziehen, so wird ihnen dieser Vorteil doch letztlich in keiner Weise um ihrer selbst willen zuteil, sondern nur um des Ganzen willen, damit sie ihm besser dienen können. — Aber auch die zweite Möglichkeit ist denkbar, daß nämlich die genannte naturhafte Hinordnung des Einzelmenschen nur der Schaffung eines naturgewollten Mittels, nämlich der staatlichen Gemeinschaft, dient, damit so den Erfordernissen der natürlichen Ergänzungsbedürftigkeit wie Ergänzungsfähigkeit der Menschen, d. i. der physischen Persönlichkeiten, Genüge geschehe, und zwar nach der Seite der sozialen wie der individualen Veranlagung der Menschennatur. Auch in diesem zweiten Fall bleibt dem Einzelmenschen bis zu einem gewissen Grade in einem wahren Sinne des Wortes die Rolle eines naturgewollten Mittels zur Staatenbildung; insofern nämlich, als er von Natur auf die Bildung der staatlichen Gemeinschaft hingeordnet, in diese Gemeinschaft eingeordnet und der Staatsautorität untergeordnet wird. Aber diese Rolle und Aufgabe als Mittel bezieht sich hier zunächst nur auf ein Zwischenglied in der Kette und Linie der naturhaften Mittel und Zwecke, nicht auf den Endpunkt dieser Linie. In dieser zweiten Auffassung ist die Linie grundsätzlich weiter und zu Ende geführt in dem Sinn, daß der Staat, der aus der sozialen Naturanlage der Einzelmenschen heraus organisch gewachsen ist, voll und ganz (mit seinem neuen, von den Einzelpersonen qualitativ verschiedenen Eigen-Sein, Eigen-Zweck, Eigen-Wert, Eigen-Recht) nun als um der „Menschen" willen entstanden und bestehend erkannt und hingestellt wird. Es wird also der Staat auf jener höheren Stufe der Entwicklung, zu der die Menschennatur durch den organischen Zusammenschluß der einzelnen zur staatlichen Gemeinschaft emporgestiegen ist, seiner naturhaften Bestimmung nach wieder zum „Mittel", so daß am Endpunkt der genannten Mittel-Zweck-Linie nicht mehr der „Staat" steht, sondern der „Mensch".

Noch ein anderes kennzeichnet diese zweite Auffassung: Wie die Einzelpersönlichkeit als solche ihrem vollen persönlichen Einzel-Sein und -Leben nach (einschließlich des persönlichen Eigen-Zweckes und damit auch der diesem Zweck entsprechenden Rechte) zeitlich und rechtlich vor dem Staate und nicht-bedingt durch den Staat da ist, so bleibt ihr auch dieses Persönlichkeits-Sein mit seinem Zweck, Wert und Recht dem Wesen nach, unabhängig und ungeschmälert, innerhalb des organischen Staatsverbandes, und zwar nicht von Staates

Gnaden, sondern kraft eigenen gottgegebenen Rechtes. Denn nach der zweiten Ansicht wird unter diesen Rücksichten die Einzelpersönlichkeit von Natur niemals direkt als „Teil" auf den Staat als Ganzes hingeordnet, sondern bewahrt ihre Selbständigkeit. Selbstverständlich hält auch diese Ansicht daran fest, daß die Einzelpersönlichkeit, d. h. der einzelne Mensch, Glied des Staates ist, daß die Pflicht der Unterordnung unter die rechtmäßige Autorität eine Gewissenspflicht der Persönlichkeit darstellt; daß der Mensch als Persönlichkeit durch sein Tun und Lassen, seine Leistungen, positiv zum Gemeinwohl beizutragen, unter Umständen Gut und Blut für dessen Wahrung und Schutz einzusetzen hat. Aber das alles trifft nicht das eigentliche und letzte Sein der Persönlichkeit. Es bezieht sich vielmehr auf das Tun und Verhalten der Persönlichkeit nach außen, das wohl in ihr wurzelt und von ihr bestimmt wird, aber sie nicht ausmacht. Und wie nur durch sein Tun und Lassen der Mensch im staatlichen Verband unmittelbar dem Gemeinwohl dienen kann, so findet auch der organische Zusammenschluß der Menschen zum Staat nicht statt hinsichtlich des letzten Persönlichkeits-Seins, sondern hinsichtlich des äußern Verhaltens und Leistens (wodurch selbstverständlich nicht in Abrede gestellt werden soll, daß die Menschen, nicht die Handlungen der Menschen den Staat bilden). Und auch dieses Verhalten und Tun wird nicht restlos dem Staate untergeordnet, genau so, wie auch die Persönlichkeit selbst nicht restlos für den Staat da ist. Die Hinordnung und Unterordnung erfolgt vielmehr naturgewollt nur soweit und nur insofern, als es das „wahre Gemeinwohl" notwendig und berechtigt erscheinen läßt. Hier zeigt sich nun wieder die wesentliche Verschiedenheit der beiden oben erwähnten Möglichkeiten und Ansichten. In der zweiten Auffassung hat das „wahre Gemeinwohl" seinen letzten Maßstab nicht in sich, sondern in dem weiteren und letzten Zwecke, um dessentwillen der ganze Staat da ist, d. i. in dem „Wohl der Menschen". Demnach ist entscheidend für die Bestimmung des „wahren Gemeinwohls", ebenso für den Umfang der naturhaften Hin- und Unterordnung der Einzelmenschen auf und unter dieses Gemeinwohl, und damit unter den staatlichen Verband das, was unter den jeweiligen Umständen an sich und aus der Natur der Sache heraus notwendig und berechtigt ist, um dem wahren Wohl möglichst aller physischen Persönlichkeiten gerecht zu werden. Was an sich und seiner Natur nach diesem Wohl zuwider ist, ist darum ohne weiteres auch dem „wahren Gemeinwohl", also dem Staatszweck zuwider und damit dem Forderungsrecht der Staatsautorität entzogen. Der Kernpunkt ist also der, daß in letzter Linie das Wohl der physischen Persönlichkeiten, d. i. der Menschen, entscheidet, nicht das Wohl der moralischen Persönlichkeit des Staates, gefaßt im Gegensatz zu der Gesamtheit der physischen Persönlichkeiten, die ihn ausmachen.

Das Gesagte dürfte zur Genüge zeigen, daß in der zweiten hier auseinandergesetzten Ansicht der organische Gedanke bezüglich der Zweckbeziehung eine wesentliche Abänderung und Einschränkung erfährt. Denn folgerichtig und bis zu Ende durchgeführt, verlangt der organische Gedanke, daß der Teil, seinem ganzen Sein und Handeln nach, im Verband des Organismus auf das Ganze hingeordnet ist, und daß umgekehrt der Gesamtorganismus als solcher nicht wieder auf das Wohl der Teile, als auf seinen eigentlichen und letzten organischen Zweck, hingeordnet wird. Man kann der Anerkennung dieser notwendigen Einschränkung auch nicht durch den Hinweis entgehen, daß der Staat ein moralischer, nicht ein physischer Organismus ist, und daß die Glieder dieses Organismus sich nicht durch physischen Zwang, sondern durch freie sittliche Betätigung in das Hinstreben auf das Gemeinwohl einordnen. Das ist zunächst nur die bloße Feststellung einer Tatsache und bezieht sich zudem unmittelbar nur auf die Art der wirksamen Einflußnahme des Ganzen auf seine Teile (die nicht durch physische Gesetze, sondern durch ethische Bindungen erfolge, nicht in der Form eines „dominium despoticum", sondern eines „dominium politicum"). Aber die Frage ist nicht die, wie das Verhältnis des organischen Ganzen zu seinen Teilen zur Betätigung und Auswirkung kommt, sondern welches seine innere Natur ist rücksichtlich der letzten Zweckbeziehung. In einem moralischen Organismus ist, wie bereits oben gesagt wurde, bezüglich dieser letzten Zweckbeziehung an sich beides möglich: eine restlose Durchführung des organischen Gedankens mit restloser Unterordnung des Teiles unter das Ganze, oder aber eine wesentlich abgeänderte und abgeschwächte Anwendung dieses Gedankens, wie sie soeben dargelegt worden ist. Darum kann die bloße Tatsache, daß es sich beim Staate um einen moralischen Organismus handelt, die Frage nach der inneren Natur der bestehenden Zweckbeziehung weder in dem einen noch dem andern Sinn lösen oder aus sich eine allenfallsige Einschränkung des organischen Gedankens erklären und rechtfertigen. Sagt man aber, es stehe anderswoher fest, daß bei dem moralischen Organismus des Staates eine derartige Einschränkung zu Gunsten der relativen Selbständigkeit der Einzelpersönlichkeit zugestanden werden müsse, so gibt man damit der Sache nach eben zu, daß beim moralischen Organismus des Staates (bezüglich der letzten Zweckbeziehung) der organische Gedanke in seinem vollen Sinne bis zu Ende nicht durchgeführt werden könne[1].

[1] Noch weniger löst die Frage nach der letzten Zweckbeziehung zwischen Einzelpersönlichkeit und Staat — wie dies in jüngster Zeit anderswo wieder versucht worden ist — die Berufung auf das sog. „dominium altum", kraft dessen der Staat in die Gütersphäre der einzelnen einzugreifen ermächtigt ist, wenn und soweit es das „bonum commune" verlangt. Gewiß steht dem Staate dieses „dominium altum" zu; aber es hat Maß und Grenzen

Kehren wir nun zu der anfangs gestellten Frage zurück, welche Auffassung Leo XIII. bezüglich dieser letzten Natur des Verhältnisses von Einzelpersönlichkeit und staatlicher Gemeinschaft vertrete. Findet sich bei ihm „die folgerichtige Durchführung des organischen Gedankens" oder neigt er der abgeschwächten und eingeschränkten Verwendung desselben zu? Tischleder hat die Schwierigkeiten empfunden, die Äußerungen Leos XIII. mit einer derartigen „folgerichtigen Durchführung" in Einklang zu bringen (vgl. S. 141 ff.). Trotzdem wird von ihm mit vielem Geschick der Versuch gemacht, eine Übereinstimmung der Staatslehre Leos mit dem konsequent durchgeführten organischen Gedanken aufzuweisen. Was hierfür (142 ff.) aus den Worten des Papstes über den Ursprung des Staates und der Staatsgewalt, über Staatsautorität, Überordnung des Gemeinwohls über das Einzelwohl usw. als Beweis angeführt wird, zeigt, wie schon anerkannt wurde, in der Tat die Verwendung des organischen Gedankens bei Leo XIII. Aber es dürfte anderseits aus dem bisher Gesagten auch klar sein, daß diese Sätze in sich und an sich den Kernpunkt unserer Frage, d. h. die letzte Zweckbeziehung zwischen Mensch und Staat, nicht lösen, sondern offen lassen. Ob Tischleder überhaupt beabsichtigt hat, auch für diese letzte Zweckbeziehung den organischen Gedanken restlos durchzuführen und dafür auch die Autorität Leos geltend zu machen, ist mir nicht völlig klar geworden. Jedenfalls finden sich bei Leo XIII. Äußerungen, die zu einer restlosen Durchführung des organischen Gedankens nicht passen dürften; außerdem würde eine unbedingte Betonung dieses Gedankens kaum zu der in der katholischen Moraltheologie vorherrschenden Ansicht über das Verhältnis von Staat und Mensch stimmen. Leo betont wiederholt, daß die menschliche Persönlichkeit, ebenso die Familie älter sei als der Staat; daß sie darum vor dem Staate Persönlichkeitsrechte und andere Rechte haben, die sich nicht vom Staate herleiten, die dieser zwar schützen müsse, die aber nicht seinem Belieben unterstellt sind, und die als generelle Institution von ihm nicht aufgehoben werden können. Dem großen Papste ist der Staat ein von der Natur gefordertes und von Gott angeordnetes Mittel zum Wohle der Menschen, d. h. aber mit andern Worten: die recht-

---

nicht in sich, sondern an dem „Gemeinwohl", um dessentwillen es gegeben ist. Das Gemeinwohl hingegen läßt sich, wie aus dem oben Gesagten ersichtlich sein dürfte, letztlich und restlos nicht bestimmen ohne vorherige Klärung seines wesentlichen Verhältnisses zur Einzelpersönlichkeit. Die Klärung dieses Verhältnisses hinwieder weist weiter zurück auf die Frage nach der Mittel-Zweck-Beziehung zwischen „Staat" und „Mensch", durch die es endgültig bestimmt wird. Inhalt und Umfang des „dominium altum" sind also in letzter Linie durch die Art der Zweckbeziehung von Staat und Mensch umgrenzt, nicht umgekehrt. Infolgedessen kann es seinerseits nicht angerufen und benutzt werden, um eben diese Beziehung klarzustellen und ihrer innern Natur nach zu begründen.

liche, organisch gegliederte Persönlichkeit des Staates steht zu der Gesamtheit der physischen Personen, die den Staat bilden, im Verhältnis von Mittel zum Zweck. Um dieses große natürliche Mittel zu schaffen, muß allerdings nach Leo der einzelne von sich und von dem Seinen beitragen, muß er in das Ganze sich ein- und der Autorität sich unterordnen, muß er unter Umständen sein Gut und Blut einsetzen; aber ohne dabei jemals in dem Sinne Glied des Ganzen zu werden, daß er seiner letzten Persönlichkeit nach Mittel zum Zweck würde.

Diese Lehre Leos ist allerdings nicht eine Beantwortung des von Tischleder aufgestellten Dilemmas „Individual- oder Sozialprinzip" zu Gunsten des Individualprinzips. Das Dilemma läßt eben einen verschiedenen Sinn zu. Es kann darin die Frage liegen, ob der Zweck des Staates unmittelbar die Sorge um das Privatwohl des einzelnen bzw. der einzelnen ist, oder vielmehr die Sorge für das Gemeinwohl des Ganzen (das „öffentliche Wohl"), so daß dem Staate unmittelbar die Aufgabe obliegt, alle Bedingungen zu verwirklichen, die erforderlich sind, damit nach Möglichkeit alle Glieder des Staates frei und selbsttätig ihr wahres irdisches Glück erreichen können. So gestellt, ist die Frage eindeutig dahin zu beantworten, daß Ziel und Zweck des Staates im Gemeinwohl des Ganzen, nicht im Privatwohl des einzelnen oder der einzelnen besteht. Das gilt erst recht, wenn „Individualprinzip" und „Individualwohl" im Sinne gemeinschaftsfeindlicher, ich- oder parteisüchtiger Grundsätze und Bestrebungen verstanden werden, die ihrem innern Wesen nach den naturgewollten sozialen Zusammenschluß der Menschen verhindern oder den bereits bestehenden ernst gefährden, wenn nicht wieder auflösen würden.

Die Frage kann aber auch anders gefaßt werden, so daß sich gegenüberstehen: die physische menschliche Persönlichkeit als letzter Träger eines Selbstseins, Selbstwertes, Selbstzweckes, und die juristische Persönlichkeit des Staates mit ihrem Eigen-Sein, Eigen-Recht, -Wert und -Zweck, und daß nun die Frage dahin lautet, ob letztlich der Mensch als Persönlichkeit um des Staates willen da ist, oder umgekehrt der Staat um der Menschen willen, und zwar der Staat mit eben diesem seinem Eigen-Leben, -Sein, -Recht und -Zweck. Diese zweite Art der Fragestellung ist es eigentlich allein, die den Nerv und den Kern des letzten Verhältnisses von Einzelpersönlichkeit und Staatspersönlichkeit trifft. Hier lautet nun meines Erachtens nach Leo und nach der vorherrschenden Lehre der katholischen Moraltheologie die eindeutig klare Antwort: „Die Menschen sind nicht des Staates, sondern der Staat ist der Menschen wegen da" (Cathrein, Moralphilosophie II[6] 533). Aus den Werken des hl. Thomas pflegt man zwar eine Menge von Texten[1] anzuführen, um zu

[1] Einer der klarsten Texte dürfte der in der Sum. theol. 1, 2, q. 96, a. 4 c befindliche sein: „Cum enim unus homo sit pars multitudinis, qui-

zeigen, daß nach der Lehre des Heiligen der einzelne dem Staat wie ein Teil dem Ganzen, wie ein Glied dem Körper untergeordnet sei. Das ist richtig, aber Thomas stellt trotzdem den Menschen in seinem letzten Persönlichkeitssein nicht unter den Staat und den Dienst des Staates, als den nächsten und unmittelbaren Zweck des Menschen. Als selbständige Persönlichkeit ist nach Thomas der Mensch nur unmittelbar für Gott da, ihm allein vollständig zu- und untergeordnet. „Homo non ordinatur ad communitatem politicam secundum se totum, et secundum omnia sua. . . . Sed totum quod homo est et quod potest et habet, ordinandum est ad Deum" (1, 2, q. 21, a. 4 ad 3). Die Anlehnung an Aristoteles mag die sprachliche Formulierung im Sinne des Stagiriten stärker als tunlich beeinflußt haben; aber nach Thomas liegt Wesen, Sinn und Ziel der menschlichen Persönlichkeit letztlich keineswegs in ihrer Beziehung zur staatlichen Gemeinschaft. Der Mensch ist bei Thomas wie bei Leo XIII. Mensch und Persönlichkeit vor dem Staat, nicht erst durch den Staat und in dem Staat.

Der bekannte Vergleich vom körperlichen Organismus und vom Verhältnis des einzelnen Gliedes zum Ganzen hat im Verhältnis von Einzelpersönlichkeit und staatlicher Gemeinschaft gewiß seine Berechtigung und seinen tiefen Sinn, wie dies bereits oben ausführlich gezeigt worden ist. Aber es ist immer festzuhalten, daß er gerade in einem wesentlichen, wenn nicht dem wesentlichsten Punkt versagt. Gewiß ist wahr: der einzelne ist organischer „Teil" des Staatsganzen, „Glied" im Staatsorganismus. Das mag auch vom ganzen Menschen gelten; aber es gilt von ihm nicht ganz (civis totus, sed non totaliter ordinatur ad rem publicam). Insoweit und insofern zwischen Einzelpersönlichkeit und Staat das Verhältnis von Teilglied und Gesamtorganismus besteht, gelten auch die bekannten Grundsätze „pars propter totum", „bonum commune praevalet prae bono privato" u. dgl.; aber sie gelten von dem Teil, reduplikativ genommen, ohne aus sich zu sagen, ob und inwieweit ein Ding oder eine Person Teil ist. Wo daher dieses Verhältnis gar nicht vorliegt oder seine Grenze findet, da hört auch die Gültigkeit und die Beweiskraft jener Axiome auf. Das gilt nun aber gerade bezüglich des unmittelbaren Zweckes, für den der einzelne Mensch, seiner Persönlichkeit nach, da ist. Hier findet das genannte Teil-Glied-Verhältnis keine Anwendung. Denn der unmittelbare Zweck der physischen Persönlichkeit des einzelnen Menschen ist nicht der Staat und der Staatszweck. In diesem Punkte versagt der Vergleich mit dem physischen Organismus. Auge und Hand haben in der Ordnung des physischen menschlichen Seins ausschließlich Mittelcharakter (wobei der Ausdruck „Mittel" allerdings in

---

libet homo hoc ipsum quod est, et quod habet, est multitudinis, sicut et quaelibet pars id quod est, est totius: unde et natura aliquod detrimentum infert parti, ut salvet totum."

einem etwas weiteren Sinn gefaßt werden muß). Werden sie losgelöst gedacht von der Gesamtheit des Organismus, so sind sie als solche, d. h. als Glieder, ohne Sinn und Zweck. Beides erhalten sie nur im Ganzen und durch das Ganze. Daran ändert auch der Umstand nichts, daß sie von dem Ihrigen mitteilen und durch ihr eigenes Sein und Tun den Gesamtorganismus mitaufbauen und ausmachen, sie sind und bleiben trotzdem nur „Mittel". Ebenso, wenn anderseits die einzelnen Glieder aus dem Wohlergehen des Gesamtorganismus Nutzen und Leben erhalten, so ändert auch das an dem Wesen ihrer unbedingten Unterordnung unter das Ganze nichts. Man kann niemals sagen, der eigentliche Zweck des Gesamtorganismus sei der, daß alle seine Teile leben und ihre Funktionen voll und ganz ausüben können. Das aber ist gerade der Zweck des Staates gegenüber der organisch zusammengeschlossenen Gesamtheit der einzelnen physischen Persönlichkeiten, die den Staat bilden. — Wenn Aristoteles (Pol. lib. 1, c. 2, n. 8 ff.) den Vergleich anscheinend völlig gelten lassen will und die These aufstellt, daß der Staat natura prius sei als der einzelne Mensch, in derselben Weise wie das Ganze natura prius ist als ein Teil und der Gesamtorganismus als die einzelnen Glieder[1] (wenn anders seine Worte als eine letztliche und endgültige Überordnung des Staates über den Menschen in der Zweck-Linie zu deuten sind, und nicht nur ein qualitativ höheres Sein des Staates und eine gewisse Hinordnung des Menschen auf den Staat besagen wollen), so ist hier die aristotelische Auffassung eine andere als die der christlichen Philosophie und bietet eine Überspannung des organischen Staatsgedankens. Wie bereits oben gesagt, findet sich bei Leo XIII. klar der entgegengesetzte Gedanke ausgesprochen; die Einzelpersönlichkeit sowohl als auch die Familie ist in ihrem Sein wie in ihren Grundrechten natura und iure prius als der Staat.

A. Vermeersch formuliert im zweiten Band seiner Theologia moralis das Verhältnis der Einzelpersönlichkeit zu den beiden societates perfectae, Kirche und Staat, wie folgt: „Relate ad istas societates, personae physicae, non qua personae, sed per ea quae habent, sunt partes, dum societates sunt totum. Partes autem qua tales sunt propter totum; et totum rursus est propter bonum partium; quod hic magis verum est, cum societates istae propter perfectionem personarum physicarum exsistant" (n. 342). Es ist die oben erwähnte reduplikative Fassung des einzelnen als Teil, die hier klar zum Ausdruck gebracht wird. — Im allgemeinen kommen die Moralisten auf dieses Verhältnis von Einzelpersön-

[1] „Καὶ πρότερον δὲ τῇ φύσει πόλις ἢ οἰκία καὶ ἕκαστος ἡμῶν ἐστιν. τὸ γὰρ ὅλον πρότερον ἀναγκαῖον εἶναι τοῦ μέρους· ἀναιρουμένου γὰρ τοῦ ὅλου οὐκ ἔσται ποὺς οὐδὲ χείρ, εἰ μὴ ὁμωνύμως, ὥσπερ εἴ τις λέγει τὴν λιθίνην. διαφθαρεῖσα γὰρ ἔσται τοιαύτη, πάντα δὲ τῷ ἔργῳ ὥρισται καὶ τῇ δυνάμει, ὥστε μηκέτι τοιαῦτα ὄντα οὐ λεκτέον τὰ αὐτὰ εἶναι ἀλλ' ὁμώνυμα. ὅτι μὲν οὖν ἡ πόλις καὶ φύσει καὶ πρότερον ἢ ἕκαστος, δῆλον" (a. a. O. n. 11—12).

lichkeit und Staat als dem Verhältnis des Teils zum Ganzen, des Einzelgliedes zum Gesamtorganismus zu sprechen bei Erörterung der Frage, ob der öffentlichen Autorität zur Rettung des Staates jemals eine „directa occisio innocentis" erlaubt sei, da ja ein Teil dem Wohl des Ganzen geopfert werden dürfe. Die Frage wird von ihnen (einschließlich Thomas, 2, 2, q. 64, a. 6 c) verneint; und bei Zurückweisung des beigefügten Grundes betonen sie, daß das genannte Verhältnis von Teil und Ganzem einer wesentlichen Einschränkung bedürfe. So antwortet Dom. Soto O. P. auf die Behauptung, es dürfe der Staat einen einzelnen Unschuldigen mit demselben Recht dem Tode preisgeben, wenn es für das Staatswohl erforderlich sei, wie ein einzelner Mensch seine Hand oder seinen Fuß opfern dürfe, wenn es zur Rettung des ganzen Menschen gefordert werde: „Negatur consequentia; quoniam membrum non habet esse distinctum ab Esse totius; neque ullo modo est propter se, sed propter totum, neque per se est capax iuris vel iniuriae. Homo autem quamvis sit pars rei publicae, est nihilominus suppositum propter seipsum exsistens, atque adeo per se capax iniuriae, quam res publica non potest illi irrogare" (De iustitia et iure l. V, q. 1, a. 7). — Es ist die gleiche Auffassung, die der scharfsinnige Theologe und Kardinal De Lugo eindeutig klar in die Worte faßt: „Non cives propter rem publicam, sed haec propter cives est, et ad eorum utilitatem ac bonum ordinatur", um dann genauer die Anwendbarkeit des Bildes von Organismus und seinen Gliedern, von Ganzem und seinem Teil auf das Verhältnis von Einzelpersönlichkeit und Staat zu prüfen (De iustitia et iure, disp. X, sect. IV).

Gegen ein völliges Aufgehenlassen der Persönlichkeit und des Persönlichkeitszweckes im Staat und Staatszweck hat auch Pius XI. in unzweideutiger Weise Stellung genommen in der im geheimen Konsistorium vom 20. Dezember 1926 gehaltenen Allokution. Dort weist er auf die Überspannung des Staatsgedankens als auf einen der gegenwärtig zu beachtenden Gefahrpunkte hin. „Ad haec iterum praeferri illa Civitatis seu Status notio videtur, quae ab catholica Doctrina plane abhorret: Civitatem seu Statum sibi ipsum finem esse ultimum; civem nisi ad Civitatem non ordinari; ad eam omnia oportere conferri, in ea absumi omnia" (AAS 18 [1926] 523). Was den Sinn dieser Worte angeht, so kann das „sibi ipsum finem esse ultimum" nicht die Bedeutung einer Verabsolutierung des Staates in religiösem Sinne sein. Denn jene Kreise, auf die diese Worte des Papstes abzielen, dürften kaum eine neuheidnische Staatsvergötterung im Sinne eines religiösen Kultes verfechten. Auch die nachfolgenden Worte „civem nisi ad Civitatem non ordinari; ad eam omnia oportere conferri, in ea absumi omnia" zeigen dies deutlich und beweisen, daß es sich bei dem „finis ultimus" um eine falsche Zweckreihenfolge innerhalb der geschaffenen irdischen Zwecke handelt und das Falsche in ihr darin zu suchen ist, daß der Staat in der Reihe der Zwecke als das Letzte und Höchste an das Ende dieser Reihe gesetzt wird, auf das dann die Menschen mit ihrem ganzen Sein und Haben hingeordnet sind und dem sie sich voll und restlos unterzuordnen haben.

Es ist dies nichts anderes als die eindeutige Formulierung dessen, was bei konsequenter Durchführung des organischen Gedankens gelten und geschehen müßte, wenn er eben unbedingte Geltung hätte.

Die angeführten Worte des Papstes sind in ihrer grundsätzlichen Prägung für alle, für jede Staatsform und jede Regierungsweise gesagt, wenn sie auch in der erwähnten Allokution durch konkrete Verhältnisse und Geschehnisse eines einzelnen Landes veranlaßt worden sind. — Anderseits würde man die Worte des Papstes völlig mißverstehen, wenn man in ihnen eine Geringschätzung des Staatsgedankens oder die Zurückweisung einer kraftvollen und von berechtigtem Selbstbewußtsein getragenen Handhabung der Staatsautorität sehen wollte. Die Worte hoher Anerkennung, die sich im Anfang dieses Abschnittes der Allokution finden, beweisen zu deutlich das Gegenteil („... cum eam ... perculerit insanum facinus in virum illum intentatum, qui tam singulari vi et alacritate animi Civitatis tractat gubernacula, ut ipsius rei publicae salutem periclitari iure dixeris quoties huius incolumitas periclitatur"). — Auch eine begeisterte Hingabe an den Dienst des Staates, ein Verwachsensein mit Heimat und Volk werden durch die Worte des Papstes nicht getroffen oder auch nur geringer gewertet. Zurückgewiesen wird nur eine Übersteigerung und Überspannung des Staatsgedankens, die wie jede Unwahrheit in sich den Keim der Zersetzung trägt und nie eine ausreichende Grundlage bilden kann für wahres und dauerndes Gedeihen eines Staates und Volkes. Es dürften die Worte des Papstes im wesentlichen den gleichen Sinn haben, den die oben angeführten Worte De Lugos ausdrücken: „Non cives propter rem publicam, sed haec propter cives est et ad eorum utilitatem ac bonum ordinatur."

Tischleder vertritt nun keineswegs die von Pius mißbilligte Auffassung, er leugnet nicht den Eigenwert und -zweck des einzelnen, noch redet er einer Staatsomnipotenz das Wort; im Gegenteil, er betont die relative Selbständigkeit der Einzelpersönlichkeit ganz klar (siehe S. 139 147 149 usw.). Aber wenn anders ich seine Darlegung richtig verstehe, vertritt er die Ansicht, daß dem Staate doch irgendwie die Rolle eines letzten, d. h. eines Selbstzweckes zuzuweisen sei, die ihn nicht wieder in der Mittel-Natur für das Wohl der „Menschen" aufgehen lasse. Der „organische Gedanke" läßt sich aber meines Erachtens in der „Zweckfrage der Persönlichkeiten" nicht in der von Tischleder gewünschten Weise „folgerichtig" durchführen, ohne, wie Aristoteles zu tun scheint, dem Einzelmenschen schließlich dieselbe Rolle zuzuweisen, die Hand und Fuß im körperlichen Organismus haben, d. h. des Nur-Mittels zum Zweck. Diese letzte Folgerung ablehnen (und Tischleder lehnt sie mit Recht ab) heißt eben von dem organischen Gedanken abweichen und zugeben, daß er in der Staats-Zweckfrage sich „folgerichtig" und restlos ohne Falschheiten nicht durchführen läßt; weil eben das Letzte und Wesentlichste

der Zweckbezogenheit in dem Verhältnis von Glied und Körper, die absolute Abhängigkeit und Unterordnung des ganzen Wesens und der Substanz des Teiles unter das Ganze, nicht besteht. — Die Zuspitzung der Schwierigkeit dürfte vielleicht ihre Hauptwurzel in dem eingangs von Tischleder bezüglich der Zweckfrage formulierten „Dilemma" haben: „Sozial- oder Individualprinzip", wobei nach dem Zusammenhang dem Individualprinzip notwendig der Sinn des Selbstsüchtigen, Losgelösten, Gemeinschaftsfeindlichen der Einzelpersönlichkeit gegenüber dem Gemeinwohl gegeben werden muß. Wie aber in der einzelnen Menschennatur das Eigen- und Einzelpersönliche nicht Gegensatz zum Naturhaft-Sozialen der Einzel-Natur bedeutet, sondern besagt, daß der einzelne, gebend und nehmend, mit den andern sich vergesellschaften muß zur vollen Entfaltung des Individuellen und Sozialen in ihm, so braucht auch Individual- und Sozialprinzip, richtig verstanden, bei der Untersuchung des Staatszweckes nicht gegensätzlich zusammengestellt und -geordnet zu werden, sondern ist als einander durchdringend und ergänzend zu fassen. Zweck ist: die individuelle und soziale Persönlichkeit der Menschen in der staatlichen Gemeinschaft und durch die staatliche Gemeinschaft zur Entfaltung und Darstellung zu bringen, sowohl in den physischen Einzelpersönlichkeiten wie in der moralischen Gesamtpersönlichkeit der staatlichen Gemeinschaft. Will man indes nun einmal diese Mittel-Zweck-Beziehung in dem Verhältnis der genannten „Persönlichkeiten" zueinander genauer untersuchen, dann allerdings ist der Staat mit allem, was er ist und hat, Mittel; er ist nur um der Menschen willen da, nicht umgekehrt, die Menschen um des Staates willen; mit andern Worten, am Ende der Mittel-Zweck-Linie steht als relativ Letztes nicht der „Staat", sondern der „Mensch".

Das ist meines Erachtens die Lehre Leos XIII. über das Verhältnis der Einzelpersönlichkeit zur staatlichen Gemeinschaft.

Franz Hürth S. J.

# Besprechungen

## Paulus-Werke.

Baumann, Emile, Der hl. Paulus. Autorisierte Übersetzung aus dem Französischen von Marie Amélie Freiin von Godin. 12° (464 S.) München, Kösel & Pustet. Geb. *M* 7.—

Ein Paulusbuch, nicht für den Gelehrten, sondern für das Volk hat B. schreiben wollen. Aber was er uns gibt, ist ein Buch für den Gebildeten, das auch dem Gelehrten des Anregenden viel zu schenken hat. Anschaulichkeit in der Darstellung der Welt des Apostels und der Schauplätze seines Wirkens, die B. alle durchwandert hat, ist ein Vorzug, der dem ganzen Werke eignet. Der Verfasser hat Jerusalem gesehen, er war in Damaskus, in Antiochien, in Korinth, in Ephesus, in Rom. Er kennt die Landschaften von Syrien, Kleinasien, Griechenland. Sie sind trefflich gezeichnet. Leben, Stimmungen, Treiben und Denken des Volkes sind mit einer Lebendigkeit und Treue geschildert, daß man sich unwillkürlich in den Orient versetzt fühlt und eigene Erfahrungen und Beobachtungen immer wieder bestätigt sieht. Nicht weniger glücklich ist der Geist des hl. Paulus, sein Streben und innerstes Wesen, sein Wirken und Leiden erfaßt und zum Ausdruck gebracht. So muß dieser Mann gedacht und gesprochen haben, so hat er mit Menschen verkehrt, seinen Christus verkündet, Gemeinden gegründet und Seelen geführt. Die Vertrautheit mit den Briefen des Apostels und der Apostelgeschichte, das tiefe Eindringen und Verstehen eines der Größten und Heiligsten offenbart sich dem Leser auf jeder Seite, und gerne folgt er so kundiger Führung.

Der schwierige Gegenstand bringt es mit sich, daß nicht alles die uneingeschränkte Zustimmung der Fachgenossen finden wird. Manches läßt eine andere Auslegung zu, die besser begründet erscheinen mag. Einigemal nötigt genaueres Zusehen und Eindringen auch zur Berichtigung der ausgesprochenen Deutungen. Die Verfolgung in Jerusalem kann nicht erst zu Beginn der Regierung Kaligulas, nach 37, ausgebrochen sein. Um die Zeit dieser Verfolgung gab es in Antiochien noch keine Kirche. Diese ist eine Frucht der Verfolgung. Die Gemeinde von Damaskus war auch nicht Ausgang für die Gründungen in Antiochien und Zilizien, wie man nach der Darstellung glauben sollte (80). Syrien gehörte niemals zum Machtbereich des Aretas, auch nicht nach dem Tode des Tiberius; selbst für Damaskus ist das nicht als gewiß auszumachen. Die Schilderung der ersten Begegnung des bekehrten Saulus mit den Aposteln ist weniger glücklich, und von einem Zusammentreffen mit Johannes bei dieser Gelegenheit kann nach dem Galaterbrief (1, 19) nicht die Rede sein (102). Die Annahme, Paulus habe damals die Anschauungsweise eines Petrus zu erweitern gesucht, wird nicht auf Zustimmung zählen dürfen. Die Abfassung des zweiten Korintherbriefes in Ephesus ist durch den Brief selbst ausgeschlossen (146 Anm.). Zu der Einsetzung der Presbyter in den neu gegründeten Gemeinden von Südgalatien (Apg. 14, 23) lesen wir: „Es war dies eine Erteilung der Priesterweihe, wie sie die sieben Diakone empfangen hatten und sie Barnabas und Paulus selbst durch die Presbyter von Antiochien gespendet worden war" (190 f.). Diese Fassung ist in mehrfacher Hinsicht unzutreffend. Woher wissen wir, daß Paulus den Stamm der Tolistoboier in Galatien für das Christentum gewonnen hat? (218). Die Form „Kenchreas" (287 318) ist unrichtig. Nach S. 287 sollen Silas und Lukas bei der Abreise des Apostels von Korinth dort zurückgeblieben sein. Die

Quellen deuten darüber nichts an, wir wissen auch nicht, ob Lukas dem Meister aus Mazedonien nach Achaja gefolgt ist. Die Darstellung des Apollos und seines Auftretens in Ephesus und Korinth ist mit der Apostelgeschichte nicht vereinbar. Apollos kam sicher erst nach dem Weggang des Apostels aus Ephesus dorthin (Apg. 18, 21—28), konnte darum damals noch nicht von Paulus aufgefordert worden sein, nach Korinth zu reisen. Die Worte 1 Kor. 16, 12 beziehen sich auf einen Besuch, der etwa drei Jahre später hätte stattfinden sollen, aber nicht oder jedenfalls nicht sofort zur Ausführung kam. Die Erzählung der Vorgänge vor dem Synedrium zu Jerusalem (Apg. 22, 6 ff.) ist ungenau gegeben. Es war Paulus selbst, der durch sein Wort über die Auferstehung mit Absicht den Zwiespalt in die Versammlung trug. Irrig ist die Behauptung, Aristarchus sollte nach Kolossä kommen (410). Im Kolosserbrief ist nur von Markus die Rede (Kol. 4, 10). Solche Mängel wirken etwas störend und beeinträchtigen etwas die Freude beim Lesen des schönen Buches. Sie lassen sich jedoch leicht beheben. Die Übertragung ist glücklich, von einigen Stellen abgesehen erreicht sie den Sinn der Vorlage; häufig erhebt sich die Sprache zu hoher Schönheit und reißt den Leser mit fort.

Strack, H. L., und Billerbeck, P., Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch. Dritter Band: Die Briefe des Neuen Testaments und die Offenbarung Johannis. 8° (VIII u. 857 S.) München 1926, C. H. Beck. *M* 33.—; geb. *M* 38.—

Das Ziel, das sich St. u. B. gesteckt hatten, war kein geringeres, als aus dem gesamten rabbinischen Schrifttum alles zusammenzutragen, was dem Verständnis des N. T. dienlich sein kann. Die unvollständigen, kleineren Sammlungen, die wir bisher besaßen, konnten uns nicht genügen. Wer die Schwierigkeiten kennt, die sich der Ausbeutung dieses umfangreichen Werkes entgegenstellen, wird den beiden Verfassern aufrichtigsten Dank für die entsagungsvolle Arbeit wissen, die sie unternommen haben. St. ist schon am 5. Oktober 1922, kurz nach dem Erscheinen des ersten Bandes abgerufen worden. Dennoch konnte das Werk zum Abschluß gebracht werden, da es im Manuskript fertig vorlag. Der vorliegende dritte Band enthält die Erläuterungen zu den Briefen und der Apokalypse. Mehr als die Hälfte seines Umfangs kommt auf den Römer- und ersten Korintherbrief (1—329 und 321—494). Auf die katholischen Briefe kommen nur wenige Seiten (751—788), auf die Apokalypse 788—857.

Die Angaben sind, wie das auch für die früheren Bände anerkannt worden, zuverlässig. Durch kleinere Versehen wird der Wert des Gebotenen nicht beeinträchtigt. Auch für diesen Band war die Sammelarbeit so vollständig, daß Ergänzungen nur in ganz geringem Maße zu bieten sind. Ja man könnte fragen, ob nicht des Guten zuviel geschehen ist und die Zahl der Belege nicht wesentlich hätte verringert werden sollen. Doch hat das Verfahren der Herausgeber seine nicht zu verkennenden Vorteile. Es offenbart die Gründlichkeit der Arbeit, und die Fülle des Stoffes erhebt die Tatsache zur Gewißheit, daß die Ähnlichkeiten und Beziehungen in ungezählten Fällen über äußere Verwandtschaft nicht hinausreichen. Auch diese Erkenntnis ist für uns überaus wertvoll.

Anderseits zeigt die Sammlung unwidersprechlich, bis zu welchem Grade die neutestamentlichen Schriftsteller in Sprache, Ausdruck und Denkweise im A. T. und der theologischen Welt des jüdischen Gelehrtentums wurzeln. Vieles gewinnt durch die Vergleichung nicht unerheblich an Verständlichkeit und Lebendigkeit. Die Parallelen werfen oft ein überraschendes Licht auf die Redeweise und die Art der Darstellung des Apostels. Wir sehen, aus welcher Welt er gekommen ist und wieweit ihm die Vergangenheit noch anhaftet. Wir finden, wie auch im rabbinischen Denken die

Not der Seele gegenüber dem Sündenbewußtsein sich äußert. Freilich, so gewaltig, so lebendig wie bei Paulus tritt es uns da nicht entgegen. Wir wundern uns vielmehr, daß es sich unsrer Seele nicht häufiger und ergreifender aufdrängt. Der Abstand vom christlichen Empfinden macht sich dadurch um so mehr geltend. Wenn wir beobachten, wie auch bei den Fragen der Seele und des Heils selbst ehrlich suchende Lehrer vielfach am Äußerlichen haften bleiben, empfinden wir, welche Kluft sich zwischen ihnen und Paulus auftut. So etwa in der Frage nach den Bedingungen und Zeichen des guten oder bösen Sterbens (Ben Azzai um 110, S. 220 f.) und anderswo. Reichlich sind die Belege zu Röm. 5, 12 ff. (226 ff.) und 8, 20 f. (247 ff.) über die Sünde des ersten Menschen, die zeigen, daß auch das Judentum über die Urschuld nachgedacht und Deutungen gesucht hat, ihm aber ein tieferes Verstehen versagt geblieben. Ein ganzer Abschnitt ist der allegorischen Auslegung des Gesetzes gewidmet, zu 1 Kor. 9, 9—10. Dabei ist die Bemerkung über die wörtliche Auslegung der Heiligen Schrift bei Philo (De migrat. Abrah., S. 387 f.) nicht unnütz, da man der Meinung begegnet, Philo kenne nur die allegorische Deutung. Über Abraham und den Glauben finden sich längere Ausführungen S. 186—201; über Kapporeth S. 165—185. Zur Apokalypse sei auf den rabbinischen Sprachgebrauch des Wortes „Engel" hingewiesen (790 f.), über die Tage des Messias (823 bis 830), über Gog und Magog (831—840), über Weltuntergang und Erneuerung (840—847). Laible hat zu Hebr. 9, 3 „der zweite Vorhang" einen Beitrag gegeben (733—736).

Auch von diesen zusammenfassenden und weiter ausholenden Abschnitten gilt: sie bringen viel Stoff, der in seiner Zusammenstellung sehr wertvoll ist und den Geist der rabbinischen Theologie gut kennzeichnet, aber nicht immer unmittelbar dem Verständnis des N. T. dient. Ein nicht zu unterschätzender Gewinn, den das Werk vermittelt, ist die genaue Kenntnis des rabbinischen Schrifttums in seiner Eigenart, mit seinen Seltsamkeiten und den Hunderten von geschichtlich lehrreichen Einzelheiten, die uns über Gesetzesbeobachtung, Gewohnheiten und Vorgänge im jüdischen Leben zur Zeit Christi begegnen. Das Werk wird uns zur reichen, fast unerschöpflichen Fundgrube. Wenn der vierte Band mit den Registern und Exkursen zu einzelnen Stellen vorliegen wird, was in nicht allzu ferner Zeit zu erwarten ist, besitzt der Exeget ein kostbares Hilfsmittel für das Verständnis des N. T. Unser Dank ist um so aufrichtiger, je mühsamer die Arbeit war, der sich die beiden Gelehrten unterzogen haben, um uns diese bisher so wenig zugänglichen Quellen zu erschließen.

Bardenhewer, Otto, Der Römerbrief des hl. Paulus. Kurzgefaßte Erklärung. 8° (VI u. 220 S.) Freiburg i. B., Herder 1926. *M* 6.50; geb. *M* 8.—

Der Altmeister der Patrologie bietet uns in dieser Erklärung des Römerbriefes die Frucht seiner akademischen Vorlesungen in der Absicht, dem Paulusfreund eine Hilfe und Anregung zum Lesen und Eindringen in diesen schwierigsten der Paulusbriefe zu geben. Es galt ihm, vor allem den theologischen Gedankengehalt des Schreibens herauszustellen und auf diese Weise die großen paulinischen Gedanken dem Priester und Theologiestudierenden nahezubringen. Die Einleitungsfragen sind daher kurz zusammengefaßt, das Geschichtliche und die kritische Auseinandersetzung mit andern Ansichten ist auf das Notwendigste beschränkt, indes doch so weit berührt, daß der Leser in die wichtigsten Fragen eingeführt wird. Die beigegebene Übersetzung verbindet mit edlem Ausdruck und angemessener sprachlicher Form die wünschenswerte Wörtlichkeit. In der Auslegung erkennen wir den erfahrenen Führer, dessen ruhiges und fein abgewogenes Urteil uns längst bekannt ist, der seine Deutung immer gut zu begründen weiß, auch wenn der Exeget vielleicht da und dort einer

andern Auslegung den Vorzug zuerkennen möchte. Bei einem so schwierigen und dunklen Brief ist es nicht anders zu erwarten. So möchte Referent angesichts der so starken und wiederholten Aussagen und Mahnungen des Briefes zu Einheit, Demut und Frieden nicht mit dieser Bestimmtheit wie B. die Auffassung ablehnen, daß Paulus mit seinem Briefe auch den Zweck verfolge, Unstimmigkeiten in der Gemeinde zu schlichten. Ebenso scheint durch die Worte 16, 20 („der Gott des Friedens wird in Bälde Satan unter euern Füßen zermalmen") eine schon bestehende Gefahr klar angedeutet. So lassen sich noch manche Fragen aufwerfen. Doch berühren sie zumeist nicht das theologische Gebiet. Das Buch wird namentlich dem, der den Brief einmal durchgearbeitet hat, die besten Dienste tun, und es wird dem Priester eine treffliche Hilfe sein, die Gedanken des hl. Paulus homiletisch auszuwerten.

Häring, Theodor, Der Römerbrief des Apostels Paulus erläutert. 8° (148 S.) Stuttgart 1926, Calwer Vereinsbuchhandlung. Geb. *M* 5.50

Eine Auslegung von nichtkatholischer Seite, die sich ein ähnliches Ziel setzt wie die von Bardenhewer. Sie ist ähnlich gehalten und mag an Umfang nahezu gleich sein. Die Behandlung geht bisweilen in der Worterklärung mehr ins einzelne und berücksichtigt mehr das Geschichtliche, will indes die Grundgedanken und den Zusammenhang an erster Stelle zur Geltung bringen. Die Einleitungsfragen sind noch kürzer behandelt, aber werden fast in derselben Weise beantwortet wie von Bardenhewer. Sowohl die Echtheit der Schlußdoxologie wie die des letzten Kapitels und dessen Zugehörigkeit zum Römerbrief werden anerkannt. Die Auslegung des Briefes ist ruhig und sachlich; der Erklärer bemüht sich, dem Gedanken des Apostels gerecht zu werden. Aus dem Kommentar spricht eine große Vertrautheit mit den Briefen des hl. Paulus. Weniger befriedigend sind hingegen die Ausführungen über die Gerechtigkeit Gottes zu Röm. 1, 17 (17—20). Die zwei Auffassungen, die H. zur Wahl stellt, sind: die Gerechtigkeit, die Gott eigen ist, seine Eigenschaft, genauer die seinem Wesen, seiner innersten Gesinnung entsprechende beständige Handlungsweise . . . genauer . . . sein gerechtes richterliches Walten. Oder aber: Gerechtigkeit, Gottwohlgefälligkeit, die dem Menschen in Gottes Urteil zuerkannt wird; unsere Gerechtigkeit, die dann deswegen vor Gott gilt. H. entscheidet sich nicht mit Bestimmtheit für die eine Auffassung im Gegensatz zur andern. Er erkennt an einigen Stellen des Briefes Gottes eigene Gerechtigkeit; diese Deutung sei für 1, 17 wegen 1, 18 nahegelegt. Das ist mit Rücksicht auf 3, 25 nicht schlechthin abzuweisen. Freilich ist es gerade im Hinblick auf 1, 17 und 3, 25 nicht möglich, an das gerechte richterliche Walten Gottes zu denken; der Zusammenhang und 1, 18 schließt das aus. Es ist vielmehr ein gnadenvolles Mitteilen der Gerechtigkeit Gottes, ein Sichauswirken derselben am gläubigen Menschen, wie sich entsprechend der Zorn Gottes strafend am sündigen Menschen offenbart. Gerechtes Walten Gottes ist in dem einen wie im andern Fall anzunehmen. Gerne aber anerkennen wir, daß nach H. die Rechtfertigung nicht ein etwas vortäuschendes Urteil Gottes ist. Der Gläubige ist als solcher wirklich gerecht durch den Glauben (20). Dennoch scheint H. nicht eine wahre innere Gerechtigkeit anzunehmen, wenn er sagt: „der Gerechte ist, obwohl er Sünder ist, gerechtfertigt"; ebenso S. 87: „Der Sünder, sofern er Gläubiger ist, ist gerecht und wird als solcher von Gott anerkannt." Das ist nicht die Lehre des hl. Paulus. Ebensowenig ist richtig: „Der Glaube ist die wirkliche Gerechtigkeit" (87). Ferner beruht die Verschiedenheit zwischen katholischem und evangelischem Verständnis nicht allein auf der Frage der Heilsgewißheit. Sie geht auf die Natur der Rechtfertigung und die Ursachen der Rechtfertigung. Im neunten Kapitel soll der Apostel den

Einwand, Gott sei in seinem Tun ungerecht, einfach niederschlagen, nicht lösen und die Behauptung vom uneingeschränkten Gottesrecht gegenüber dem Geschöpf und dessen Behandlung in keiner Weise zurücknehmen, wenn es auch etwas gemildert erscheine dadurch, daß Gott sein Recht in Langmut und Weisheit ausübe. Wohl gibt Paulus hier nicht eine volle Lösung, aber sie ist jedenfalls angedeutet und in anderm Sinne zu suchen. Sie ist enthalten im zweiten Kapitel des Römerbriefes wie in der ganzen Lehre des Apostels, nach der jeder sein Gericht nach seinem Tun empfängt, einer Lehre, die im dritten Kapitel noch eigens verschärft erscheint und von Paulus als seinem Evangelium wesentlich in Anspruch genommen wird. In all dem zeigen sich die tiefgehenden Unterschiede von der katholischen Lehre.

Barth, Karl, Der Römerbrief. 8.—11. Tausend. Dritter Abdruck der neuen Bearbeitung. 8° (XXIV u. 528 S.) München 1924, Chr. Kaiser. *M* 10.—; geb. *M* 12.—

B.s Buch hat einen ganz außerordentlichen Erfolg erlebt. Eine wissenschaftliche Auslegung des Römerbriefes im herkömmlichen Sinne ist das Werk gewiß nicht und will es nicht sein. Die wissenschaftliche Aufmachung geht ihm vollständig ab, selbst auf eine genaue, sprachliche Erforschung des Wortsinnes und die geschichtliche Durchdringung ist kein Wert gelegt. Da und dort befaßt sich der Erklärer mit solchen Fragen, aber man empfindet diese Abschnitte als Fremdkörper, sie sind auch nicht mit hinreichender Gründlichkeit behandelt. B. ist auf die historisch-kritische Methode nicht gut zu sprechen. Er will vor allem den theologischen Gehalt des gewaltigen Briefes darstellen und die Botschaft des Apostels über Gott und unsere Beziehungen zu unserm Gott nach dem Geist des hl. Paulus künden. Aber er tut es im Gegensatz zu den beiden vorher genannten Auslegungen nicht von der geschichtlichen Betrachtungsweise, sondern von überzeitlichem Gesichtspunkt aus. Den Geist, in dem der Brief und die eigene Darlegung aufgenommen werden soll, zeichnet B. mit folgenden Worten: „Der Römerbrief appelliert weder an einen Autoritätsglauben, noch an ein Vermögen konstruktiven Denkens, noch an einen Sinn für höhere Welten, noch an eine besondere Erlebnisfähigkeit, noch an ein kultiviertes Gewissen, noch an ein religiöses Gefühl, sondern an den ‚sensus communis', an das ‚allgemeine Wahrheitsgefühl', an die kindliche Einfalt derer, die die Verworrenheit der vermeintlichen ‚Einfachheit', deren sich dieses Geschlecht rühmt, durchschaut haben und ihrer satt sind, an die Ehrlichkeit der Heiden, an ihre Willigkeit, sich einer sachlichen Betrachtung der menschlichen Lebenslage nicht ohne weiteres, nicht gänzlich zu entziehen" (511).

Der Inhalt des Buches ist in den Kapitelüberschriften angedeutet. 1. Kapitel, Eingang: Der Verfasser an die Leser; Persönliches; Die Sache. Die Nacht: Ursache; Wirkung. 2. Kapitel, Menschengerechtigkeit: Der Richter; Das Gericht. 3. Kapitel, Gottesgerechtigkeit: Das Gesetz; Jesus; Allein durch den Glauben. 4. Kapitel: Die Stimme der Geschichte: Glaube ist Wunder; Glaube ist Anfang; Glaube ist Schöpfung; Vom Nutzen der Historie. 5. Kapitel, Der nahende Tag: Der neue Mensch; Die neue Welt. 6. Kapitel, Die Gnade: Die Kraft der Auferstehung; Die Kraft des Gehorsams. 7. Kapitel, Die Freiheit: Die Grenze der Religion; Der Sinn der Religion; Die Wirklichkeit der Religion. 8. Kapitel, Der Geist: Der Geist; Die Wahrheit; Die Liebe. 9. Kapitel, Die Not der Kirche: Solidarität; Der Gott Jakobs; Der Gott Esaus. 10. Kapitel: Die Schuld der Kirche: Die Krisis der Erkenntnis; Das Licht in der Finsternis. 11. Kapitel, Die Hoffnung der Kirche: Die Einheit Gottes; Ein Wort an die draußen; Das Ziel. 12—15. Kapitel, Die große Störung: Das Problem der Ethik; Die Voraussetzung; Positive Möglichkeiten; Negative Möglichkeiten; Die große negative Möglichkeit; Die große positive Möglichkeit; Die Krisis des freien Lebensversuchs. 15.—16. Kapitel: Der Apostel und die Gemeinde.

Die Aufschriften verraten die Gedankenwelt, in der sich die Auslegung bewegt: es geht in der Tat um die größten und heiligsten Fragen. Und niemand wird dem Verfasser den ehrlichen Willen bestreiten, diese Fragen mit dem heiligen Ernst zu behandeln, den sie beanspruchen; niemand wird ihm die Befähigung absprechen, sie in ihrer Tiefe zu erfassen und von der Not unserer Zeit aus zu erörtern. Große Gedanken sind es, die uns der sprachgewandte Verfasser vorlegt, und es lohnt sich, sie durchzudenken. Aber es sind vielfach Gedanken, die der Ausleger in Paulus hineinlegt, Gedankengänge, die dem Apostel fremd sind, Anwendungen, die sich von seiner Denkweise weit entfernen. Schon die Glaubensauffassung ist nicht ganz im Sinn des Römerbriefes; noch weniger ist die Rechtfertigungslehre, die uns B. vorträgt, die des Apostels. Es ist und bleibt wahr, daß wir nach Paulus etwas ganz Neues geworden sind, wenn wir einmal die Gnade empfangen haben, daß das Alte dahin ist, daß wir rein, nicht nur „getröstet" sind. Die Anwendung auf die Kirche in dem Abschnitt 9, 14—29 „Der Gott Esaus" mit ihren Ausführungen über die Kirche ist dem Geist und den Aussagen des Apostels durchaus entgegen. So anerkennende Worte der Verfasser bisweilen über die katholische Kirche und ihr Wirken finden kann, ihre Art hat er nicht verstanden. Der Geist der Kirche und ihrer Heiligen, eines Augustinus, Franziskus, Ignatius, einer Theresia ist nichts weniger als der Geist der Schwachen des Römerbriefes (492). Eine Darstellung der Lehranschauungen B.s ist im Rahmen einer kurzen Besprechung nicht möglich, noch weniger eine Auseinandersetzung mit dieser Lehre. B. bekennt sich in seinem Buche als Suchenden, und die Neubearbeitung zeigt, daß dieses Bekenntnis ernst zu nehmen ist. Vielleicht erschließt die erneute Beschäftigung mit dem Briefe dem Verfasser den Geist des hl. Paulus noch tiefer. Es ist nicht übertriebenes Selbstbewußtsein und Überhebung, was aus dem Buche spricht, sondern Wahrheitsliebe und religiöser Ernst. Daher der tiefe Eindruck, den das Werk allenthalben hervorgerufen hat. Aber es wird reicheren Gewinn ernten, wenn es seinem Verfasser gelingen sollte, den Paulus des Römerbriefes, wie er in Wirklichkeit ist, besser zu verstehen und ihn mehr zu Wort kommen zu lassen. Dann wird das Buch von dem Unausgeglichenen, von dem Paradoxen, das ihm anhaftet, frei werden und den wahren Paulus darstellen. A. Merk S. J.

Feder, Alfred, S. J., Studien zum Schriftstellerkatalog des hl. Hieronymus. gr. 8° (XII u. 208 S.) Freiburg i. Br. 1927, Herder. *M* 11.—

Vor fast zwei Jahren wurde angekündigt, daß in Verbindung mit unserer Zeitschrift eine Sammlung „Valkenburger Beiträge zur Philosophie und Theologie" begonnen werden solle und daß die ersten zwei Hefte Studien zu den Schriftstellerkatalogen des hl. Hieronymus und des Gennadius von Marseille von A. Feder bringen würden. Leider hat die immer noch fortdauernde schlechte Wirtschaftslage uns genötigt, bis auf weiteres von diesem Plan Abstand zu nehmen. Um so mehr freuen wir uns, hier das Erscheinen der ersteren Studie melden zu können, das durch hochherzige Unterstützung der Notgemeinschaft der Deutschen Wissenschaft, der Görres-Gesellschaft und der Valkenburger Katakombenstiftung ermöglicht wurde.

Doch die Freude mischt sich mit Trauer. Wenige Wochen nach dem Erscheinen dieses stattlichen Buches hat der Tod uns am 5. Juli 1927 unsern eifrigen Mitarbeiter entrissen. Ein schweres Nierenleiden führte in wenigen Wochen einen völligen Kräfteverfall und ein schnelles Ende herbei.

Da eine Herausgabe der Studie über den Gennadius-Katalog finanziell unmöglich war, mußte F. sich entschließen, deren Hauptteile zerstreut an andern Stellen vorzulegen. Mit letzter Kraft arbeitete er daran, einen längeren Exkurs über den Semipelagianismus des Gennadius zu einem

selbständigen Aufsatz zu verarbeiten. Er hat sein Werk noch beenden können. Es bildet den ersten Aufsatz dieses Heftes. Die gründliche und besonnene Art wissenschaftlichen Arbeitens, die aus ihm wie aus allen andern Werken des verewigten Verfassers hervorleuchtet, wird im Leser gewiß den Wunsch erwecken, auch in seine Arbeit über den Schriftstellerkatalog des hl. Hieronymus Einsicht zu nehmen.

F., der bereits im Jahre 1916 den vierten Band der Werke des hl. Hilarius von Poitiers für das Wiener Corpus herausgegeben hat, wurde beauftragt, auch die beiden Schriftstellerkataloge des hl. Hieronymus und des Gennadius zu edieren. Seine langjährigen Vorarbeiten sind so gut wie abgeschlossen. Sie hatten ihm so reiche Aufschlüsse über die beiden Werke gebracht, daß er in der Einleitung zur Ausgabe sein umfangreiches Material unmöglich mit der wünschenswerten Vollständigkeit bieten konnte. Damit es der Wissenschaft nicht verloren gehe, hat er die „Studien" geschrieben, deren erster Teil, wie gesagt, hier vorliegt.

Das Buch behandelt zunächst sehr eingehend die direkte und indirekte Überlieferung (Haupt- und Nebenhandschriften, griechische Übersetzung, Nachahmungen), sodann die Entstehung und den Vertrieb des Katalogs, dabei auch die Titelfrage (Hieronymus nannte sein Werk „De inlustribus viris", gelegentlich auch „De scriptoribus ecclesiasticis"), ferner die fremden Zusätze zum Schlußkapitel und zu einigen andern Abschnitten, sowie zweifelhaftes Gut des Hieronymus. Darauf werden die Haupthandschriften bezüglich ihrer Verwandtschaftsverhältnisse sorgfältig untersucht und in Stammtafeln übersichtlich zusammengestellt. Den Abschluß bildet eine Besprechung der früheren Drucke des lateinischen Textes und der griechischen Übersetzung.

Die wissenschaftliche Welt wird dieses leider letzte Werk des gelehrten Verfassers zu schätzen wissen. H. Lange S. J.

Engert, Josef, Studien zur theologischen Erkenntnislehre. gr. 8° (XVI u. 621 S.) Regensburg 1926, Verlagsanstalt vorm. G. J. Manz. Brosch. *M.* 18.—; geb. *M.* 20.—

Der Verfasser will keine systematische theologische Erkenntnislehre, sondern, wie der Titel sagt, Studien zu einer solchen und „eine kritische Vorarbeit für ein System der theologischen Erkenntnislehre" (VII) bieten. Das stattliche, von schwerer Arbeit zeugende Buch enthält vier selbständige Aufsätze, die zum Teil früher schon veröffentlicht wurden: 1) Theorie der Glaubenswissenschaft bei Thomas von Aquin; 2) Psychologie und Erkenntnistheorie des Glaubensaktes bei Thomas von Aquin; 3) Kant und seine Kritik der Gottesbeweise; 4) Über einige Probleme der theologischen Erkenntnislehre, nämlich: das Problem der Theologie, in Auseinandersetzung mit Leibniz, Overbeck-Barth, Adam; das Kirchenproblem: Foerster, Heiler, Adam, Messer; das religiöse Problem, wieder mit drei Unterabteilungen: die Religionsgeschichte; die Religionspsychologie: Otto, Girgensohn, Mystiker; die Religionsphilosophie: Dorner, Scholz, Scheler. Der Löwenanteil, mehr als ein Drittel des Werkes, fällt auf Scheler, dessen Buch „Vom Ewigen im Menschen" zu einem großen Teil ausführlich behandelt wird.

Das Hauptanliegen des Verfassers ist die Frage der Gotteserkenntnis: „Wie kann, kann überhaupt der Gegenstand der Theologie, das absolut Transzendente oder Gott, als ein objektiv und absolut Seiendes in irgend einer Form aufgewiesen werden?" (V) Und sein letzter Satz nach den langen Auseinandersetzungen mit Scheler lautet: „Diese wenigen kritischen Untersuchungen führen erst bis zu dem Punkte, wo nun eine eingehende ‚Realisierung' der religiösen Objekte stattfinden kann, in der Weise, wie sie Külpe in so glänzender Weise für die Real- und Idealwissenschaften gegeben hat. Sie soll die Aufgabe der Zukunft darstellen" (611). Da die „religiösen Objekte" und insbesondere Gott selbst Gegenstand der Meta-

physik sind, so ist ihre „Realisierung" im Grunde Aufgabe der allgemeinen Erkenntniskritik und der natürlichen Theologie. Die Dogmatik zeigt dogmatisch die Erkennbarkeit Gottes.

Die Gedanken des Verfassers sind für meine Auffassung nicht immer lichtvoll dargelegt. Manchmal wünschte man zur Vermeidung von Mißverständnissen eine Unterscheidung angebracht. So im ersten und zweiten Aufsatz bei der Behauptung, nach Thomas gehe die Liebe dem Glauben voraus (39 43 78). Doch sicher nicht die „caritas theologica"; sonst könnte der Sünder vor dem Glauben gerechtfertigt werden. Wohl setzt der Glaube als freigewollter Verstandesakt einen Willensakt und damit einen gewissen „amor boni alicuius" voraus. An anderer Stelle heißt es richtig, daß der Glaube auch schon ohne die Liebe in seinem Wesensbestand gegeben ist (100). — Die Einführung des Ausdrucks Intuition in die Lehre vom Glauben scheint mir nicht glücklich. „Thomas sagt: Das Wesen des Glaubensaktes ist ein ‚cogitare' als ‚actus intellectus deliberantis', eine ungeklärte Erfassung der Wahrheit unter dem Gewande eines Wertes. Wir haben das schon mit Girgensohn Intuition genannt" (84; vgl. 82 95). Später (446) wird Intuition oder wenigstens eine Art von Intuition erklärt als Zusammenschau einer Fülle von Ergebnissen vieler Denktätigkeiten. — In mehreren Punkten tritt der Verfasser Scheler entgegen; es wäre gut gewesen, wenn er auch die Auffassung des religiösen Aktes als eines Liebesaktes abgelehnt hätte: „So mag die religiöse Anlage in ihrem Grunde als Liebesakt zwischen einem Ich und Du gekennzeichnet werden" (509; vgl. 507 510 523). Das Verhältnis eines Ich zum Du findet sich auch in Akten der Gerechtigkeit, ja noch mehr als in der Liebe, die eher eine Beziehung des Ich zum „andern Ich" besagt. Die Tugend der Religion gehört zur Kardinaltugend der Gerechtigkeit, deren vollen Begriff sie aber nicht erreicht. — Es mag gelingen, „vom religiösen Akt her" einen Gottesbeweis zu liefern (518 177 609 ff.); aber natürlich bleiben die traditionellen Gottesbeweise, auch „per visibilia creationis opera tamquam per effectus ad causam", in ihrer vollen Kraft bestehen (277 f. 611). A. Deneffe S. J.

Guibert, Jos. de, S. J., Les Doublets de saint Thomas d'Aquin. Leur étude méthodique. Quelques réflexions, quelques exemples. 8° (164 S.) Paris 1926, G. Beauchesne. *Fr* 13.20

Auf die Schriften des hl. Thomas könnte man fast jenen alten Spruch anwenden: „Hic liber est in quo quaerit sua dogmata quisque; invenit et pariter dogmata quisque sua." Zuweilen erweckt es den Anschein, als betrachte man die Werke des Heiligen wie eine Art Sentenzensammlung, aus der man mit Hilfe einer Konkordanz zu einem bestimmten Zweck, zur Stütze einer bestimmten Ansicht, verschiedene Aussprüche aus den verschiedensten Schriften ohne Rücksicht auf ihre zeitliche Aufeinanderfolge zusammenstellt. Wie entgegenstehende Meinungen sind nicht im Laufe der Zeit als „sententia S. Thomae" ausgegeben worden! Sollte der hl. Thomas so unklar geschrieben haben? Oder ist nicht vielleicht das Thomasstudium und die Thomaserklärung zu sehr durch subjektive Momente beeinflußt gewesen? Der Gedanke drängt sich fast mit Gewalt auf, wenn man z. B. die verschiedenen Deutungen vergleicht, die der Text „De Unione Verbi Incarnati" a. 4 gefunden hat, je nachdem man annahm, jene „quaestio" sei überhaupt nicht von Thomas, oder sie sei eine weniger durchgearbeitete Schrift von ihm, sie stamme aus der Jugend des Heiligen, oder sie sei erst in der letzten Zeit, nach dem dritten Teil der theologischen Summe entstanden. Diese subjektiven Momente werden nach Möglichkeit ausgeschaltet oder doch in ihrer Einwirkung bedeutend eingeschränkt, wenn man beim Thomasstudium den Ratschlägen folgt, die De G. in dieser Schrift gibt, und die er zugleich an einigen Beispielen praktisch durchführt. Thomas hat ja gleiche Fragen zu verschiedenen Zeiten in verschiedenen

Schriften erörtert. De G. schlägt nun vor, diese verschiedenen Bearbeitungen der gleichen Frage (Doublets) chronologisch geordnet einem genau vergleichenden Studium zu unterwerfen; dabei werden sich dem objektiven Beobachter bald größere und geringere Verschiedenheiten zeigen, die über die wahre Auffassung des Heiligen und auch über gelegentliche Änderungen in seiner Meinung Licht verbreiten. Es braucht sich da nicht gerade um solche Verschiedenheiten zu handeln, die einen Übergang aus einer Schule in eine andere bedeuten würden; abgesehen davon gibt es ja, wie De G. mit Recht betont, im Denken eines Forschers auch andere Wandlungen, die auf den ersten Blick sich nicht so hervordrängen, die aber oft viel tiefer liegen können. Es ist ja zu leicht verständlich, daß Erfahrung und Studium allmählich auf die in der Schülerzeit erworbenen Ideen einwirken; ein Gedanke, ein Prinzip, das früher einen bevorzugten Platz einnahm, muß einem andern weichen; dabei wird er vielleicht nie ausdrücklich verworfen, aber er tritt in den Hintergrund; an einer Theorie werden eine Reihe von kleinen Einzeländerungen vorgenommen, und damit ist das Gesamtbild der Theorie schließlich stark geändert. So finden sich dann leicht in einem Schrifttum, das sich über zwanzig Jahre erstreckt, Texte, die zwar nicht in strikt ausgesprochenem Gegensatz zueinander stehen, aber auch nicht völlig miteinander übereinstimmen, die sich in verschiedenem Sinn deuten lassen. Gibt es so etwas beim hl. Thomas? Es wäre doch recht sonderbar, meint De G., wenn ein so gewaltiger Geist wie der hl. Thomas zwanzig Jahre hindurch so intensiv nachgedacht, gebetet und studiert hätte, ohne daß diese Arbeit einen andern Erfolg gehabt hätte als ein paar geringfügige Verbesserungen in einem großen Werk (14). Dann hätte ja der hl. Thomas, nachdem er einmal eine Frage behandelt, während seines ganzen Lebens nichts mehr dazugelernt. Das wäre nicht gerade eine ehrenvolle Annahme. So scheint die Forderung von De G. durchaus berechtigt. Es ist ohne Zweifel einfacher, leichter und bequemer, den einen oder andern Satz, den der hl. Thomas einmal geschrieben hat, herauszugreifen und daran anschließend in luftigen Spekulationen sich zu ergehen; doch das dient weder der Erforschung der Lehre des Heiligen, noch auch der Theologie in sich, und ist oft nur scheinbar „ad mentem S. Thomae". Dagegen verlangt der von De G. vorgeschlagene Weg ernstliche, mühsame, ausdauernde Kleinarbeit; aber diese Arbeit verspricht Erfolg. Das zeigen schon die vier Beispiele, die der Verfasser Kap. 4—7 durchführt („fides quae discernit", das Heil der Ungläubigen, Gaben des Heiligen Geistes und übermenschliche Betätigung, Gebot und Rat in Sachen der Liebe) mit ihren interessanten und sehr beachtenswerten Beobachtungen. Auch ist zu hoffen, daß auf diesem Wege sich manches aufhellen läßt über die Einflüsse, unter denen jene Änderungen sich vollzogen haben, über die Quellen, deren der hl. Thomas in den verschiedenen Zeiten seines Lebens sich bedient; und diese Erkenntnis wird wiederum das richtige Verständnis des Heiligen fördern. So wird auch die Person des Heiligen dem Studierenden viel näher gebracht, wenn er sieht, wie Thomas arbeitet und in der Arbeit und Erkenntnis Fortschritte macht. Es ist zu wünschen, daß diese Schrift recht viele Leser finden möge, und vor allem viele, die in der Tat die Winke befolgen, die in diesem Buche gegeben werden.

H. Lennerz S. J.

Koch, Joseph, Durandus de S. Porciano O. P. Forschungen zum Streit um Thomas von Aquin zu Beginn des 14. Jahrhunderts. Erster Teil. Literargeschichtliche Grundlegung (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Band 26, 1. Halbband) 8° (X und 436 S.) Münster i. W. 1927, Aschendorff. *M* 19.80

Es gab einen Streit um Thomas, der zwischen den Anhängern des älteren Augustinismus und den Vertretern des aufblühenden Aristotelismus

geführt wurde. Die handschriftliche Literatur für diese Frage ist vor allem in den grundlegenden Artikeln Ehrles über die verschiedenen Korrektorien gesammelt. Es gab aber auch einen andern Streit um Thomas, der in erster Linie innerhalb seines Ordens ausgefochten wurde. Den Mittelpunkt dieser wissenschaftlichen Kämpfe bildete die Gestalt des Durandus, der nacheinander als Magister regens in Paris, Lector curiae in Avignon und Bischof von Le Puy und Meaux in der Geistes- und Kirchengeschichte des beginnenden 14. Jahrhunderts eine hervorragende Rolle spielte. Seine Nachwirkung war so groß, daß man selbst im 16. Jahrhundert noch zu Salamanca eine „cathedra Durandi" errichtete. Trotzdem beschränkte sich unser Wissen über diesen Mann, abgesehen von einigen Sondermeinungen, die in den theologischen Lehrbüchern angeführt werden, auf Allgemeinheiten, wie seine Stellung als Gegner der Lehre des hl. Thomas und als Wegbereiter des Nominalismus. Das ist nun mit einem Schlage anders geworden. Dank den Untersuchungen K.s hat nicht nur die Gestalt des Durandus Leben gewonnen, es ist auch ein gut Teil von Geistes-, Universitäts- und Ordensgeschichte des beginnenden 14. Jahrhunderts neu aufgedeckt. K. hat mit unsäglichen Mühen aus fast allen Ländern Europas ein so reichhaltiges handschriftliches Material entweder ganz neu aufgefunden oder doch zusammengebracht, wie man es höchst selten in einer Monographie vereinigt findet. Ungleich höher jedoch ist zu werten, daß es ihm durch genaueste Vergleichung, gründliche Textinterpretation und geschickte Kombination gelungen ist, aus dem zerstreuten und überaus spröden Material das chronologisch festumrissene Bild dieses Kampfes Zug um Zug zu rekonstruieren. Wieviel Kleinarbeit und wieviel Scharfsinn für die Feststellung der Beziehungen zwischen den einzelnen Schriften und die richtige Einordnung derselben erforderlich war, wird wohl mancher Leser kaum ahnen. Die solide Beweisführung hat meines Erachtens, von ganz wenigen Ausnahmen abgesehen, das Richtige getroffen. Die klare Sprache, die zahlreichen Übersichten, Tabellen, Gegenüberstellungen von Texten und nicht zuletzt der ungemein gefällige Druck bilden für die gewiß nicht leichte Lektüre ein willkommenes Hilfsmittel. Da es völlig unmöglich ist, im Raummaß einer Besprechung eine auch nur halbwegs vollständige Inhaltsangabe zu geben, so muß ich mich leider auf die Hervorhebung der allerwichtigsten Ergebnisse beschränken.

Man kannte bisher zwei Redaktionen des Sentenzenkommentars, ohne sich über ihren Wert und ihr Verhältnis klar zu sein. Von nun an sind drei zu unterscheiden. K. fand den Schlüssel der ganzen Frage, indem er in einer Hs. von Le Mans die von Petrus de Palude und Johannes von Neapel angefertigten Anklagepunkte gegen die Lehre des Durandus aus dem Jahre 1314 feststellte. Mit Hilfe dieses Verzeichnisses und eines zweiten von 1317 gelang es K., vor allem im zweiten und dritten Sentenzenbuch des Petrus de Palude umfassende Auszüge aus der ersten Fassung des zweiten und dritten Buches und außerdem eine Pariser Hs. des ersten und eine Venediger Hs. des vierten Buches derselben Redaktion zu bestimmen. Weiterhin konnte K. eine schon bekannte Münchener Hs. als Zeugin einer mittleren Redaktion des zweiten und dritten Buches dartun, zu der er bald auch andere Hss. und die übrigen Bücher fand. Für die dritte, allbekannte Redaktion wird ein möglichst vollständiges Verzeichnis der Hss. geboten. K. hat auch das Verhältnis dieser drei Redaktionen zueinander bestimmt. Die erste, die wahrscheinlich schon aus den Jahren 1307/08 stammt, enthält den kühnsten Vorstoß, den Durandus gegen die herkömmliche Lehre unternahm. Herveus antwortete alsbald auf ihn in seinem zweiten Quodlibet und Petrus de Palude in seinem Kommentar. Da die Schrift ohne Genehmigung der Ordensobern von Außenstehenden veröffentlicht wurde, brachte sie Durandus in Konflikt mit dem Orden. Diese Schwierigkeiten veranlaßten ihn zur zweiten Redaktion, die K. mit Recht ein Verlegenheitsprodukt nennt.

Manche Fragen sind einfach ausgelassen, anderes ist stillschweigend widerrufen. Das verhinderte jedoch nicht die Zensurierungen, deren erste mehr die vom kirchlichen Standpunkte aus anstößigen Punkte trifft, während die zweite sich mit den Abweichungen von den Anschauungen des „Doctor communis" beschäftigt. Durandus antwortete in einem Rechtfertigungsschreiben und in seinen Quodlibeta. Hier ist der Nachweis, daß ein gewöhnlich an vierter Stelle in den Hss. stehendes Quodlibet tatsächlich das erste Pariser Quodlibet ist, welches später eine zweite Redaktion erfuhr, das Muster einer sorgfältig geführten Untersuchung. Das gleiche gilt von der Charakterisierung des ersten Quodlibet von Avignon (1314) als eines Widerrufs vor der Öffentlichkeit. In eine Kernfrage der Psychologie des Durandus führt der „tractatus de habitibus" (nach 1312). Nach Durandus sind die „Habitus" keine „natura absoluta", sondern „modi" oder „respectus". Später ist der Traktat mit einer Anzahl von Verbesserungen in die dritte Redaktion des Sentenzenkommentars aufgenommen worden. Andere Einzelfragen gehören ebenfalls dem Gebiete der Psychologie an. Die Vesperien und Aula gewähren Einblick in die Disputiermethode bei diesen feierlichen Gelegenheiten; andere Traktate werfen Licht auf den Armutsstreit und die Kontroverse über die „visio beatifica" unter Johannes XXII.

K. hat sich nicht damit begnügt, die schriftstellerische Tätigkeit des Durandus darzulegen; er ist auch der Literatur, die auf der Gegenseite entstand, unermüdlich nachgegangen und hat dabei einen vollen Erfolg erzielt. Nicht nur daß eine Fülle von Schriften des Herveus Natalis, Petrus de Palude, Johannes von Neapel, Bernardus Lombardi, des noch immer geheimnisvollen Durandellus zu Tage gefördert ist; das Material hat Leben gewonnen, da die einzelnen Schriften zeitlich geordnet und in das richtige Verhältnis zu den entsprechenden Werken des Durandus gesetzt wurden. An Hand der chronologischen Liste kann man die Entwicklung und die einzelnen Phasen des Streites aufs beste studieren. Der erste Platz unter den Gegnern gebührt dem Herveus Natalis, der mit immer neuen Schriften in den Streit eingriff und am tiefsten auf die Probleme sich einließ. K. möchte bei ihm eine Entwicklung zum Thomismus hin annehmen. Neben ihm steht Johannes von Neapel, von dem wir jetzt statt zwei dreizehn Quodlibeta kennen. In größerem Abstand folgen Petrus de Palude und Johannes von Lausanne. Wichtig ist die Tatsache, daß Durandus nicht allein stand; der ältere Jakob von Metz und der jüngere Bernardus Lombardi haben manches mit ihm gemeinsam. Einen gewissen Abschluß der ganzen Kontroverse bilden die zusammenfassenden „Evidentiae" des sogenannten Durandellus.

Jetzt erst, auf Grund des ganzen, wohlgeordneten Materials, zeichnet K. das Leben des Durandus als Bakkalar und Magister, als Lector curiae und Bischof, wobei er auch archivalische Studien verwertet. Besonders wichtig ist natürlich für die Gelehrtengeschichte die Darstellung des Konflikts mit dem Orden, der Verteidigung des Durandus und der Reaktion vonseiten der Ordensgesetzgebung und der Magistri.

Zusammenfassend darf ich sagen: K. hat eine Periode, in der eine neue Zeit zum Aufstieg sich rüstet, auf weite Strecken hin aufgehellt. Dank seinem reichen Material, der umsichtigen Beweisführung und geschickten Verbindung der Tatsachen hat er in größtem Umfang eine bleibende Grundlage für künftige Forschungen geschaffen, mag vielleicht auch noch die eine oder andere Einzelheit weiterer Aufklärung bedürfen. Das Werk gehört in die erste Reihe der Veröffentlichungen zur Geschichte der Scholastik. Möge der zweite, problemgeschichtliche Teil, der die Krönung bilden soll, recht bald folgen.

Für weitere Aufklärung möchte ich noch einige Fragen vorlegen. K. meint, für Durandus sei Theologie nur angewandte Philosophie gewesen. Ich muß gestehen, daß ich von ihm trotz seiner allzu kühnen Sentenzen stets den

Eindruck eines hervorragenden Theologen gewonnen habe, der sich des Wertes der theologischen Beweisführung voll bewußt war (vgl. die Einleitung zur dritten Redaktion). Diesem Umstande schreibe ich es zu, daß er verschiedene theologisch unhaltbare Sentenzen einfach aufgab, während die Abweichung vom Thomismus ihn kaum zu einer endgültigen Änderung veranlaßte. Eine zweite Frage betrifft das Verhältnis zu seinen Vorgängern. Ist er wirklich so selbständig, wie K. meint? Hier wäre besonders auch das Verhältnis zu Scotus und den Franziskanern zu untersuchen. Gerade in der Theorie von den Relationen und den „modi", ferner in seiner „praevisio contingentium in decretis divinis" scheint er franziskanisch-scotistisches Gepräge aufzuweisen. Behauptet doch Richardus Rufus von sich, daß er die „modi" erfunden habe. Eine dritte Frage geht auf das Verhältnis des Durandus zum Nominalismus. Mag auch von Universalienfrage und Konzeptualismus bei ihm wenig die Rede sein, so glaube ich doch, daß sich bei ihm ebenso wie bei Scotus in mehr als einem Punkte die neue Zeit anbahnt, die ihren typischen Ausdruck im Nominalismus findet. Man wird die fast krankhafte Scheu vor allem, was Nominalismus heißt, die heute mehrfach zu Tage tritt, eher auf das rechte Maß zurückführen, wenn man bedenkt, daß Nominalismus nicht nur Dekadenz bedeutet, sondern auch Weiterentwicklung. An Einzelheiten sei folgendes berührt: Außer den genannten Hss. des Jakob von Metz sind nach den Notizen von Kardinal Ehrle noch zu erwähnen Cod. 12331 der Pariser Nationalbibliothek (l. 1, 2, 4 anonym saec. 14) und Cod. 992 Troyes (l. 1—2 anonym). Letzterer stimmt mit dem Pariser nicht völlig überein; es scheint eine erste Redaktion mit Erweiterungen zu sein; fol. $1^{v}$ „Primi sexterni sunt additiones, quas frater iste fecit in $2^{a}$ vice qua legit sententias"; sonst viele Zusätze. Petrus de Palude ist auch in Basel Universitätsbibliothek Cod. B. II. 21 (l. 1), B. II. 22 (l. 2), B. II. 23 (l. 4), sämtlich aus der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts. Die anonymen „Quaestiones de cognitione angelorum" und „de mensura angelorum" stammen von Aegidius Romanus (333). Außer den beiden genannten Hss. des Jakobus de Apamiis (333) kommt nach Ehrle noch Cod. Vat. Reg. $327^{v}$—$355^{v}$ in Betracht. Die Datierung von Quodlibet 3 und 4 des Herveus scheint mir noch nicht gesichert (269). Vgl. den Stamser Katalog und die Tatsache, daß Quodl. 5 unmittelbar auf Quodl. 3 folgen muß (213). Herveus konnte auch als Provinzial noch zeitweise das Magisteramt ausüben. Daß Herveus ein Originalmanuskript des Durandus vor sich hatte, ist nicht bewiesen (71). „Originalia" kann hier sehr wohl ähnlich wie bei den „originalia patrum" die ursprüngliche Fassung (A) im Gegensatz zur späteren Bearbeitung bedeuten. Sollte nicht an Stelle des anstößigen „in quartis novis" (20) ursprünglich „quaternis" gestanden haben? Der Ausdruck „lectura" für die Redaktion B, der K. so viel Schwierigkeiten macht (74), erklärt sich wohl sehr einfach dadurch, daß Durandus nach Ordensbrauch in einem Konvent noch einmal über die Sentenzen las. Gegen die Erklärung der beiden Quästionen „Utrum intelligere sit aliquid additum intellectui", „Utrum duo habitus possint causare unum effectum" (144—153), bestehen bedeutende Schwierigkeiten, die ich hier nur andeuten kann. Nach K. gehörte q. 1 und Quodl. 3, q. 8, a. 1 des Herveus als „Disputatio" und „Determinatio" zusammen. Aber kann K. auch nur ein Quodl. mit einer so ausgedehnten „Disputatio" nennen? Ferner müßte notwendig die „ratio principalis" zu Eingang in beiden Fragen dieselbe sein; das ist nicht der Fall. Auch scheint die Übereinstimmung zu allgemeinen Charakters zu sein. Die Frage ist auch, ob das „Respondeo. Dicendum" vom Magister oder Respondens herrührt, ebenso ob das einleitende „Videtur quod non" und die späteren Einwände von der gleichen Person herrühren. Richtig ist jedenfalls, daß der „Opponens" entweder Durandus ist, oder einer, der aus seinen Vorlesungen geschöpft hat. Ähnliches gilt von der zweiten Quaestio, in welcher Durandus oder einer seiner Schüler antwortet. Ist

ferner die Frage unmittelbare Nachschrift oder spätere Fixierung? Bei beiden Fragen kann es sich übrigens sehr leicht um Vesperien handeln. Hier ist noch manches zu klären. Sehr lehrreich sind dagegen die Ausführungen über Vesperien und Aula des Durandus; nur sieht K. in dem extremen Standpunkt der von Durandus bekämpften Gegner, z. B. des Thomas Sutton, die eine absolute Passivität des Intellekts vertreten, eine Grundthese der thomistischen Erkenntnistheorie überhaupt. Es wäre aber zum mindesten noch sehr zu prüfen, ob Thomas dem „intellectus possibilis" jede Wirkursächlichkeit abspricht, wie es einzelne ältere Thomisten zu tun pflegten. Fr. Pelster S. J.

Utitz, Emil, Charakterologie. gr. 8° (VII u. 398 S.) Charlottenburg 1925, Pan-Verlag Rolf Heise. Ganzl. *M* 14.—

Das Werk soll nicht ein Lehrbuch der Charakterkunde sein, sondern erst den Zugang dazu schaffen. Das geschieht durch Erklärung der Hauptbegriffe (Teil I), Kritik der bisherigen Versuche, die Charaktere zu bestimmen (II), Aufstellung der Leitlinien des Charakters (III), endlich versuchsweise Erörterung von Charakterteilungen (IV).

Eine Übersicht über die lehrreichsten Titel muß uns hier genügen. Unter den Begriffen wird besprochen der Einfluß der Körperlichkeit, der Umwelt, die Schichtenbildung des Charakters, seine zeitliche Entwicklung, die Vieldeutigkeit der einzelnen psychischen Eigenschaften, das Wesen der Typen, der Sinnzusammenhang. — Unter den bisherigen Forschungswegen werden die Versuche der wissenschaftlichen Mimik in ihrer Geschichte besonders eingehend gewürdigt. Dann folgt die Vorgeschichte der wissenschaftlichen Charakterologie, wobei Aristoteles hervorragt. Unter den neueren Richtungen wird besonders die Phänomenologie als wertvoll geschildert; offenbar entspricht sie der eigenen Richtung des Verfassers. Dagegen wird die Psychographie abgelehnt. Bei der Berufsberatung wird mit Recht mehr Nachdruck für die Untersuchung der moralischen Eigenschaften verlangt.

Die positive Leistung beginnt eigentlich mit dem dritten Hauptteil (von S. 180 an) über die Leitlinien des Charakters, wohl das Beste des Werkes. Zu den formalen Zügen werden gerechnet: die Richtungsbestimmtheit, ob sie ein- oder mehrdimensional ist, je nach der Zahl der Ziele, die wesentlich erscheinen; die dynamischen Faktoren der Spannung, des Gewichts, der Intensität des Erlebens; die zeitlichen des Rhythmus, die Erfülltheit oder Leere; die Ansprechbarkeit für Reize, ihr Nachklingen und ihre Erledigung; die Aktivität in ihren verschiedenen Bedeutungen. Es ist ein Unterschied, ob ein Charakterzug primär oder nur die Reaktion auf Schicksale ist. Stark ist der Gegensatz zwischen der Ich-Zentrierung und der Ich-Fugalität, je nachdem alle Tätigkeit auf das Ich bezogen wird oder auf die Sache geht. Sehr lesenswert ist die Behandlung der äußern und innern Masken, d. h. der Verstellung gegen andere oder gegen sich selbst.

Bekannter sind die Teilungen nach den Seelenfähigkeiten, den Trieben, dem Willen, den Gefühlen, der Intelligenz, der Phantasie. Nach der finalen Seite werden die Ziele unterschieden, die formalen, wie Macht, Wohlergehen; und die materialen, wie Wissenschaft, Sittlichkeit. Auch die äußern Umstände mögen für die Bildung des Charakters entscheidend sein, z. B. der Umstand, daß das einzige Kind leicht verwöhnt wird.

Der letzte Teil untersucht nicht mehr die Momente im und am Charakter, sondern den Charakter selbst, der all diese Momente gesetzmäßig entwickelt. Unter den Berufscharakteren findet der künstlerische eine eingehendere Darstellung, da er die verschiedenen möglichen Auffassungen des Berufs besonders klar offenbare. Eine große Klasse umfaßt die Weltanschauungen. Wieder eine Reihe Charaktere wird durch die Leitlinien bestimmt; so

werden die Folgerungen des eindimensionalen Charakters besprochen. Bei den Zielcharakteren ist die Frage: Wie muß der Charakter beschaffen sein, um ein bestimmtes Ziel zu erreichen? Nach äußern Zusammenhängen sind die Völkercharaktere, die Zeit- und Kulturcharaktere geordnet.

Die an wertvollen Einzelheiten überreiche Schrift läßt freilich um so mehr eine zusammenfassende Darstellung nach dem heutigen Stand der Forschung wünschen. Es bleibt zu hoffen, daß der Herausgeber des „Jahrbuchs der Charakterologie" selbst uns auch diese noch schenken werde.

J. Fröbes S. J.

# Aufsätze und Bücher

## 1. Fundamentaltheologie

350. Straubinger, H., Die Stellung der Apologetik zum Okkultismus: ThGl 19 (1927) 163—178. — Der Aufsatz behandelt die okkulten Phänomene, die mit den biblischen Wundern einige Ähnlichkeit haben. In der heiß umstrittenen Tatsachenfrage empfiehlt St. Neutralität zwischen den beiden Gruppen der Glaubenden und der Skeptiker, sowie Unterscheidung zwischen „übernatürlichen" (von guten Geistern gewirkten) und okkulten Vorkommnissen (163 f.). Von den Deutungsversuchen ist die Betrugshypothese weitgehend berechtigt, zumal bezüglich des Spiritismus, erklärt aber nicht alles (165 ff.). Die Telepathie, gefaßt als Verkehr von Unterbewußtsein zu Unterbewußtsein, gehört als solche dem Forschungsgebiet der Psychologie an und versagt, wenn sie zur Erklärung physikalischer Vorgänge herangezogen wird (167 ff.). Die animistische Theorie ist, soweit sie ein „überindividuelles seelisches Prinzip" annimmt, unannehmbar, kann aber vielleicht dahin abgeändert werden, daß die Seele „in Zuständen höchst loser Gebundenheit an den Leib ihren Aktionsradius über diesen hinaus erweitert", zumal in der Todesstunde (174). Die spiritistische Theorie, die das Eingreifen verstorbener Menschen annimmt, ist nicht unmöglich; auch kann das Wirken guter und böser Geister unterschieden werden (175 f.). Die Apologetik wird sich auf keine Deutung einseitig und ausschließlich festlegen dürfen. Der Schluß faßt kurz den Unterschied zwischen okkulten Erscheinungen und den biblischen Wundern, zumal den Wundern und Weissagungen Jesu, zusammen. „Ihre Einzigartigkeit tritt gegenüber den okkulten Phänomenen nur noch deutlicher in die Erscheinung" (178). Dieckmann.

351. Preisker, H., Zum Streit um die Geniza-Texte der jüdischen Gemeinde des Neuen Bundes in Damaskus: ThStudKrit 98/99 (1926) 295 bis 318. — Nach einer Übersicht über die seither vorgetragenen, teilweise sehr voneinander abweichenden Ansichten (Schechter, Bousset, Greßmann, E. Meyer, Bertholet, Ginzberg, Staerk, Margoliouth) versucht P. nach den für das Schriftstück charakteristischen Sabbats-, Reinheits- und Ehegesetzen die geschichtlichen Verhältnisse, die es schildert und voraussetzt (301 ff.), und die Entstehungszeit (307 ff.) festzustellen. Nach P. ist in ihm von vier Personen die Rede: einem Gesetzeslehrer in Jerusalem (zur Zeit des Herodes), dem Gründer der Gemeinde (in Damaskus), dem „Lehrer der Gerechtigkeit" (Elias redivivus, der um 6 n. Chr. die Gemeinde zusammenhielt und von der Rückwanderung abhielt), und dem sehnlichst erwarteten Messias. Die Sekte gehöre zur strengsten pharisäischen Richtung, gegen Herodes, die Sadduzäer und die weniger strengen Pharisäer. Das Fragment, niedergeschrieben zwischen 6 und 70 n. Chr., sei für die Kenntnis der Umwelt des Urchristentums von Bedeutung. D.

352. Haack, Ist die Theologie „die Wissenschaft von Gott?": NKirchl Z 37 (1926) 377—392. — Gegen K. Barth bestimmt H. die Theologie als „die Wissenschaft vom Christentum als der Religion der Offenbarung im Sinne der Kirche als seiner wesentlichen Existenzform auf Erden" (391). Sie ist positive, selbständige (385), vom Geist des christlichen Glaubens durchdrungene (386 f.), kirchliche (387 f.), wahre (388 ff.) Wissenschaft, vom Glauben verschieden (391 f.). D.

353. Graber, O., Im Kampfe um Christus. Eine Überprüfung der Angriffe des Professors Arthur Drews gegen die geschichtliche Existenz

Jesu. 8° (VIII u. 230 S.) Graz 1927, Moser. *M* 10.— 354. Bultmann, R., Jesus (Die Unsterblichen I). 8° (204 S.) Berlin 1926, Deutsche Bibliothek. *M* 3.—; geb. *M* 4.— Die Geschichtlichkeit Jesu kann nicht Gegenstand ernster wissenschaftlicher Erörterung sein; das hat, soweit es noch nötig war, die Auseinandersetzung mit Drews' Christusmythe gezeigt. Dabei bleibt die Tatsache bestehen, daß die Bücher Drews' und anderer (Brandes, Couchoud; vgl. Schol 1 [1926] 291) zahlreiche Leser finden, die nicht imstande sind, die in ihnen mit wissenschaftlichen Ansprüchen vorgebrachten Schwierigkeiten bzw. Beweise selbständig zu beurteilen. Ihnen zu helfen und das der Aufklärung dienende Material bereitzustellen, ist ein wissenschaftliches Verdienst. G. nahm die entsagungsvolle Arbeit auf sich, in fast zu sorgsamer, den wahllos zusammengerafften Beweisen Drews' geduldig folgender Untersuchung deren gänzliche Haltlosigkeit nachzuweisen. Der I. Teil (1—133) wendet sich gegen die Angriffe Drews', die den Quellen des Lebens Jesu geschichtliche Wahrheit absprechen; dabei kommen so ziemlich alle Schwierigkeiten zur Sprache, die gemeinhin gegen die Evangelien und andere Bücher des N. T. erhoben werden. Die Darlegung der Beweise Drews' (im II. Teil; 134 ff.) genügt fast als Widerlegung, die aber noch eigens hinzugefügt wird (im III. Teil; 159 ff.); hingewiesen sei besonders auf die Beleuchtung der religionsgeschichtlichen (171 ff.) und astralmythologischen (212 ff.) Beweise Drews'. — „Zwar ist der Zweifel, ob Jesus wirklich existiert hat, unbegründet und keines Wortes der Widerlegung wert", urteilt Bultmann (16); aber außer dieser Tatsache ist nach ihm kaum etwas sicher. Wir können „vom Leben und von der Persönlichkeit Jesu so gut wie nichts mehr wissen . . ., da die christlichen Quellen sich dafür nicht interessiert haben . . ." (12). Vielleicht gehörte er zur Sekte des Täufers (26); er trat als Rabbi (56) und als Prophet auf, hat sich aber nicht für den Messias gehalten (12). Da aber die an ihn anschließende Bewegung messianisch war, kann es „kaum zweifelhaft sein, daß Jesus wie andere Aufrührer als messianischer Prophet am Kreuze starb" (27), nachdem er, das Kommen der Gottesherrschaft als bevorstehend erwartend, mit seinen Jüngern den Tempel besetzt hatte (29 f.). B. will Jesu Lehre darlegen, soweit das die von ihm angenommene, in den Quellen zum Ausdruck kommende, Gemeindedogmatik zuläßt. Nach ihm sind beide Schichten, die ethische wie die eschatologische, auf Jesus zurückzuführen; B.s Bemühungen, sie einheitlich in und aus der Grundauffassung Jesu (der Wille Gottes) zu begründen, gibt seinem Buch einen stark spekulativen Einschlag. An Einzelheiten sei vermerkt: „Sittlichkeit" in unserem Sinne kannte Jesus nicht (81), ebensowenig Askese (92 f.), Erbsünde (95), Sakramente (140), Mystik (141 f.). Von seinem Tode, seiner Auferstehung und ihrer Heilsbedeutung hat er nie geredet (196). Die Vergebung der Sünden hat er den Menschen verkündet und gesichert „im Worte" (199). „Ob sein Wort Wahrheit ist, ob er von Gott gesandt ist, — das ist die Entscheidung, in die der Hörer gestellt ist, und es bleibt bei Jesu Wort: ‚Heil dem, der nicht Anstoß nimmt an mir!'" (200). Das ist der kraftlose, enttäuschende Schluß. D.

355. Fascher, E., Προφητης. Eine sprach- und religionsgeschichtliche Untersuchung. 8° (IV u. 228 S.) Gießen 1927, Töpelmann. *M* 10.—; geb. *M* 12.— Die grammatische und begriffliche Deutung des Wortes ergibt als ursprünglichen Sinn: „Sprecher, Verkünder" (6), die Statistik einen sehr seltenen Gebrauch in der klassischen griechischen Literatur (8 ff.). Die sprachgeschichtliche Einzeluntersuchung bestätigt die begriffliche Deutung (vgl. die Zusammenfassung 51 ff.); die religionsgeschichtliche Ergänzung betont den Unterschied zwischen griechischer Mantik und dem echten Prophetentum Israels (54 ff.). Die Natur des ägyptischen Priestertitels, als dessen Übersetzung das Wort Prophet auftritt, läßt sich nicht klar erkennen, kann aber mit dem griechischen Prophet nicht verglichen werden

(76—101). In der alexandrinischen Übersetzung des A. T. wird Prophet für das Hebräische „nabi" gebraucht, das aber einen dreifachen Sinn hatte: Seher, ein ekstatischer Prophet, ein fester Stand als Orakelprophet von Beruf. Aus diesen Elementen entwickelte sich ein besonderes Nabitum, das (1) auf Berufung beruht; (2) Künder Jahwes ist; (3) in der Öffentlichkeit wirkt als religiös-sittliche Predigt; es macht Jahwe zum alleinigen Herrscher (150 ff.). Philo hat auf den Prophetenbegriff des N. T. nicht eingewirkt (152 ff.). Josephus berichtet von jüdischen Sehern und Falschpropheten (161 ff.). Im N. T. (166—190), dessen Prophetenbegriff wurzelhaft im A. T. liegt, bedeutet προεῖπεῖν „vorhersagen", προφητεύειν „weissagen" und „in prophetischer Begeisterung reden" (170), προφητεία „Weissagung" und in einem weiteren Sinn, als Gabe: prophetische Enthüllung und Belehrung (170 f.; vgl. 168), προφήτης den Propheten des A. T. (171 f.). Johannes der Täufer ist Prophet (174 ff.); Jesus will nach den Synoptikern Prophet sein und wird vom Volk dafür gehalten (176 ff.), nach Johannes (178 ff.) ist er „der" Prophet; Johannes der Täufer wird zum bloßen Zeugen Jesu (180 ff.; vgl. 208 f.). Neben den Propheten des Urchristentums (182 ff.) gab es Pseudopropheten, gegen die sich die Didache und der „Hirt" des Hermas wenden (187 ff.). Von außerchristlichen Propheten werden behandelt Simon Magus (190 ff.), Markos (197 ff.), Apollonios von Tyana (199 ff.), Alexander von Abunoteichos, Peregrinus Proteus (203 ff.), als Goëten (207). Die Apologeten und Kirchenväter standen im Kampfe für die Propheten des A. T. als Künder Christi gegen Juden und Heiden (Justin 212 ff.; Irenäus 214 f.) und gegen heidnische Mantik (216 ff.). In der Kirche erlosch die Prophetie gegen Ende des 2. Jahrhunderts — Montanus war kein wirklich ekstatischer Prophet (222 f.) —, nachdem sie alle andern „Offenbarungen" niedergerungen hatte (224). Die Propheten des A. T. haben alle andern überlebt; ihre Bedeutung besteht darin, „daß sie als die Künder des einen Gottes die Vorboten dessen sind, der als ‚das Wort' zu uns gesprochen hat, und nun mit ihm weiterleben, selbst die urchristliche und jede weitere prophetische Bewegung überdauernd" (224). — Diese Worte bilden den Schluß des für die Theologie wertvollen Buches, das äußerst inhalt- und aufschlußreich, übersichtlich das Ergebnis methodischer und mühsamer Arbeit zusammenfaßt. Das Urteil ist im ganzen vorsichtig und zurückhaltend. Der theologische Standpunkt kommt störend zum Ausdruck besonders in der Beurteilung des Johannesevangeliums (178 ff.). D.

356. Seng, H., Die Heilungen Jesu in medizinischer Beleuchtung (Arzt und Seelsorger 4)[2]. 8° (23 S.) Schwerin 1926, F. Bahn. *M* 0.90. — Die grundsätzlichen Erörterungen nehmen einen großen Teil des Schriftchens in Anspruch: Der Mensch muß als Ganzes, als Leib-Seele-Wesen gefaßt werden (5 ff.), das in die Welt als in eine „geistige Einheit" hineingestellt und vom „geistigen Weltgrund" in seinem Handeln determiniert ist (12). Abweichung von der so gestellten Forderung muß entweder durch Umkehr beseitigt werden oder zur Krankheit führen (Geisteskrankheiten, Neurosen, allgemeine psychische Erkrankungen; 12 f.). Jede Zeit hat ihre besondere Not, an der die Einzelnen durch Erleben teilhaben; Heilung bringen die großen Führer der Menschheit (15). Ein solcher war Jesus, „Träger eines neuen Ideals", dem die Zeit entgegenkam, indem sie eine Anzahl Seelen „zur suggestiven Empfänglichkeit für dieses Ideal" reif machte, unter ihnen auch psychisch Erkrankte. Dazu gehören (1) die Besessenen (vgl. Mark. 3, 11; Luk. 4, 40); ferner (2) „Fälle mit körperlichen Symptomen" wie der Gichtbrüchige (Mark. 2, 3), für dessen Heilung die sündenvergebenden Worte Jesu ausschlaggebend waren, der also psychisch krank war. Da Jesus anderen Kranken gegenüber (Blinden, Stummen, Tauben) sich ähnlich verhält, „traf die Einwirkung auf die Kranken zunächst die Psyche" (17). Die verdorrte Hand (Mark. 3, 1), der Blutfluß (Mark. 5, 25), der Aussatz (nicht Lepra, sondern vielleicht „Hautveränderungen unter psychischem

Einfluß"; 18) gehören in die gleiche Klasse (18). Der Mark. 9, 17 erzählte Fall von Besessenheit ist Epilepsie, die psychisch behandelt werden kann (20). Die „Toten", die zum Leben erweckt wurden, waren nicht wirklich gestorben, sondern „im Zustande völliger Reaktionslosigkeit" (22); wie weit da uns unbekannte Kräfte mitwirkten, wissen wir nicht. Die Joh. 8 erzählte Blindenheilung ist „medizinisch nicht aufklärbar" (19), ebensowenig die Erweckung des Lazarus (22) und die Fernheilungen (23). Das entscheidende Wort in der Frage aber hat die Religion. — Eine Ergänzung von theologischer Seite wird in Aussicht gestellt („Vorbemerkung" des Herausgebers C. Schweitzer). D.

357. Fascher, E., Die Auferstehung Jesu und ihr Verhältnis zur urchristlichen Verkündigung: ZThWiss 26 (1927) 1—26. — Einleitend stellt F. eine Wandlung der Anschauungen fest: Abkehr von der psychologischen Deutung des Auferstehungserlebnisses (vgl. Stange, Barth, Otto, die Vertreter der formgeschichtlichen Methode: Albertz, Bickermann, Lyder Brun; über diese vgl. Schol 1 [1926] 379 ff.), die aber eine neue Deutung vermissen läßt. F. will die Wirkungen des Erlebnisses darstellen und zwar bezüglich Mission und Verkündigung. I. Die christliche Mission ist mit der Auferstehung gegeben, insofern der Missionsbefehl vom Erstandenen erging (5 ff.), der verschieden ist von der (Matth. 10 berichteten) Sendung der Jünger durch Jesus, die als geschichtlich anzusehen ist (6 ff.); denn diese betraf das „Reich Gottes", die Mission des Erstandenen verkündete Jesu Person, als „Kultheros" (8 f.); jetzt erst wurden die „Jünger" zu „Aposteln" (9 f.). — II. In der Gesamtverkündigung wird die Auferstehung Jesu stark betont, sowohl in den Reden der Apg. (10 ff.) wie in den Briefen Paulus' (13 ff.), als Grundlage des Glaubens. — III. In den Erörterungen, die die Auferstehungspredigt hervorruft, bedeuten die Reden Paulus' in Athen und vor dem Synedrium in Jerusalem einen Mißerfolg (19); für Thessalonich (1 Thess. 4, 13 ff.) und Korinth (1 Kor. 15; 2 Kor. 5) stellt Paulus die Beziehung her zur allgemeinen Auferstehung der Toten (20 ff.). Die Antwort auf das Wie, der „Pneumaleib", sei „ein Kompromiß zwischen jüdischer und griechischer Vorstellung" (23), etwas ganz neues, das auch in 2 Kor. 5 nicht geklärt, sondern eher verdunkelt werde, „der tragische Zwiespalt des hellenistischen Juden Paulus" (24). Also melden die Quellen von verschiedenen, feineren und gröberen Ausdrücken des Bewußtseins, daß Jesus lebe; aber sie vermitteln keine Geschichte (25 f.). D.

358. Hentrich, W., Sohms Theorie einer „charismatischen" Organisation der Urkirche: Wissen und Glauben 24 (1927) 77—88. — 359. Dieckmann, H., Die Beurteilung der Theorie Sohms. Ebd. 129—144. — Der realistischen (demokratischen) Auffassung der Kirche stellte Sohm eine idealistische gegenüber, die von dem aprioristischen Satz ausgeht: Kirche und Recht sind begrifflich unvereinbare Größen. An Stelle des Rechtes tritt das gottgegebene Charisma. Hierarchie und göttliches Kirchenrecht sind ebenso ausgeschlossen wie irgend eine menschliche Rechtsform, die sich nur im Widerspruch mit dem Wesen der Urkirche bilden konnte. Hentrich bringt eine gute Kritik dieser, wie der zweite Aufsatz nachweist, im Vordringen begriffenen Theorie. Die katholischen Forscher allerdings lehnen sie ab (129 ff.). Protestantische Theologen sind mit Sohm einig in der Ablehnung des göttlichen Kirchenrechts (134 ff.), betonen aber mehr als bisher den charismatischen Einschlag im Leben der Urkirche (Harnack, Bürckstümmer, v. Soden, Spörri, Lohmeyer, Bugge; vgl. auch Wagenmann [unten Nr. 369] und K. L. Schmidt [oben N. 358]). Den Abschluß bilden die Ansichten der Juristen. Die Übersicht kommt zum Ergebnis, daß selbst Sohms Verteidiger zwei wesentliche Fehler der Theorie anerkennen: (1) den angeblichen Abfall vom wahren Begriff der Kirche knapp 60 Jahre nach dem Tode Jesu; (2) das Axiom, Kirche und Recht

ständen in begrifflichem Widerspruch; denn sie geben menschliche Rechtsbildung als der Kirche zukommend zu (144). — Mit dem Buche Sohms „Das altkatholische Kirchenrecht und das Dekret Gratians" (München 1918) setzt sich eingehend auseinander F. Gillmann, Einteilung und System des Gratianischen Dekrets nach den alten Dekretglossatoren bis Johann Teutonicus einschließlich (ArchKathKR 106 [1926] 472—574). D.

360. Völlmecke, A. M., Eine exegetische Studie zu Gal. 2, 11: Jahrbuch von St. Gabriel 3 (1926) 31—75. — Der erneute Versuch, zwischen einem sonst unbekannten Kephas, dem Paulus nach Gal. 2, 11 widerstand, und dem Apostel Kephas-Petrus zu scheiden, dürfte kaum viel Zustimmung finden. V. untersucht in vorliegendem Aufsatz die exegetischen Beweise, die bisher für die Identität vorgebracht wurden (39 ff.) und kommt zum Schlusse, daß keiner die Probe bestehe; keine der angeführten Stellen sei zwingend (75). Im letzten Band des Jahrbuchs hatte er die von der Apost. Kirchenordnung, dem „Apostolischen Sendschreiben" und Klemens von Alexandrien vertretene Sondermeinung als allein wahre alte Überlieferung zu erweisen gesucht (vgl. Schol. 1 [1926] 295 f.). — Die Bedenken richten sich sowohl gegen diesen ersten geschichtlichen Teil, der die Bedeutung der Zeugen weit überschätzt, als auch gegen die exegetischen Ausführungen. Es ist nicht anzunehmen, daß zwei Christen (Jünger Jesu?) den ungebräuchlichen Namen Kephas, dessen Bedeutsamkeit (Joh. 1, 42), Ursprung und Sinn (Matth. 16, 16 ff.) in den Evangelien eigens erklärt wird, getragen haben. Ferner dürfte die von V. gebrachte Auslegung des Galaterbriefes dessen Absichten und Gedankenfolge kaum gerecht werden. Die Folgerungen, zu denen die Aufstellung drängt, empfehlen diese ebensowenig; erwähnt seien die Unterscheidung von Jakobus dem Zebedäiden (Gal. 1, 19) und einem andern, der nicht Apostel war (Gal. 2, 9 12); Kephas sei bei Paulus in 1 Kor. wie in Gal. nicht der Apostel Petrus (63 ff.); Gal. 1, 18 sei die Lesart „Petrus" statt „Kephas" vorzuziehen (35 f. 73); Simon bei Luk. 24, 33 ff. sei nicht Petrus (70 ff.). D.

361. Valpertz, L., Kirchenbann und Kirchenmitgliedschaft: ThGl 19 (1927) 254—258. — „Man wird dem Wesen der Exkommunikation nicht gerecht, wenn man in ihr den Ausschluß aus der Kirche sieht" (254), weder nach dem Wortlaut des kirchlichen Gesetzbuches, noch nach der Eigenart des Bannes als Besserungsstrafe (256 f.). Die Form der feierlichen Verhängung (des „Anathems") ist kein Gegenbeweis (257 f.). D.

362. Caspar, E., Die älteste römische Bischofsliste. Kritische Studien zum Formproblem des Eusebianischen Kanons sowie zur Geschichte der ältesten Bischofslisten und ihrer Entstehung aus apostolischen Sukzessionenreihen (Schriften der Königsberger Gel. Ges. II 4). 8° (VIII u. 258 S.) Berlin 1926, Deutsche Verlagsgesellschaft f. Politik u. Geschichte. Brosch. *M* 30.— 363. Ders., Primatus Petri. Eine philologisch-historische Untersuchung über die Ursprünge der Primatslehre: Zeitschr. d. Savigny-Stiftung f. Rechtsgeschichte 47 (1927) 253—331. — Über das von C. in der Festgabe P. Kehr gebotene Ergebnis der Untersuchung wurde schon berichtet (Schol 1 [1926] 605 f.). Hier sei kurz Weg und Gang der Arbeit gezeichnet. Ausgangspunkt ist das „Formproblem" des eusebianischen Kanon, d. h. die Aufgabe, dessen ursprüngliches Bild „mit der doppelseitigen Anordnung je eines spatium historicum für heilige und profane Geschichte in einem festen, nach bestimmten Regeln Zeile für Zeile jahrweise fortschreitenden Rahmen, aber mit autonomer, nicht an die Jahreszeilen des Rahmens gebundener Zeilenführung der Notizen" (74) aus der „Verunstaltung des Hieronymus" zurückzugewinnen (67 ff.). Die Listentechnik der frühchristlichen Chronographen, die von den heidnischen (alexandrinischen) Vorgängern gelernt haben (87 ff.), ergibt eine Entwicklung von bloßer Namenliste zu bezifferten Regierungslisten, wobei die Gesamtsumme der gegebenen Zeiträume mehr oder minder schematisch unter die einzelnen Namen auf-

geteilt wurde (118). Diese Entwicklung zeigen die von Eusebius mitgeteilten Bischofslisten der Kirchen von Jerusalem (121 ff.), Antiochien (133 ff.) und Alexandrien (144 ff.). Schwieriger ist sie für Rom aufzuweisen (159 ff.). Aber auch hier kennen die ältesten Zeugen, Irenäus und Hippolyt, nur „eine unbezifferte Namenliste" (169); Julius Africanus habe diese Namen in sein Olympiadenschema eingetragen (181; über die weitere Entwicklung vgl. die Übersichtstafel S. 221). Diese ursprüngliche Liste war keine (historische) Bischofsliste, sondern (dogmatische) Traditionsliste (der apostolischen Sukzession; 222 ff.). Das zeigen die Ketzersynchronismen (gegen Harnack; 222 ff.). Erst im 4. Jahrhundert (Eusebius) habe der Begriff διαδοχή eine Sinnumdeutung erfahren zu „Bischofsliste" (230 ff.); daraus erklären sich die Dunkelheiten des Hegesippuszeugnisses (235 ff.) und die Zählung „von den Aposteln her", die Petrus und Paulus ausschließt (237); es war „apostolische Sukzessionenreihe" mit „dynamischem" Charakter (239). Da somit der bisherige Anstoß (Bezifferung, Bischofsliste) behoben ist, besteht kein Grund, an der Geschichtlichkeit der römischen Namen zu zweifeln (247 ff.); sie ist erwachsen im Kampfe gegen die Ketzer. Aus der apostolischen Sukzessionsreihe erwuchs dann, in Rom früher als anderswo (als z. B. in Alexandrien; 251), der Begriff des bischöflichen Amtes, als Trägers der Tradition. — Die zweite Arbeit C.s will die Frage lösen: „wann, wo und an welcher Stelle des historisch erkennbaren Entwicklungsprozesses eines Primats des römischen Bischofs das Matthäuswort (16, 18 f.) in den Quellen auftaucht, klar herausgestellt und für das Gesamtproblem fruchtbar gemacht worden ist" (253 f.). Die bisher geltend gemachte Stelle bei Tertullian, De pud. 21, wird als unbeweisend abgelehnt (254—277); Cyprian ist entscheidend gewesen (277—323) und zwar durch die zweite, im Jahre 251 für Rom geschriebene Fassung De unitate c. 4 (deren Echtheit C. mit Chapman vertritt; 296 ff.). Dort finden sich die Ausdrücke „cathedra Petri" und „primatus", nicht zwar im Sinne „einer Stellvertreterschaft des Petrus und seiner Nachfolger auf der römischen cathedra für Christus", sondern „eines primus inter pares" (301). Durch Übernahme eines „älteren römischen Gedankens" (Irenäus; 306) vom Vorrangsanspruch der römischen Kirche habe Cyprian dem eigenen Gedankengang ein fremdes, „uncyprianisches" und „anticyprianisches Element" unorganisch eingefügt (307) und so gegen seine Absicht „mit dem Zauberwort cathedra Petri die Idee des römischen Primats über die gesamte Kirche entfesselt" (309), deren Macht sich im Ketzertaufstreit gegen ihn wandte. Gewiß bestritt er im Jahre 255 Stephan gegenüber, der das Argument von Cyprian übernommen habe, daß aus Matth. 16 eine Gehorsamsforderung ableitbar sei (Ep. 71, 3; 316 ff.); aber er „konnte eine Berufung Stephans auf Matth. 16, 18 19 nicht direkt anfechten und hat es nicht getan" (315). So ward Cyprian „der Wegbereiter wider Willen für den Primat" (323). Damit ist auch die Frage beantwortet, welche Rolle Rom in der Entwicklungsgeschichte des Primatsgedankens zukommt (323—330): lediglich „der Mut der Konsequenz", der „blitzartige Zugriff im Ausnützen günstiger Gelegenheiten" (324); so Stephan, so später (324 ff.). Es ergibt sich: gegen die protestantische Forschung, daß Matth. 16 nicht für die Zwecke des römischen Primats gefälscht ist (330); gegen die Katholiken, daß deren Deutung nicht mit Evidenz aus der Stelle folgt. „Ein entscheidender Beweis gegen den Wahrheitsgehalt der Primatslehre kann . . . nur geführt werden, wenn sich die Echtheit von Matth. 16, 18 19 als Herrenwort widerlegen oder ein völlig anderer Sinn der Petrusverheißung als der ursprüngliche im Munde Jesu erweisen läßt" (331). — Beide Arbeiten zeigen den gründlichen, sorgfältig abwägenden und besonnenen Forscher, der aber der Gefahr allzuweitgehender Analyse und Systematik erlegen ist. Er zerreißt Zusammenhänge, die geschichtlich gegeben sind. Nur so konnte er u. a. die Scheidung zwischen apostolischen Sukzessions- und Bischofslisten durchführen, gegen

das einhellige Zeugnis des Altertums, demgemäß die Apostel nicht bloß die Lehre, sondern die gesamte Verwaltung der Kirchen den Bischöfen als ihren Nachfolgern anvertraut haben. Ähnlich isoliert der II. Beitrag allzusehr die Ausdrücke cathedra Petri und primatus. Die aus seiner Darstellung sich ergebende psychologische Deutung Cyprians und das unbefriedigende Urteil über Matth. 16 mußten zur Vorsicht mahnen. Eine Überprüfung des gesamten Materials, sowohl was den Primat der römischen Kirche als auch die Verwertung von Matth. 16 betrifft, wäre wünschenswert gewesen. D.

364. Klauser, Th., Der Ursprung des Festes Petri Stuhlfeier am 22. Februar: EphLiturg 41 (1927) 40—57 127—136. — 365. Lietzmann, H., Petrus und Paulus in Rom. Liturgische und archäologische Studien. Zweite, neubearbeitete Auflage. Mit 13 Tafeln. 8° (VIII u. 316 S.) Berlin u. Leipzig 1927, W. de Gruyter. *M* 17.- ; geb. *M* 19.—. — Die Arbeit Klausers (das etwas verkürzte letzte Kapitel des Buches: Die Cathedra im Totenkult der heidnischen und christlichen Antike. Münster 1927) spricht der Ansicht F. Schneiders, daß zwischen der heidnischen „cara cognatio" und Petri Stuhlfeier ein innerer Zusammenhang bestehe, eine „gewisse Wahrscheinlichkeit" (136) zu. In Rom war das Fest bis gegen 500 in Übung (41 ff.); in Gallien tritt neben den 22. Februar als Festtag der 18. Januar (45 ff.; vgl. die verschiedenen Erklärungen von De Rossi, Duchesne, Erbes, Kirsch 46 ff.). Einheit wurde hergestellt durch die Begehung zweier Feste: am 18. Januar cathedra Petri Romana, am 22. Februar Antiochena (50; vgl. 46). Wie das Fest hat auch seine Idee eine Entwicklung durchgemacht (51 ff.). In Gallien wurde die Übergabe der Schlüsselgewalt (Primat) gefeiert (im 7. Jahrhundert; 51), in Rom um 450, vielleicht schon früher, die Übernahme des römischen Bischofssitzes, dann im 9. Jahrhundert unter gallischem Einfluß die Übernahme des Primats, zuletzt wieder die lokale Stuhlbesteigung Petri (55 ff.). Daß dieses Fest die „cara cognatio", das Fest verwandtschaftlicher Liebe und zugleich des Totengedächtnisses (cathedra = Totenmahl), verdrängen sollte, sei unwahrscheinlich (127 ff.). Wahrscheinlich habe man am 22. Februar auch das Gedächtnis (cathedra) der Apostel Petrus (und Paulus) gefeiert (131), mit der wachsenden Schätzung des natalis (Amtsantritts) sei das Wort cathedra in diesem Sinne, für den Belege bei Juden und Christen sich finden (133 ff.), genommen und so die Stuhlbesteigung Petri als Festgegenstand gefaßt worden. — Der Zuwachs der zweiten Auflage (316 gegen 184 Seiten) des verdienstvollen Buches Lietzmanns entfällt zum kleinsten Teil auf größeren Druck; hauptsächlich auf Zusätze in den Anmerkungen und im Text, vor allem auf die eingehende Untersuchung und Darstellung der Grabungen in San Sebastiano. Als Beilage I hat A. v. Gerkan, der die vollständige Neuaufnahme der Anlagen übernommen hat, „die christlichen Anlagen unter San Sebastiano neu aufgenommen und beschrieben" (248—301), die durch die beigegebenen sorgfältigen Pläne und Tafeln erläutert werden. In der Deutung weicht v. Gerkan (vgl. S. 293 ff.) von L. ab. Zwar ist (nach dem Urteil v. Gerkans) die Triklia nicht im Jahre 258, sondern vielleicht erst nach 311 angelegt; auch ist von einem Apostelgrab „nicht die geringste Spur gefunden" (167); aber da nach Ausweis des Chronographen im Jahre 258 die Apostelverehrung eingerichtet worden ist, deren Anlaß nur die Translation der Reliquien gewesen sein kann (168), so werden die Reliquienkästen wohl „an der Stelle der heutigen Sebastianskrypta" aufgestellt worden sein (168 f.). L. hält also seine Ansicht über die Zeit der Beisetzung der Apostelleiber aufrecht (vgl. 122 ff.), wie er auch das Ergebnis der ersten Auflage, daß die römische „Lokaltradition zwar keine historische Gewißheit, aber doch recht hohe Wahrscheinlichkeit" besitze, in der Neubearbeitung bestätigt (Vorwort). Damit ist der Hauptwert dieser zweiten Auflage gekennzeichnet; die längeren (vgl. S. 94 [Anm. 2] 96 157 ff. 213 222) und kürzeren Ergän-

zungen und Korrekturen berücksichtigen zum großen Teil die neueren Forschungen (Erbes': 94 121, Fedor Schneiders: 19 ff., E. Caspars: 25 27, Kirschs: 96 111 222, Ad. Bauers: 228 ff.). Herausgehoben sei das Urteil über die Ansicht F. Schneiders, daß der Name Cathedra mit dem Totenfest zusammenhänge und Petrus beim christlichen Totenfest als Repräsentant der christlichen Gemeinde gefeiert worden sei; bezüglich des ersten Teils stimmt L. zu: das heidnische „Fest des Totensessels" (am 22. Februar) wurde durch das christliche der „Cathedra Petri" verdrängt; aber cathedra hat nie „Totensessel" bedeutet, sondern von Anfang an „Bischofsthron". D.

366. Murillo, L., Paulus et Pauli scripta. I Paulus. 8° (XV u. 570 S.) Romae 1926, Pont. Institutum Biblicum. *L* 40.—. — 367. Pieper, K., Paulus. Seine missionarische Persönlichkeit und Wirksamkeit: Neutest. Abhandl. XII 1/2. 8° (262 S.) Münster i. W. 1926, Aschendorff. Geh. *M* 10.20. — 368. v. Dobschütz, E., Der Apostel Paulus. I. Seine weltgeschichtliche Bedeutung. 8° (V u. 64 S.) Halle a. S. 1926, Buchhandlung des Waisenhauses. kart. *M* 5.—. — 369. Wagenmann, J., Die Stellung des Apostels Paulus neben den Zwölf in den ersten zwei Jahrhunderten: Beihefte zur ZNtWiss 3. 8° (XIV u. 224 S.) Gießen 1926, Töpelmann. Geh. *M* 8.—. — 370. Staab, K., Die Pauluskatenen nach den handschriftlichen Quellen untersucht: Scripta Pont. Inst. Biblici. 8° (VII u. 282 S., 7 Tafeln in Lichtdruck) Rom 1926, Päpstl. Bibelinstitut. *M* 12.—. — 371. Roennecke, E., Das letzte Kapitel des Römerbriefs im Lichte der christlichen Archäologie. 8° (20 S.) Leipzig 1927, Klein. *M* 1.—. — Murillos, Piepers und v. Dobschütz' Untersuchungen decken sich inhaltlich auf weite Strecken. Von Murillos Werk liegt der I. Band vor, der im 1. Buch Paulus den „Herold" des Evangeliums behandelt: Leben, Missionstätigkeit, Kampf um Freiheit vom alten Gesetz; im 2. Buch die Theologie des Apostels (250 ff.); im 3. Buch die Quellen seiner Lehre (429 ff.). Pieper berücksichtigt den Missionar Paulus (Berufung, Ausrüstung, Lauf, Grundsätze, Ziel, Mittel, Frucht und Erfolg), abschließend seine „theologische Basis" (243 ff.), die Wahrheiten des Christentums, aus denen sein Apostolat erwuchs und mit denen er verbunden war; sein Werk entspricht also dem 1. Buche Murillos. Ein Vergleich liegt nahe. Gemeinsam ist beiden Verfassern die sorgsame Art der Forschung, die sich allerdings in verschiedener Richtung offenbart. Rein äußerlich macht sich der Unterschied geltend in der Anführung und Verwertung der Literatur. M.s Bibliographia (XIII ff.) will offenbar keine Vollständigkeit. Im Verfolg der Arbeit kommen ganz überwiegend nichtkatholische Verfasser zu Wort; die neueren katholischen Werke werden zum guten Teil nicht einmal genannt. Polemik beherrscht das Werk und macht das Studium nicht gerade leicht und angenehm. P. gibt einen Überblick über die Fülle der Fragen und Lösungen, die Paulus den Apostel betreffen, und eine treffliche Einführung in den Stand der Frage und der einschlägigen Bibliographie. Einige Einzelheiten mögen den Standpunkt der beiden Bücher dartun: M. weist die Ansicht, Paulus sei krank gewesen, zurück (99 ff.); P. denkt an schwächliche Körperkonstitution (62); in der Erklärung des Damaskusereignisses stimmen beide Forscher im wesentlichen überein; P. lehnt die Vermittlung des Apostolats durch Ananias ab (46 ff.), faßt die Tempelvision als Bezeichnung der „Spezialaufgabe" (53), die Handauflegung Apg. 13 nicht als konsekratorischen Akt (97). Beide Autoren lassen Apg. 15 und Gal. 2 dasselbe Ereignis berichten (M.: 88 ff. 155 ff.; P.: 108 112 121); M. versteht die Jakobusklauseln als scita noachitica (202), P. mit dem westlichen Text als Sittengebote (110). M. meint, die Tätigkeit in Damaskus habe sich nur an Juden gewandt (18 ff.), P. möchte die Heidenmission auch für Damaskus (82) und Tarsus (86 ff.) nicht ausschließen. Die Auffassungen über den Universalismus dürften wohl kaum ganz zusammenfallen (M.:

190 ff.; P.: 1 ff.). — Wie diesen beiden Verfassern, so gebührt der Dank der Paulusforschung auch v. Dobschütz, der das Zeugnis der bildenden Kunst besonders im II. Teil (Geschichte des Paulusbildes; darüber wird die Kunstgeschichte berichten) weitgehend heranzieht. Mit den Ausführungen des ersten Teils wird man nicht in allem einverstanden sein. Von den für einen weiteren Leserkreis bestimmten drei Vorträgen (Leben 2 ff., Wesen der Persönlichkeit 19 ff., weltgeschichtliche Bedeutung Paulus' 33 ff.; es folgen reiche Anmerkungen 49 ff. und 20 Abbildungen) ist der dritte der wichtigste. Die Bedeutung des Apostels besteht „nicht in seiner Theologie, nicht in seiner Mission an sich, nicht in Einzellehren, nicht in Eschatologie, nicht in Mystik. Wir müssen das alles zusammenfassen und als eine geistige Tat zu verstehen suchen" (43 f.). Sie liegt darin, „daß Paulus die Erkenntnis von der universalen Bedeutung des Evangeliums wirksam in die Tat umgesetzt hat" (45). „Ohne Jesus kein Christentum, ohne Paulus keine christliche Weltreligion, keine christliche Weltkirche" (46). Paulus, der Apostel Jesu Christi, würde diese Auffassung durchaus abgelehnt haben. — Eine Einzelfrage, von Bedeutung weniger für die Kenntnis Pauli als für die Stellung der alten Kirche zu ihm, behandelt Wagenmann in übersichtlicher, etwas breiter Darstellung. Der geschichtliche Sinn, der sich in mancher treffenden Beobachtung äußert (vgl. über Marcion 122 ff., Justin 166 ff., die Bedeutung der Epist. apostolorum 172 ff.), wird leider nur zu oft gebunden durch die Voraussetzungen der liberalen Schule (Naturalismus, Entwicklung bei Jesus 6 ff., in der Kirche), durch das Ansehen ihrer Führer (z. B. Sohms in der Darstellung des „Amtes" 194 ff.), und auch durch die These, die W. beweisen will, daß Paulus zu Gunsten der Zwölf zurückgedrängt sei (vgl. die gewaltsamen Deutungen der Aussprüche des Irenäus 210 ff.), so daß das Ergebnis der Studie in wesentlichen Teilen unannehmbar erscheint. Auffallend sind der fast völlige Verzicht auf einschlägige katholische Werke, die Polemik gegen die katholische Kirche in „Einleitung" und „Schluß", der äußerst radikale Zeitansatz für manche Bücher des Neuen Testaments. Dieser bestimmt zum Teil das Ergebnis der Arbeit. Der erste Abschnitt ist vorbereitender Natur: Die Zwölf, die Urgemeinde und Paulus (3—50). Der zweite: Die Stellung des Apostels Paulus neben den Zwölf in der werdenden katholischen Kirche (51—217) soll nach Art und Ergebnis später eigens untersucht werden. — Daß die katholische Kirche den Apostolat und die Bedeutung des hl. Paulus voll anerkannt hat, zeigt unter anderem die Kunstgeschichte (s. das Buch v. Dobschütz') und die Geschichte der Exegese seiner Briefe; es sei nur an Johannes Chrysostomus erinnert. Einen vollgültigen Beleg liefert auch die mühsame, ergebnisreiche und wertvolle Sammlung und Untersuchung der Pauluskatenen durch K. Staab, die die Blütezeit der griechischen Exegese und die byzantinische Zeit umfaßt bis zum Erlöschen der griechischen Kompilationsexegese im 12. Jahrhundert. Mit Recht weist St. auf den hohen Wert der Katenen hin, die, wenn nicht lebende Quellen, doch Zisternen sind. „Und diese Ketten sind es allein, die bis in die Blütezeit der griechischen Väterexegese zurückreichen und die uns — abgesehen von den direkt überlieferten Homilien des hl. Chrysostomus und den KommentarenTheodorets — noch etwas erhalten haben von dem reichen Blütenkranze, den jene Zeit um die Briefe des Völkerapostels geschlungen" (2). — E. Roennecke stellt die (45) Inschriften der römischen Katakomben zusammen, in denen sich Namen finden, die in den Grüßen des hl. Paulus an Mitglieder der Gemeinde Roms erwähnt werden. Kurzen Vorbemerkungen einführender Art folgt die Aufzählung nach dem Römerbrief (16, 3 ff.). Als Ergebnis stellt er fest, „daß Männer und Frauen gleichen Namens, wie sie Paulus im Schlußkapitel des Römerbriefs grüßen läßt, in der römischen Urgemeinde vorhanden waren" (15) — vielleicht müßte man noch vorsichtiger sagen: im altchristlichen Rom vorhanden waren. D.

372. Pieper, K., Etappen und Eigenart der altchristlichen Mission: RömQschr 34 (1926) 111—127. — Der auf dem missionswissenschaftlichen Kurs von Steyl (2. September 1925) gehaltene Vortrag stellt heraus Jerusalem als „Geburtsort und Ausgangspunkt der Kirche" (112 ff.), Antiochien als „Vorort einer großlinigen Heidenmission" (118 f.), denen bald andere Missionszentren zur Seite traten (Korinth, Ephesus, Rom). Über Mission und Kirchen im Partherreich gibt die Chronik von Arbela wichtigen Aufschluß (121 ff.). Das Band der kirchlichen Einheit verband all diese Missionsträger, wenn auch die Zentralisation in jenen Zeiten weniger straff war. — Bezüglich der Chronik von Arbela sei auch hingewiesen auf die kurzen Ausführungen „De idea successionis in Chronica ecclesiae Arbelensis" (Greg 8 [1927] 100—105), die die von F. Zorell bearbeitete lateinische Ausgabe (vgl. Schol 2 [1927] 286) benützen. D.

373. Stolz, A., Zu den Wunderkapiteln im 22. Buch der Civitas Dei: ThGl 18 (1926) 843—855. — St. behandelt die von Augustinus im 8. Kapitel des letzten Buches der Civitas Dei als Wahrheitsbeweise des christlichen Auferstehungsglaubens erzählten wunderbaren Begebenheiten nach ihren äußern Umständen sowie ihrer Beurteilung durch Augustinus. Der Bericht kann nicht als unkritisch abgetan werden (850 ff.); Augustinus legt den zu seiner Zeit gewirkten Wundern große Beweisbedeutung bei (852 ff.), in Übereinstimmung mit der Auffassung der Evangelien und älteren Kirchenväter (855). D.

374. Mitzka, F., Nachklänge zum ersten Thomistenkongreß 1925: ZKathTh 51 (1927) 158—160. — Als Teilnehmer des Kongresses (vgl. ZKathTh 49 [1925] 465 ff.) stellt M. gegenüber Szabò (Angel 3 [1926] 303 ff.) und der ungenauen Darstellung der Acta primi Congressus Thomistici (310) fest, daß der Vorsitzende, Erzbischof Janssens O. S. B., „und das deuten die Acta mit keinem Worte an, in scharfer Weise und entschiedenem Tone sich gegen den Vorschlag selbst gewandt, die 24 Thesen zur Grundlage künftiger Thomistenkongresse zu nehmen. ... Seinen Worten folgte allgemeiner Applaus", während die Versammlung nach dem entgegengesetzten Vorschlag P. Szabòs „in eisigem Schweigen verharrte" (159). M. weist wiederum auf die ausdrückliche Gutheißung hin, mit der Papst Benedikt XV. das Rundschreiben des P. General Ledóchowski lobte und die Freiheit bezüglich der 24 Thesen festlegte. D.

375. Adam, K., Das Wesen des Katholizismus[4]. 8° (255 S.) Düsseldorf 1927, Schwann. Geb. *M* 4.80. — Die vierte Auflage erscheint in kleinerem Format und zu billigerem Preis, aber in guter Ausstattung. Der Verfasser weist im Vorwort auf „die nicht geringen Textänderungen" hin, die dem wertvollen Buche noch größeren Einfluß sichern. Eigenart, Aufbau, Stil und Sprache sind dadurch nicht berührt; so gilt von ihm, was in der Besprechung der 2. und 3. Auflage (Schol 1 [1926] 268 ff. 610) gerühmt wurde, jetzt in erhöhtem Maße. Möge es den Kindern der Kirche die reine Freude bieten, all das Gottgewirkte der Kirche in großer Überschau zu sehen, möge es so vielen Suchenden Führer sein! D.

## 2. Dogmatik und Dogmengeschichte.

376. Jugie, M., Theologia dogmatica Christianorum orientalium ab Ecclesia Catholica dissidentium. Tom. I. Theologiae dogmaticae Graeco-Russorum origo, historia, fontes. 8° (727 S.) Paris 1926, Letouzey et Ané. *Fr* 40.— Von drei geplanten Bänden liegt der erste vor. Durchgehends in wohltuend versöhnlichem Ton gehalten, handelt er in drei Traktaten über den Ursprung der Spaltung, die Geschichte und die Quellen der griechisch-russischen Dogmatik. Der erste Traktat unterscheidet die Vorbereitung der Spaltung (s. insbesondere Kanon 28 des Chalcedonense: S. 50—66 86—101), den Beginn des Schismas unter Photius (Gravamina

der Griechen gegen die Lateiner; Stellung zum Primat; sehr ausführlich die Frage der „processio Spiritus Sancti“: 154—223), die Vollendung der Spaltung unter Michael Caerularius (hier auch eingehend der Azymum-Streit: 311—344). In griechisch-russischer Beleuchtung erscheint bis zum 16. Jahrhundert vor allem die Einfügung des Filioque ins Symbolum als die Ursache der Trennung, seitdem daneben auch der „Ehrgeiz“ der römischen Päpste u. dgl. (373 ff.). — Der zweite Traktat bringt nach einer allgemeinen Charakteristik der byzantinischen Theologie biographische und bibliographische Angaben über die führenden Theologen. Unionsfreundlichkeit oder -feindlichkeit (416 ff.), später der Hesychastenstreit (431 ff.) trennt sie in zwei Lager. Die Übersicht wird bis in die Gegenwart fortgeführt und durch einen Anhang über die bulgarische, serbische und rumänische Theologie vervollständigt. — Der dritte Traktat ist von größerem dogmatischen Interesse. Die griechisch-russische Theologie nimmt zwei Offenbarungsquellen an: die Heilige Schrift und die Überlieferung (642 ff.). In der russischen Kirche war diese Lehre zeitweise (18. Jahrhundert bis etwa 1836) im Sinne der Alleingültigkeit der Schrift verdunkelt (644 ff.). Nach dem Vorgang von Theophanes Procopovitsch († 1736) leugnen die neueren Russen allgemein die Inspiration der deuterokanonischen Bücher (657); durch russischen Einfluß sind auch die Griechen schwankend geworden (659). Die geschriebenen Quellen der Überlieferung zerfallen in drei Klassen: 1. Dokumente von unbestrittener Allgemeingültigkeit: Die Kanones der sieben ersten ökumenischen Synoden samt dem Quinisextum, ferner die in Kanon 2 des Quinisextum approbierten neun partikulären Synoden und das Symbolum Nicaeno-Constantinopolitanum. 2. Dokumente von zweifelhafter Allgemeingültigkeit: die sog. „symbolischen Bücher“, unter denen die „Confessio orthodoxa“ des Petrus Mogilas und die „Confessio Dosithei“ — weil von allen autokephalen Kirchen angenommen — an erster Stelle stehen. 3. Symbolische Bücher, Katechismen usw. der Einzelkirchen. Koffler.

377. Analecta Sacra Tarraconensia. Anuari de la Biblioteca Balmes 1926. Volum II. Biblioteca Balmes, Duran i Bas 11, Barcelona. — Der stattliche Band von 623 Seiten in Lexikonformat ist eine buchtechnische Glanzleistung. Der einheitliche Gedanke des Inhaltes ist das Konzil von Nizäa, dessen 1600jähriges Jubiläum in das Jahr 1925 fiel. Die einzelnen Artikel in katalanischer, kastilianischer, deutscher, französischer, italienischer, lateinischer Sprache geschrieben, sind ein Musterbeispiel für die Zusammenarbeit katholischer Gelehrter. Die Sprache der Schriftleitung ist das Katalanische. Balmes, der große katalanische Katholik und priesterliche Gelehrte († 1848), ist der Name, nach dem die Herausgeberin, die zur Förderung der kirchlichen Wissenschaft errichtete Biblioteca Balmes in Barcelona, genannt ist. Von dem reichen Inhalt möge eine Übersicht über die Artikel eine Vorstellung geben. I. Gomà: La nostra commemoració de Nicea; J. Vives: L'Església en començar el segle IV; A. Pont: L'Imperi Romà i el Cristianisme; J. Lebreton: La théologie de la Trinité chez saint Irénée; C. Villegas: Arrius i la seva heretgia; M. Vilatimó: La filosofia en el Concili de Nicea; K. Bihlmeyer: Das erste Allgemeine Konzil zu Nicäa 325 und seine Bedeutung; A. Mallon: Le Concile de Nicée dans la littérature copte; R. Martí: El Concili de Nicea: la seva celebració i els seus cànons; F. Segarra: Intervenció del Papa al Concili de Nicea; J. M. Bover: San Atanasio en el Concilio de Nicea; S. Cunill: Osius bisbe de Còrdova; A. M. Ribó: El dogma de la divinitat de Jesucrist; J. M. Dalmau: Les fórmules dogmàtiques a Nicea; A. Vaccari: La Sacra Scrittura al Concilio di Nicea; J. Rovira: Dominus condidit me initium viarum suarum in opera sua; B. Pascual: Una demostración de la divinidad de Cristo en la fiesta de los Tabernáculos; P. Pous: Una nota bíblica de Sant Jeroni referent al Concili de Nicea; J. B. Manyà: De ratione admirationis in

Christo; C. Montserrat: De Symbolis in romana liturgia adhibitis; J. Vives: Damasus i Filocalus; S. Capdevila: Un Concili provincial de Tarragona desconegut; J. B. Altisent: Pontifical de Roda (s. XI); J. Rius: El Concili de Nicea en la província eclesiàstica Tarraconense; Crònica de la Biblioteca Balmes. — Der Biblioteca Balmes sind bereits ansehnliche ältere und neuere Werke gestiftet worden; es finden sich aber in der Liste der im letzten Jahre eingelaufenen Bücher nur wenig Erzeugnisse deutscher Verlage. Gewiß wäre es eine wohlangebrachte Förderung katholischer Wissenschaft und eine Empfehlung des deutschen Buchhandels, die für die kirchliche Wissenschaft bedeutsamen Werke der Biblioteca Balmes, Barcelona, Duran i Bas 11, zukommen zu lassen. Deneffe.

378. Fuetscher, L., Die natürliche Gotteserkenntnis bei Tertullian: ZKathTh 51 (1927) 1—34 217—251. — Es ist ein verdienstvolles Unternehmen, Tertullians Stellung zur natürlichen Gotteserkenntnis eigens zu behandeln. Tertullian anerkennt eine natürliche, aus den Werken Gottes gewonnene Gotteserkenntnis, und eine andere, die aus der Offenbarung schöpft. Besonders gegen Marcion verteidigt er die natürliche Gotteserkenntnis. Einen andern Weg als aus den Werken Gottes haben wir dafür nicht. Für den Glauben wird die natürliche Gotteserkenntnis vorausgesetzt (17). Die natürliche Erkenntnis ist aber kein vollkommenes Erfassen Gottes (32). Den Heiden gegenüber zeigt Tertullian, daß der Polytheismus unhaltbar ist, daß aber anderseits die Heiden im Grunde den einen wahren Gott kennen und verehren (227). Mit dem Beweis aus dem Zeugnis der Seele hat er den heutigen Beweis aus der Übereinstimmung der Völker grundgelegt (242). Mit Unrecht hat man bei ihm Ansätze zum ontologischen Beweis finden wollen (245). Gegenüber Scheler (248) wird besonders betont, daß nach der Auffassung Tertullians die natürliche Gotteserkenntnis auf einer Schlußfolgerung, „ratiocinium" (wenn auch „virtuale"), beruht und daß man von dieser Gotteserkenntnis aus zur Erkenntnis der Notwendigkeit der Religion fortschreiten kann. D.

379. Stohr, Albert, Die Trinitätslehre des hl. Bonaventura. Eine systematische Darstellung und historische Würdigung. I. Teil: Die wissenschaftliche Trinitätslehre (Münsterische Beiträge zur Theologie, herausgeg. von F. Diekamp und R. Stapper, Heft 3). gr. 8° (XII u. 199 S.) Münster i. W. 1923, Aschendorff. *M* 6.70. — Während der Verfasser die praktische Verarbeitung des Trinitätsdogmas bei Bonaventura, die Darlegung seines Lebenswertes, einem zweiten (noch nicht erschienenen) Teil vorbehält, soll der erste Teil die wissenschaftliche Trinitätslehre des Heiligen systematisch darstellen und historisch würdigen. Dementsprechend kommen in zwei Hauptabschnitten, die Dreiheit in der Einheit und die Einheit in der Dreiheit, die Hauptfragen der Trinitätslehre, zur Behandlung. Bonaventuras Streben war nicht, neue, eigenartige Gedanken aufzustellen oder neue Wege zu gehen, er folgt im allgemeinen treu seinem Lehrer Alexander und entscheidet sich mit Vorliebe für die „opinio media". Trotzdem fehlt es der Trinitätslehre des Heiligen nicht an Eigenem. „Selbst wenn alles andere auf fremde Rechnung zu setzen wäre", urteilt der Verfasser am Schluß, „die Schöpfung des Primitätsgedankens („ideo principium quia primum") allein und die geradezu glänzende Art seiner Durchführung sicherte unserem Heiligen einen der ersten Plätze unter allen denen, die über das tiefste Geheimnis des Christentums gedacht und geschrieben haben" (191). In den historischen Ausführungen wird gezeigt, wie die betreffende Frage vor Bonaventura und bei Thomas und Scotus behandelt wurde; dabei bieten sich wertvolle und anregende Einblicke in das wissenschaftliche Leben der Theologie des 13. Jahrhunderts. Hier ist St. der Gefahr, der Untersuchungen zur Geschichte der Scholastik besonders ausgesetzt zu sein scheinen, nämlich aus geringen Andeutungen und vorgefaßten oder landläufigen Meinungen sofort große historische Linien zu ziehen, nicht erlegen, sondern er hat

auch in diesen Teilen den wissenschaftlichen historischen Ernst bewahrt. In manchen Punkten mußte er an De Régnon Kritik üben. Wer bringt uns eine ähnliche systematische Darstellung und historische Würdigung der Trinitätslehre des hl. Thomas? Oder ist diese so bekannt, daß eine solche Arbeit überflüssig wäre? Lennerz.

380. Zellinger, Joh., Studien zu Severian von Gabala (Münster. Beiträge zur Theologie, Heft 8). gr. 8° (VIII u. 182 S.) Münster 1926, Aschendorff. *M* 7.20. — Nach einer Arbeit über die Genesishomilien des Severian (Münster 1916) sucht Z. in dieser überaus fleißigen Studie den ganzen erreichbaren Rücklaß desselben zu sammeln und zu sichten. Die zumeist unter dem Namen des Joh. Chrysostomus überlieferten, griechisch erhaltenen Homilien müssen durch kritische Untersuchung ihrem Verfasser zurückerstattet werden. Die Geschichte dieser Zurückerstattung blieb, wie Z. nachweist, nicht frei von Irrtümern und Übertreibungen. Er spricht 14 griechisch erhaltene Predigten dem Severian zu (12 bei Migne, 1 bei Savile; eine, bisher nur in altarmenischer Übersetzung bekannt, wird hier nach einer Berliner Hs. griechisch ediert). Von den 15 armenisch erhaltenen Homilien, die Aucher herausgab, werden neun als echt anerkannt. Eine äthiopisch überlieferte Homilie wird in deutscher Übersetzung geboten. Es folgen syrisch, arabisch, koptisch erhaltene Homilien, griechische und lateinische Fragmente, endlich unter „Incerta" vor allem eine bisher ungedruckte Lobrede auf das Kreuz Christi mit zehn eingewobenen Abschnitten aus der Homilie „De Serpente". Trotz der Bezeugung dieser Rede durch Johannes von Damaskus bleibt zweifelhaft, ob Severian ein derartiges Selbstplagiat wirklich verübt hat. — Für den Dogmengeschichtler ist das letzte Kapitel „Aus dem Inhalte" (146—173) das wichtigste. Severian ist von unantastbarer Rechtgläubigkeit, aber wenig philosophisch gebildet, ohne Originalität und Scharfsinn. Fast das einzige Thema bilden die trinitarischen Fragen der Zeit. Der Philosophie und Spekulation, wie sie der Dialektiker Eunomius übte, wird unerbittlicher Krieg erklärt. Nicht Forschen und Grübeln, sondern Glauben ist Christenpflicht. Severians dogmatisches Lehrbuch ist die Bibel. Nichtbiblische Ausdrücke sollen von der Theologie ferngehalten werden. Das ὁμοούσιος ist nur solange berechtigt, als es das ἑτεροούσιος der Arianer zurückweisen muß (157). Besonders werden die eunomianischen Termini ἀγέννητος und γεννητός bekämpft. Da jedoch zwischen ἀγέννητος und ἀγένητος, ungezeugt und ungeworden, nicht genügend unterschieden wird, trifft die Beweisführung den Agennesie-Gedanken des Eunomius eigentlich nicht (157 f.). Severians apologetische Methode übt am liebsten die Antwortverweigerung und die Gegenfrage (163). Er besitzt eine außerordentliche Schriftkenntnis, ist grundsätzlich Antiochener strengster Observanz, sucht aber praktisch den Schrifttexten, zumal des A. T.s, oft einen dogmatischen Sinn abzugewinnen, den sie nach Inhalt und Zusammenhang nicht haben können (166 f.). Die von M. Jugie aus der ersten armenischen Homilie gesammelten Anklänge an den trinitarischen Teil des Athanasianum werden durch zahlreiche Formeln aus dem griechischen Nachlaß bedeutend erweitert (171—173). Lange.

381. Andres, Fr., Die Engel- und Dämonenlehre des Klemens von Alexandrien: RömQschr 34 (1926) 13—27 129—140 307—329. — Die Abhandlung ist eine Weiterführung der 1914 erschienenen Schrift des Verfassers: „Die Engellehre der griechischen Apologeten des 2. Jahrhunderts und ihr Verhältnis zur griechisch-römischen Dämonologie." Ihre Hauptergebnisse sind: Die von Klemens geplante Abhandlung über die Engel ist nicht geschrieben oder sicher nicht erhalten. Seine Engellehre zeigt einen bedeutenden Fortschritt gegenüber den früheren Apologeten. Mit Hilfe platonisch-stoischer Anschauungen sucht er die Art des Erkennens der Engel darzulegen. Ausdrücklich schreibt er jedem Menschen einen Schutzengel zu. Dem Märchen vom Ursprung der Philosophie durch den

Teufel hat er ein Ende gemacht. Er versucht die Ordnung der himmlischen Hierarchie genauer darzustellen. Seelen verstorbener Menschen können nach ihm in Engel verwandelt werden, Engel in die Ordnung der Erzengel aufrücken. Die Lehre des Alexandriners von den bösen Geistern deckt sich im wesentlichen mit der seiner Vorgänger. Mißachtung der Schönheit Gottes und Versündigung mit irdischen Weibern gilt ihm als Ursache ihres Sturzes. Die Dämonen tragen Schuld am Götzendienst, an der Unsittlichkeit, einigermaßen auch an natürlichen Unglücksfällen und an den Christenverfolgungen. Klemens bemühte sich, eine rein christliche, biblisch begründete Geisterlehre aufzustellen. Nur ließ er sich von den alttestamentlichen Apokryphen in der Frage der Engelsünde zu stark beeinflussen. Daß er mit Hilfe der griechischen Psychologie Erklärungen versuchte und bei Platon Parallelen zur christlichen Lehre finden wollte, bedeutet noch keine Hellenisierung des Christentums. L.

382. Palma, Romuald de, Les causes de la transmissió del pecat original: Estudis Franciscans 39 (1927) 210—219. — Dem moralischen System zur Erklärung der Fortpflanzung der Erbsünde, das Adam von Gott zum moralischen oder juridischen Haupt der Menschheit bestellt werden läßt, zieht P. das physische vor, das die natürliche Zeugung als hinreichende Ursache ansieht. Möge diese Theorie auch eine Reihe unlösbarer Schwierigkeiten übrig lassen, sie verdiene doch den Vorzug, weil sie Gottes Gerechtigkeit und Heiligkeit vollkommener wahre, seine Ehre und Güte beim Erlösungswerk mehr hervorkehre, unserem Herzen mehr zusage, über das Dogma der Unbefleckten Empfängnis Licht verbreite, mit der Lehre der Väter und dem Sinn der Kirche besser übereinstimme, endlich auch durch Thomas und Bonaventura bekräftigt werde (215). L.

383. Lercher, L., S. J., Institutiones Theologiae Dogmaticae in usum scholarum. Vol. III. De Verbo incarnato (de B. V. M. et cultu Sanctorum). De gratia Christi. 8° (611 S.) Oeniponte 1925, F. Rauch. *M* 10.— — Auch diesem Bande der neuen Dogmatik (vgl. Schol 1 [1926] 115) gebührt große Anerkennung. Wir haben hier ein vortreffliches Lehrbuch der Theologie, reich an Inhalt, gediegen in der Beweisführung, ruhig abwägend bei der Beurteilung strittiger Fragen. An Einzelheiten seien hervorgehoben die Thesen über die Herz-Jesu-Andacht, über das Königtum Christi, über die Mittlerschaft Mariä. Bei der Erklärung der Freiheit Christi in der Übernahme des Erlösungstodes vertritt der Verfasser die Ansicht, daß dem Heiland kein eigentliches Gebot auferlegt war. Der Satz: „Nomen perichoresis, primum adhibitum in doctrina Trinitatis, translatum est ad doctrinam Incarnationis" (124), kann wohl nicht bewiesen werden. Das Wort, wenigstens das Zeitwort, wurde zuerst auf die zwei Naturen in Christo angewendet, und zwar im 4. Jahrhundert durch den hl. Gregor von Nazianz. In der Trinitätslehre erscheint es zum ersten Mal im 8. Jahrhundert, nämlich bei Johannes von Damaskus (vgl. ZKathTh 47 [1923] 500 506).
Deneffe.

384. Rüther, Th., Die Leiblichkeit Christi nach Clemens von Alexandrien: ThQschr 107 (1926) 231—254. — Der Aufsatz geht davon aus, daß Photius gegen Klemens von Alexandrien auf Grund seiner Hypotyposen den Vorwurf des Doketismus erhebt, und daß manche Neuere diesen Vorwurf, wenn auch in abgeschwächter Form, wiederholen. R. zeigt, daß eine Reihe von Stellen, die doketisch zu klingen scheinen, tatsächlich nicht zur doketischen Auffassung nötigen, und daß andere Stellen klar die wahre Menschlichkeit Christi lehren. Hier und da schreibt Klemens dem Logos eine besondere Einwirkung auf den Leib Christi zu. Über die jetzt verlorenen Stellen der Hypotyposen, die dem Photius noch ganz vorlagen, ist natürlich kein direktes Urteil möglich. Jedoch besteht die begründete Vermutung, daß auch hier die von Photius für doketisch angesehenen Stellen tatsächlich anders zu deuten sind. D.

385. Masure, E., Aux Origines du dogme chrétien: le mystère de la Rédemption: RevApol 43 (1926/27) 129—144 257—270; 44 (1927) 18—35 132—154 257—267. — Keine geschichtliche Untersuchung, sondern geistreiche Gedanken auf religionsgeschichtlicher und biblischer Grundlage über den Opferbegriff insbesondere, dann über den Begriff der Genugtuung, des Verdienstes, der Sühne, der Wiederherstellung (réparation), über das Opfer Christi und seine zentrale Stellung in der Summe der christlichen Dogmen. Das Opfer ist „Begegnung" mit Gott, Rückkehr des Geschöpfes zu seinem Schöpfer, seit dem Sündenfall mit dem Doppelgesicht (44, 139) einer schmerzvollen Loslösung und einer freudenvollen Vereinigung mit Gott. Christus hat nicht nur sein, sondern auch unser Opfer dargebracht (44, 148) und so uns mit Gott wieder vereinigt, „ut sancta societate inhaereamus Deo" (Aug., De civ. Dei 10, 6). — Die Vereinigung mit Gott wird vielleicht etwas zu ausschließlich dem Opfer zugeschrieben, da das Geschöpf sich auch durch andere Akte mit Gott vereinigen und zu Gott hinwenden kann. Über das Wesen des Opfers sagt der Verfasser (43, 268): „Cette rencontre avec Dieu, où nous avons mis avec saint Thomas, l'essence du sacrifice. . . ." D.

386. Botte, B., La gloire du Christ dans l'évangile de saint Jean: Questions Liturgiques 12 (1927) 65—76. — Wenigstens ebensosehr wie bei Paulus ist bei Johannes von der „Herrlichkeit Christi" die Rede. Von dieser δόξα soll ein zusammenhängendes Bild entworfen werden. Der Begriff lehnt sich wohl an die spätjüdischen Auffassungen von der „Herrlichkeit Jahwes" („Chekinâ") an. Die δόξα, eine Eigentümlichkeit der göttlichen Natur des Logos, war in seinem Erdenleben verhüllt und wurde den gläubigen Jüngern nur ein wenig zu ihrer Erleuchtung offenbar. Endlich ist die Stunde der Verherrlichung gekommen: Leiden, Tod, Auferstehung und Himmelfahrt als ein unteilbarer Moment gefaßt. So hat Jesus auch seiner menschlichen Natur die Herrlichkeit verdient. Durch die Jünger setzt er sein Werk fort. Darin erstrahlt schon seine Herrlichkeit; doch dereinst werden sie vollen Anteil haben an jener Herrlichkeit, die der Vater von Ewigkeit her dem Sohne gegeben hat. So nimmt die Idee der Herrlichkeit Christi, wenn sie nicht die leitende des ganzen vierten Evangeliums ist, auf jeden Fall darin einen bevorzugten Platz ein. Auch in der heutigen Theologie sollte die soteriologische Bedeutung der Auferstehung nicht ungebührlich zurücktreten. Lange.

387. Henze, Kl. M., Denkmäler der Marienverehrung in Nordafrika aus den ersten sieben Jahrhunderten: ThPrQschr 77 (1927) 318—322. — H. berichtet über die archäologischen Funde zur Marienverehrung in Nordafrika, die A. L. Delattre aus der Genossenschaft der Weißen Väter in den Jahren 1907—1926 veröffentlichte. Während man früher alle derartigen Denkmäler für vernichtet hielt, kann Delattre als Frucht fleißiger Nachforschung deren fast 500 vorlegen. Eine Tonplatte aus etwa dem 5. Jahrhundert zeigt die Inschrift: Sct Maria aiuba [= adiuva] nos. Aus der byzantinischen Zeit (534—697) findet sich sehr häufig die Anrufung: Θεοτόκε βοήθει. Sehr viele Bleisiegel aus dieser Zeit weisen ein Bild oder eine Anrufung der Allerseligsten Jungfrau auf. Deneffe.

388. Kerkhofs, L., La Médiation universelle de la Sainte Vierge: EphThLov 4 (1927) 5—12. — 389. Sanders, N., Maria Middelares: StudCath 3 (1927) 179—186. — Das Buch von J. Bittremieux, De mediatione universali B. M. Virginis, Brugis 1926, weckt, wie zu erwarten war, ein lautes Echo. Der jetzige Lütticher Bischof Kerkhofs zeigt das Werk mit durchgängiger Zustimmung und hoher Befriedigung an. Er gibt eine gute Analyse des Buches, das er als einen Schritt vorwärts auf dem Wege zur feierlichen Definition der allgemeinen Gnadenvermittlung Marias betrachtet. — Der Franziskaner Sanders macht einige kritische und fragende Bemerkungen zu einzelnen Aufstellungen des Buches. Bittremieux sage im Anschluß an manche Scholastiker und an die Liturgie, Maria habe ihre

göttliche Mutterschaft de congruo verdient: „quem meruisti portare"; die Menschwerdung Christi sei aber ein Korrelat zu jener Mutterschaft; also habe Maria auch die Menschwerdung selbst verdient. S. findet den Schluß nicht ganz recht, da Maria doch wohl das eine ohne das andere verdient haben könnte, und fragt, ob nicht einige der vom Verfasser angeführten Stellen eben nur behaupteten, Maria habe ihre Auserwählung zur Mutter Christi verdient. Ferner stellt er die Frage, was eigentlich der Satz bedeute, Maria habe alles das de congruo verdient, was Christus de condigno verdient habe. — In einer längeren Besprechung in den EstudEcl 6 (1927) 218—223 urteilt J. M. Bover, daß das Hauptverdienst und die wahre Originalität des Buches in den tiefgehenden Untersuchungen über das innerste Wesen der allgemeinen Gnadenvermittlung liege (221). D.

390. Pastè, R., La mediazione universale di M. V.: ScuolCatt 55 (1927) 26—46. — Im Anschluß an Hugon führt der Verfasser aus: Maria ist voll der Gnade für sich, aber auch für uns: superplena nobis. Sie hat uns „de congruo" verdient, was Christus uns „de condigno" verdient hat. Sie übt die allgemeine fürbittende Gnadenvermittlung aus, seit sie im Himmel ist. Aber auch schon in ihrem irdischen Leben war sie allgemeine Mittlerin (40). Für die Menschen vor Christus hat sie mit Christus alle Gnaden verdient. Beachtenswert sind die Hinweise auf einige Provinzialkonzilien (45), z. B. Utrecht 1865: „Mater quoque nostra constituta fuit per Christum, qui tanto illam prosecutus est amore, et adeo in illa propensissima voluntate sibi complacuit, ut omnia nos habere voluerit per Mariam. Contra adversa omnia Mariae patrocinium nos tuetur, bona omnia ab illa consequi possumus: advocata enim nostra est ac mediatrix, potentissima et clementissima" (Mansi 48, 740; tit. 5, cap. 4). Ferner werden Baltimore 1849, Bourges 1850, Quebec 1854, 1863 namhaft gemacht. D.

391. Bover, J. M., S. Ephraem, Doctoris Syri testimonia de Universali B. Mariae V. Mediatione: EphThLov 4 (1927) 161—179. — Aus den Werken des heiligen Kirchenlehrers Ephräm, wie sie in den Ausgaben von Assemani, Lamy, Moesinger vorliegen, wird eine große Reihe von Zeugnissen, unter bestimmten Gesichtspunkten geordnet, vorgelegt. Sie zeigen, daß Ephräm in Maria nicht nur die neue Eva und die Mutter des Erlösers sieht, die der Welt einst das Heil gebracht hat, sondern auch die gegenwärtige, ständige Vermittlerin und Ausspenderin aller Gnaden: „Genus humanum . . . a tuo semper pendet patrocinio" (175; Assemani, Graec. tom. 3, 532). Häufig wird Maria als mediatrix bezeichnet (173). Eine Mitwirkung beim eigentlichen Erlösungswerk tritt nicht besonders hervor; sie dürfte sich einigermaßen zeigen in dem Satze: „Eva scripsit chirographum debiti, et virgo solvit debitum" (167; vgl. 166). D.

392. Deneffe, A., De Mariae in ipso opere redemptionis cooperatione: Greg 8 (1927) 3—22. — Für die Tatsache der Mitwirkung Mariä beim eigentlichen Erlösungswerk wird auf einen früheren Aufsatz von J. Bover im Gregorianum 6 (1925) 537—569 verwiesen. Die Art dieser Mitwirkung wird erklärt nach Analogie der Erlösungstat Christi, wie sie vom hl. Thomas (S. th. 3, q. 48, a. 1—4) dargelegt ist: Christus habe unser Heil gewirkt auf dem Wege des Verdienstes, der Genugtuung, des Opfers, der Erlösung (Loskaufung). In ähnlicher Weise heißt es von Maria: durch ihr Mitleiden hat sie uns alle Gnaden de congruo verdient, für uns de congruo genuggetan, ihren Sohn geopfert, den Lösepreis für uns gezahlt. Ein Mitwirken ist diese Tätigkeit entweder nur so, daß Maria dem Erlösungswerk Christi eine akzidentelle Vollkommenheit beifügte, oder, was wohl mehr der Wirklichkeit entspricht, so, daß sie in Unterordnung unter Christus zugleich mit ihm ein Prinzip der Erlösung bildet. Sodann werden einige Schwierigkeiten gegen diese Mitwirkung vorgelegt und eine Lösung derselben versucht: 1. Die Erlösungstat scheint ausschließlich Christi Werk zu sein; 2. Maria ist selbst unter den Erlösten, also nicht erlösend;

3. Ehe Gott Marias Mitwirkung voraussah, sah er bereits die Erlösung als vollendet voraus; 4. Gott sah insbesondere das Opfer Christi als vollendet voraus, ehe er Marias Mitwirkung voraussah; denn Marias erste Gnade war eine Frucht dieses Opfers. D.

393. Hormaeche, F., Derecho de San José a la protodulía: EstudEcl 6 (1927) 4—37. — Der Rechtsanspruch des hl. Joseph auf jene besondere Verehrung, die als protodulia bezeichnet wird, gründet sich letzten Endes auf seine wahre Ehe mit der Gottesgebärerin Maria. Auf Grund dieser Ehe ist Joseph in einem wahren Sinne der Vater des aus seiner Gemahlin jungfräulich geborenen Sohnes Gottes. Die menschliche Sprache hat eigentlich kein Wort, um diese Vaterschaft zutreffend zu bezeichnen. Der Titel „jungfräulicher Vater" erscheint dem Verfasser noch am passendsten (24). So ist der hl. Joseph wie kein anderer Heiliger, Maria natürlich ausgenommen, in den Kreis der hypostatischen Ordnung hineingezogen (32). Der Würde entspricht die persönliche Heiligkeit. Daher der Anspruch auf Protodulia. Der Verfasser schließt mit dem Wunsche, diese Wahrheit vom Recht des hl. Joseph auf die Protodulia möge auf dem Vatikanischen Konzil, dessen baldige Wiedereröffnung er erhofft, definiert werden. Der Artikel enthält gute Hinweise auf Thomas, Suarez und neuere Autoren. D.

394. Franses, D., Prosper en Cassianus: StudCath 3 (1927) 145—155. — Wie kommt es, daß Prosper, als er 428 oder 429 seinen Brief an Augustin schrieb, die 13. Kollation des Kassian noch nicht kannte, die doch schon 426 verfaßt sein muß? Prosper hat nicht, wie Bardenhewer meint, der Marseiller Mönchsgemeinde des Kassian angehört, sondern wahrscheinlich in der Nähe als Mönch gelebt. Die zweite Serie der Kollationen wird aber nicht sogleich weiteren Kreisen zugänglich gemacht worden sein. Auch im Brief an Rufinus (429 oder 430) findet sich keine Anspielung auf Kollation 13 (gegen Krüger). Die zwei kleinen Epigramme „in obtrectatorem Augustini" (vor dessen Tod, 28. August 430) richten sich viel wahrscheinlicher gegen Kassian als gegen Vinzenz von Lerin. 432—433 schrieb dann Prosper sein größeres Werk „contra Collatorem". Mit Kollation 13 ist er also wahrscheinlich kurz vor Augustins Tod bekannt geworden. Lange.

395. Mitzka, Fr., Gnostizismus und Gnadenlehre: ZKathTh 51 (1927) 60—64. — In gnostischen Systemen tritt ein die Schätze der Gottheit ausspendender weiblicher Äon Χάρις auf. Auch kommt die Gnade als göttliche Gabe vor. Sie ist für die Pneumatiker nicht im eigentlichen Sinne „übernatürlich", sondern kommt ihnen von Natur zu. Viel ist die Rede von einem „Samen aus dem Pleroma", der Entwicklungsfähigkeit des Göttlichen im Menschen. Die gnostischen Anschauungen wurden von den Vätern (Irenäus, Klemens von Alexandrien) nicht bloß bekämpft, sondern auch zur Ausgestaltung und zum Ausdruck der christlichen Lehre von der Gnade nutzbar gemacht. L.

396. Ohm, Thomas, O. S. B., Die Stellung der Heiden zu Natur und Übernatur nach dem hl. Thomas von Aquin. Eine missionstheoretische Untersuchung (Missionswissenschaftliche Abhandlungen und Texte, herausgegeben von Prof. Dr. J. Schmidlin, 7). gr. 8° (XIV u. 351 S.) Münster 1927, Aschendorff. *M* 14.90; geb. *M* 16.50. — Unter missionswissenschaftlicher Rücksicht wird so ziemlich die ganze Lehre des hl. Thomas von der natürlichen und übernatürlichen Ordnung behandelt. Ist natürliche Wahrheitserkenntnis, Sittlichkeit und Glückseligkeit bei den Heiden möglich? Wie sieht es mit der Verwirklichung aus? Welche göttliche Hilfe ist dazu notwendig? Wie steht die gefallene Menschheit zum übernatürlichen Endziel? Welches sind die Heilsbedingungen und Heilsmittel? Wie weit reicht Gottes Heilswille und welches sind seine Heilswege? Auf alle diese Fragen wird eingehend geantwortet mit überaus fleißiger Durcharbeitung der Werke des hl. Thomas und der einschlägigen Literatur. Dem Zwecke des Werkes entsprechend wurde im ganzen vermieden, auf die vielen Streitfragen ge-

nauer einzugehen. In recht besonnener Weise wird die schwierige und aktuelle Frage behandelt, welches die Lehre des hl. Thomas über die Befähigung der Natur für die Übernatur sei und inwieweit nach ihm von einem Bedürfnis der Natur nach übernatürlicher Vollendung die Rede sein könne; s. namentlich §§ 40 47 (gute Darstellung der Lehre von der potentia oboedientialis im Sinne der in unsern Tagen vor allem von Gardeil vertretenen traditionell-thomistischen Auffassung; vgl. Schol. 2, 301 f.), § 48 (mit klaren Unterscheidungen der verschiedenen appetitus und desideria; demgemäß „lehren die Thomisten in ihrer Mehrzahl, daß die Menschen ein desiderium naturale elicitum, conditionale, inefficax visionis essentiae Dei, in quantum est auctor naturae haben" S. 255). — Gelegentlich wird auf die Lehrentwicklung hingewiesen, die sich bei Thomas findet: allgemeine Verbreitung des Evangeliums schon in apostolischer Zeit (230 Anm. 5); Wirkungsweise der Beschneidung (309 mit Anm. 4). Doch hätte hier wohl mehr geschehen sollen. Auch in wichtigeren Fragen ist die Lehre des Aquinaten nicht so einheitlich stets die gleiche geblieben, wie das Buch den Anschein erweckt. Man denke an folgende Gegenstände: § 23: Möglichkeit natürlicher Gottesliebe über alles; § 34: Notwendigkeit der Gnade für die Beobachtung des natürlichen Sittengesetzes; § 49: Das Problem einer natürlichen Vorbereitung auf die Gnade. Auch bezüglich des allgemeinen Heilswillens Gottes dürften die Schwierigkeiten größer sein als Verfasser meint (329 f.). — Einige kleine Mängel, die dem Wert des Ganzen keinen Eintrag tun: Zu S. 216: S. th. 2, 2, q. 10, a. 3 ist nicht die Rede von unverschuldeter, rein negativer Ungläubigkeit, sondern von der Sünde des Widerstands gegen den genügend vorgelegten, aber noch nicht angenommenen Glauben. Zu S. 260 ff.: Molina und alle Molinisten verstehen das Prinzip „Facienti" von einer bloß negativen Vorbereitung auf die erste übernatürliche Gnade; die Erklärung durch den Vertrag ist zwar eine Lehre Molinas, aber keineswegs aller Molinisten. Zu S. 269: Die absolute Notwendigkeit des Glaubens in jeder denkbaren übernatürlichen Ordnung dürfte sich doch schwerlich a priori beweisen lassen. S. 270 vermißt man in der Literaturangabe das bedeutende Werk von Ant. Straub, De analysi fidei (Oeniponte 1922). Zu S. 286: Unter „ungeschaffener Gnade" versteht man gewöhnlich nicht „Deus donans", sondern „Deus donatus" (Einwohnung des Heiligen Geistes). Zu S. 296 Anm. 2: Der Ausdruck „gratia actualis" kommt schon bei Capreolus († 1444) vor: Defens. theol. In 4. Sent. d. 14, q. 2, a. 3 ad 1 arg. Henrici (ed. Turon. t. 6 S. 321). L.

397. Gspann, J. Chr., Das Wie der Vergöttlichung des Menschen: ThQschr 107 (1926) 223—231. — Es soll die von Suarez gebotene Erklärung der Vergöttlichung des Menschen durch die heiligmachende Gnade näher begründet werden. G. mahnt selbst (228), daß das Wort „Geist" vieldeutig sei. Deshalb hätte er gut daran getan, die „Intellektualität", von der Suarez hier redet, nicht mit „Geistigkeit" wiederzugeben. „Geistig" ist doch z. B. auch der Wille (vgl. Ripaldas Ansicht, 224). Gegen Schluß (230) wird denn auch die Geistigkeit in einem so weiten Sinn genommen, daß durchaus nicht mehr die Meinung des Suarez dargestellt wird. Dieser redet auch nicht von einem „Schauen im Glauben" (225). Er läßt vielmehr die Natur der Seele durch die Gnade so an Seinsvollkommenheit erhöht werden, daß die dieser Seinshöhe entsprechende Verstandestätigkeit das beseligende Schauen Gottes wäre, das Gott freilich aus weisen Gründen dem Gerechten auf der irdischen Pilgerschaft noch vorenthält. Die ewige Seligkeit als „iustificatio secunda" zu bezeichnen (229) ist gegen den theologischen Sprachgebrauch. 2 Petri 1, 4 ist nicht die Rede von „seiner (Christi) göttlichen Natur" (223), sondern schlechthin von „göttlicher Natur". L.

398. Sestili, J., De natura Deo subiecta in ordine ad supernaturalia quid Augustinus, concinente Thoma, senserit: DivThom(Pi) 30 (1927) 57—93. — Die Deutung der Lehre Augustins von der potentia oboedientialis, die

S. früher gegeben hatte, wird von Gardeil bekämpft (vgl. Schol. 2 [1927] 301). Im Anschluß an sein 1896 erschienenes Werk geht nun S. genauer auf die augustinische Lehre von den rationes seminales als potentiae naturales und oboedientiales ein. Er untersucht namentlich De Gen. ad litt. l. 6, c. 14 und l. 9, c. 17. Zum Vergleich und zur Erläuterung werden besonders Thomas und Ägidius Romanus (das „Columna" — S. 63 — sollte man doch endlich weglassen!) herangezogen. Schließlich (78 ff.) wird die potentia oboedientialis in ihrem Verhältnis zur übernatürlichen Form und zum appetitus videndi divinam essentiam untersucht. — Gegen die Feststellung, daß die potentia oboedientialis keine rein logische Widerspruchslosigkeit (potentia obiectiva), sondern eine potentia subiectiva, realis, positiva, identica subiecto ist (vgl. 60 66 76 f.), wird wohl niemand Widerspruch erheben. Auch Gardeil wird seine „rein negative und passive" Möglichkeit schwerlich anders gemeint haben. Gern buchen wir die Anerkennung, die Suarez, Vazquez und De Lugo für ihre Lehre von der potentia oboedientialis als passivem und aktivem Prinzip, „si doctrina ista consideretur quoad rei substantiam", gezollt wird (83 f.). Gleichwohl scheint uns auch S. in der positiven Beweisführung für die Möglichkeit der übernatürlichen Erhebung zu den Gütern der Gnade und Glorie zu weit zu gehen (85 ff.). Wir sehen ein, daß Gott den Menschengeist alles empfangen und wirken lassen kann, dessen Empfangen und Wirken durch eben diesen Geist keinen innern Widerspruch enthält. Aber daß die Güter göttlicher Ordnung, um die es sich bei der Gnade und Glorie handelt, endlichen Wesen in akzidenteller Weise mitgeteilt werden können, das sehen wir wohl nicht positiv ein. S. redet gewiß über das natürliche Verlangen, Gott zu schauen, bedeutend behutsamer als einige andere Vertreter seiner Ansicht (s. De Broglie und Laporta, Schol 1 [1926] 308 f.; 2 [1927] 302 f.). L.

399. Neveut, É., Études sur la grâce sanctifiante. II. L'absolue gratuité de la grâce sanctifiante: DivThom(Pi) 30 (1927) 17—34. — III. Valeur du repentir du pécheur ou efficacité de la contrition: ebd. 264—297. — Die katholische Lehre von der absoluten Gnadenhaftigkeit der heiligmachenden Gnade wird hier aus den Quellen bewiesen. Man kann sich aber dem Eindruck nicht verschließen, es sei N. mehr darum zu tun, bei dieser Gelegenheit einige vom geschichtlichen oder dogmatischen Standpunkt aus höchst eigenartige Auffassungen vorzulegen. Mit den mittelalterlichen Theologen sieht er in dem „initium fidei" des semipelagianischen Streits, zumal im Kanon 5 und im Schlußsymbolum des Arausikanums, die erste Rechtfertigung des Sünders durch die heiligmachende Gnade (18 ff.). Nun ist ja richtig, daß Augustin zuweilen vom „initium fidei, quae per dilectionem operatur" (Enchir. c. 5) redet, und das „initium fidei" vielfach die erste Annahme des christlichen Glaubens mit Einschluß der Rechtfertigung bezeichnet. Aber ganz gewiß gehören auch die allerersten Anfänge heilskräftiger Akte dazu, und die Semipelagianer wollten nur für diese das Vorausgehen des freien Willens behaupten, während Augustin, seine Schüler und die Väter von Orange für dieselben Anfänge der Heilstätigkeit die Notwendigkeit der zuvorkommenden Gnade betonten. „Par ‚initium fidei' les semi-pélagiens entendaient donc une oeuvre strictement méritoire de la grâce" (21). Das ist eine unhaltbare Behauptung. Man sehe z. B. Kassian, De coenob. instit. l. 12, c. 14 (ML 49, 447): „petitionem et inquisitionem et pulsationem nostram non esse condignam"; Collat. l. 13, c. 13 (ebd. 932 f.): „occasiones quodammodo quaerens, quibus ... non irrationabilis munificentiae suae largitas videatur"; Hilarii epist. (Aug. epist. 226) n. 2: „nec negari gratiam, si praecedere dicatur talis voluntas, quae tantum medicum quaerat, non autem quidquam ipsa iam valeat". Ein solches „initium fidei" ist alles andere eher als „une oeuvre strictement méritoire de la grâce". — Der folgende Artikel möchte die mittelalterliche Auf-

fassung wieder zu Ehren bringen, wonach jede Reue des Sünders „attritio", jede Reue des Gerechten „contritio" zu nennen ist. Auch das Tridentinum verstehe unter „contritio caritate perfecta" (s. 14 cap. 4) nicht eine durch das Motiv der Caritas vollkommene, sondern eine durch die habituelle Gnade und Liebe informierte Reue (290 f.). Freilich muß N. selbst gleich darauf zugeben, daß die nächsten Sätze des Konzils sich dieser Deutung nicht fügen, sondern eine andere Scheidung von „caritas perfecta" und „imperfecta" verlangen (292). Die neueren Theologen täuschen sich nicht, wenn sie unter „contritio" einen der Rechtfertigung (freilich nicht zeitlich, sondern ursächlich) vorausgehenden Akt sehen (275). Das Tridentinum schreibt in gleicher Weise die entferntere wie die nächste Vorbereitung auf die Rechtfertigung dem Zusammenwirken von göttlicher Gnade und menschlicher Freiheit zu. Damit ist unvereinbar: „C'est Dieu, et Dieu uniquement, qui chasse le péché et par suite dispose l'âme à recevoir la grâce" (277 f.). Auch redet das Konzil in einer Weise von der entfernteren Vorbereitung, daß man sie nicht „purement négative" (264; vgl. 278) nennen darf. — Thomas soll Rücksicht genommen haben auf Zeitgenossen, die Scotus folgten (266)! Nicht ersichtlich ist die Schlußkraft folgender Argumentation: Nach dem Tridentinum ist die Aussöhnung mit Gott der Reue nicht unabhängig von dem eingeschlossenen „votum sacramenti" zuzuschreiben. Also ist es das Verlangen nach dem Sakrament, das den Sünder mit Gott versöhnt (290). Weshalb werden immer nur Theiner und Pallavicini angeführt, während die Akten der sechsten Sitzung längst von der Görres-Gesellschaft herausgegeben sind? — Freuen wir uns doch der Klärung, die das Tridentinum in die Rechtfertigungslehre hineingebracht hat, und lassen wir uns nicht in den vortridentinischen Zustand der Ungeklärtheit zurückdrängen. L.

400. Landgraf, A., Grundlagen für ein Verständnis der Bußlehre der Früh- und Hochscholastik: ZKathTh 51 (1927) 161—194. — Das Wertvollste an dieser überaus gehaltvollen Studie dürfte der wohlgelungene Versuch sein, die scholastische Bußlehre durch die Gnadenlehre jener Zeit zu erklären und zu beleuchten. Aus dem reichen Inhalt sei Folgendes besonders vermerkt: Bis zum Ende des 12. Jahrhunderts ist der Begriff der heiligmachenden Gnade noch sehr unentwickelt. Allein die göttlichen Tugenden werden als Gnade im eigentlichen Sinne bezeichnet; doch gelten sie nur als „gratia sanans". Die Statuierung des übernatürlichen Ziels als Fundament einer übernatürlichen Ordnung ist noch nicht klar herausgearbeitet. So unterscheidet sich der methodische Aufbau der damaligen Gnadenlehre wesentlich von dem heutigen (169—171). Sehr präzis ist schon die Lehre von der Unverdienbarkeit der ersten Gnade (172 f.) Die scholastische Rechtfertigungslehre stellt sich als Ausbau der paulinischen Lehre vom rechtfertigenden Glauben dar (183). Das merkwürdige Schema des Rechtfertigungsprozesses mit den vier Erfordernissen, deren logische Ordnung Thomas und andern so viel Arbeit machte, findet sich zuerst in dem 39. der dem Hildebertus Cenomanensis zugeschriebenen „Sermones" (ML 171, 542) und dann bei sehr vielen Frühscholastikern (183). Jahrhundertelange Arbeit kostete es, die „virtus infusa" und „acquisita" unterscheiden zu lernen (185). Erst nachdem man die Eingießung einer Tugend ohne aktualen Konsens erfaßt hatte, konnte die Sündennachlassung durch die priesterliche Absolution verständlich werden (186). Die Entwicklungslinie dieses Kernproblems der Bußlehre verläuft so (179—194): 1. Man ist fest überzeugt, daß sowohl die Absolution als die „fides" und die „contritio" für die Sündentilgung nötig sind (die „fides" als „viva" verstanden; den Akten, die dieser „fides" vorhergehen, schenkte man als nicht im vollen Sinne guten nur sehr wenig Beachtung). 2. Man wird sich der Trennbarkeit der „caritas" von der „fides" und von der „contritio" bewußt; daher die Unterscheidungen „fides informis" und „formata" (Petrus Lomb.), „attritio"

und „contritio“ (Wilhelm von Auvergne; vorher galt als „attritio“ zumeist eine Reue ohne Vorsatz zu beichten und genugzutun). „Fides informis“ und „attritio“ sind zwar noch nicht rechtfertigend; aber sie genügen als Vorbereitung auf die priesterliche Absolution. 3. Die Absolution (als Wiederaussöhnung mit der Kirche) gibt die „caritas“; diese formiert die „fides“ und „attritio“, so daß sie zur sündentilgenden „fides formata“ und „contritio“ werden (Thomas). — Zu S. 167 und 187: Hat die „Meditatio in Ps. Miserere“ wirklich den hl. Anselm zum Verfasser? Sie enthält (n. 13) eine nicht-anselmische Erbsündenlehre; vgl. auch Dict. de Théol. cath. I 1334. L.

401. Landgraf, A., Der Gerechtigkeitsbegriff des hl. Anselm von Canterbury und seine Bedeutung für die Theologie der Frühscholastik: DivThom(Fr) 5 (1927) 155—177. — Neben Anselms Gerechtigkeitsbegriff werden mehrere sich anknüpfende Begriffe untersucht: Rechtheit, Ungerechtigkeit, habituelle Sünde, Gnade (vor dem Sündenfall war die Willensrechtheit bloß negativ ungeschuldet; keine Unterscheidung der erhebenden und der heilenden Gnade), der Glaube als Voraussetzung der Gerechtigkeit, Sündennachlaß (in der Kindertaufe ohne Verleihung der Gerechtigkeit; auch vor der Beichte). Sodann wird die Einwirkung dieser Anselmianischen Begriffswelt auf die Frühscholastik verfolgt (166 ff.), vor allem bei Abälard und Hugo von S. Viktor. Die Frage: „Wurden Engel und Menschen gerecht oder ungerecht erschaffen?“, hieß seit dem Lombarden: „Wurden sie mit oder ohne Tugenden geschaffen?“ und bald danach: „in naturalibus“ oder „in gratuitis?“ Philipp von Grève unterschied von der Anselmianischen „iustitia = rectitudo voluntatis“ die „iustitia generalissime accepta“ als „rectitudo vitae“ und hat damit die ganze Hochscholastik bezüglich der Auffassung der Gerechtigkeit von Anselm ab in eine andere Bahn gelenkt. Zum Schluß wird ein längeres Stück aus Robert von Meleduno über die Erschaffung der Engel in Gerechtigkeit oder Ungerechtigkeit mitgeteilt (176 f.). — L. glaubt, daß für Anselm „die ‚iustitia‘ stets einzig ein Operatum des Willens, eben die Rechtheit der Betätigung“ sei (157). Seine Texte haben mich davon nicht überzeugt. „Iustitia“ kann bei Anselm so gut wie „rectitudo“ auch eine dauernde „affectio“ bezeichnen (s. z. B. Concordia c. 11 — ML 158, 534 f.). Als „rectitudo voluntatis propter se servata“ erfordert die „affectio iustitiae“ nach Anselm freilich einen vorausgegangenen Akt. Deswegen kann er auch den getauften Kindern keine habituelle Gerechtigkeit zuerkennen. Die Scholastiker erkannten später, daß derartige dauernde Willensanlagen zum Rechten schon verliehen werden können, bevor Erkenntnis- und Willensakte möglich sind, und konnten so den Begriff der „virtus infusa“ ausbilden. L.

402. Rückert, Hanns, Die theologische Entwicklung Gasparo Contarinis (Arbeiten zur Kirchengeschichte, herausgeg. von K. Holl und H. Lietzmann, 6. Aufl. 8° (VII u. 108 S.) Bonn 1926, Marcus u. Weber. *M* 4.—. — Die zum größten Teil auf dem schon von Dittrich zusammengetragenen Material beruhende Arbeit (3) beschäftigt sich mit der Entwicklung der Rechtfertigungslehre Contarinis. Untersucht werden drei der vier von Hünermann 1923 im Corpus Catholicorum herausgegebenen Schriften des Kardinals und dazu sein Briefwechsel mit Sadolet. Im ersten Teil werden in dankenswerter Weise vielen Sätzen Contarinis die entsprechenden aus der S. theol. des hl. Thomas gegenübergestellt. Doch da es sich zum weitaus größten Teil um scholastisches Gemeingut handelt, erscheint der Satz: „Aufs Große gesehen ist die Schrift Contarinis [Confutatio] ein Exzerpt aus der S. theol.“, als übertrieben. — Zu S. 29 u. 31: Contarini läßt nicht den „motus liberi arbitrii in peccatum“ wegfallen. A. a. O. soll eben nur das „iustificari ex fide“ erklärt werden. Beim Bußsakrament wird die Notwendigkeit der Reue als eine Selbstverständlichkeit betrachtet (s. Hünermann 10, 20 f.). — Zu S. 47: Auch die katholischen Geschichtsforscher stellen fest, daß zu Anfang des 16. Jahrhunderts keineswegs „der Thomis-

mus das Feld beherrscht", daß vielmehr der Nominalismus überwiegt und der Skotismus dem Thomismus mindestens ebenbürtig an Einfluß ist. — In der Periode von 1535 bis 1540 will Contarini nach R. zwischen der skotistisch-nominalistischen Lehre und der sog. evangelischen Bewegung in Italien im Zeichen der thomistischen Theologie vermitteln (55). Seine Entwicklung werde hier von Kräften vorwärts getrieben, die auf eine völlige Ausschaltung der menschlichen Mitwirkung bei der Rechtfertigung abzielen (78 f.). Das erscheint mir mehr konstruiert als wirklich bewiesen. — Zu S. 68: Thomas beruft sich wiederholt auf die dort genannte Lehre des Johannes von Damaskus (In 1 Sent., d. 46, q. 1, a. 1; De verit. q. 23, a. 2; S. th. 1, q. 19, a. 6 ad 1). — Die Regensburger Periode Contarinis ist nach R. durch die Annahme des Fiduzialglaubens und der doppelten Gerechtigkeit gekennzeichnet (83—86). Unter dem Einfluß der italienischen evangelischen Bewegung und vor allem des Gropperschen Enchiridions muß Contarini die neue Rechtfertigungslehre im Laufe des Jahres 1540 angenommen haben (96—103). Beide Männer versuchten, lutherische Gedanken innerhalb des katholischen Dogmas zum Ausdruck zu bringen, und mußten daran scheitern (105). — Die doppelte Gerechtigkeit stellt ohne Zweifel die wesentliche Neuerung in der Entwicklung dar; aber den protestantischen Fiduzialglauben dürfte R. dem Kardinal doch zu Unrecht zuschreiben. Eher scheint Contarini unter dem Worte „fides" den Glauben und das Vertrauen im katholischen Sinne zusammenzufassen. — Gern sei des Verfassers guter Wille, die katholische Theologie richtig darzustellen, anerkannt. Eine vollständigere Kenntnis derselben würde ihn befähigen, seinen Willen befriedigender in die Tat umzusetzen. L.

403. Garrigou-Lagrange, R., Prédétermination non nécessitante: RevPh 33 (1926) 379—398. — D'Alès, A., Prédétermination nécessitante: ebd. 399—422. — Garrigou-Lagrange, Prédétermination non nécessitante: ebd. 423—433. — D'Alès, Détermination et Motion: ebd. 642—659. Garrigou-Lagrange, „Détermination" et „Motion intrinsèquement efficace": ebd. 659—670. — D'Alès, Question de mots et Question de principes: ebd. 34 (1927) 203—223. — Seit fast zehn Jahren führen die beiden französischen Gelehrten, ein Dominikaner und ein Jesuit, mit unverminderter Lebhaftigkeit diesen Streit um die Meinung des hl. Thomas über die wirksame Gnade (vgl. Schol. 1 [1926] 618). Viele Thomastexte werden erörtert, doch im Mittelpunkt steht der Satz: „sic Deus eam (voluntatem) movet, quod non ex necessitate ad unum determinat" (S. th. 1, 2, q. 10, a. 4). D'A. beweist aus De verit. q. 22, a. 6 und andern Texten, daß Thomas „établit une équation pure et simple entre l'idée de nécessité et celle de détermination ad unum" (649); somit habe er jenes „ex necessitate" der Deutlichkeit halber pleonastisch hinzugefügt. G.-L. dagegen läßt Thomas hier und an vielen andern Stellen eine die Freiheit wahrende „praedeterminatio physica" von einer nötigenden unterscheiden. Er wird nicht müde, immer aufs neue die gleichen Texte vorzulegen, die diese „gratia intrinsecus efficax" enthalten sollen, wobei er gewöhnlich erklärt: jeder, der die Texte ernstlich, unvoreingenommen, aufrichtig und ehrlich betrachte, der ihren wahren Sinn erkennen wolle, könne sie gar nicht anders als in seiner Auslegung verstehen (381 385 387 ff. 662 666). — In dieser Weise dem wissenschaftlichen Gegner beständig Mangel an Aufrichtigkeit und gutem Willen vorzuwerfen, ist keine empfehlenswerte Art sachlicher Auseinandersetzung und ist ebenfalls ungeeignet, die Richtigkeit der eigenen Ansicht darzutun. Wäre die Bestimmtheit und Häufigkeit einer Behauptung ein Beweis für ihre Richtigkeit, so stände die Wahrheit unstreitig auf der Seite von G.-L. Doch eine sachliche Prüfung dürfte viel eher ergeben, daß D'A. seine These solid bewiesen und geschickt verteidigt hat: „Il n'y a pas en s. Thomas trace de prédétermination physique non nécessitante". — Für besonders beweiskräftig hält G.-L. das ad 3 des um-

strittenen Artikels (382 385 423 425 430 ff. 664 ff.). Er meint, die Molinisten suchten die ihnen so unbequemen Zeilen in Vergessenheit geraten zu lassen (428). Darauf hat D'A., der gerade dieses ad 3 in seinem Artikel „Providence" im Dict. Apolog. ausführlich erläutert hatte, die gebührende Antwort gegeben (644 ff.). Dem möchte ich hinzufügen: Als ich vor einigen Jahren zuerst sah, daß G.-L. (in seinem Buch „Dieu"[3] 382) sogar aus diesem Text Kapital für die „praedeterminatio physica" zu schlagen suchte, kam mir das so erstaunlich vor, daß ich mich nicht enthalten konnte, in einem Zusammenhang, der eigentlich mit G.-L. nichts zu tun hatte, nämlich bei der Besprechung von Stuflers „De Deo operante" (ThRev 23 [1924] 350), auf diesen geradezu verzweifelten Versuch hinzuweisen, Thomas zu einem Vertreter der „praedeterminatio physica" zu stempeln. Dabei hatte ich auch die ungehörige Wiedergabe des „positioni" durch „motion" gerügt. Mein Erstaunen wächst, da ich sehe, daß G.-L. immer noch diesen harmlosen Satz für sich ausbeutet und, um das leichter zu können, auch jetzt dekretiert: „huic positioni (c'est-à-dire ‚huic motioni')" (382) L.

404. Synave, P., Prédétermination non nécessitante et prédétermination nécessitante: RevThom 32 (1927) 72—79. — Ders., Saint Thomas d'Aquin et la prédétermination non nécessitante: ebd. 231—249. — S. greift in die Debatte ein, über die in der vorigen Nummer berichtet wird. In ruhiger Sachlichkeit erörtert er einige Thomastexte, insbesondere S. c. gent. III 90 fin.; De verit. q. 5, a. 5 ad 1; De pot. q. 3, a. 7 ad 13, die seiner Meinung nach eine nicht nötigende physische Prädetermination enthalten. Der zweite Beitrag bringt zunächst eine Erwiderung von D'Alès und darauf deren Beantwortung durch S. Es handelt sich dabei um die gleichen Texte, nur daß S. zum Schluß noch einen vierten, In Io c. 2, l. 1 hinzufügt. — Die Ausführungen zeigen in erfreulicher Weise, daß sich auch über diesen Gegenstand höflich und sachlich disputieren läßt (und daß es nicht die Schuld des P. D'Alès war, wenn der Streit mit seinem andern Gegner sich nicht immer in solchen Formen abgespielt hat). Mit Recht scheint mir D'Alès hervorzuheben: Fundamentale, zahlreiche, direkte und klare Texte aus allen Werken des Heiligen, somit „la dominante du langage thomiste dit: ‚Toute détermination venue de Dieu est nécessitante'". Wenn nun drei kurze, einander höchst ähnliche Texte die Wendung enthalten: „Gott determiniert den freien Willen nicht, wie er die Natur determiniert", so darf man daraus nicht folgern: „Also determiniert Gott den freien Willen in anderer Weise". Das wäre ebenso unberechtigt, wie wenn man etwa das Thomaswort: „Der freie Wille determiniert die Tätigkeit der ersten Ursache", zu naheliegenden falschen Folgerungen mißbrauchen würde (235 f.). — Übrigens braucht D'Alès wohl nur für den Text aus De pot. jene unberechtigte Folgerung abzulehnen. Die andern Texte, auch der von S. neuerdings hinzugefügte, handeln allem Anschein nach überhaupt nur vom determinierenden göttlichen Dekret, von der „determinatio idealis" in der göttlichen Vorsehung, nicht von einem bestimmten Mittel der Ausführung, von einer „determinatio causalis". Eine unfehlbare Prädefinition der freien Akte durch Gott nehmen aber bekanntlich auch die Gegner der kausalen Prädetermination an, wie D'Alès mehrfach betont. Eine solche zerstört die Freiheit des Aktes nicht, wenn Gott sein Dekret nur nicht vermittels einer „ab intrinseco" unfehlbar wirksamen Motion ausführt. Vgl. darüber Lennerz in Schol 1 (1926) 611, Nr. 392. L.

405. Stufler, J., Ergebnis der Kontroverse über die thomistische Konkurslehre: ZKathTh 51 (1927) 329—369. — Über die einzelnen Phasen der „Stufler-Kontroverse", deren Beginn weit vor der Gründung dieser Zeitschrift zurückliegt, haben wir hier nicht berichtet (siehe jedoch Schol 1 [1926] 619 f.). St.s neueste bedeutsame Abhandlung gibt dem wissenschaftlichen Streit einen gewissen Abschluß. Noch einmal legt er in der systematischen Ordnung seines Werkes „Divi Thomae doctrina de Deo ope-

rante ..." (1923) alle strittigen Punkte vor. Ohne die Gegner im einzelnen zu nennen, bringt er ihre Einwendungen und seine Erwiderungen. Diese klare, übersichtliche Zusammenstellung wird besonders allen denen willkommen sein, die keine Gelegenheit und Muße hatten, die Entwicklung der überaus schwierigen Streitfrage in allen Einzelheiten zu verfolgen. St. glaubt, so den Nachweis zu erbringen, daß bis jetzt keine einzige Grundthese seiner Interpretation widerlegt oder erschüttert worden sei. „Als ich vor fünf Jahren mein Werk herausgab, sah ich zwar keinen Grund, an der Richtigkeit meiner Auffassung zu zweifeln, hielt es aber gleichwohl nicht für absolut ausgeschlossen, ich möchte am Ende doch trotz aller angewandten Mühe und Sorgfalt den einen oder andern wesentlichen Punkt in der Lehre des hl. Thomas übersehen oder unrichtig gedeutet haben. Nun ist auch diese Furcht geschwunden und bin ich von der Wahrheit meiner Darlegung vollständig überzeugt" (367). Mit Recht spricht St. zum Schluß die Bitte aus, seine Gegner möchten, falls sie den Kampf weiter führen wollen, nicht nur einzelne Sätze aus dem Kontext herausreißen oder nur die Abhandlungen der ZKathTh berücksichtigen, sondern vor allem sein Hauptwerk einer ruhigen, objektiven und wissenschaftlichen Kritik unterziehen. L.

406. Bäuerle a Neukirch, M., Harmonia ac Concordia quinque Systematum de Concursu gratiae actualis cum libero arbitrio: Estudis Franciscans 39 (1927) 201—209. — B. gibt in kurzer Übersicht die Gedanken, die er bereits in seinem Buche „Die katholische Lehre von der Gnade in ihrer Schönheit und Harmonie" (Freiburg [Schweiz] 1913) entwickelt hatte. Er kündigt auch ein lateinisches Buch über den gleichen Gegenstand an. — Mit derlei harmonisierenden Versuchen kommt man schwerlich zu etwas anderem als zu einem System oder vielmehr einem Konglomerat von Systemen, das die Summe der Schwierigkeiten aller „harmonisierten" Einzelsysteme enthält. L.

407. Friethoff, C., O. P., De Predestinatie-leer van Thomas en Calvijn. 8° (84 S.) Zwolle 1925, Waanders. *Fl.* 1.50. — Ders., Die Prädestinationslehre bei Thomas von Aquin und Calvin: DivThom(Fr) 4 (1926) 71—91 195—206 280—302 445—466. — Dasselbe als Sonderabdruck (78 S.). Freiburg (Schweiz) 1926, St. Paulus-Druckerei. — Eine von der Rijks-Universiteit Utrecht preisgekrönte Arbeit und ihre Übertragung ins Deutsche. Übereinstimmung und Gegensatz zwischen Thomas' und Calvins Vorherbestimmungslehre soll aufgewiesen werden. Es ergibt sich, daß die Übereinstimmung weniger groß ist, als man auf den ersten Blick annehmen möchte, weil die gleichen Worte vielfach verschiedene Begriffe bezeichnen. Auffallende Übereinstimmung herrscht in der Auffassung von Gottes Oberhoheit. Nicht Gottes Vorherwissen der guten Werke ist Ursache oder Veranlassung der Vorherbestimmung, sondern umgekehrt ist die Vorherbestimmung die Ursache der guten Werke. Doch nach Thomas will Gott dem Menschen die Seligkeit als Lohn für die mit seiner Gnade erworbenen Verdienste geben, während Calvin infolge seiner Auffassung von den Folgen des Sündenfalls und der bloß imputierten Gerechtigkeit Christi jeden verdienstlichen Charakter der menschlichen Werke leugnet. Diese Werke gelten ja nur als gut, während sie in Wirklichkeit schlecht sind und bleiben. Noch stärker ist der Gegensatz in der Verwerfungslehre. Nach Calvin kann Gott um eines größeren Gutes willen die Sünde positiv wollen und anordnen, deswegen auch den Menschen, abgesehen von jedem Vorherwissen seiner Sünden, verwerfen und der Sünde preisgeben, während Thomas in Gott nur den positiven Willen, das Böse zuzulassen, zugibt. Beim Aquinaten muß man eine dreifache Bedeutung des Wortes „reprobatio" beachten: 1) Das Übergangenwerden, die Nicht-Auserwählung (Gegensatz: Auserwählung; Akt der göttlichen Oberhoheit); 2) das Vorherwissen der bösen Werke (Gegensatz: Vorherbestimmung zu verdienstlichen Werken;

Akt des Wissens); 3) die Bereitung der ewigen Strafe durch den nachfolgenden Willen Gottes (Gegensatz: Vorherbestimmung zur Seligkeit; Akt der Gerechtigkeit). Calvin ist Supralapsarier, Thomas' Lehre kann man weder schlechthin Supralapsarismus noch Infralapsarismus nennen. Weil Thomas und Calvin einen ganz verschiedenen Freiheitsbegriff haben, sind sie in der Lehre vom „liberum arbitrium" nicht eigentlich Gegner. Zwar wird die Unfähigkeit des gefallenen Menschen für alles Gute, die Calvin vertritt, von Thomas geleugnet, aber nicht mit Rücksicht auf die Freiheitslehre, sondern wegen seiner abweichenden Ansicht von den Folgen der Erbsünde. — Die fleißige Arbeit verdient besonderes Lob wegen ihrer klaren Darstellung und übersichtlichen Anordnung, die durch die zwei beigegebenen Schemata noch in erwünschter Weise erhöht wird. L.

408. Rivière, J., Sur l'origine des formules „de condigno", „de congruo": BullLittEccl (1927) 75—88. — Die Ausdrücke „meritum condigni" und „meritum congrui" finden sich zur Bezeichnung zweier verschiedener Arten von Verdienst bei Wilhelm von Auvergne um 1220. Um diese Zeit scheinen die beiden Termini bereits Schulausdrücke gewesen zu sein (84). Beim hl. Thomas (S. th. 1, 2, q. 114, a. 6 u. 7) kehren die Ausdrücke oft wieder, außerdem findet sich bei ihm (a. 3): „mereri ex condigno, condignitas, congruitas". Einen Ansatz zum „meritum de congruo" hat bereits Alan von Lille (ab Insulis, † 1202), wenn er von Maria sagt: „Meruit portare Salvatorem, non quod hoc exigerent eius merita, sed quia ad hoc ratione innocentiae fuit congrua" (ML 210, 852). Bei den Kirchenvätern sind „congruum" und „condignum" gleichbedeutend (78 f.). Die Dreiteilung: „meritum condigni, digni, congrui", die sich im 13. Jahrhundert findet, sowie das „meritum interpretativum" haben sich nicht erhalten. — Bei Wilhelm von Auvergne (De meritis, cap. unicum; ed. Paris 1675, tom. I, p. 313 C) lesen wir auch: „Ex condigno ... meretur", und (p. 314 H): „Possunt de congruo mereri viri sancti iustificationem peccatorum." Deneffe.

409. Spalanzani, C., La nozione di Sacramento in Sant' Agostino: ScuolCatt 55 (1927) 175—188 258—268. — Der Artikel ist in gewissem Sinne eine Fortführung des großen, von J. de Ghellinck herausgeg. Werkes: Pour l'histoire du mot „Sacramentum" I. Les Anténicéens (Louvain-Paris 1924), macht aber keinen Anspruch auf vollständige Aufzählung aller Stellen bei Augustin. Der Verfasser will zeigen, daß der scholastische Sakramentsbegriff keine Neuerung ist, sondern schon von Augustin klar und bestimmt erfaßt wurde. Die Bedeutung „Geheimnis" bleibt bestehen, z. B. in dem Satz: „Si sciret omnia sacramenta" (De bapt. 1, 18, 28). Oft aber bedeutet es „sacrum signum" (De civ. Dei 10, 5). Augustin erklärt den Begriff des „signum" und unterscheidet: „alia sunt naturalia, alia data" (De doctr. christ. 2, 1, 2). Es sind zu unterscheiden Sakramente im weitern Sinne, z. B. das geweihte Salz, das Symbolum, das Vater Unser, die Taufzeremonien, die Sakramente des Alten Bundes, und Sakramente im engern Sinne, die von Christus eingesetzt und gering an Zahl sind (Epist. 54, 1, 1). Augustinus ist der erste unter den Heiligen Vätern, der klar die Unterscheidung zwischen der Gültigkeit und der Gnadenwirksamkeit der Sakramente aufstellt. Hier wird auf Cavallera, BullLittEccl 7 (1915/16) 77 verwiesen. D.

410. Teixidor, A., De Causalitate Sacramentorum. Nota circa difficultatem assequendi hac in re mentem Doctoris Angelici: Greg 8 (1927) 76—100. — Nach Thomas, Sent. l. 4, d. 1, q. 1, a. 4 und De verit. q. 27, a. 7 ist bei den Sakramenten das äußere Zeichen, welches durch eine von Gott eingegossene Kraft in eine höhere Ordnung erhoben wird, Instrumentalursache nicht der heiligmachenden Gnade selbst, sondern einer vorausgehenden Disposition („res et sacramentum"). Diese Disposition ist in den drei nicht wiederholbaren Sakramenten der Charakter. In scheinbarem Gegensatz zu dieser Lehre wird l. 4, d. 24, q. 2, a. 3 bei der Priester-

weihe durch die Handauflegung des Bischofs der Heilige Geist und damit die heiligmachende Gnade als „Vorbereitung" auf den Charakter gegeben. T. wirft die Frage auf, wie diese Widersprüche zu vereinigen sind. Außerdem führt er eine Reihe von Gründen dafür an, daß Thomas die Theorie einer physischen Wirksamkeit der Sakramente vertritt. Hier wird ein Punkt berührt, der unbedingt der Klärung durch eine historische Untersuchung über die Lehre der Frühscholastik bedarf. Was ist die „gratia sacramentalis?" Bei Thomas fließen verschiedene Strömungen zusammen, die wenigstens im Sentenzenkommentar noch keineswegs einheitlich verschmolzen sind. Hier liegt aber auch die Lösung der vorgelegten Schwierigkeit. Die sakramentale Gnade ist wenigstens bei den Sakramenten der Lebendigen keineswegs die heiligmachende Gnade, wenn auch innerlich mit ihr verbunden, sondern ein getrennter Habitus. Außerdem haben wir beim Charakter die „res et sacramentum" und das spezifische Sein des Charakters gedanklich wohl zu scheiden. So ist es ohne Widerspruch möglich, daß bei der Weihe die heiligmachende Gnade als Vorbereitung auf den Charakter gespendet wird, der seinerseits eine Disposition für die sakramentale Gnade und damit indirekt auch für eine Vermehrung der heiligmachenden Gnade ist. Eine Schwierigkeit bleibt, über die sich Thomas damals wohl selbst nicht recht klar geworden ist. Sie hängt damit zusammen, daß Thomas im Gegensatz zu Bonaventura eine Einprägung des Charakters erst bei Darreichung der Instrumente annimmt. Ist die Handauflegung nur ein Sakramentale, was Thomas kaum zugeben würde, oder vorbereitender Teil des Sakramentes selbst? Wie wirkt im letzten Fall die Handauflegung? Eine physische Wirksamkeit, wie T. will, ist ausgeschlossen, da es nach dem l. 4, d. 1, q. 1, a. 4 klar ausgesprochenen Prinzip bei Thomas für die „heiligmachende" Gnade keine Instrumentalursache gibt. Bei der Gelegenheit sei eine Bemerkung gestattet. Cajetan und Cano — der eine durch Leugnung der dispositiven Kausalität in der Summa, der andere durch Berufung auf Thomas für seine nur moralische Kausalität — haben bis heute die Thomasinterpretation in einer Sache, die keineswegs alle Feinheiten der Exegese verlangt, heillos in die Irre geführt. Man mag sich zu Thomas und seiner Theorie stellen, wie man will, aber in folgenden Punkten könnte doch durch guten Willen und geringes Studium Einheit erzielt werden: 1. Thomas lehrt eine physische Kausalität, d. h. in den Sakramenten ist ein physisches „ens fluens", wodurch die Sakramente als Instrumentalursachen in der Hand Gottes eine reale, physische Wirkung erzielen. 2. Diese Wirkung ist nicht die heiligmachende Gnade, sondern die „res et sacramentum" (Charakter). Diese aber ist eine Disposition für den Empfang der sakramentalen Gnade. 3. Thomas vertritt in diesem Punkte in der Summa die gleiche Ansicht wie im Sentenzenkommentar. 4. Wenngleich nicht mit der gleichen Sicherheit, möchte ich hinzufügen, daß auch in der Summa die „gratia sacramentalis" ein Habitus ist, nicht nur ein Recht auf aktuelle Gnaden. Hier jedoch wie in den andern Fragen betreffs der „gratia sacramentalis" und des Charakters ist eine nähere Untersuchung dringend gefordert. Pelster.

411. Umberg, J. B., Exerzitien und Sakramente. Beiträge zu wichtigen Betrachtungen des Exerzitienbüchleins. 8° (104 S.). Innsbruck 1927, Rauch. *M.* 1.50. — Die „Beiträge" enthalten — was aus dem Titel nicht zu ersehen — ebenso gründliche wie ansprechende Darlegungen aus der Sakramentendogmatik, als deren hervorragender Kenner sich U. schon durch so manche Veröffentlichung erwiesen hat. Die übernatürliche Weihe und Bindung an Gott durch die Taufe wird für die Vertiefung des Exerzitienfundaments nutzbar gemacht. Der Betrachtung vom Reiche Christi mit ihrem Ruf zur Heeresfolge in verschiedenem Grade dient die Lehre von der Firmung, der Ehe und dem Weihesakrament. Die Eucharistielehre endlich bietet die schönsten Gedanken, um die „Beschauung zur Er-

langung der Liebe" zu befruchten. Möchten die Exerzitienwahrheiten stets in einer dogmatisch so solid fundierten Weise vorgelegt werden! Lange.

412. Janot, E., L'Eucharistie dans les Sacramentaires occidentaux: RechScRel 17 (1927) 5—24. — Nach der Hochblüte der Patristik, in den unruhigen Zeiten des 6.—9. Jahrhunderts, hatte die Kirche nicht mehr viel Zeit zum „Schreiben", aber sie fuhr fort, „ihre Dogmen zu leben" (7). Zeugen ihres Glaubens an die heilige Eucharistie sind die Meßbücher, Sakramentarien, jener Zeit. Aus dem Sacramentarium Leonianum, Gelasianum, Gregorianum, Gothicum, Gallicanum vetus und dem Liber Mozarabicus Sacramentorum bringt J. eine dankenswerte Sammlung und Sichtung von 130 Gebetstexten, die den Glauben der Kirche an die wahre Gegenwart Christi in der heiligen Eucharistie und an die wunderbaren Wirkungen des eucharistischen Mahles eindringlich bezeugen. Deneffe.

413. Teetaert, A., La confession aux laïques chez les théologiens franciscains du XIII siècle: EstudFranc 21 (1927) 38—59. — T. gibt im Anschluß an sein größeres Werk einen Überblick über die Stellung, welche die Theologen seines Ordens von Alexander von Hales bis auf Scotus zu der Frage der Laienbeicht eingenommen haben. Im wesentlichen bleibt sich diese gleich: die Laienbeicht trägt keinen sakramentalen Charakter. Sie ist deshalb auch, wenn ein Priester mangelt, nicht notwendig, wohl aber in vielen Fällen nützlich. Richard von Meneville (Mediavilla) fügt in der Begründung einen Gedanken hinzu: Da nur der Priester die „potestas clavium", mittels derer allein der Zweck der Beicht erreicht wird, in Besitz hat, so kann die Laienbeicht nicht Vorschrift sein. Scotus führt diesen Gedanken weiter aus, ja er möchte die Nützlichkeit der Laienbeichte bezweifeln. Mißlich ist es, daß Alexander als Begründer der Unterscheidung zwischen sakramentaler Beicht und Beicht als Akt der Buße hingestellt wird. Wir sind über die Zeit vor Alexander noch viel zu wenig unterrichtet; dann bestehen gerade beim vierten Buch der „Summa" die meisten Zweifel, wieweit sie Alexander angehört. In Betreff des hl. Thomas scheint mir, daß sein Abstand von Alexander gar nicht so bedeutend ist. Auch nach ihm hat die Laienbeicht keinen sakramentalen Charakter, sie ist nur in dem einen Fall des „sacramentum ex voto" als Ergänzung der Reue notwendig. Überdies kennen wir nur die Ansicht des jugendlichen Thomas im Sentenzenkommentar. Wie sehr aber hat sich Thomas in andern Fragen weiterentwickelt! Zur Literargeschichte bemerke ich, daß die in Cod. B. 5 inf (!) der Ambrosiana enthaltene „Summa questionum s. Bonaventure" erst von sehr später Hand Alexander von Alessandria zugeteilt wird. Die Autorschaft ist einstweilen höchst zweifelhaft (vgl. ZKathTh 48, 512 f.). Bei Wilhelm von Ware liegt der Unterschied der Hss. nicht allein im Vorwort. Es gibt wenigstens zwei Redaktionen. Typ der einen ist z. B. Cod. Padua (S. Ant.) 115, Typ der andern Cod. Firenze Naz. A. 4. 42. Doch müssen die Verhältnisse noch weit verwickelter sein, wie z. B. Cod. Merton College Oxford 103 andeutet. Pelster.

414. Wißmann, Erwin, Das Verhältnis von ΠΙΣΤΙΣ und Christusfrömmigkeit bei Paulus (Forschungen zur Rel. u. Lit. des A. und N. T. N. F. 23. Heft) gr. 8° (VIII u. 120 S.). Göttingen 1926, Vandenhoeck & Ruprecht. *M.* 6.60. — Nach einem lehrreichen Überblick über die Behandlung dieses Gegenstandes seit F. Chr. Baur (1—29) wird in der Hauptsache eine sorgfältige Untersuchung der Begriffe πίστις und πιστεύειν geboten, wobei außer Paulus auch die übrigen altchristlichen, spätjüdischen und heidnisch-religiösen Schriften jener Zeit zu Rate gezogen werden. Ergebnis: Für Paulus und das Urchristentum ist Glauben das Bekenntnis zur christlichen Religion, das Fürwahrhalten der christlichen Missionsbotschaft (37 f. und sonst). Sein Inhalt sind vor allem die großen Heilstatsachen: Christi heilsnotwendiges Sterben, seine heilsgewährleistende Auferstehung und die alles Heil krönende Wiederkunft des erhöhten Herrn, das Ganze

durch den Monotheismus unterbaut (56 f.). „Πιστεύειν heißt nicht vertrauen, sondern glauben im nackten, nüchternen Sinn der bejahenden Aneignung und Zustimmung" (67). Auch der Abrahamsglaube ist in erster Linie ein Fürwahrhalten der Verheißungen Gottes (82). Der Glaube an Christus besagt, „daß Gott durch Christus die Möglichkeit des Heils bewirkt hat" (75). Gerade bei der Rechtfertigung handelt es sich um einen Glauben, der „fides historica und salvifica ist und bleibt." Damit kann sich natürlich die „fiducia" verbinden; doch wird sie niemals von Paulus ausdrücklich genannt (81 f.). Der Glaubensgehorsam, d. h. die gehorsame Annahme der christlichen Missionsbotschaft, tritt für Paulus an die Stelle des jüdischen Gesetzesgehorsams (84). Gottes große Gnadentat ist, daß er diesen neuen Heilsweg des Glaubens erschlossen hat. Wir haben uns diesem Akt seiner souveränen Willkür zu unterwerfen (88 f.). — W. rückt somit sehr entschieden vom „articulus stantis et cadentis ecclesiae" ab und entdeckt bei Paulus wieder den alten katholischen Begriff des Heilsglaubens. Minder lobenswert ist, daß er nun bezüglich dieses dogmatischen Glaubens eine Art „sola-fides"-Lehre beim Apostel finden will (89 ff.). Ein eingehenderes Studium der katholischen Paulusexegese könnte ihn wohl auch noch von diesem Vorurteil befreien. Mit Recht läßt er den dogmatischen Glauben nur die Grundlage der Christusfrömmigkeit sein (95 ff.). Aber diese letztere ist doch nach Paulus zweifellos auch für unser Verhältnis zu Gott, für „Rechtfertigung" und „Heiligung" von großer Bedeutung. W. deutet übrigens genugsam an, daß der dogmatische Glaube nicht die einzige Bedingung für die Taufe und den Geistempfang ist (111 f.). Die Scheidung, die er besonders in der Schlußzusammenfassung zwischen Glaube und Christusfrömmigkeit vornimmt, dürfte allzu scharf geworden sein. Lange.

415. Steubing, H., Fides explicita. Zur Begründung des Glaubens: ZSystTh 4 (1926/27) 419—455. — Von „fides explicita" im scholastischen Sinn ist in der langen Abhandlung in keiner Weise die Rede, sondern von der Begründung des Glaubens nach Kant, Schleiermacher, Heim usw., wobei besonders auf den Wert der Phänomenologie hingewiesen wird. Warum also der Obertitel? Man lasse doch den Worten ihre Bedeutung! Eigenartig mutet die beweislos aufgestellte Behauptung an: „Das Mittelalter hatte die Begründung der Glaubensaussagen der reinen Logik als ihre Sonderaufgabe zugewiesen" (422). Der Satz: „‚esse' ist noch nicht gleich ‚essentia'" (448), würde der „Terminologie der Scholastik" nur dann entsprechen, wenn man ihn umkehrte: „‚essentia' ist noch nicht gleich ‚esse'". L.

416. Lenoir, V., La Perte de la Foi. RevApol 44 (1927) 180—198. — „Verlust des Glaubens" kann nach dem Verfasser bedeuten: 1. Verlust des „habitus infusus fidei", 2. Verlust des „habitus acquisitus fidei". 3. Verlust des „Lebens nach dem Glauben", 4. Verlust der Zugehörigkeit zur katholischen Kirche in dem Sinne des Aufgebens der katholischen Glaubensregel, kraft deren jemand das unfehlbare Lehramt der Kirche zur Regel seines Glaubens macht. — Glaubensverlust im eigentlichen Sinn ist nach dem Verfasser nur der Verlust des „habitus infusus fidei", und dieser Verlust wird (Conc. Trid. s. VI, c. 15 u. can. 28) nur bewirkt durch ein „formale peccatum grave infidelitatis formalis". Die andern Arten des „Glaubensverlustes" sind dies nur in einem abgeschwächten Sinn und können vorliegen, ohne daß deshalb Glaubensverlust im eigentlichen Sinn eintritt. Dies gelte auch vom Aufgeben und Verlust der katholischen Glaubensregel. Letzterer Behauptung widerspreche nicht die Lehre des Vaticanum (Const. de fide cath., c. 3), das nur sage, es gebe für den Katholiken keinen gerechten Grund, den einmal angenommenen Glauben zu ändern oder wieder in Zweifel zu ziehen. In der Tat seien alle derartigen Gründe Scheingründe ohne objektives Gewicht. „Mais il peut y avoir dans tous les temps des esprits qui de bonne foi, à la suite d'imprudences, se laissent séduire

par de fausses raisons. C'est tout ce que signifie la conclusion que nous essayons de défendre, et que d'aucuns pourront trouver timide" (195). — Der Fragepunkt ist vom Verfasser genau gefaßt und scharf herausgestellt; die Beweisführung ist klar und sachlich, im 1. Teil aus leicht ersichtlichen Gründen der Hauptsache nach geboten mit Ausführungen dreier Kardinäle (De Lugo, Mazzella, Billot). Eine wünschenswerte ergänzende Darstellung der einschlägigen Auffassung De Lugos müßte eingehender ausführen, bei welcher inneren Verfassung nach diesem eine „infidelitas formalis" vorliegt und der „habitus infusus" verloren geht. Die Darstellung des Verfassers, die mehr darauf abzielt, zu sagen, in welchen Fällen nach De Lugo noch keine „infidelitas formalis" gegeben ist, könnte bei jemand, der selbst die Werke des Kardinals nicht genauer eingesehen hat, eine etwas einseitige Auffassung und Beurteilung der Ansicht dieses scharfsinnigen Theologen zur Folge haben. — Die Aufzählung der verschiedenen Bedeutungen von „Glaubensverlust" bedürfte sodann wohl einer Ergänzung durch Beifügung des Verlustes des „status fidei (catholicae)" im sittlich-rechtlichen Sinn, der den aus der einmal vollzogenen und nicht zurückgenommenen Glaubensunterwerfung sich ergebenden sittlich-rechtlichen Zustand bezeichnet. Er deckt sich weder begrifflich noch immer tatsächlich mit dem Entstehen und Verbleiben der „entitas physica" des „habitus infusus fidei". Daß dieser „habitus infusus" nur durch ein „formale peccatum grave infidelitatis formalis" (im Sinne des c. 15, s. VI, Conc. Trid.) verloren geht, ist Lehre des Trienter Konzils und wird von keinem Theologen in Zweifel gezogen. Indes hat diese Lehre nichts zu tun mit der heute noch nicht völlig geklärten Meinungsverschiedenheit über den genauen Sinn der im letzten Abschnitt des Kapitel 3 der „Const. de fide catholica" enthaltenen Lehre des Vaticanum, nach der alle die, „qui fidem sub Ecclesiae magisterio susceperunt, nullam unquam habere possunt iustam causam mutandi aut in dubium fidem eandem revocandi". Hier handelt es sich unmittelbar und direkt nicht um den Verlust der genannten „entitas physica habitus infusi fidei". Der unmittelbare Wortsinn in textu et contextu und die entgegenstehende Irrlehre, die hier getroffen werden soll, sprechen dagegen. Der Sinn der eben angeführten Stelle aus dem Vaticanum ist darum nicht: „qui fidem sub Ecclesiae magisterio susceperunt, nullam umquam habere possunt iustam causam committendi formale peccatum grave infidelitalis formalis et ita amittendi entitatem physicam habitus infusi fidei". Auch der vorhergehende Ausdruck „catholicae veritati adhaeserunt" besagt im Zusammenhang nicht unmittelbar und an erster Stelle: „habitum infusum fidei receperunt"; das gäbe den (fast tautologischen) Satz „per coeleste fidei donum habitum infusum fidei receperunt". Das gleiche gilt von andern Ausdrücken desselben Abschnittes, so z. B. „ad agnitionem veritatis venire", „fidem sub magisterio Ecclesiae susceperunt", „de tenebris transtulit in admirabile lumen suum", „in ... lumine ut perseverent"; sie gehen nach dem Zusammenhang nicht direkt und an erster Stelle auf die „entitas physica" des „habitus infusus fidei". Selbst die Worte „non deserens" bezeichnen hier nicht unmittelbar oder notwendig die Austilgung dieser „entitas physica" vonseiten Gottes. (Damit soll nicht in Abrede gestellt werden, daß das Konzil in diesem letzten Abschnitt des Kapitels 3 an einzelnen Stellen den „habitus fidei" auch im Auge habe). Wenn also die Ansicht vertreten wird, das Vaticanum habe in dem genannten Abschnitt die Lehre ausgesprochen, kein Katholik, der einmal den Glauben „sub magisterio Ecclesiae" angenommen habe, werde ohne irgendwelche schwere persönliche Schuld dahin kommen, seinen Glauben zu ändern oder wieder in Zweifel zu ziehen, so kann man dieser Ansicht nicht mit dem Hinweis begegnen, daß nach der Lehre des Tridentinum der „habitus fidei infusus" nur durch ein „formale peccatum grave infidelitatis formalis" verloren gehe, und daß das Vaticanum keineswegs sage, jeder tat-

sächliche (vielleicht doch nur materielle) Glaubenswechsel oder Glaubenszweifel enthalte ein solches „peccatum formale infidelitatis formalis". Die heutigen Vertreter jener Ansicht behaupten nicht, es müsse immer irgendwo in dem ganzen Prozeß zu einer „infidelitas formalis" und damit zum Verlust des „habitus infusus fidei" kommen; sie behaupten wohl, daß die Änderung bzw. Anzweiflung des Glaubens, von der das Vaticanum hier spricht, nach der Lehre des Konzils nicht platzgreift, solange nicht zuerst aufseite des betreffenden Katholiken eine persönlich schwere Schuld platzgegriffen hat, die den Menschen der besondern Gnade und Führung Gottes, deren er bedürfte, unwürdig macht. Welcher Art diese Schuld ist, ist eine Frage für sich. — Insofern gehen die Erörterungen, die der Verfasser über den Verlust des „habitus infusus fidei" anstellt, und die Erörterungen, die in jüngster Zeit über den genauen Sinn der betreffenden Stelle des Vaticanum angestellt worden sind, nebeneinander her. Hürth.

417. Klein, Jos., Die Charitaslehre des Johannes Duns Skotus, die edelste Frucht der Liebesweisheit des franziskanischen Geistes (Franziskanische Studien, Beiheft 11). gr. 8° (XV u. 79 S., 1 Tafel). Münster 1926, Aschendorff. *M* 3,60. — Als Festgabe zum Jubiläum des hl. Franz von Assisi bietet das Heft eine Darstellung der Karitaslehre seines großen Sohnes Duns Scotus, in der „die volle Glut des franziskanischen Geistes der selbstlosen, vollkommenen Liebe und hiermit das reinste Ideal der uneigennützigen Sittlichkeit" seinen Triumph feiert (1). Zum Vergleich wird überall die Lehre des Aquinaten herangezogen: „Bei St. Thomas finden sich gar manche Stellen, wo er im Sinne der selbstlosen Liebe und uneigennützigen Sittlichkeit spricht; aber zur rechten Klarheit über die Einzigartigkeit dieser Idee kam er nicht" (70). In der Begründung einer selbstlosen Liebe durch Thomas „bleibt alles auf einem egoistischen, fast naturalistischen Niveau" (15). — Daß der englische Lehrer eine Auffassung von der Karitas gehabt hätte, wie sie etwa später Bolgeni vortrug, dürfte wohl nicht unwidersprochen bleiben. Gewisse Schwächen, die der Lehre des hl. Thomas in diesem Punkte wegen allzu großer Abhängigkeit von der Freundschaftstheorie des Aristoteles anhaften, scheinen mir maßvoller und besser begründet von Fr. Hatheyer (ZKathTh 44 [1920] 78—105 222—241) aufgedeckt worden zu sein. Lange.

418. Schiltz, E., La résurrection des corps devant la raison. Nouv RevTh 54 (1927) 273—284 339—360. — Der Verfasser, Professor der Theologie am Seminar in Ta-Tung-fu in der Mongolei, hat sich den Sinn für griechisch-römische Philosophie und altchristliche Literatur bewahrt. Er sucht durch geschichtliche Betrachtung ein Urteil zu gewinnen über die Vernunftgründe für die Auferstehung von den Toten. Die von Pythagoras, Demokrit, Plato, Plotin gelehrte Seelenwanderung kann als mehrfache Auferstehung oder mit Gregor von Nyssa als Analogon zur Auferstehung angesehen werden. Die Häretiker, wie Marcion, leugneten die Auferstehung wegen ihrer falschen Auffassung von der Materie oder vom Verhältnis der Seele zum Leibe. Die heiligen Väter verweisen auf die Analogien der Auferstehung in der Natur, auf die Angemessenheit der Teilnahme des Leibes am Lohn oder an der Strafe. Athenagoras versucht einen Vernunftbeweis besonders auf Grund der Natureinheit von Leib und Seele. Der hl. Thomas bringt neue Gesichtspunkte und hält, wie der Verfasser zu meinen scheint, einen Vernunftbeweis für möglich. — Über Tertullians Lehre von der Auferstehung vgl. ZKathTh 51 (1927) 10 f. Deneffe.

## 3. Moral und Kirchenrecht

419. Lottin, O., Les premiers linéaments du traité de la syndérèse au moyen âge: RevNéo-scolPh 28 (1926) 422—454. — L. bietet wichtiges handschriftliches Material zur Geschichte der Synderese bis um 1230. Aus-

gangspunkt ist die Glosse des Hieronymus zu Ezechiel 1. Dort wird die Synderese als ein Viertes, Höheres, dem „rationale, irascibile" und „concupiscibile" gegenübergestellt; sie ist der Geist, der mit unaussprechlichen Seufzern in uns ruft. Selbst im Sünder kann sie nicht ausgelöscht werden, wohl aber kann dieser sie verachten, so daß sie ihren Platz verliert. Damit sind die Fragen nach der Natur der Synderese und nach ihrer Fortdauer im Sünder gegeben. Der Text und wohl auch die Sache treten zuerst beim Lombarden auf. Im Gegensatz zu L., der die Synderese mehr in den Willen verlegt, sehen andere, wie Peter von Poitiers und Wilhelm von Auxerre in ihr die „ratio superior", Gottfried von Poitiers die „ratio superior", insofern sie sich mit dem Guten und Bösen im allgemeinen beschäftigt. Wilhelm von Auxerre führt den aristotelischen Begriff des intellektuellen Habitus ein. Einig ist man darin, daß die Synderese nicht auslösche, nicht einig in der Frage nach der Unsündbarkeit. Die Entwicklung ist 1230 nicht abgeschlossen. Man könnte eine eingehendere Erklärung der Texte wünschen. Anselm von Laon, bei dem die „scintilla rationis" eher die durch die Sünde verdunkelte Vernunft ohne unmittelbare Beziehung auf das Moralische ist, gehört wohl nicht hierher. Bei Petrus von Poitiers hat die „scintilla rationis" im Zusammenhang beide Funktionen, des Abratens und Zuredens. Auch hätte man gewünscht, daß die Linien, die zu so grundverschiedenen Ergebnissen bei Albert und Thomas einerseits und Bonaventura anderseits führen, herausgearbeitet wären. Allerdings hätte dann auch die Behandlung der Begriffe „conscientia" und „ratio superior" einbezogen werden müssen. Zu bemerken ist noch, daß L. ebenso wie Landgraf in Stephan Langton den Verfasser der in Cod. 4297 der Vaticana und in Cod. 16385 der Pariser Nationalbibliothek enthaltenen Summa erkennt. Ob freilich „alle" Fragen der Summa, die sehr wenig geordnet erscheint, vom gleichen Verfasser sind, wäre nach L. noch näher zu untersuchen. Wenn er Gottfried von Poitiers in der Lehre von der Synderese unmittelbar von dem Verfasser der Summa des Cod. Paris. 14556 abhängig sein läßt, so scheint eine nähere Textvergleichung dies nicht zuzulassen. In dem Magister, von dem beide abhängen, ist vermutlich Stephan von Langton in einer andern Ausgabe zu suchen. Auffallend ist daß L. die Synderese bei Präpositinus nicht findet, während dieser bei Albert (S. th. 2, q. 99, m. 2) ein Hauptzeuge derselben ist. Ist die bekannte Summa, in der „magister Praepositinus" selbst genannt wird, ein Werk des Präpositinus oder nur aus seiner Schule? Pelster.

420. Landgraf, A., Partes animae norma gravitatis peccati. Inquisitio dogmatico-historica: Leopoli (Lemberg) 1925. Sumptibus Bohoslavia 8 (54 S.). — L. erforscht die Beziehung der augustinisch-frühscholastischen Seeleneinteilung in „pars sensitiva", „ratio inferior" und „superior" zur Feststellung des Unterschiedes zwischen schwerer und läßlicher Sünde. Zeitlich ist die Untersuchung durch Abaelard und Thomas umschrieben. Den Ausgangspunkt für die Frage bildete vor allem die Stelle: De trinit. l. 12, c. 12, in der Augustinus die drei Seelenteile mit der Schlange, dem Weibe und Manne vergleicht und der Sinnlichkeit den Anreiz zur Sünde, der „ratio inferior" die innere Belustigung am verbotenen Reiz und der „ratio superior" den Beschluß der äußeren Ausführung zuschreibt. Im Unterschied zu L. glaube ich bei Augustin die volle Zustimmung und damit die schwere Sünde auch in der „ratio inferior" allein zu finden. Später tritt diese rein augustinische Auffassung wieder bei Alexander von Hales klar zu Tage. — Wohl unter dem Einfluß Abaelards, der bei der Sünde vor allem das Moment der völlig freien Zustimmung und der Verachtung Gottes hervorhebt, legt Lombardus die Stelle so aus, daß in der Sinnlichkeit der Anreiz, in der „ratio inferior", die den Dingen dieser Welt sich zuwendet, die läßliche Sünde, in der vollen Zustimmung der „ratio superior", die auf die „rationes aeternae" gerichtet ist, die schwere Sünde zu suchen sei.

Petrus von Poitiers führt dann eine Zweiteilung der „sensualitas" in „inferior" und „superior" und „inferior" ein, von denen nur die letzte sich auf Verbotenes richtet. So bleibt es in der Hauptsache, bis Philipp de Grève den Umschwung herbeiführt, indem er die schwere Sünde als Verstoß gegen den Endzweck auffaßt, während dies bei der läßlichen Sünde nicht der Fall ist. Da sich nur die „ratio superior" mit diesem Endziel befaßt, so kann per se auch nur in ihr die schwere Sünde sich finden. Diese Ansicht wird von Thomas aufgenommen und vollkommen ausgebaut. Die Arbeit enthält ungemein wertvolles, zum guten Teil ungedrucktes Material und trägt zum Verständnis von Thomas sehr viel bei, so daß man nur wünschen kann, es möchten noch recht viele ähnliche Untersuchungen angestellt werden. Reiches Licht fällt auch nebenher auf die Entwicklung der fundamentalen Begriffe des „motus primo primus" und „secundo primus" und der „delectatio morosa". Nicht vollkommen gelungen scheint mir die allseitige Herausarbeitung der treibenden Momente in der Ideenentwicklung.

Der Stoff ist hie und da zu chronologisch-materiell angeordnet. Hugo a S. Charo hat mit Grève noch nichts gemein. Ja, ich glaube fast, daß selbst Alexander und Bonaventura wohl zwar mit Abaelard und Augustin die schwere Sünde in den „contemptus" und die „aversio" setzten, aber die läßliche Sünde eher in einer „inchoata aversio" sahen. Petrus von Tarantasia, den man merkwürdigerweise nie als Schüler von Thomas ansieht, obgleich er es sicher war, gehört hinter den Sentenzenkommentar des Thomas, von dem er hier wie auch sonst inhaltlich und dem Wortlaut nach stark abhängt. An einzelnen Stellen ist die Interpretation etwas zweifelhaft, so wenn nach Abaelard jede freiwillige Sünde eine schwere Schuld im theologischen Sinn genannt wird. Abaelard nennt zwar in der Ethik in Kapitel 15 auch freiwillige läßliche Sünden „peccata gravia", nicht „criminosa", aber im folgenden Kapitel faßt er meines Erachtens diese mit den Sünden aus Übereilung unter dem Begriff „peccata venialia" zusammen, die er den „criminosa" gegenüberstellt. Durchaus richtig dürfte es sein, wenn L. dort, wo einzelne Autoren zur schweren Sünde eine gewisse Zeit verlangen, nicht gleich den Schluß zieht, daß nach ihnen eine kurz andauernde Zustimmung in die „delectatio" nur läßliche Sünde wäre. In jenen Zeiten, da die Begriffe noch nicht so geklärt waren, ja selbst heute noch kann die Dauer des Verweilens recht oft als ein praktisches Kennzeichen der erfolgten oder nicht erfolgten Zustimmung gelten. Die Arbeiten L.s und Lottins haben ein sehr wichtiges Begleitergebnis gezeitigt. Der Pariser Kanzler Philipp de Grève hat in der Entwicklung der Scholastik mehr als einmal eine führende Rolle gespielt. Das gilt auch für die Frage nach dem Unterschied zwischen Wesenheit und Dasein. P.

421. Garrigou-Lagrange, R., La prudence dans l'organisme des vertus: RevThom 31 (1926) 411—426. — Als erster in einer Reihe von Artikeln zur Einführung in die thomistische Philosophie und Theologie gedacht, behandelt der Aufsatz die Stellung der Klugheit unter den sittlichen Tugenden und will zeigen, worin nach Thomas die Eigenart einer „sittlichen" Tugend besteht. Behandelt werden die drei Punkte: 1. die typischen Akte der Klugheit; 2. die notwendige Voraussetzung der Klugheit, die in dem Geordnetsein des geistigen und sinnlichen Strebevermögens besteht; 3. die Eigenart der „praktischen" Wahrheit nnd Sicherheit jedes Klugheitsurteils, die in der „conformitas ad appetitum rectum" liegt und nur von dem, dessen Strebevermögen recht gerichtet und geordnet ist, richtig erfaßt wird, nicht in der Form eines (wenn auch abgekürzten) Schlußverfahrens, sondern in der Form des (unmittelbaren) Takturteils (d. h. eines „iudicium per modum inclinationis"). — Eine ausführlichere Besprechung der hier entwickelten Grundsätze muß für später aufgespart werden. Den scharfsinnigen und geistvollen Ausführungen des Verfassers folgt man mit wachsendem Interesse, selbst da, wo man in Einzelheiten

von der dargelegten Auffassung glaubt abweichen zu müssen. — Es lohnte sicher der Mühe, die vom Verfasser angeregte Frage nach dem Wesen der „veritas practica" als der „conformitas ad appetitum rectum" weiter zu verfolgen und genauer zu untersuchen, ob diese „conformitas" im konkreten Einzelfall vorwiegend rein objektiv orientiert ist, an dem „ordo obiectivus, extra hominem positus", oder unmittelbar mehr subjektiv an dem „appetitus rectus in homine positus". — Was das andere in demselben dritten Punkt vom Verfasser erwähnte Moment angeht, nämlich die Unmöglichkeit, ein richtiges „iudicium ultimo practicum" zu finden, wenn der „appetitus" nicht „rectus et ordinatus" ist, so wird man hier wohl unterscheiden müssen zunächst zwischen den Fällen, wo durch ein „Gesetz" auch der einzelne Akt nach seiner sittlichen Seite bereits klar bestimmt ist (z. B. „adulterium, homicidium, odium Dei"), und solchen, wo dies nicht der Fall ist; sodann bei letzteren Fällen wieder zwischen solchen, bei denen aus dem Gesetz durch naheliegendes Schlußverfahren leicht ein richtiges und sicheres Urteil erreicht werden kann, und solchen, wo dieses nicht ohne besondere Schwierigkeiten zu finden ist. Mit Ausnahme der letzten Gruppe, wird man wohl nicht in Abrede stellen können, daß ein Mensch trotz eines ungeordneten Strebevermögens richtig zu urteilen vermag, was die rechte Ordnung bezüglich eines konkreten Einzelfalles verlangt. Er vermag mit seinen natürlichen Fähigkeiten trotz seines verkehrten Begehrens zu einem Teil das zu leisten, was Aufgabe der „virtus prudentiae" ist (Thomas gesteht dies in 2, 2, q. 47, a. 13 c ausdrücklich zu). Freilich liegt in solchen Fällen kein volles Prudentialurteil vor, weil die der „virtus prudentiae" eigentümlichste Funktion, das „efficaciter praecipere", fehlt. Soweit dabei eine richtige sittliche Erkenntnis über den beabsichtigten Einzelakt vorliegt, wird es schwer sein, dieses sittliche und richtige Urteil als ein sittliches Takturteil, das „per modum inclinationis vel sympathiae" zustande käme, zu erklären; da ja ex supposito ein „appetitus rectus, cui conformetur", nicht vorliegt. Hürth.

422. Paulus, N., Der Berufsgedanke bei Thomas von Aquin: ZKathTh 50 (1926) 445—453. — Nach P. ist das Wesentliche der Ausführungen des hl. Thomas über den Berufsgedanken folgendes: Den mannigfachen materiellen wie geistigen Bedürfnissen der Menschen kann nur in der menschlichen Gemeinschaft und nur durch Arbeitsteilung in verschiedene Berufe Genüge geschehen. Darum sind einerseits diese Berufe in sich, weil einer Naturnotwendigkeit entstammend, auf Gott als auf ihren Ursprung zurückzuführen; anderseits sind sie ebenfalls aus Naturnotwendigkeit und aus Gottes Willen, gemeinnützigen Charakters. Endlich ist auch die Eingliederung des einzelnen in einen bestimmten Beruf auf Gott zurückzuführen. Sie vollzieht sich durch göttlichen „Ruf", der sich in den verliehenen Anlagen und Neigungen kundgibt und dadurch, wie durch das äußere Walten der Vorsehung, den einzelnen zum Ergreifen dieses bestimmten Berufes hinführt. — In diesen Leitsätzen ist dem Verfasser wohl beizustimmen; daneben bedürften aber einzelne andere Punkte des Berufsproblems noch einer genaueren Untersuchung. H.

423. Diebolt, Jos., La théologie morale catholique en Allemagne au temps du Philosophisme et de la Restauration 1750—1850. 8° (XXVIII et 362). Strasbourg 1926, Le Roux. *M* 8.—. — Es hat immer einen besondern Reiz, eine Einzelwissenschaft im Zusammenhang der gesamten Geisteskultur einer Zeit zu zeichnen und die Verbindungslinien wie die wechselseitigen Einflüsse zwischen den verschiedenen Wissenszweigen aufzuweisen, mögen sie nun einen Niedergang oder einen Aufschwung herbeigeführt haben. D. unternimmt es unter diesem Gesichtspunkt ein Stück Geistesgeschichte der katholischen Theologie, und zwar der Moraltheologie, in dem Zeitraum von 1750 bis 1850 zu bieten. Es geschieht in der Form einer Charakterisierung der jeweilig führenden Autoren, ihrer hauptsäch-

lichen Werke und der bestimmenden Ideen ihrer Geistesrichtung. Daneben steht die Wertung durch den Verfasser und die Einordnung des einzelnen Autors und seiner Geistesrichtung in die Gesamtheit des Bildes. Es ist gewissermaßen die Aufweisung des Punktes, den der einzelne auf der Entwicklungslinie als fördernder oder hemmender Faktor eingenommen hat. Aber nicht nur Wiedergabe und Analyse einzelner Auffassungen wird geboten; es ist gleichzeitig eine Synthese der verschiedenen Richtungen und Eigenarten zu dem Gesamtbild einer Ideengeschichte und Ideenentwicklung. Wenn man auch nicht in jeder Einzelheit dem Verfasser beistimmen wird, die systematische Arbeit als Ganzes wird man voll anerkennen, nicht nur, was die Fülle des beigebrachten Stoffes betrifft, sondern auch, was die Formgebung und die gründliche systematische Bearbeitung angeht. — Das Werk zerfällt im wesentlichen in zwei Hauptteile, von denen der erste das Zeitalter der Aufklärung umfaßt: „L'époque du philosophisme", 1750—1800 (30—166). In diesem Zeitabschnitt macht sich einerseits ein Angehen gegen die überkommenen Methoden und Meinungen (vor allem gegen die scholastische Methode) geltend; anderseits, durch den angesagten Kampf hervorgerufen, ein Verteidigungsversuch, der die ererbten Überlieferungen zu rechtfertigen und zu sichern sucht. — Der zweite Teil wird bezeichnet als: „L'évolution de la théologie morale pendant la période dite de la Restauration", 1800—1850 (166—345). Während die erste Periode im wesentlichen Niedergang war, bedeutet diese zweite einen langsamen Aufstieg. Es ist eine allmähliche Loslösung vom Einfluß der Zeitphilosophie und der protestantischen Theologie, ein Wiederbesinnen auf das katholische Eigengut und die katholische Tradition. Freilich ist auch jetzt noch eine starke Abhängigkeit von der derzeitigen Philosophie und eine fast krankhafte Überschätzung der „Modernen", d. h. der modernen Profanwissenschaft und ihrer Methode, anzutreffen. — Das Buch bedeutet einen wertvollen Beitrag zur Geschichte der katholischen Moraltheologie, einem Gebiet, das leider noch immer stark vernachlässigt daniederliegt. H.

424. Biederlack, J., Zur Arbeits- und Arbeitslohn-Frage: ThPrQschr 79 (1926) 509—518. — „Die Naturordnung lehrt . . . jeden Menschen, daß er ein gesellschaftliches Wesen ist, und verlangt von ihm, daß er als solches in allem sich verhalte und einrichte. Die Selbstliebe gestattet wohl jedem, in seinem wirtschaftlichen Tun zuerst an sich und seine Interessen zu denken und diese zu verfolgen; aber der Mensch darf seine gesellschaftliche Natur nicht verleugnen und von dem Interesse anderer und vor allem von dem, was das Gemeinwohl von ihm verlangt, nicht absehen" (517). Diese Worte geben den sozialen Gesichtspunkt an, unter dem B. sich hier mit der Arbeits- und Arbeitslohnfrage befaßt. — So ist die Pflicht zur Arbeit wesentlich auch eine soziale Pflicht. Denn damit die Allgemeinheit aus den Gütern dieser Erde schöpfen könne, was zu menschenwürdigem Dasein und zu naturgemäßer Entfaltung erforderlich ist, muß auf die Güter intensive Arbeit verwandt werden. Insofern ist die allgemeine Arbeitspflicht eine Pflicht der näheren oder entfernteren Mitwirkung zum allgemeinen Menschheitsziel. — Diese Arbeit vollzieht sich aber naturnotwendig, wegen der Verschiedenheit der Bedürfnisse einerseits, der Verschiedenheit der Anlagen, Kenntnisse usw. anderseits in getrennten Berufen, die darum in sich und in ihren unmittelbaren Folgerungen als naturgewollt bezeichnet werden müssen. Die Berufe würden sich aber nicht erhalten, wenn sie den ihnen Angehörenden nicht eine für die eigene Person und zugleich für die eigene Familie genügende Entlohnung böten. Eine solche ist darum im allgemeinen und an sich als eine (wenigstens auch) soziale Forderung zu betrachten, deren Nichterfüllung dem Gemeinwohl notwendig empfindlichen Schaden brächte. Zu den naturgewollten Berufsständen gehört nun auch der Stand und Beruf des „Arbeiters"; es ist darum auch diesem Stand aus der eben dargelegten sozialen Rücksicht die genannte

Entlohnung zu sichern. — Die starke Betonung der sozialen Verflochtenheit aller und der notwendigen sozialen Rücksichtnahme, wie sie der Verfasser vornimmt, ist bei der mancherorts sich geltend machenden selbstsüchtigen Rücksichtslosigkeit eine Notwendigkeit, die man mit keinem Worte abschwächen mag; wenn man sich auch anderseits einer möglichen Überspannung des Gemeinschaftsgedankens und der Gemeinschaftsbezogenheit bewußt bleiben muß. H.

425. Liertz, Rhaban, Dr. med., Harmonien und Disharmonien des menschlichen Trieb- und Geisteslebens. 8° (257 S.) München 1925, Kösel u. Pustet. *M* 5.— 426. Ders., Über Seelenaufschließung. Ein Weg zum Erforschen des Seelenlebens. 8° (178 S.) 2. unveränderte Aufl. Paderborn 1927, Schöningh. *M* 3.60; geb. *M* 4.80. — Das erstgenannte Buch bietet nach einigen mehr allgemeinen Darlegungen über das Triebleben des Menschen (13 ff.) Erörterungen über Vorgänge „aus dem Bereich des Selbsterhaltungstriebes" (24 ff.). An diese schließt sich ein umfangreicher Abschnitt an über „seelenkundige Fragen aus dem Wirkungsbereich des menschlichen Liebeslebens" (52—118). Die beiden letzten Teilstücke handeln über „Besinnliches zum Charakterbild des Neurotikers" (119 ff.) und über „Abhängigkeit der seelischen und leiblichen Vorgänge" (173 ff.). In allen Abschnitten ist die Anlehnung an Freud und der starke Einfluß Freudscher Gedanken ersichtlich. — Das zweite Werk will das Wirkliche und Wertvolle der seelenaufschließenden Forschung herausstellen und den Versuch machen, ein Lehrgebäude dieser Forschung zu geben. Die Abschnitte über „das planmäßige, seelenaufschließende Verfahren" und über „einige Grundbegriffe seelenaufschließender Forschung" (unbewußtes Seelenleben, Traumleben, Elternbild, Verdrängung, Zusammenballung, Erhöhung) machen mit der seelenaufschließenden Methode, ihren Grundbegriffen, Leitsätzen und ihrer Zusammenordnung in ein System im allgemeinen in zutreffender Weise bekannt. — Bei Beurteilung der genannten Werke dürfte für den Moraltheologen die wesentlichste Frage eine grundsätzliche sein, nämlich die, wie sich Moraltheologie und Seelsorge zum System und zur Handhabung der „Seelenaufschließung" verhalten sollen. Die seelenaufschließende Forschung mag vor allem auf dem Gebiete der Nervenheilkunde eine große Bedeutung haben; sie enthält einzelne Elemente, die auch in der Seelsorge gute Dienste leisten können. Als System der Seelsorge, insbesondere als Ausbau und Umgestaltung der Beichtstuhlseelsorge ist jedoch die typische Form und das System der „Seelenaufschließung" durchaus abzulehnen. — In der Hand des geschulten Theologen, der mit ruhigem und wohlwollendem Urteil selbständig zwischen der Behauptung von Wirklichkeiten und der Wirklichkeit des Behaupteten zu unterscheiden versteht, können trotzdem die genannten Werke für das ganze Gebiet der Seelsorge von Nutzen sein und wertvolle Fingerzeige geben. Ja das eine oder andere in ihnen, das unmittelbar mit Psychoanalyse nichts zu tun hat, seinem Inhalte nach aber auch vom Seelsorger behandelt werden muß, kann nach seiner gedanklichen und sprachlichen Fassung als durchaus gelungen bezeichnet werden. H.

427. Liertz, Rhaban, Dr. med., Erziehung und Seelsorge, ihr Gewinn aus seelenaufschließender Forschung. 8° (90 S.) München 1927, Kösel u. Pustet. *M* 3.— Das kleine Buch ist aus dem aufrichtigen Glauben an die entscheidende Bedeutung der Seelenaufschließung geschrieben und trägt auch das Gepräge dieser Überzeugung. Da in dem System der Seelenaufschließung einzelne brauchbare und wertvolle Elemente für den Seelsorger enthalten sind, werden die Ausführungen des Verfassers, mit der nötigen Unterscheidung und Kritik aufgenommen, Nutzen stiften können. Das Buch bietet zunächst (15 ff.) einiges zur Einführung in die Begriffswelt und das Vorangehen der Seelenaufschließung; der zweite Abschnitt „Seelenaufschließung und Erziehung" (35) bringt manche wert-

volle Beobachtung über das Seelenleben des Kindesalters und manchen beachtenswerten Wink; daneben stehen allerdings auch Deutungen und Behauptungen, denen man nicht so leicht zuzustimmen geneigt sein dürfte. Der letzte Abschnitt „Seelenaufschließung und Seelsorge" wendet sich hauptsächlich an den Seelsorger. Die Erfahrung des Nervenarztes wird diesem sicher willkommen sein und von ihm gern angenommen werden; anderseits wird sich aber gerade hier der Seelsorger bewußt bleiben müssen, daß L. kein Theologe ist (was auch niemand vom Arzte fordern wird) und daß dem Verfasser die richtige Wertung der theologischen Momente bei Beurteilung seelischer Phänomene nicht ebenso liegt wie die medizinische und vielleicht auch die psychologische. Damit soll aber das Wertvolle, das auch dieser Abschnitt bietet, nicht geleugnet oder heruntergesetzt werden. H.

428. Bergmann, W., Religion und Seelenleiden, Vorträge der zweiten Sondertagung des Verbandes der Vereine katholischer Akademiker in Kevelaer. 8° (339 S.) Düsseldorf 1927, L. Schwann. — Nach einem einleitenden Vortrag über „die Entwicklung der Sondertagungen über Religion und Seelenleiden", gehalten von Sanitätsrat Dr. W. Bergmann (Cleve), behandelt das erste Referat „die dogmatisch-moralischen Leitsätze über Verantwortlichkeit und ihre Anwendung auf seelisch Kranke". In seinem ersten Teil werden in chronologischer wie systematischer Darstellung die hauptsächlichsten der einschlägigen Äußerungen des kirchlichen Lehramtes vorgelegt, im zweiten Teil wird die Frage untersucht, ob und inwieweit diese Lehräußerungen auch für seelisch Kranke gemeint sind und auf sie Anwendung finden. — „Das Verantwortlichkeitsproblem vom psychologischen Standpunkt" behandelt im folgenden Referat Prof. Dr. Lindworsky (Köln). Es werden die psychischen Faktoren besprochen, die das Zustandekommen des Urteils über das eigene Verantwortlichsein bedingen. So soll die normale Ausgestaltung des Verantwortlichkeitsbewußtseins aufgewiesen und auch die Ansatzstellen kenntlich gemacht werden, bei denen es zu Fehlbildungen kommen kann. — Die drei folgenden Referate beschäftigen sich in der Hauptsache mit Mangelhaftigkeiten, die auf die Verantwortlichkeit wie das Verantwortlichkeitsbewußtsein bestimmend einwirken können. In einem sehr inhaltreichen Vortrag bespricht Sanitätsrat Dr. Bergmann „die elementaren Grundlagen der Störungen im Erkenntnisleben, im Gefühlsleben und im Strebevermögen und ihre Bedeutung für die Verantwortlichkeit bei seelisch Kranken". — In dem Referat „Sexuelles Triebleben und Verantwortlichkeit" behandelt Dr. Kleefisch (Essen) die somatischen wie psychischen Einwirkungen, die von den Keimdrüsen, insbesondere von deren innersekretorischen Tätigkeit ausgehen. — Über „das abnorme Schuldgefühl", sein Entstehen, seinen fälschenden Einfluß auf das Verantwortlichkeitsbewußtsein, seine Bedeutung für die Gesundheit des seelischen, wie insbesondere des religiösen Lebens, handelt das folgende Referat von Stadtpfarrer L. Husse (Ludwigshafen). — Das Schlußreferat von Staatsanwaltschaftsrat Dr. Schorn (Bonn) erörtert „die Verantwortlichkeit der Psychopathen vor Gericht" und betont unter anderem sehr mit Recht, wie das übertriebene Bestreben, die Verantwortlichkeit eines Menschen herabzusetzen, eine ernste Schädigung sowohl des einzelnen wie der Gesamtheit darstellt und zur Schaffung eines privilegierten Verbrechertums führen kann. — Das Gesagte zeigt, wie im Laufe der Tagung das Verantwortlichkeitsproblem vom theologischen, psychologischen, psychiatrischen und juristischen Standpunkt zur Darstellung gekommen ist. Daß hierbei die eigene Denk- und Sprechweise der verschiedenen Disziplinen sich geltend machen und gewisse Abweichungen in der Auffassung sich ergeben würden, war von vornherein zu erwarten und dürfte ohne weiteres verständlich sein. Einige Meinungsverschiedenheiten finden allerdings in den beigefügten „Aussprachen" eine gewisse Ausgleichung; andere dagegen werden hier eher noch schärfer

hervorgekehrt; aber auch das Letztere ist im Interesse wissenschaftlicher Klarheit nicht zu bedauern. — Wenn in einzelnen Referaten der Leitgedanke der Tagung etwas zu stark zurücktritt hinter einer ausführlichen Darstellung von Tatsachen und Gesetzmäßigkeiten, die eher zu den entfernten Voraussetzungen der Verantwortlichkeit als zu ihren unmittelbar bestimmenden Faktoren zu rechnen sind, so wird man demgegenüber festhalten müssen, daß zunächst eine größere Reihe derartiger Tatsachen und Gesetzmäßigkeiten, die nicht als allen bekannt vorausgesetzt werden können, beigebracht werden mußten, um auf ihnen als Unterlage die weitere Ausführung aufzubauen, und um die aus ihnen gezogenen Anwendungen und Schlußfolgerungen auch dem Zuhörer oder Leser einsichtig zu machen und als begründet erscheinen zu lassen. — Das Buch wird gute Dienste leisten können, um einen tiefern Einblick in das verwickelte Problem der sittlichen Verantwortlichkeit, insbesondere der seelisch Kranken, zu ermöglichen. H.

429. Montes, J., Efectos obligatorios de la ley penal: CiudDios 147 (1926 II) 92—107 241—253; 148 (1927 I) 31—47. — Verpflichten Strafgesetze den Übertreter im Gewissen zur Aufsichnahme der Strafe? Die verschiedenen Antworten der alten (vor allem spanischen) Juristen, Kanonisten, Theologen auf diese Frage werden dargelegt. Einig sind sich alle darin, daß nach der rechtmäßigen Verurteilung durch den Richter bei „poenae ferendae sententiae" der Delinquent im Gewissen verpflichtet ist, die verhängte Strafe auf sich zu nehmen; ob und wie weit er bei der Durchführung der Strafe positiv mitwirken muß, ist umstritten. Für „poenae latae sententiae" gilt Folgendes: der Gesetzgeber hat das Recht, Strafgesetze aufzustellen mit der Wirkung, daß der Übertreter verpflichtet ist, vom Augenblick der Übertretung an, vor der Verurteilung durch den Richter, die Strafe auf sich zu nehmen und zu beobachten. Ob die bestehenden „poenae latae sententiae" des geistlichen und weltlichen Gesetzgebers solche Strafen sind, ist in Bezug auf einige Strafklassen umstritten. Einigkeit besteht darin, daß die kirchlichen „poenae mere privativae latae sententiae", wie Zensuren und Irregularitäten, vom Augenblick der Gesetzesübertretung an beobachtet werden müssen; ferner, daß der Delinquent Strafen, die zu ihrer Ausführung eines Dritten bedürfen, wie Todesstrafe und andere körperliche Strafen, an sich selbst nicht zu vollziehen braucht, daß somit diese Strafen ein richterliches Urteil voraussetzen. In Bezug auf die andern Strafen, die als „poenae latae sententiae" verhängt werden, gibt es verschiedene Auffassungen: Alphonsus de Castro mit seinen Anhängern sagt, daß sie vom Augenblick der Gesetzesübertretung an beobachtet werden müssen, auch wenn sie die positive Mitwirkung des Delinquenten fordern. Dominicus Soto mit einigen Theologen und den Juristen verteidigt, daß sie erst nach der Verurteilung durch den Richter („sententia condemnatoria") in Wirkung treten. Eine dritte Klasse von Theologen ist der Meinung, daß die Verpflichtung zur Aufsichnahme der Strafe zwar nicht eine Verurteilung durch den Richter erfordere, daß aber die Strafe nicht eher beobachtet zu werden brauche, als bis durch richterliches Urteil feststehe, das Delikt sei begangen und somit die Strafe ipso facto inkurriert („sententia declaratoria"). Einige Theologen versuchen noch andere Unterscheidungen zu machen. Wie diese verschiedenen Auffassungen sich in Bezug auf Vermögensstrafen auswirken, wird dann gezeigt. Brust.

430. De Smet, A., Tractatus theologico-canonicus de sponsalibus et matrimonio[4]. 8° (XLV et 840) Brugis 1927, Ch. Beyaert. — Belg. 17 bzw. 22 (innerhalb bzw. ausserhalb Belgiens). — Ein wertvoller Ehetraktat, sowohl und vor allem nach der kanonistischen als auch nach der dogmatischen und moraltheologischen Seite. Man möchte ihm weiteste Verbreitung, auch in Deutschland, wünschen unter Fachkanonisten und als Nachschlagewerk.

Als Lehrbuch für Theologiestudierende ist er wohl zu groß angelegt. — Das Werk gibt ein reichhaltiges Eherechts-Literaturverzeichnis. Es handelt im liber I. de sponsalibus; im liber II. de matrimonio: pars I. de matrimonio universim spectato; pars II. de impedimentis matrimonii; pars III. de dispensationibus matrimonialibus. Im ersten Anhang werden beigefügt Formulare für Ehedispens- und -sanationsgesuche; im zweiten die Kanones des Codex I. C., die das heutige Eherecht darstellen; im dritten die Ehedispensfakultäten der Ordinarien Europas; der Nuntien, Internuntien und Apostolischen Delegaten und der Missionsordinarien. — Hauptvorzüge des Werkes sind: Die Materie ist selbständig und gründlich durchgearbeitet; die Darstellung ist klar und durchsichtig; eine kurze Beschreibung der Rechtsentwicklung trägt zum Verständnis der Einzelfragen sehr bei; die Literatur, auch die deutsche, bis in die neueste Zeit, die Römischen Entscheidungen und Rota-Urteile sind gut verarbeitet; die laufenden Eherechtskontroversen werden klar dargestellt mit reichlicher Literaturangabe, die das tiefere Studium einer Einzelfrage erleichtert. — Zum Abschnitt über das Eheversprechen möchte ich nur eine Frage stellen: Lassen sich nicht gute Gründe dafür aufzählen (vgl. Wernz-Vidal, Ius Matrimoniale [Romae 1925] 116 ff.), daß der Codex I. C. zu der römischrechtlichen Auffassung vom Verlöbnis zurückgekehrt ist, nach der das Verlöbnis nicht die „obligatio ad matrimonium ineundum", sondern nur die „spes matrimonii" mit sich bringt? — Konsequent zu seinem Impotenzbegriff rechnet der Autor nicht unter die „condiciones contra substantiam matrimonii" die Bedingung: „occidendi prolem . . . abortum procurandi, subeundi, pro muliere, ovariotomiam" (130). — Daß Katholiken, die nur eine Zivilehe eingegangen sind, als Konkubinarier im kirchenrechtlichen Sinn zu betrachten seien (403), müßte doch wohl besser bewiesen werden; Triebs' Argumente für das Gegenteil (Praktisches Handbuch des geltenden kanonischen Eherechts I 83 ff.) sind durch die Bemerkungen des Autors wohl nicht entkräftet; die Aussprüche Pius' IX. und Leos XIII. lassen sich sehr wohl von einem weiteren, nicht streng rechtlich gefaßten Begriff des Konkubinats verstehen. — Was die Deutung der c. 1114, 1115, § 2 angeht, glaube ich, daß die Auffassung, die der Autor in der dritten Auflage vorlegte (I 248), die richtige, die in der vierten Auflage verteidigte Auffassung (242) aber irrig ist. C. 1115, § 2 redet von der „praesumptio (iuris tantum) legitimitatis", nicht von der „legitimitas" selbst. Ein Kind der Eheleute, das fünf Monate nach Abschluß der Ehe geboren wird, scheint gemäß c. 1114, 1115, § 1, 1116 durchaus als eheliches Kind betrachtet werden zu müssen. — Die Gründe, die der Verfasser im Vorwort anführt, rechtfertigen wohl nicht ganz, daß der Traktat sich nicht der Ordnung und Terminologie des Kodex anpaßt. Bedauerlich ist, daß der Begriff des Ehehindernisses nach dem neuen Recht nicht schärfer herausgearbeitet worden ist. — Der Index bibliographicus ist, wie oben schon gesagt wurde, reichhaltig, aber, was Neuauflagen, Titel und Verlagswechsel angeht, nicht vollkommen. Störend wirken auch unverhältnismäßig viele Druckfehler. B.

1928 E 513.

A 21.144

# SCHOLASTIK

## Vierteljahresschrift für Theologie und Philosophie

Herausgegeben von den
Professoren des Ignatiuskollegs
in Valkenburg

II. JAHRGANG
HEFT 1

1927
FREIBURG IM BREISGAU
HERDER & CO. G.M.B.H. VERLAGSBUCHHANDLUNG

# Inhalt des ersten Heftes

Seite

Das Widerspruchsprinzip und der Satz vom hinreichenden Grunde. Von Fr. Maria Sladeczek S.J. 1

Vom Hohen Lied und seiner kriegerischen Braut. Von Franz Xaver Kugler S.J. . . . . 38

Fides pia und sententia pia. Von August Deneffe S.J. 53

Kleine Beiträge:

Lehräußerungen der Kirche . . . . . 78

Die Schrift: De adhaerendo Deo. Kritisches zur Textüberlieferung und zur Autorenfrage. Von E. Raitz v. Frentz S.J. 79

Besprechungen:

Pesch, Supplementum continens disputationes recentiores et decreta de inspiratione S. Scripturae (H. Dieckmann) — Lennerz, Natürliche Gotteserkenntnis (Fr. Sladeczek) — Raus, La Doctrine de S. Alphonse sur la Vocation et la Grâce en regard de l'Enseignement de S. Thomas et des Prescriptions du Code (H. Lange) — Lechner, Die Sakramentenlehre des Richard von Mediavilla (H. Weisweiler) — Wittekindt, Das Hohe Lied und seine Beziehung zum Ištarkult (F. X. Kugler) — Geyser, Auf dem Kampffelde der Logik (L. Claßen) — Rümke, Zur Phänomenologie und Klinik der Glücksgefühle (J. Fröbes) – Gorphe, La critique du témoignage (J. Fröbes) – Willwoll, Begriffsbildung (J. Fröbes) 93

Aufsätze und Bücher:

1. Allgemeines. Geschichte der Philosophie . . . . . 117
2. Logik. Erkenntnislehre. Metaphysik . . . . . 139
3. Naturphilosophie. Psychologie . . . . . 149

Schriftleitung im Ignatiuskolleg in Valkenburg (L.), Holland
Adresse für Deutschland: Aachen, Kurbrunnenstraße 42

Das Verzeichnis der Abkürzungen der angeführten Zeitschriften befindet sich auf der dritten Seite des Umschlags

# SCHOLASTIK

## Vierteljahresschrift für Theologie und Philosophie

Herausgegeben von den Professoren des Ignatiuskollegs in Valkenburg

II. JAHRGANG
HEFT 2

1927
FREIBURG IM BREISGAU
HERDER & CO. G.M.B.H. VERLAGSBUCHHANDLUNG

# Inhalt des zweiten Heftes

Seite

Aszese und Mystik des sog. Dionysius Areopagita. Von Joseph Stiglmayr S. J. . . . . 161

Der Kampf um das Naturrecht. Von Viktor Cathrein S. J. 208

„Der Sohn des Menschen" im Johannesevangelium. Von Hermann Dieckmann S. J. . . . . 229

Kleine Beiträge:

Lehräußerungen der Kirche . . . . . 248

Die Bedeutung der Sentenzenvorlesung für die theologische Spekulation des Mittelalters. Ein Zeugnis aus der ältesten Oxforder Dominikanerschule. Von Franz Pelster S. J. . 250

Besprechungen:

Lang, Die Loci theologici des Melchior Cano und die Methode des dogmatischen Beweises (H. Dieckmann) — Pesch, Gott der Eine und Dreieine (A. Deneffe) — Braun, Handlexikon der katholischen Dogmatik (J. B. Umberg) — Souter, Pelagius's Expositions of Thirteen Epistles of St. Paul. II. Text and Apparatus criticus (A. Merk) — Geiselmann, Die Eucharistielehre der Vorscholastik (P. Browe) — Przywara, Religionsphilosophie katholischer Theologie; Brunner, Religionsphilosophie evangelischer Theologie (E. Raitz v. Frentz) — Grabmann, Die Kulturphilosophie des hl. Thomas von Aquin (Fr. Hürth) — Chojnacki, Die Ethik Kants und die Ethik des Sozialismus (J. Gemmel) . . . . 256

Aufsätze und Bücher:

1. Allgemeines. Fundamentaltheologie . . . . . 275
2. Dogmatik und Dogmengeschichte . . . . . 290
3. Moral . . . . . 312

Schriftleitung im Ignatiuskolleg in Valkenburg (L.), Holland
Adresse für Deutschland: Aachen, Kurbrunnenstraße 42

Das Verzeichnis der Abkürzungen der angeführten Zeitschriften befindet sich auf der dritten Seite des Umschlags

# SCHOLASTIK

## Vierteljahresschrift für Theologie und Philosophie

Herausgegeben von den
Professoren des Ignatiuskollegs
in Valkenburg

II. JAHRGANG
HEFT 3

1927
FREIBURG IM BREISGAU
HERDER & CO. G.M.B.H. VERLAGSBUCHHANDLUNG

# Inhalt des dritten Heftes

Seite

Absolutionspflicht und altchristliche Bußdisziplin. Von Joh. B. Umberg S. J. . . . . 321

Alois v. Schmid und die vatikanische Lehre vom Glaubensabfall. Von Hermann Lange S. J. . . 342

Bedeutung, Ursprung und Sein der Gefühle. Von Emmerich Raitz v. Frentz S. J. . . . . 380

Kleine Beiträge:

Lehräußerungen der Kirche . . . . . 412

Wann ist der Traktat des hl. Thomas „De articulis fidei et ecclesiae sacramentis" entstanden? Von Fr. M. Sladeczek S. J. 413

Besprechungen:

Leben-Jesu-Werke: Meyenberg, Leben-Jesu-Werk. I. Bd.; Reatz, Jesus Christus. Sein Leben, seine Lehre und sein Werk; Tondelli, Gesù nella storia al centro della critica biblica; Papini, Lebensgeschichte Christi; Bartmann, Jesus Christus, unser Heiland und König; Jehle, Leben Jesu Christi; Ders., Der göttliche Heiland, mein Führer zum Lebensglück; Leipoldt, Vom Jesusbilde der Gegenwart; Headlam, Jesus der Christus, sein Leben und seine Lehre; Ninck, Jesus als Charakter (A. Merk) — Bittremieux, De Mediatione universali B. M. Virginis quoad gratias (A. Deneffe) — Salgueiro, La doctrine de Saint Augustin sur la grâce d'après le traité à Simplicien (H. Lange) — Grabmann, Mittelalterliches Geistesleben (Fr. Pelster) — Schilling, Die christlichen Soziallehren (Fr. Hürth) — Henning, Die Aufmerksamkeit (J. Fröbes) — Kronfeld, Psychotherapie: Charakterlehre, Psychoanalyse, Hypnose, Psychagogik (J. Fröbes) — Kühle, Der ethische Güterbegriff im System des Aristoteles und Kant (J. Gemmel) — Landmesser, Die Eigengesetzlichkeit der Kultursachgebiete (Wirtschaft und Staat) (J. Gemmel) . . . . . 416

Aufsätze und Bücher:

1. Allgemeines. Geschichte der Philosophie . . . . . 442
2. Logik. Erkenntnislehre. Metaphysik . . . . . 459
3. Naturphilosophie. Psychologie . . . . . 470
4. Ethik und Rechtsphilosophie . . . . . 477

Schriftleitung im Ignatiuskolleg in Valkenburg (L.), Holland
Adresse für Deutschland: Aachen, Kurbrunnenstraße 42

Das Verzeichnis der Abkürzungen der angeführten Zeitschriften befindet sich auf der dritten Seite des Umschlags

# SCHOLASTIK

## Vierteljahresschrift für Theologie und Philosophie

Herausgegeben von den Professoren des Ignatiuskollegs in Valkenburg

II. JAHRGANG
HEFT 4

1927
FREIBURG IM BREISGAU
HERDER & CO. G.M.B.H. VERLAGSBUCHHANDLUNG

# Inhalt des vierten Heftes


Seite

Der Semipelagianismus im Schriftstellerkatalog des Gennadius von Marseille. Von † Alfred Feder S. J. 481

Bibel und Bulle Sixtus' V. Von August Merk S. J. 515

Die Wesenheiten der Dinge und ihre Erkenntnis. Von Kaspar Nink S. J. . . . . 541

Kleine Beiträge:

Lehräußerungen der Kirche . . . . . 562

Bemerkungen zur „Staatslehre Leos XIII." Von Franz Hürth S. J. 563

Besprechungen:

Paulus-Werke: Baumann, Der hl. Paulus; Strack u. Billerbeck, Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch. III. Bd.; Bardenhewer, Der Römerbrief des hl. Paulus; Häring, Der Römerbrief des Apostels Paulus erläutert; Barth, Der Römerbrief (A. Merk) — Feder, Studien zum Schriftstellerkatalog des hl. Hieronymus (H. Lange) — Engert, Studien zur theologischen Erkenntnislehre (A. Deneffe) — Guibert, Les Doublets de saint Thomas d'Aquin (H. Lennerz) — Koch, Durandus de S. Porciano O. P. 1. Teil (Fr. Pelster) — Utitz, Charakterologie (J. Fröbes) 581

Aufsätze und Bücher:

1. Fundamentaltheologie . . . . . 595
2. Dogmatik und Dogmengeschichte . . . . . 604
3. Moral und Kirchenrecht . . . . . 624



Schriftleitung im Ignatiuskolleg in Valkenburg (L.), Holland
Adresse für Deutschland: Aachen, Kurbrunnenstraße 42

Soeben erschien

## Wilhelm Emmanuel Freiherr v. Ketteler

Ein Lebensbild. Von Karl v. Köth S. J. Mit 3 Abbild. 2. Aufl. (Führer des Volkes, eine Sammlung von Zeit- und Lebensbildern. 35. Heft.) 8° (242) Brosch. RM. 3.00, geb. in Ganzleinen RM. 4.00

«Das Buch muß schlechthin als die Kettelerbiographie bezeichnet werden. Es zeichnet in abgeklärter, durchweg erschöpfender Darstellung Lebensentwicklung und Charakter des eichenharten Kampfbischofs.» (Literarischer Ratgeber für die Katholiken Deutschlands, München.)

«Ein Meisterwerk dieser Art: tiefdringend, interessant, weitschauend wie der große Mann, den es schildert.» (Allgemeine Rundschau, München.)

«Das Buch legt besonderen Wert auf die soziale Bedeutung und Wirksamkeit Kettelers. Von den vielen schönen Abschnitten ist der über die Sozialpolitik der schönste und überzeugendste. Allein stilistisch betrachtet ist das Buch schon ein Meisterwerk; man beachte nur die prachtvollen Kapitelüberschriften, so kurz und so treffend, sowie die flüssige klangvolle Sprache. Auch inhaltlich hat der Verfasser das Beste geleistet.» (Akademische Monatsblätter, Köln.)

## Christliche Staatslehre und Politik

Von Professor Otto Schilling. 8° (178) Gebunden RM. 3.60

Inhalt: Die Lehre vom Recht / Die Lehre vom Staat / Die Politik, Grundsätzliches und einzelne Zweige der inneren Politik (Eigentum, Steuer, Wirtschaft, Bevölkerung, Schule) / Das Völkerrecht und die auswärtige Politik / Der ideale Staat.

Das neue Werk zeichnet sich durch große Anschaulichkeit aus. Sein übersichtlicher Aufbau, die Bestimmtheit seiner Ausführungen und der Reichtum von Gedanken empfehlen es insbesondere als Einführung in das schwierige und durch mancherlei Irrtümer und Mißverständnisse vielfach verdunkelte Gebiet.

## Organisationsformen in der privaten Jugendpflege

Von Dr. Johanna Esser. (Soz. Tagesfr. Heft 52) 8° (75) RM. 2.50

Die Schrift stellt zunächst anschaulich die Zersplitterung in der privaten Jugendhilfe dar, schildert die geschichtliche Entwicklung, prüft die leitenden Prinzipien der Organisation, führt dann die großen Organisationen übersichtlich auf und prüft endlich die Formen des Zusammenwirkens zwischen der öffentlichen und privaten Jugendhilfe.

DURCH ALLE GUTEN BUCHHANDLUNGEN

VOLKSVEREINS-VERLAG GMBH. M.GLADBACH

5/138

# PHILOSOPHIE

**Elementa philosophiae scholasticae.** Auctore Dr. *Sebastiano Reinstadler.* Editio undecima et duodecima ab auctore recognita. 2 voll. M. 9.—; gebunden M. 11.40

I. *Continens Logicam, Criticam, Ontologiam, Cosmologiam.*

II. *Continens Anthropologiam, Theologiam naturalem, Ethicam.*

„Klarheit, fester scholastischer Standpunkt, theologische Prägung, engster Anschluß an die kirchliche Autorität." (Theologie u. Glaube.) „Leichtverständliche Latinität, Übersichtlichkeit, Faßlichkeit der Begriffsbildung und Begründung, ständige Hinweise auf zusammenhängende theologische Begriffe, Wahrheiten und Probleme." (Priester-Konferenz-Blatt, Brixen.) „...stellt die Prinzipien klar heraus, nimmt auf die modernsten Verhältnisse Rücksicht und wird so in dem Gewirr moderner Anschauungen ein durchaus zuverlässiger Führer." (Rottenburger Monatsschrift.)

**Elementa philosophiae Aristotelico-Thomisticae.** Auctore *Josepho Gredt* O. S. B. Editio quarta, aucta et emendata. 2 voll. M. 23.—; gebunden M. 27.—

I. *Logica. Philosophia naturalis.*

II. *Metaphysica. Ethica.*

„Durch seine klare und übersichtliche Darstellungsweise sowie durch seine gründliche Argumentation hat der Verfasser den Zweck, den er anstrebt, erreicht." (Kölnische Volkszeitung.) „Man kann sich eine gründlichere Einführung in das Studium von Thomas nicht denken." (Literar. Zentralblatt, Leipzig.)

**Philosophia naturalis** in usum scholarum auctore *Carolo Frank* S. J. M. 6.—; geb. M. 7.20

Knappe Gesamtdarstellung der neuscholastischen Naturphilosophie, gegründet auf dem sichern Fundament einer gesunden Metaphysik und der modernen Naturforschung.

**Logik und Noetik.** Ein Leitfaden für akademische Vorlesungen sowie zum Selbstunterricht von Dr. *Georg Hagemann.* Vollständig neu bearbeitet von Prof. Dr. *A. Dyroff.* M. 4.—; gebunden M. 5.—

„Es ist geradezu erstaunlich, wie umsichtig und geschickt Dyroff den altbewährten Leitfaden Hagemanns modernen Ansprüchen angepaßt hat." (Theol. Literaturbericht, Gütersloh.)

**Auf dem Kampffelde der Logik.** Logisch-erkenntnistheoretische Untersuchungen von Dr. *Joseph Geyser,* o. ö. Professor der Philosophie an der Universität München. Gebunden M. 7.50

„Überall bewundern wir Geysers sachlich-nüchterne und vorsichtig abwägende Art, die in klaren Distinktionen sichere Resultate erarbeitet. Wer über die aktuellen Strömungen moderner Logik und Erkenntnistheorie zuverlässige, sachliche Orientierung sucht, findet sie bei ihm." (Klerusblatt, Eichstätt.)

**Die Überwindung des Pessimismus.** Eine Auseinandersetzung mit Arthur Schopenhauer. Von *Helmut Fahsel.* 11.—14. Tausend. Kartoniert M. 2.—

Kaplan Fahsel war seinerzeit Anhänger Arthur Schopenhauers. Durch die ‚Lehre von der Verneinung des Willens zum Leben' kam er mit der christlichen Mystik und Aszetik in nähere Berührung und gelangte durch tieferes Eindringen in ihr Wesen zur Überwindung des Pessimismus. Die pessimistischen Erscheinungen des Christentums, die Schopenhauer zum Wahrheitsbeweis seiner Lehre heranzieht, werden von Fahsel auf einen Optimismus zurückgeführt, der sich von dem des Leibniz und Epikur unterscheidet.

VERLAG HERDER / FREIBURG IM BREISGAU

Scholastik, Vierteljahresschrift für Theologie und Philosophie / 11. Jahrgang / Heft 1

- 8. FEB. 1965
15. MRZ. 1965
14. NOV. 1966
17. APR. 1967
21. 7. 67
20. MRZ. 1968
8. NOV. 1968
13. 12. 68
02. APR. 1971
22. 5. 71
24. Jan. 1972
23. MRZ. 1977
3. JAN. 1978
17. MRZ. 1982

3.21